

Alenka Arko SL

Nauk o milosti pri sv. Gregorju iz Nise

Povzetek: Razprava osvetljuje odnosni vidik nauka o milosti pri sv. Gregorju iz Nise. Le-ta je utemeljen na njegovem pojmovanju človeka, ustvarjenega po Božji podobi, tj. po podobi Svete Trojice. Gre za ontološko danost, ki opredeljuje dialoškost človekove narave. Človek dosega cilj in smisel svojega življenja, kadar živi v odnosu z Bogom Očetom po posredništvu Jezusa Kristusa, edinorojenega Božjega Sina, in v moči Svetega Duha, razmerje sinovstva in v Kristusu, prvorojenem med mnogimi brati, razmerje bratstva. Začetek teh razmerij, vzpostavljenih po milosti, je zakrament krsta, neprestano in neskončno pa se poglobljajo po deležnosti življenja Cerkve.

Ključne besede: patristika, Gregor iz Nise, antropologija, nauk o milosti, posinovanje, inhabitacija.

Abstract: **Doctrine of Grace with Saint Gregory of Nyssa**

The paper deals with the relational aspect of the doctrine of grace with St Gregory of Nyssa. It is based on his concept of man created after the image of God i.e. after the image of the Holy Trinity. This is an ontological reality defining the dialogicity of human nature. Man achieves the aim and object of his life when he lives the relationship of sonhood in relation with God the Father, by the mediation of Jesus Christ, the only begotten Son of God, and in the power of the Holy Spirit, and the relationship of brotherhood in Jesus Christ, the first-born among many brothers. The beginning of these relationships established by grace is the sacrament of baptism and they are continuously and infinitely deepened by sharing the life of the Church.

Key words: patristics, Gregory of Nyssa, doctrine of grace, adoption, indwelling.

Uvod

V zadnjih desetletjih 20. stoletja se je kar nekaj avtorjev ukvarjalo z vprašanjem nauka o milosti pri sv. Gregorju iz Nise, in sicer predvsem v povezavi z naukom o človekovem deleženju Božjega življenja in s sodelovanjem (συνεργία) med milostjo in človekovo svobodo izbire ali samoopredelitve v odnosu do Boga (προαίρεσις). Med odmevnejše raziskave gre prišteti delo Davida L. Balása *Metousia Theou*,¹ članek Ekkeharda Mühlenberga *Synergism in Gregory of Nyssa*² in knjigo Verna E. Harrisona *Grace and human Freedom according to*

¹ Prim. David L. Balás, *Metousia Theou, Man's Partecipating in God's perfection according to Saint Gregory of Nyssa, Studia Anselmiana* 55 (Roma: Pontificium Athenaeum Anselmianum, 1966).

² Prim. Ekkehard Mühlenberg, »*Synergism in Gregory of Nyssa*«, *Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 68 (1977): 93-122.

St. Gregory of Nyssa,³ še posebej 3. poglavje, kjer avtor govori o ontoloških predpostavkah človekovega deleženja Boga.

Študija **David** **L. Balása** o človekovem deleženju Boga daje pomemben temelj za razumevanje nauka o milosti pri Gregorju iz Nise. Deleženje je dejansko to, kar imenujemo milost. Avtor izhaja iz etimologije grških besed μετουσία, μετέχειν (deleženje, deležiti) in μεταλαμβάνειν (prejemati skupaj), ki implicitno pomenijo »imeti nekaj skupaj«, tj. razdeliti bit oz. neki atribut, ki sam po sebi pripada enemu od udeležencev odnosa deleženja. To vzpostavlja ontološko odvisnost, ki združuje tistega, ki deleži, s tistim, katerega bitje oz. attribute deleži, ne preko zlitja, ampak preko ohranjanja razlike med obema.⁴ Deleženje ustvarja skupnost, enost preko poznanja in ljubezni. Balás izvaja svojo interpretacijo Gregorjevega nauka o milosti s pomočjo Aristotelovih kategorij vzročnosti. Čeprav škof iz Nise pogosto s pridom uporablja Aristotelovo logiko za utemeljevanje svojih pogledov, pa takšen pristop, ko gre za nauk o milosti, ni najbolj upravičen in po našem mnenju potrebuje novo interpretacijo.

Ekkehard Mühlenberg v svojem članku zagovarja dve trditvi: Gregor iz Nise je popolnoma spremenil klasično koncepcijo vzgoje (παιδεία), in sicer preko svojega razumevanja συνηγία, pri obravnavi katere daje pomembno vlogo človekovi svobodi izbire. Avtor na podlagi analize besedil ugotavlja, da v skladu z Gregorjevim prepričanjem človek prejema milost v tolikšni meri, v kolikršni si prizadeva za dobro. Torej se postavlja vprašanje, ali škof iz Nise zagovarja, da je opravičenje utemeljeno na človekovih delih in pred Pelagijem prisega na pelagijanstvo. Vprašanje je bilo pogosto postavljeno predvsem na temelju dela, glede katerega si Gregorjevi proučevalci niso enotni, kdo je avtor. Gre za spis *De instituto Christiano*, ki ga nekateri pripisujejo Makariju Velikemu.⁵ Mühlenberg zavrača obtožbe pelagijan-

³ Prim. Verna E. Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa. Studies in the Bible and Early Christianity* 30, (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992).

⁴ Prim. David L. Balás, *Metousia Theou* (Roma: Pontificium Athenaeum Anselmianum, 1966), 121-122.

⁵ Werner Jaeger meni na osnovi primerjanja z drugimi Gregorjevimi spisi na tematiko meništva, da gre za njegovo delo (prim. *Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius* (Leiden: Brill, 1954), 37-47). Jean Gribomont (prim. »Le De Istituto Christiano et le Messalianisme«, *Studia patristica* V,3 (Berlin: Akademie Verlag, 1961-1962), 312-322) in Reinhart Staats (*Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften, Patristische Texte und Studien* 8 (Berlin, New York: De Gruyter, 1968), pa nasprotno trdita, da gre le za predelavo Makarijevega *Velikega pisma* z namenom vrniti mesalijanski nauk v naročje Cerkve. Podobno meni tudi Mariette Canévet (prim. »Le De istituto Christiano« est-il de Grégoire de Nysse?«, *Revue des Etudes*

stva, in sicer na osnovi Gregorjevega koncepta popolnosti kot neprestanega procesa, ki nima ne cilja ne konca (τέλος). Če je tako, je približevanje človeka Bogu vedno čista milost. Mühlenberg hkrati poudarja, da se Gregorjev nauk o milosti razlikuje od Avguštinovega. Razlika je v pojmovanju svobodne volje (προαίρεσις). Avtor trdi, da je le-ta za Gregorja, podobno kot za Aristotela, možnost udejanjiti ali zaustaviti človekovo usmerjenost k Bogu, ki je vrojena sposobnost duše.⁶ Če človek ne napreduje v odnosu z Bogom, to pomeni, da je njegova volja pasivna, zablokirana, ne pa poškodovana, kot je kasneje učil hiponski škof.

Verna E. Harrison pa opredeli milost pri Gregorju kot »vsenavzoče in neskončno Božje življenje, ki ga Bog sam iz ljubezni podarja razumnim bitjem. Razteza se od stvarjenja do eshatona in je neomejena, kot je neomejena tudi Božja dobrotta. Človek jo prejema »svobodno in zavestno kot spoznanje Boga in deleženje Boga«. ⁷ Za avtorja sta deleženje in spoznanje sinonima oz. istovetni resničnosti, saj Boga ni mogoče poznati zgolj po razumski poti, ampak le v veri, ki vzpostavlja odnos med človekovo dušo in Bogom, to pa je že deleženje.⁸ Deleženje ima dve obliki: sleherno ustvarjeno bitje zato, da lahko obstaja, deleži Boga; razumska bitja pa se lahko po milosti tudi svobodno odločijo za rast v vedno bolj intenzivnem deleženju Boga. Takšno deleženje vodi k inhabitaciji, k »neposrednemu zavedanju, da je v človeku navzoč nespoznavni Bog ..., s katerim je povezan preko vere, upanja in ljubezni.«⁹

Avtor opozarja tudi na pomembnost človekove ustvarjenosti po Božji podobi. Gre za stično točko med naravo in milostjo, med človekom in Bogom. Še več, za Gregorja je Božja podoba tako sposobnost deleženja Boga kot tudi samo deleženje. Škof iz Nise pri tem ne misli na kako statično sposobnost, ampak predvsem na dinamičen proces vedno globljega deleženja. Prepričan je namreč, da se to dogaja v dialogu med človekovim asketskim naporom in milostjo.¹⁰

Različne pristope zgoraj omenjenih avtorjev opravičuje dejstvo, da Gregor iz Nise nikoli ni napisal traktata *De gratia*, zato je mogoče temo obravnavati na različne načine in najti različne poteze nauka o

Grecques 82 (1969): 404-423).

