

Identiteta skupnosti v dialogu: ekleziologija v delu *Razlage evangelijev* Fortunacijana Oglejskega

*Jan Dominik Bogataj**

Izveleček

Prispevek obravnava delo *Commentarii in evangelia (Razlage evangelijev)* oglejskega Fortunacijana s sredine 4. stoletja, ki je vse od pozne antike veljalo za izgubljeno, vendar je bilo odkrito leta 2012. Spis se je izkazal za najverjetneje najzgodnejši latinski komentar evangelijev, vsekakor pa za najstarejše tovrstno ohranjeno besedilo iz antičnega Ogleja, zato sedaj, ko je bila leta 2017 objavljena tudi kritična izdaja, nudi bogat vir za raznovrstne informacije glede življenja v tem pomembnem severnoitalijanskem mestu sredi 4. stoletja. Avtor se posveti vprašanju oblikovanja identitete krščanske skupnosti, kot je razvidno iz dela njenega voditelja, škofa Fortunacijana. Po eni strani se *Razlage evangelijev* izkažejo za verne deležnike v zgodnji latinski patristični tradiciji glede ekleziološke misli, po drugi strani pa je v delu oglejskega škofa mogoče razbrati tudi mnoge izvirne in ustvarjalne načine za formiranje in ohranjanje identitete krščanske skupnosti.

Ključne besede: Oglej, Cerkev, zgodnje krščanstvo, svetopisemska eksegeza, judovstvo, poganstvo

* Teološka fakulteta (Univerza v Ljubljani), Institutum Patristicum Augustinianum (Lateranska univerza, Rim)

Uvod

Izjemno najdbo skorajda petnajst stoletij pozabljenega dela oglejskega škofa Fortunacijana *Commentarii in evangelia*, ki je verjetno najstarejši ohranjeni latinski komentar evangelijev (napisan okrog leta 355) in ga je leta 2012 odkril avstrijski filolog Lukas J. Dorfbauer, je kot eden izmed prvih slovenski javnosti naznanil prav akad. dr. Rajko Bratož. V svojem monumentalnem delu *Med Italijo in Ilirikom* je že dve leti zatem podal prve izsledke in bibliografske reference o novoodkritem delu, vendar takrat, kot je sam priznal, objektivna ocena Fortunacijanovega opusa še ni bila mogoča, saj kritična izdaja besedila še ni bila objavljena.¹ To se je zgodilo leta 2017, ko je izšla v 103. zvezku zbirke *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, in šele sedaj, po toliko stoletjih »molka« – za kar se gre zahvaliti predvsem Hieronimu, ki je Fortunacijana obsodil spodbujanja papeža Liberija k podpisu drugega (oz. tretjega) sirmijskega obrazca veroizpovedi in obsodbe Atanazija Aleksandrijskega, s tem pa nekakšnega filoarijanizma (*De viris illustribus* 97) –,² oglejski škof srečuje *fortuno*, da sme zopet spregovoriti sam.

Zgodovinarji so imeli doslej glede Fortunacijanove doktrinalne (ne)zanesljivosti pretežno »negativne« sodbe, saj so se zanašali predvsem na Hieronimove zapise. Sedaj se po prvih analizah Fortunacijan, voditelj oglejske skupnosti v kritičnih letih na sredini 4. stoletja (od ok. 340 do ok. 370), kaže kot precej zvestejši nicejski »ortodoksiji«, celo ekspliciten nasprotnik arijanizma.³ Zato gre njegove »spodrsaljake«, kot je bil denimo tudi podpis obsodbe Atanazija na sinodi v Milanu leta 355 pod močnimi pritiski cesarja Konstancija II., prej razumeti kot izraz nekakšnega političnega oportunitizma kot pa doktrinalne naklonjenosti arijanskim idejam. S tem se potrjuje tudi predhodna Bratoževa intuicija, ki je še pred objavo kritične izdaje Fortunacijanovega dela zapisal, da gre v njegovem primeru bolj za »politično nezanesljivo držo, prej za konformizem kot za teološko prepričanje«,⁴ pri tem pa je bil v svoji oceni natančnejši

1 Bratož, *Med Italijo in Ilirikom*, 296, op. 240.

2 Bogataj, »Hieronim in Fortunacijan Oglejski«, 54–65. Za odnos med Hieronimom in Oglejem v splošnem gl. Bratož, »Girolamo e i suoi rapporti con Aquileia«, 7–32. Pomembna zgodovinska povezava med Sirmijem in Oglejem je opisana v člankih: Bratož, »Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi«, 259–272; idem, »Die Geschichte des frühen Christentums«, 508–550.