⁶ Prim. Ekkehard Mühlenberg, *Synergism in Gregory of Nyssa*, 106.

⁷ Verna E. Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, 17.

⁸ Prim. *n.d.*, 67-68.

⁹ *N.d.*, 78.

¹⁰ Prim. *n.d.*, 91-92.

milosti. V pričujoči razpravi želimo predstaviti še eno tako potezo, po našem mnenju morda najbolj izvirno in aktualno za današnji čas, in sicer vztrajanje na tem, da je odrešenje hkrati nekaj osebnega in občestvenega.

Božja ljubezen, milost se sklanja k posamezniku, ga nagovarja, vabi v razmerje ljubezni, ga ozdravlja in usposablja za takšno razmerje in mu v njem daje polnost bivanja, »življenje v obilju« (prim. *Jn* 10,10). Ker je Gregor globoko zasidran v patristično izročilo odrešenja in ker je pastir, čeprav majhne skupnosti, pa nikoli ne pozablja, da se ta polnost bivanja uresničuje samo v občestvu bratov in sester, ki v Kristusu in zaradi Kristusa živijo razmerja ljubezni, tj. v Cerkvi. Nisenčeve antropologije zato nikakor ni mogoče razumeti ločeno od nje-gove ekleziologije. Cerkev kot Kristusovo telo je zanj ne le vir milosti, ampak tudi prostor, kjer lahko slehernik uresniči svojo najglobljo istovetnost – biti po podobi razmerij v Sveti Trojici.

1. Človek - bitje dialoga

Temelj antropologije sv. Gregorja iz Nise je človekova ustvarjenost po Božji podobi. Avtor jo razume kot ustvarjenost po podobi Svete Trojice, to je po podobi razmerij med Božjimi hipostazami.¹¹ V življenju slehernega ima posamezna od treh hipostaz svojo posebno vlogo. Človek z vsako od njih živi enkratno, neponovljivo razmerje: ustvarjen je bil, ker je to hotel Bog Oče, in k vrnitvi k Očetu je usmerjena vsa ojkonomija odrešenja. Ustvarjen je bil v Kristusu in v njem, prvo-rojenem med mnogimi brati, prejema v Svetem Duhu posinovljenje, ki mu omogoča vrnitev k Očetu.

Razmerja, ki smo jih omenili in o katerih bomo govorili v nadaljevanju našega razmišljanja, so seveda ontološko neposredna – kakršna koli posrednost, kot jo je mogoče najti v neoplatonski metafiziki, bi pomenila pasti v subordinacionizem –, hkrati pa je jasno, da so mogoča le po posredništvu Kristusovega učlovečenja. To ne pomeni njihove manjše intenzivnosti, ampak polno vrednost, saj je Kristus združen na neizrekljiv in dokončen način tako s človeško kot z Božjo naravo. Lucas F. Mateo-Seco piše: »V Kristusu se človek srečuje z Bogom. Posredovanje Kristusa je zato večno, ni si ga mogoče zamišljati kot neki stadij, ki ga je mogoče preseči, ampak kot osebno srečanje, ki je cilj hrepenenja duše. Gre za dokončno srečanje, ki je v procesu neomejene rasti vedno bolj intimno.«¹²

¹¹ Več o tem glej v: Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica alla ricerca della piena valorizzazione dell'urmo* (Roma: 1999), 100-110.

¹² »La Cristologia del In Canticum Canticorum de Gregorio di Nisa«, v: Hubertus

Tako na ravni obče kot osebne zgodovine odrešenja se ta razmerja uresničujejo na različne načine. Gregor jih dejansko analizira v treh obdobjih: pred padcem v greh, po Kristusovem učlovečenju in v eshatološki perspektivi. Takšen pristop mu omogoča tudi predstavitev osebnih razmerij človeka z Očetom, Sinom in Svetim Duhom, o katerih želimo govoriti v nadaljevanju, saj je vanja zajet ves Nisenčev nauk o milosti.

Božja podoba v človeku je tako ontološki temelj za posredovanje milosti, pogojuje dialoškost človekove narave. Dialoški značaj človeka torej ni posledica etičnega imperativa ali nujnosti uresničevanja evangeljskega ideala ljubezni, ki bi bil zožen na moralo, ampak je resničnost in poglobitev njegove stvarjenjske resničnosti: biti ustvarjen za razmerja ljubezni. Ta resničnost ostaja v njem tudi po padcu v greh, in ni nič drugega kot zastonski dar, milost, tako globoko vtisnjen v človeka, da ga škof iz Nise opredeli kot naravnega (*κατὰ φύσιν*).¹³ Temeljna poklicanost človeka je torej upodobiti življenje po daru milosti, ki mu je bil dan že v stvarjenju in ki mu ga Bog daje v obilju v Jezusu Kristusu, tj. živeti v vsej polnosti svojo odnosno naravo.

2. Človekovo moralno prizadevanje in milost

Predvsem v delih iz najzgodnejšega obdobja Gregor vztraja pri nujnosti moralnega očiščenja človeka oz. odločitve za takšno očiščenje, ker je le-to pogoj, da bi mogel živeti v skladu z Božjim načrtom. Takšen pogled je zelo blizu neoplatonizmu.¹⁴

Nujnost očiščenja je posledica padca v greh, ki ga avtor opisuje kot pogreznjenje v temo, potem ko je človek svobodno zaprl oči za deleženje svetlobe, tj. Božjega življenja, ali kot umazanijo, blato, ki je pokrilo Božjo podobo v njem.¹⁵ Nisenc je eden od tistih avtorjev, ki optimistično gledajo na človeka in menijo, da je vzrok za greh nevednost, ki se kaže na dveh ravneh: na ravni napačnega ovrednotenja sedanjega življenja, ko se človek osredotoča na zunanjem, telesnem, ne pa na notranjem, duhovnem; in na eshatološki ravni, ki je nikakor ni mogoče doseči s pomočjo čutov, ampak le v veri.¹⁶ Ker je očitno problem zaprtosti za Božje življenje navezanost in vklenjenost v te-

R. Drobner in Christoph Klock, ur., *Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike. Supplements to Vigiliae Christianae* (Leiden: Brill, 1990), 178.

¹³ Prim. Gregor iz Nise, *Virg* XII, 2, 51.

¹⁴ Prim. René Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Roma: Presses de l'Université Grégorienne, 1967), 223-225.

¹⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Vig* XII, 2, 10-58.

¹⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Mort* 44, 26-45, 1.

lesno razsežnost, ki ne dopušča resničnega in celostnega spoznavanja, Gregor v zgodnjem obdobju meni, da je človekovo odrešenje nekako istovetno z osvoboditvijo od telesa, in sicer preko askeze.¹⁷

Že v spisu *De beatitudinibus* pa nasluti, da je za očiščenje potrebno predvsem ozdravljenje volje (προαίρεσις) in da ga ni mogoče doseči z lastnimi močmi in moralnim prizadevanjem, ampak le v deleženju Boga, torej, da je obnova življenja in njegova polnost v razmerju; da je dano po milosti, ki jo Bog ponudi, človek pa jo mora svobodno izbrati. Očiščenje, ki je potrebno in ki ga kasneje imenuje tudi ozdravljenje človekove odnosne narave, torej ni sad človekove dejavnosti, ampak Boga, človek ga mora le svobodno sprejeti.¹⁸

V *Oratio catechetica magna* takšno ozdravljenje razlaga v luči soteriologije in zakramentalne ojkonomije. Prav zakramentalni vidik dopušča ne le odstranitev greha, ampak spremenjenje, ki zadeva tako človekovo voljo kot tudi njegovo telo. Začetek takega spremenjenja je zakrament krsta, ki človeka vključi v proces, ki se začne v Kristusovem učlovečenju, nadaljuje in krepi pa se po zakramentu evharistije. Slednja po eni strani ponovno vzpostavlja porušene odnose z Bogom in z brati, po drugi pa preko združenja s Kristusovim vstalom in povečanim telesom spreminja tudi naše smrtno telo in ga odpira odrešenju.¹⁹ Iz povedanega je jasno, da je odrešenje za Gregorja delo milosti in ne človekovega prizadevanja.

Postavlja se torej vprašanje, kakšna je človekova vloga v procesu očiščenja, odrešenja. Če je to sad milosti, je torej človek v njem čisto pasiven? Gregor še zdaleč ne misli tako. Človek se mora najprej odpreti milosti; v *De vita Moysis* ta korak enači z napotitvijo za Kristusom.²⁰ To pa se ne zgodi preprosto z voljo ali z moralno neoporečnim vedénjem, ampak preko ljubezni do bratov. Podobno kot že pred njim brat Bazilij²¹ je škof iz Nise prepričan, da mora biti ljubezen utelešena, sicer je ni. Dejavnost ljubezen do bratov po njegovem mnenju relativizira sleherni napor, sleherni žrtev Bogu in celo samo vero, saj je le taka ljubezen dejansko deleženje Boga, deleženje tiste ljubezni, ki jo je Kristus razodel v ojkonomiji odrešenja. Polnost življenja je lahko le v konkretni razdelitvi poti z brati.²² Gregor celo pravi, da je

¹⁷ Prim. Alenka Arko, »Razsežnost zemlje v 'Življenju sv. Makrine' sv. Gregorija iz Nise«, *Bogoslovni vestnik* 61 (2001): 53-57.

¹⁸ Prim. Gregor iz Nise, *Beat* 142,15-143,5; 143,13-23.

¹⁹ Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* XXVII, 17-27.

²⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys* II, 251-252.

²¹ Prim. Bazilij Veliki, *Reg. fus. trac.* PG 31, 920 B.

²² Prim. Gregor iz Nise, *Benef* 8,24-25.

ljubezen do bratov najpopolnejše zdravilo (δέξιται φάρμακον), najbolj gotova pot očiščenja, pa tudi najboljša zaščita pred padci.²³ In taka ljubezen je dejansko celostni odgovor človeka na delovanje milosti v njegovem življenju, je pritrnitev ustvarjenosti po Božji podobi, saj je usmerjena h graditvi resnične skupnosti, podobe Svete Trojice.

3. Protološka perspektiva odnosne narave - παρρησία

Pojem, ki najbolj izraža razmerje med Bogom in človekom do padca v greh, je παρρησία, ki v Gregorjevih spisih označuje, poleg svobode besede, predvsem notranjo gotovost in zaupanje, s katerima se človek obrača k Bogu, svobodo v odnosu z njim.²⁴

Παρρησία se po eni strani odraža v podobnosti človekovega življenja angelskemu, v motrenju Božjega ter v preternaturalnih darovih (nesmrtnost, odsotnost bolezni in trpljenja, pravičnost); po drugi strani pa je pogoj za uresničenje polnosti razmerij med ljudmi: sožitja in medsebojne ljubezni, utemeljene prav na ljubezni Boga do človeka.²⁵ Le če človek živi razmerje popolne zaupnosti z Bogom, le če se popolnoma odpre deleženju njegove ljubezni, razume, da sta milost in blagoslov Boga za vse ljudi in zato živi v zaupljivosti tudi do svojih bližnjih. Po padcu v greh je bila takšna zaupljivost izgubljena, namesto nje sta se v dušo naselila strah in sram.

Gregor bolj kot pri παρρησία v protološkem stanju²⁶ vztraja na nujnosti vrnitve k njej. Daniélou zato upravičeno trdi, da je παρρησία vrhunec poti očiščenja, ki ga dosežemo tedaj, ko se duša reši strasti, tj. ko doseže brezstrastje (ἀπάθεια). Čista duša lahko znova stopi pred Boga in živi v zaupljivosti pred njim.²⁷ Po drugi strani pa je παρρησία tudi tesno povezana s svobodo (ἐλευθερία), tj. z uresničenjem Božje podobe v človeku in je sad milosti.

Besedilo, v katerem najpogosteje srečamo izraz παρρησία, je spis *De oratione dominica*, in sicer v pomenu razmerja med Očetom in Sinom. Dejstvo, da lahko Boga imenujemo Oče, razlaga Nisenec, izraža zaupljivo razmerje, razumevanje, da je Bog Oče naš izvir.²⁸ Hkrati pa se zaveda, da je za razmerje očetovstvo-sinovstvo med Bogom in

²³ Prim. Gregor iz Nise, *Inst* 59,4-60,17.

²⁴ Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* VI, 110-126.

²⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Eccl* 386, 9 – 387, 1.

²⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Virg* XII, 4,6; *Inscr* 150, 26 – 151, 5.

²⁷ Prim. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubie, 1944), 111.

²⁸ Prim. Gregor iz Nise, *Or dom* 232, 25.

človekom potrebno posredovanje Božjega Sina. On je namreč tisti, ki pripelje v globoko, osebno razmerje z Bogom Očetom vse tiste, ki si tega želijo.²⁹ Zato o takem razmerju ne moremo govoriti pred učlovečenjem in brez deleženja te skrivnosti.

V *In Canticum canticorum* pokaže, kako se duša vrača k παρρησία preko askeze in trpljenja,³⁰ torej preko posnemanja Kristusa. Gregor zato pravi, da menihi hodijo po sledih παρρησία³¹ in redovniško življenje sestre Makrine označuje kot παρρησία.³² Še bolj je razlika med παρρησία v prvotnem stanju in po Kristusovem učlovečenju razložena v 7. homiliji *De beatitudinibus*, kjer je rečeno, da se sicer ne more nič primerjati z blagom, ki ga imenujemo *visio beatifica*, pogoj katerega je čistost duše (protološka značilnost), vendar je posinovljenje kljub temu več kot vsaka druga sreča.³³ Gre za proces, ki se začneja pri krstu,³⁴ vključitvi v Kristusa in doseže polnost ob koncu življenja. Zato lahko upravičeno trdimo, da je παρρησία po Kristusovem učlovečenju bolj popolno razmerje med Bogom Očetom in človekom, kot je bila ob stvarjenju. Iz tega je mogoče narediti dva zaključka:

- razmerje človeka z Bogom, utemeljeno na mirni vesti pred padcem v greh, bi moralo dozoreti in se izpopolniti tudi brez greha;
- nujnost rasti v popolnosti in spremembe kakovosti razmerja postavlja pod vprašanje istovetnost med začetkom (ἀρχή) in koncem (τέλος) v antropologiji Gregorja iz Nise, h kateri se bomo še vrnil.

4. Biti Kristusov brat, sestra – najgloblji izraz osebnega razmerja z Bogom

Besedilo, ki najbolj potrjuje dejstvo, da je biti Kristusov brat ali sestra najgloblji izraz osebnega razmerja z Bogom, je *In Canticum canticorum*, kjer je duša po tretjem, zadnjem, vzponu poimenovana sestra *Logosa*.³⁵

Gregor pogosto vztraja na tem, da je pogoj bratstva in sestrstva deležnost iste krvi (συγγένεια). Vsi ljudje so med seboj bratje in sestre, ker imajo istega Očeta.³⁶ Če je tako in če je vstopiti v razmerje z Bogom Očetom, tj. doseči odrešenje, mogoče le preko Kristusa, je

²⁹ Prim. Gregor iz Nise, *Or dom* 246, 15.

³⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 369, 11.

³¹ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 454, 1.

³² Prim. Gregor iz Nise, *Epistul* XIX, 6,2.

³³ Prim. Gregor iz Nise, *Beat* 149, 14-16.

³⁴ Prim. Gregor iz Nise, *Or dom* 246, 17.

³⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 115, 7.

³⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Benef* 103, 24-25.

razumljivo, zakaj je Kristus postal naš brat, zakaj se je učlovečil.³⁷ V *De tridui inter mortem et resurrectionem spatii* Gregor piše:

*O, lepa in dobra novica! Postal je eden od nas, da bi nas (ὁ δι' ἡμᾶς γενόμενος καθ' ἡμᾶς), deležen iste krvi, naredil za svoje brate; svojo človeško naravo izroča resničnemu Očetu, da bi pritegnil k sebi vse, kar je iste krvi, da ne bi bilo več graje za te, ki so bili sužnji lažnih bogov. Kajti tisti, ki je šel za Sinom, je bil po posinovljenju spet pripeljan k živemu in pravemu Bogu in ni bil zavržen, ni mu bila odvzeta Očetova dediščina. Tisti, ki je v utelešenju postal prvorojeni dobrega stvarstva med mnogimi brati, je prevzel vso telesno naravo.*³⁸

Besedilo pričuje o tem, da se bratstvo in sestrstvo, ki sta nam dana po Kristusovem učlovečenju, razlikujeta od tistega, ki nam je bilo dano v stvarjenju na temelju razumske narave. Kristus ni postal deležen naše človeške narave zato, da bi bil naš brat kot pripadnik ustvarjene razumske narave, ampak zato, da bi mi lahko postali bratje Božjega Sina in bi bili deležni milosti posinovljenja.

Gregor se večkrat vrača k vprašanju dveh narav v Kristusu: z vidika teologije je Kristus edinorejni Sin (μονογενής), in torej ne more imeti bratov, z vidika ojkonomije pa je prvorojeni (πρωτότοκος) med mnogimi brati.³⁹ V spisu *De perfectione* razlaga, da Kristus ni najpomembnejši med brati po starosti, kot je bil Ruben med Jakobovimi sinovi, ampak po naravi, saj s svojim vstajenjem osvobaja brate od smrti.⁴⁰ Če torej govorimo o Kristusu kot o prvorojenem med mnogimi brati, to pomeni, da mislimo na spremenjenje človeške narave po spremenjenju Kristusove človeške narave, ki jo imenujemo posinovljenje in ki se tako zanj kot za brate dogaja pri krstu. Nisenec piše:

*Pred brati je bil rojen v vodi novega rojstva, prerodenja, on, babica pri porodnih bolečinah katerega je bil golob, ki se je spustil z neba. Po sebi je pobratil tiste, ki deležijo z njim to rojevanje in je postal prvorojeni med tistimi, ki so za njim rojeni iz vode in Duha.*⁴¹

³⁷ Prim. Gregor iz Nise, *Eun* III, 2,47-49.

³⁸ Gregor iz Nise, *Trid spat* 305, 8 – 306, 1.

³⁹ Prim. Gregor iz Nise, *Eun* III, 2,51; *Ref Eun* 80; *Perf* 200, 6 – 204, 15; *Cant* 389, 20. V red ojkonomije za Gregorja sodi vse to, kar ni večno (prim. Bernard Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse: étude systématique du «Contre Eunome» avec traduction inédite des extraits d'Eunome* (Namur: Culture et Vérité, 1994), 230).

⁴⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Perf* 200, 10 – 202, 3.

⁴¹ Gregor iz Nise, *Eun* III, 2,51,3-7.

Kristus je po svojem krstu postal prvina naše spremenjene človeške narave (ἡ ἀπαρχὴ τῆς φύσεως ἡμῶν).⁴² Gregor uporablja pojem prvina v bibličnem smislu (prim. 2 Mz 13,12-16; 22,28; 34,19-20). Kristus je prvina, ker je prvorojenec in uresničuje v sebi polnost razmerja med Bogom in stvarstvom, med Bogom in človekom ter pobožanstvenje človeške narave, ki se razliva na vso človeško naravo in na slehernega posameznika, ki se odpre tej milosti.⁴³ Kristusov krst je namreč začetek procesa spremenjenja njegove človeške narave, ki se je dopolnila v velikonočni skrivnosti. Ker pa je Kristus v svoji individualni naravi v učlovečenju prevzel na neki način tudi vso človeško naravo,⁴⁴ je po daru Svetega Duha, po milosti spremenjena tudi ta. To spremenjenje vsekakor ni avtomatično, ampak zahteva svobodno sprejetje, zato ni vesoljno, ampak zadeva posameznike, ki so se zanj odločili. Gregor večkrat poudarja, da je brat tisti, ki resnično izpolnjuje Očetovo voljo (prim. Mt 12,20; Mr 3,35).⁴⁵ Tako pravi:

Tisti, ki preko sebe združuje z Bogom človeški rod, združuje dejansko le tiste ljudi, ki so dostojni takšnega združenja. Tako kot v sebi spreminja po podobi Božje moči svoj človeški delež, ki kljub temu da pripada skupni človeški naravi, ni postal plen naravnih strasti, nagnjenih h grehu: »Ni storil greha,« je rečeno, »in ni bilo zvižaje v njegovih ustih,« tako nas posamič (καθ' ἑκαστον) združuje z Bogom, če v sebi nimamo nič takega, kar bi bilo nedostojno Boga.⁴⁶

Individualni, posamični značaj bratstva in sestrstva, ki nikoli ne izključuje skupnosti, cerkvene razsežnosti razmerja s Kristusom in z Bogom, je najbolj jasno načrtan v homilijah *In Canticum canticorum*. V njih Gregor razvija tudi svoj nauk o nenehni duhovni rasti, ki so ga njegovi preučevalci poimenovali ἐπέκτασις.

4.1 Ἐπέκτασις

Jean Daniélou, prvi avtor, ki se je ukvarjal s tem izvirnim vidikom Nisenčeve teologije, trdi, da je bistvo procesa neprestane rasti v tem, da duša v nekem trenutku spozna, da je takšna rast bistvo duhovnega

⁴² Gregor iz Nise, *Perf* 202, 6.

⁴³ Prim. David L. Bálas, *Plenitudo Humanitatis*, 125; Rowan A. Greer, »The Leaven and the Lamb: Christ and Gregory of Nyssa's Vision of Human Destiny«, v: Joseph R. Hoffmann in Gerald A. Larue, ur., *Jesus in History and Myth* (New York: Prometheus Books, 1986), 127.

⁴⁴ Prim. Mariette Canévet, »La mort du Christ et le mystère de sa personne humaine dans la théologie du IV^{ème} siècle«, *Les quatre fleuves* 15-16 (1982): 91.

⁴⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Virg* XIV, 3,21; *Cant* 115, 9-10; 263, 4; 273, 4-5; 279, 9; 311, 6; 325, 6.

⁴⁶ Gregor iz Nise, *Perf* 204, 17-205, 6.

življenja, še več, in to je neke vrste paradoks, sama popolnost (τελειότης) je neprestano napredovanje (προκοπή).⁴⁷ Osnova za takšen nauk, kakor zatrjuje sam Gregor v začetku spisa *De vita Moysis*, naj bi bil odlomek iz Pisma Filipljanom: »Eno pa: pozabljam, kar je za menoj, in sem stegnjen po tem (επεκτεινόμενος), kar je pred menoj, ter tečem proti cilju po nagrado, h kateri nas od zgoraj kliče Bog v Jezusu Kristusu« (Flp 3,13-14). Daniélou, misli katerega povzema tudi Harrison,⁴⁸ pojasnjuje ἐπέκτασις s samo naravo duše: »Duh je neomejen. V tem smislu pripadata Bog in duša istemu redu. Bistvena razlika med obema je v tem, da je Bog neskončen v deju, duša pa v nastajanju. Njena božanskost je v tem, da se spreminja v Boga. Zato je razumljivo, da je v tem procesu napredek konstitutiven za dušo. Dejansko, če je duša nekaj neskončnega v nastajanju, mora zanjo stvarjenje nujno imeti obliko rasti. Brez nje bi bila preprosto končna, kar je značilno za tvorni svet. Tako je milost, tj. pridobitev novih dobrin, prav ἐπέκτασις, ki duši dopušča, da je vedno usmerjena k neki resničnosti, ki jo presega.«⁴⁹

Ἐπέκτασις je torej neka danost duše, ki jo ta ohranja tudi v večnosti kot temelj resničnega razmerja med milostjo in svobodo, tj. razmerja deleženja. Ker Gregor vztraja pri dejstvu, da je Božje bistvo nedosegljivo in ga torej ni mogoče deležiti, je mogoče govoriti o dvojnem vidiku rasti v popolnosti: notranjem – duša je napolnjena z Bogom, in sicer po milosti in deleženju, in zunanjem – ljubezen sili dušo, naj gre iz sebe in teče k Bogu, k njegovi nedosegljivi biti. Sin-teza teh dveh trenutkov je za Daniélouja prav mistično izkustvo.⁵⁰

⁴⁷ Prim. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 310.

⁴⁸ Prim. Verna E. Harrison, »Receptacle Imagery in St. Gregory of Nyssa's Anthropology«, *Studia patristica* XXII (Leuven: Peeters, 1989) 24.

⁴⁹ Jean Daniélou, *n.d.*, 317.

⁵⁰ Prim. Jean Daniélou, *n.d.*, 322-324. Nekateri avtorji, kot npr. Ekkehard Mühlenberg (prim. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 147ss) zavračajo tako interpretacijo kot anahronizem. Tak pogled na mistiko je namreč značilen za srednji vek. Mühlenberg utemeljuje nauk o ἐπέκτασις bolj gnoseološko. Ko duša razume absolutno transcendenco Boga, njena vrojena in neugasljiva žeja po Bogu ne izgine, ampak se odpre nova pot za spoznanje Boga in uresničitve duše.

4.2 Duša, Kristusova sestra

V 9. homiliji *In Canticum canticorum* Gregor imenuje dušo, ki se je osvobodila od živalskih kož,⁵¹ tj. od strasti, ki si je umila noge od vseh vezi z materialnim in je kot žrebec pretekla vse stvarstvo, tj. ko je skušala najti Ženina na razumski način, sestra. Za metaforično razlago duhovne rasti duše se skriva očiščenje pri krstu, ki ga škof iz Nise imenuje tudi mistično prerojenje (ἡ μυστικὴ ἀναγέννησις), in življenje v skladu z njim, ki zajame vse razsežnosti človekovega bitja in vse njegove sposobnosti. Na tak način je nevesta odstrla zagrinjalo svojega srca, da bi lahko sprejela Ženina, Kristusa. In res, zdaj na vratih duše sliši njegovo trkanje, kar govori o osebni odnosu med njima.

Duša, ki je postala sestra, čaka na Božje razodetje, bistveno drugačno od vseh dosedanjih. Čeprav se ji je Ženin že mnogokrat približal, se ji zdaj zdi, kot da se bo prvič srečala z njim. Takšno čustvo je razumljivo v perspektivi ἐπέκτασις. To, kar duša vedno znova razume in okuša, je začetek globljega spoznanja. Spoznanje v tej perspektivi pomeni, razumeti, da razumeš še zelo malo, biti pripravljen iskati vedno nove načine spoznanja.⁵² Zdaj duša čuti, da je zavita v božansko noč (ἡ θεῖα νύξ) in čuti neko navzočnost (ἡ αἰσθησις παρουσία).⁵³

Gre za izraz, ki ga najdemo v Nisenčevem opusu samo v *In Canticum canticorum*, je pa zelo pomemben. Nanj sta opozorila von Balthasar⁵⁴ in Daniélou. Slednji vidi v njem izraz, »ki seže do bistva mistike«,⁵⁵ saj gre za spoznanje, ki presega običajno čutno in razumsko zaznavanje in dosega nadnaravne razsežnosti oz. pomeni navzočnost Boga v človekovi duši.⁵⁶

⁵¹ O živalskih kožah pri Gregorju iz Nise je obširno pisal Jean Daniélou (prim. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: Brill, 1970), 154-164).

⁵² Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 320ss.

⁵³ Gregor iz Nise, *Cant* 324,10-11.

⁵⁴ Prim. *n.d.*, 67.

⁵⁵ Prim. *Platonisme et théologie mystique*, 207.

⁵⁶ Izraz je preučevalo mnogo avtorjev. Mariette Canévet (prim. »La perception de la présence de Dieu à propos d'une expression de la IX^e homélie sur le Cantique des Cantiques«, v: Jacques Fontaine in Charles Kannengiesser, ur., *Epektasis. Mélanges patristique offerts au Cardinal Daniélou* (Paris: Beauchesne, 1972), 443-454) govori o mističnem značaju izraza, ki je blizu neoplatonski koncepciji navzočnosti Enega (prim. Plotin, *Enn* VI 9,7; Profirij, *Aphromai* XXVIII). Medtem ko neoplatonska παρουσία pomeni odstranitev različnosti med dušo in Enim, pa Nisenec poudarja prav različnost med Bogom in dušo ter hoče »analizirati prav način, na katerega je mogoč stik med dvema duhovnima naravama, človeško in Božjo, ki sta različni« (*n.d.*, 450). Vztrajanje na različnosti med dušo in Bogom po avtoričinem mnenju govori o vplivu *Oratio* 28 Gregorja Nazianskega, v kateri govori o navzočnosti Boga kot o lahmem vetru, v katerem se Bog razodene Eliju. Vsekakor pa αἰσθησις παρουσία ne pomeni vrhunca mistične izkušnje, ampak le trenutek vzpona (*n.d.*, 453). Podobno

V duši prebudi nekakšen občutek svoje navzočnosti, ki ne dopušča jasnega razumevanja, ker se skriva v svoji nevidni naravi [...] Resnica je zunaj naše narave, vendar neko delno spoznanje, kot pravi apostol, dosega vrata našega razuma preko alegorij in simbolov in pravi: »Odpri mi!«⁵⁷

O taki navzočnosti moremo torej govoriti tedaj, ko duša v odgovor na Ženinov glas odpre vrata preko očiščenja in razpoložljivosti, v kateri ne verjame, da ga že pozna, ker ga je pripravljena vedno na novo spoznavati. Daniélou v zvezi s tem govori o dvojnem očiščenju: prvo je aktivno in pomeni odpoved vsemu, kar človeka ne vodi k Bogu; drugo pa je pasivno, gre za notranje spremenjenje duše, ki je sad milosti. Duša mora za vsak nov vzpon odgrniti novo zagrinjalo, prejeti mora »blaženo rano«, ki jo Gregor primerja s Kristusovimi ranami. To drugo očiščenje torej pomeni pridruženje križanemu Gospodu.⁵⁸

Ko Ženin vstopi, je duša ozdravljena in prejme novo spoznanje, podobno spoznanju prerokov, apostolov in evangelistov. Srečanje med dušo in Ženinom pa ima dve posledici: ozdravljenje pomeni poglobitev odnosa med dušo in Bogom, spremenjenje na osebni ravni; spoznanje, ki ga pri tem prejme, pa ima eklezijski pomen.

In ne samo to. Ko duša odpre vrata Ženinu, se zave, da ga ne more sprejeti. To, kar more vstopiti, je le njegova roka. Gregor predlaga dve razlagi tega dejstva. Roka je bodisi stvarjenjska moč (ἡ ποιητικὴ τῶν ὄντων δύναμις)⁵⁹ bodisi učlovečena Beseda. Roka je torej navzočnost Boga v zgodovini, v Cerkvi in je spoznavna preko prerokov, apostolov in evangelistov. Prav v Cerkvi nevesta najde njega, ki je naš brat;⁶⁰ njega, ki je vzel nase našo človeško naravo. Osebni odnos z nespoznavnim Bogom, ki ga duša ne more popolnoma sprejeti, se torej uresničuje preko razmerja bratstva, ki se rojeva in dozoreva v Cerkvi.

V 15. homiliji *In Canticum canticorum* device sprašujejo nevesto, kje je Ženin, in ta jim odgovarja, da se je spustil v svoj vrt, v človeštvo oz. v Cerkev, ki je postala po podobi Kristusa in ki je za človeštvo to, kar je bil Kristus za človeško naravo:

Tista, ki je sprejela vase njega, ki ga ni mogoče sprejeti vase, tako da Bog prebiva in živi v njej, in je postala lepa zaradi miline njega,

dinamiko vidimo tudi v tretji teofaniji v *De vita Moysis*. Verna Harrison tako opredeljuje izraz kot «*a direct awareness of God present precisely as unknowable, as outside the boundaries of capacity to apprehend*» (*Grace and human Freedom*, 78).

⁵⁷ Gregor iz Nise, *Cant* 324, 10-19.

⁵⁸ Prim. Jean Daniélou, *n.d.*, 304-308.

⁵⁹ Gregor iz Nise, *Cant* 337, 13-14.

⁶⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 427, 2.

*ki prebiva v njej, je postala nebeški Jeruzalem, saj je vase sprejela njegovo lepoto. Vendar lepota in milina kraljevega mesta sta brez dvoma tudi lepota samega kralja.*⁶¹

Sad učlovečenja je torej rojstvo Cerkve, ki podeljuje zakramente. Cerkev je pogoj osebnega razmerja med človekom in Bogom ter posrednica tega razmerja, kajti samo v njej lahko posameznik odkrije Boga kot svojega brata in v občestvu, ki ga le-ta gradi, vidi skupnost, ki jo živijo hipostaze Svete Trojice. Ko je človek vključen v Cerkev, tudi razume, da mora biti sleherno osebno razmerje med ljudmi usmerjeno k Bogu preko Cerkve in da je le to njegova dokončna in prava uresničitev.

4.3 Inhabitacija

Ali torej neko občutje navzočnosti (ἡ αἰσθησις παρουσίας) lahko razumemo kot inhabitacijo Besede v človekovo dušo? Analiza besedil, v katerih Gregor govori o inhabitaciji, kaže, da je le-ta zanj tesno povezana s konceptom duše oz. človekove notranjosti kot posode:⁶² duša je resnično prebivališče, ki more sprejeti Boga,⁶³ lahko postane Božji tempelj.⁶⁴ Inhabitacija je povezana tudi z naukom o deleženju: deležiti namreč pomeni nekoga vsebovati.⁶⁵

Poleg tega inhabitacija tudi ne more biti ločena od učlovečenja. Kristus, stvarnik človeškega srca, pravi Gregor v *In inscriptiones Psalmorum*, se v učlovečenju spusti, da bi vstopil v svojo lastnino (εἰς τὰ ἴδια).⁶⁶ Inhabitacija je tako izraz Kristusovega izpraznjenja (κένωσις), njegovega ponižanja:

*Tisti, ki je tak in tolikšen, tisti, ki drži vse stvarstvo v svoji dlani, je postal takšen, da ga lahko sprejmeš vase in prebiva v tebi, in njemu, ki je rekel: »Prebival in hodil bom v njih,« ni tesno, če prebiva v svoji naravi.*⁶⁷

V enem izmed odlomkov četrte homilije *De beatitudinibus* pa trdi, da sprejeti Boga v svojo dušo pomeni, da v dušo kot jed in pijača

⁶¹ Gregor iz Nise, *Cant* 444, 11-16.

⁶² Prim. Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa*, 96-99.

⁶³ Prim. Gregor iz Nise, *Eccl* 324, 8-9.

⁶⁴ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 202, 8-9; *Bas* 21, 25-47.

⁶⁵ Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* I, 41-42.

⁶⁶ Gregor iz Nise, *Inscr* 94, 23. Edino besedilo, v katerem se govori o inhabitaciji Svetega Duha je *De instituto Christiano*, kar je bilo za proučevalce Gregorjeve misli razlog, da so podvomili v njegovo avtentičnost.

⁶⁷ Gregor iz Nise, *Cant* 68, 13-17.

vstopata Oče in Sin, Sveti Duh pa je že predhodno navzoč,⁶⁸ torej gre za inhabitacijo Svete Trojice. Vse te ugotovitve potrjujejo, da je razmerje med človekom in Bogom razmerje človeka s hipostazami Svete Trojice, ki gre preko posredništva učlovečene Besede. To je ugotovil že von Balthasar,⁶⁹ vidno pa je predvsem iz besedila 3. homilije *In Canticum canticorum*, kjer je rast v odnosu s Kristusom razložena preko metafore vonja (εὐδία).⁷⁰

Nevesta daruje Ženinu najprej nardo, tj. svoje kreposti. Gregor povezuje to dejanje z maziljenjem v Betaniji, ki napoveduje Kristusovo smrt.⁷¹ Potem sam Kristus postane mošnjiček mire na prsni neveste in jo napolnjuje s svojim vonjem. Mira v vseh homilijah pomeni smrt in mrtvičenje udov kot deleženje Kristusove smrti.⁷² Takšno deleženje je nujen pogoj za to, da bi se v človekovi notranjosti rodil Kristus oz. je pogoj inhabitacije. Le-ta je povezana z eksegezo Vp 1,14:

»Moj brat je ciprov grozd v enedijskih vinogradih.«

Zdaj nevesta sprejema grozd, ki je še v cvetju in imenuje cvetje vinske trte ciper. Dete, ki je bilo rojeno v nas, je namreč Jezus, ki je na različne načine rasel med temi, ki so ga vzgajali, v modrosti, starosti in milosti. Ni namreč enak v vseh ljudeh, ampak se pojavlja v odvisnosti od sposobnosti človeka, v katerem se nahaja, glede na to, koliko ga more sprejeti tisti, v katerem je. Zato je zdaj dete, zdaj raste, zdaj je dozorel, glede na naravo grozda, ki ga ni mogoče videti vedno v isti obliki na trti, ampak v času spreminja svojo obliko. Enkrat je cvet, potem je trd grozd, potem dozori in se zmehča, in končno se spremeni v vino. Zdaj torej trta pravi, da njen sad še ni zrel za vino, ampak mora počakati konec časov.⁷³

Dozorevanje grozda od cveta do zrelega sadu je podoba rasti v deleženju Kristusa. Le-ta prebiva v slehernem kristjanu, na dnu njegovega mišljenja (ἐν βαθείᾳ τῆ διανοίᾳ),⁷⁴ in sicer glede na sposobno-

⁶⁸ Prim. Gregor iz Nise, *Beat* 122, 19-25.

⁶⁹ Prim. *n.d.*, 132.

⁷⁰ Pietro Meloni v študiji o Gregorjevi eksegezi Vp 1,3 dokazuje, kako je Kristusov vonj oz. vonj njegovega mazila to, kar človek lahko spozna o Božji naravi preko Kristusove človeške narave. Gre za spoznavanje po analogiji, ki jo Gregor predstavi preko podobe stvarstva kot posode za dišave. Le-ta se je v učlovečenju razbila, zato da bi razlila vonj mazila. Iz tega vonja je mogoče na neki način spoznati samo mazilo (prim. Gregor iz Nise, *Cant* 37, 12 - 38, 2). Človek se sreča z Bogom, če gre za tem vonjem, razlitem v stvarstvu (prim. *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico* 1,3 (Roma: Studium, 1975), 190-193).

⁷¹ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 92, 8 - 93, 9.

⁷² Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 92, 10 - 12.

⁷³ Gregor iz Nise, *Cant* 96, 6-97, 1.

⁷⁴ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 98, 1-3.

sti, tj. glede na duhovno zrelost človeka. Kristus kot cvet daje tistim, ki so na začetku poti, s svojim vonjem vnaprej okušati polnost časov, vliva v srce upanje. Zreli sad, ki lahko postane vino, pa govori o odraslosti, in torej o deleženju Kristusovega trpljenja in smrti.

Gregor trdi, da duša, gledajoč na dozorevajoči grozd, Kristusa v sebi, vidi tudi vinogradnika (prim. *Jn* 15,1) – Očeta in pridelovalca (τὸν γεωργὸν τε καὶ φυτηκόμον)⁷⁵ – Svetega Duha; tj. vso Sveto Trojico. Z drugimi besedami, človek je preko Kristusovega učlovečenja deležen življenja Svete Trojice. Njegova duša je tako osebno sveetišče, ki ga je sezidal Bog, kajti, kot trdi Nisenec, Bog ne more prebivati v bivališčih, narejenih s človeškimi rokami.⁷⁶ Še bolj natančno, Bog prebiva v svetišču, ki ga je ustvaril in prenovil on sam v zakramentu krsta. Troedini Bog torej prebiva v človeku tedaj, ko se le-ta odpre deleženju Sinovega učlovečenja v Cerkvi in preko nje.

5. Eshatološka dopolnitev

Mnogi proučevalci Gregorjeve misli trdijo, da je zanj eshatološka dopolnitev človekovega življenja dejansko vrnitev v prvotno stanje. Takšno koncepcijo lahko zasledimo v Origenovi teologiji, verjetno pod vplivom neoplatonizma, ki uči večno izhajanje in vračanje (ἐπιστροφή) vsega k Enemu.⁷⁷ Svoje gledanje utemeljujejo na Nisenčevi koncepciji cikličnosti čutnega, materialnega sveta. V homilijah *In Ecclesiasten* Gregor dejansko piše: »Vse ostaja istovetno, ne menja se in ne spreminja v nič novega.«⁷⁸ Ta perspektiva je še bolj poudarjena v *De vita Moysis*.⁷⁹ Razlagalci, ki enačijo začetek s koncem, pa takšno cikličnost čutnega neupravičeno pripisujejo tudi duhovnemu redu.

Po drugi strani se sklicujejo tudi na Nisenčevo razumevanje človekove sličnosti Bogu, ki jo je le-ta prejel v stvarjenju,⁸⁰ izgubil s padcem v greh, zdaj pa jo mora ponovno najti. Vendar natančnejša analiza koncepta sličnosti Bogu (ὁμοίωσις Θεῷ) kaže, da Gregor gleda

⁷⁵ Gregor iz Nise, *Cant* 98, 4.

⁷⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Trid spat* 291, 16-17.

⁷⁷ Prim. Willy Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin, New York: De Gruyter, 1966), 27-29; J.T. Merki, »Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie«, *Studia patristica* XI (Berlin: Akademie Verlag, 1972), 47; Monique Alexandre, »Protologie et escatologie chez Grégoire de Nysse«, v: Ugo Bianchi con la cooperazione di H. Crouzel, ur., *Arché e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico religiosa. Atti di colloquio*, Milano 17/19 maggio 1979, *Studia patristica Mediolanensia* 12 (Milano: Vita e pensiero, 1981), 136.

⁷⁸ Gregor iz Nise, *Eccl* 286, 8-9.

⁷⁹ Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys* II, 60-61.

⁸⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 60, 5.

nanj bolj v filozofski kot v biblični perspektivi. Zato zanj sličnost Bogu ni resnični cilj in smisel človekovega življenja. Smisel človekovega življenja je razmerje z Bogom, sličnost Bogu pa je moralna razsežnost, je le cilj življenja v skladu s krepostmi. Kreposti ne dajejo polnosti življenju, ampak ga le olepšajo. Polnost daje samo razmerje z Bogom, zato je sličnost Bogu le pogoj za uresničenje resničnega smisla človekovega življenja.⁸¹ Edini avtor, ki vidi napredek oz. razliko med prvotnim stanjem in eshatonom, je J. Daniélou, ki pravi: »*Red, ki ga je vzpostavil Kristus, ni preprosta vrnitev k prvotni enosti, ampak stvarjenje novega reda.*«⁸² Gre za stvarjenje novega vesolja, ki ga avtor imenuje tudi vesolje Cerkve.⁸³

5.1 Notranji človek in novi človek

Mnenje Daniélouja potrjuje odnos med notranjim človekom in novim človekom. Notranji človek je ontološka resničnost, ki je bila dana v stvarjenju,⁸⁴ novi človek pa je sad krstne milosti, ki v perspektivi neprestane rasti v razmerju z Bogom za Gregorja v bistvu nima meja in konca. Odnos med notranjim in novim človekom je treba nedvomno razumeti v kristološki luči. Gregor, sklicujoč se na *Rim* 13,14 in *Ef* 4,24, piše:

*Če je namreč oblačilo odrešenja – Kristus, ni mogoče reči, da je kdo drug kot Kristus novi človek, ki je bil ustvarjen ustrezno Bogu. Jasno je, da se je tisti, ki se je oblekel v Kristusa, oblekel v novega človeka, ki ustreza Bogu. Resnično novi in pravilno poimenovani človek je le tisti, ki se je pojavil v življenju ljudi ne po običajnih poteh in na naraven način, ampak je bil ustvarjen na obnovljen, poseben in svojski način.*⁸⁵

Samo Kristus je zares novi človek in samo tisti, ki se obleče vanj, je deležen njegove novosti. Gregor to novost razlaga v *De vita Moysis*, in sicer ko pojasnjuje odnos med prvimi tablami postave (podoba človeške narave) in novo postavo, ki je bila dana v Kristusovem učlovečenju. Prve table so padle na tla in so se zaradi trdote greha razbile, druge, ki so bile sicer narejene iz iste prsti (v mislih ima človeško naravo), pa niso bile popolnoma take.⁸⁶

⁸¹ Prim. Alenka Arko, *L'uomo interiore secondo san Gregorio di Nissa*, 222-223, posebej op. 164.

⁸² Jean Daniélou, *n.d.*, 44.

⁸³ Prim. Jean Daniélou, *n.d.*, 180-181.

⁸⁴ Prim. Alenka Arko, »Metafora notranji človek pri Gregorju iz Nise«, *Bogoslovni vestnik* 65 (2005): 245-262.

⁸⁵ Gregor iz Nise, *Eun* III, 1, 52,6-53,6.

⁸⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys* II, 214,6.

Kako naj razumemo to neistovetnost? Napačno bi bilo misliti, da gre za razliko na ontološki ravni, ker bi to pomenilo, da Kristus ni prevzel naše človeške narave. Dejansko Gregor poudarja, da so nove table iz naše zemlje (ἐκ τῆς γῆς ἡμῶν), torej gre za istovetnost. Kristusova človeška narava je istovetna človeški naravi v prvotnem stanju. Paul Zemp ugotavlja, da je pri Nisencu treba videti dva pomena začetka (ἀρχή): po eni strani gre za začetek bivanja neke resničnosti, po drugi pa za nekakšen *principium reale*, ki določa način bivanja neke stvari, za neko ontološko normo, kot v grški filozofiji, začeniši od predsokratikov. V taki ontološki perspektivi konec, cilj (τέλος) ne more biti nič drugega kot vrnitev na začetek.⁸⁷ Dejansko Gregor brani ontološko istovetnost človeka v prvotnem stanju in po zakramentu krsta, saj bi neistovetnost pomenila poslabšanje, kajti Bog je ustvaril človeka ontološko popolnega.

*Človeška narava se sama po sebi po zakramentu krsta ne spremeni. Ne spremeni se niti razumska niti umska sposobnost, niti sposobnost zaznavanja niti kakšna druga od sposobnosti. Kajti, če bi se spremenila katera od teh sposobnosti, ki so lastne naravi, bi šlo za spremembo na slabše.*⁸⁸

Spremembo moramo torej iskati drugje, in sicer na ravni spoznanja ali na ravni postave. Gregor v svoji eksegezi postave, kot ugotavlja Manlio Simonetti, govori o dveh ravneh: o prehodu od naravnega zakona k Mojzesovi, zapisani postavi in o prehodu od kamnitih tabel k mesenim tablam (prim. 2 Kor 3,3),⁸⁹ ki predstavljajo novo postavo ljubezni, vtisnjeno z Božjim prstom, tj. s Svetim Duhom. V začetku je bilo za človeka naravno živeti po postavi (prim. Rim 7,22), čeprav je ni razumel. Nevedenje je bilo dejansko razlog za to, da so se table razbile.⁹⁰ Kamnite table, na katerih je bila napisana Mojzesova postava, predstavljajo proces razumevanja postave, ki pa lahko doseže svojo dopolnitev le v Kristusu, katerega človeška narava predstavlja nove table postave, ki jih je popisal Sveti Duh. V njem se je popolnoma in celostno razodelo Božje obličje. Odnos med prvimi tablam in novimi tablam je torej odnos med človekom, ki ga je Bog ustvaril v svoji ljubezni, in novim človekom, ki v Kristusu razume to ljubezen in odgovarja nanjo, ne le v moči svojih spoznavnih sposobnosti, ampak v moči milosti, v moči osebnega razmerja Boga s človekovo notranjostjo, ki je ranjena in žejna resničnega življenja.

⁸⁷ Prim. Paul Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa* (München: Hueber, 1970), 80-84.

⁸⁸ Gregor iz Nise, *Or cat XL*, 12-18.

⁸⁹ Prim. Gregorio di Nissa, *La vita di Mose*, prev. in spremna beseda Manlio Simonetti (Milano: Fondazione Lorenzo Valla: Mondadori, 1985), 320.

⁹⁰ Prim. Gregor iz Nise, *Vit Moys II*, 215-216.

Novi človek - Gregor pri tem ne misli le na dušo ali um, ampak na vsega človeka ⁹¹ je v Kristusu rešen nevednosti, ki je bila vzrok za padec v greh, suženjstva, kateremu je bil podvržen do Kristusovega učlovečenja. To obdobje imenuje slabi red, ἀκολουθία τῶν κακῶν⁹² Kristusovo učlovečenje pomeni začetek novega reda, reda milosti, ko človek v Cerkvi in preko nje lahko pride do resničnega spoznanja Troedinega Boga, do spoznanja njegove ljubezni.⁹³ Gre za doumetje postave, ki jo je Sveti Duh zapisal v človekovi notranjosti in ki ga vzpodbuja, naj se ne ustavlja v rasti v razmerju z Bogom. To doumetje vodi k polni uresničitvi ustvarjenosti po podobi Svete Trojice in torej človekove odnosne narave. Če resničnost novega človeka zajema vse njegovo bitje, se ta uresničitev ne nanaša samo na razmerje z Bogom, ampak tudi na razmerje med ljudmi in s samim seboj. Glede na to, da je spoznanje, o katerem govori Gregor, deleženje, ki ne pozna konca in se ne ustavi, se bo večno razvijala tudi človekova odnosna narava v vseh svojih razsežnostih.

Takšna razlaga je mogoča zato, ker Gregor na ravni razmerij gleda na ἀκολουθία kot na resničnost, ki se ne ustavi ob koncu časov (χρόνος), tj. ob koncu cikličnega časa materialnih bitij, ampak je vpeta v καιρός, v linearni čas razumskih bitij, ki se ne konča niti ob koncu sveta.⁹⁴ Človek kot ustvarjeno bitje ne more zapustiti svoje časovne pogojenosti, zato je večnost lastna samo Bogu.⁹⁵ Bistvena razlika in novost človekovega deleženja Boga v eshatonu je v tem, da je zdaj Božje obličje popolnoma razodeto in da resničnost greha deleženja ne »ogroža« več, saj je »Bog vse v vseh« in je zlo uničeno.⁹⁶

5.2 Pobožanstvenje

Novi človek je v primerjavi s prvim človekom človek, ki je dosegel pobožanstvenje. Gre za človeka, ki je po milosti Jezusa Kristusa spremenjen, ki je bolj Božji (θειότερον). Gregor samo štirikrat v svojih

⁹¹ Prim. Gregor iz Nise, *Ref Eun* 177, 2-178, 2.

⁹² Gre za izraz, ki ga Gregor pogosto uporablja: prim. *Virg* XII, 2,46; XIII, 1,21; *Beat PG* 44, 1240,10; *Epistul* XIX, 13,3; *Eun* III, 4,30,1; *Vit Moys* II, 278,1; II, 279,6.

⁹³ O dveh ἀκολουθία prim. Jean Daniélou, *L'être et le temps*, 54-62; Paul Zemp, *n.d.*, 217-223.

⁹⁴ Prim. Vasiliki Limberis, »καιρός and χρόνος in Gregory of Nyssa«, *Studia patristica* XXXII (Leuven: 1997), 142.

⁹⁵ Prim. Enrico Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio* (Milano: Vita e pensiero, 1993), 48; Paul Plass, »Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa«, *Vigiliae Christianae* 34 (1980): 183-185.

⁹⁶ Prim. Gregor iz Nise, *Tunc et ipse* 20, 8_{ss}.

spisih uporablja termin pobožanstvenje (θεωθείση).⁹⁷ Za to resničnost rajši uporablja glagol spremeniti (μεταποιέω) ali samostalnik spremenjenje (μεταποίησης). Zanimivo je, da Nisenec tudi ta dva izraza uporablja skoraj izključno za označevanje resničnosti, povezanih s Kristusovim življenjem in z zakramentalno teologijo.⁹⁸ Pobožanstveni človek je odprt tako Bogu kot bližnjemu in stvarstvu. Deleženje Božjega življenja namreč pomeni tudi posredovanje le-tega stvarstvu, njegovo pobožanstvenje.⁹⁹

Čeprav Gregor v *In Canticum canticorum* zatrjuje, da pobožanstveni človek ni več človek (τὸ μηκέτι ἄνθρωπος εἶναι),¹⁰⁰ pa to ne pomeni izginotje človeka. Pogosto je rečeno tudi, da je življenje pobožanstvenega človeka angelsko življenje. Pri tem ni mišljeno življenje brez telesa, ampak tako, ki je popolnoma usmerjeno k Bogu. Za Nisenca je človek več kot angel, je vrhunec stvarstva, kateremu pripadajo tudi angeli.¹⁰¹ Človek je edini, ki nosi v sebi dostojanstvo Božje podobe.¹⁰² Ko v *In Canticum canticorum* nevesta, ki se vzpenja k Ženinu, postane izjemno lepa, ko je vedno bolj vidno in spoznavno njeno dostojanstvo, to napolni z velikim začudenjem prijateljke Ženina, angele, ki le s težavo in vsi skupaj razumejo njeno lepoto.¹⁰³ To je še en in zadnji dokaz, da njena lepota, ki sije iz nje zaradi razmerij, ki jih živi, ni istovetna prvotni, kajti sicer bi jo angeli prepoznali.

Sklep

Proučevanje Gregorjeve koncepcije milosti kot osebnega odnosa med Bogom in človekom oz. med njim in Kristusom je pokazalo na trinitarno, kristološko, zakramentalno, ekleziološko in eshatološko razsežnost milosti.

V trinitarni perspektivi smo videli, da se milost izraža preko posebnosti razmerja ljubezni med človekom in hipostazami Svete Trojice. Z Bogom Očetom je človek v osebnem razmerju v stvarjenju, ko mu je dana posebna bližina, zaupljivost, παροχησία. To je po padcu v

⁹⁷ Prim. Gregor iz Nise, *Or cat* XXXV, 6-8; XXXVII, 118; *Antirrh* 151, 16-20; 228, 23.

⁹⁸ Prim. Jean René Bouchet, »Vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez S. Grégoire de Nysse«, *Revue Thomiste* 68 (1968): 570-572.

⁹⁹ Prim. Robert Gillet, »L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse«, *Studia patristica* IV (Berlin: Akademie Verlag, 1962), 80.

¹⁰⁰ Gregor iz Nise, *Cant* 30,5.

¹⁰¹ Prim. Gregor iz Nise, *Op hom PG* 44, 133 A.

¹⁰² Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 68, 4-10.

¹⁰³ Prim. Gregor iz Nise, *Cant* 199, 4-10.

greh izgubil, obnovljena, povečana, poglobljena pa je v odrešenju oz. v posinovljenju, ko je slehernemu dana možnost vstopiti v sinovsko oz. hčerinsko razmerje z Bogom Očetom. Posinovljenje se uresničuje preko posredovanja Kristusove človeške narave in dela Svetega Duha. Preko njiju se uresničuje tudi inhabitacija, prebivanje Boga v človekovi notranjosti, ki ga Gregor iz Nise imenuje »občutje navzočnosti«.

Zaradi Kristusovega učlovečenja in v zakramentalni perspektivi, v kateri se mu človek lahko pridruži, le-ta postane njegov brat oz. deležen njegove spremenjene človeške narave. Nisenec pogosto poudarja, da ta deležnost pozna različne ravni in stopnje, ki so odvisne od človekove duhovne zrelosti in ki dosega popolnost, ko se posameznik priobči k njegovemu trpljenju in smrti. Ko govori o deleženju Kristusove skrivnosti, ki se začne pri krstu, Gregor seže na področje mistike. Za mistično doživljanje odnosa s Kristusom ni dovolj moralno očiščenje, ampak je potrebno spremenjenje, tisti sad milosti, ki bi ga lahko poimenovali tudi vedno nova pripravljenost zapustiti vse staro, biti vedno globlje deležen ran, ki jih vtisne ljubezen, in hrepeneti po tem, da bi bilo srce končno razpoložljivo za sprejetje njegove navzočnosti.

Vendar se Nisenec ne zapira v intimizem. Kot pastir Cerkve ve, da je Kristus preobsežen, da bi ga mogla sprejeti posameznikova duša. Popolnoma je navzoč le v Cerkvi. Cerkev je njegova nevesta, Cerkev je tudi njegov vrt, v katerem je studenec milosti. V njej se uresničuje odrešenje človeka, ker se v njej uresničujejo razmerja ljubezni. Gregor je prepričan, da ne more biti nobene druge razpoložljivosti za milost kot razpoložljivost živeti ljubezen do bratov in sester, nobene druge hoje za Kristusom in deležnosti njegovega učlovečenja kot uteliniti tisto ljubezen, ki jo je on živel do bratov in sester.

Dopolnitev te ljubezni je tudi dopolnitev novega človeka, odrešenja, dopolnitev Božje podobe, tiste lepote, katere avtor je lahko le Bog, le njegova milost. Gre za osvoboditev od greha in nevarnosti pasti vanj, pa tudi za novo svobodo, za spremenjenje, za pobožanstvenje, za doseg o eshatološkega stanja, ki je delo Božje ljubezni v nas.