3 Bogataj, »Kristologija Fortunacijana Oglejskega«, 715–731; idem, »Trinitarian Doctrine«, 25–51.

4 Bratož, *Med Italijo in Ilirikom*, 268. Podobno tudi: idem, »Poznoantična Akvileja in njena cerkvena skupnost«, 175–200.

kot denimo sloviti zgodovinar Richard Patrick Crosland Hanson, ki je oglejskega škofa nekaj let prej nonšalantno označil kar za »homojskega arijanca«.⁵

Nedavno odkritje dela *Commentarii in evangelia*, ki je pod naslovom *Razlage evangelijev* že na voljo slovenskim bralcem,⁶ tako nudi vznemirljiv vpogled v najzgodnejše obdobje krščanske skupnosti v Ogleju.⁷ Raziskave o tem pomembnem delu so še v povojih. Prispevek bo s pomočjo literarnozgodovinske metode, analizirajoč in sintetizirajoč odnos med Fortunacijanovo eksegezo in doktrino, skušal osvetliti podobo Cerkev, cerkvenega življenja in protoekleziološko vizijo, ki jo lahko razberemo iz samega dela. Preko literarne in teološke analize njegovih razlag različnih evangeljskih dogodkov, ki jih prežema stalno nanašanje tako na teoretično podobo Cerkev in tudi na konkretno krščansko skupnost, ki se je morala soočiti s tedanjo večkulturno družbo, se tako odpirajo tudi širša družbena vprašanja glede identitete in medkulturnosti v tedanjem poznoantičnem Ogleju, kar brez dvoma nosi tudi določeno historiografsko relevantnost.⁸

Na tem temelji tudi naslovni moto prispevka, ki zavestno ohranja dvopomen-skost: na eni strani nas bo zanimalo vprašanje *identitete skupnosti* v dialogu, tj. kako se je zavedanje o lastni kolektivni identiteti oblikovalo znotraj Fortunacijanove misli prav v hermenevtičnem dialogu med podedovanim teološkim imaginarijem in konkretno živeto izkušnjo voditelja skupnosti, po drugi strani pa se bo moč vprašati tudi o identiteti *skupnosti v dialogu*, tj. krščanske oglejske skupnosti, ki je bila (vsaj do določene mere primorana biti) v dialogu z drugimi religijskimi skupinami.⁹

5 Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 597.

6 Bogataj, ur., *Fortunacijan Oglejski: Razlage evangelijev*. Prevedla Doroteja Novak. Slovenščina je poleg angleščine šele drugi moderni jezik, v katerega je delo prevedeno.

7 Oglej je bil kot pomembno zgodnjekrščansko središče izjemnega pomena tudi za začetke krščanstva na slovenskih tleh. V tej zvezi ostajajo temeljne študije: Bratož, *Krščanstvo v Ogleju*; idem, *Vpliv oglejske cerkve na vzhodnoalpski in predalpski prostor*; idem, »Christianisierung des Nordadria- und Westbalkanraumes«, 299–366. Fortunacijanovo škofovanje je bilo tudi čas velikih gradbenih podvigov v Ogleju, kar je lepo pokazano v članku: Bratož, »La basilica di Aquileia nelle fonti letterarie«, 19–66. Morda bo z odkritjem dela *Razlage evangelijev* mogoče tudi k temu vprašanju glede bazilike dodati kakšen nov vidik; prim. opis cerkvene zgradbe v *Comm. in ev.* 77; 90.

8 Za odnos med krščansko in judovsko skupnostjo v Ogleju gl. Bogataj in Špelič, »Krščanska in judovska skupnost v Ogleju«, 141–165.

9 V zvezi s tem priporočam študijo: Haight, *Christian Community in History*, ki postavi nekaj zanimivih temeljev za razumevanje »ekleziologije od spodaj«, tj. načina historičnega razumevanja cerkvene skupnosti s pozornostjo do realne družbene eksistence skozi različna zgodovinska obdobja.

Spis *Commentarii in evangelia*

V začetku oktobra 2012 je avstrijski klasični filolog Lukas J. Dorfbauer odkril delo *Commentarii in evangelia* (= *Comm. in ev.*), ki je bilo do tedaj več kot tisoč let pozabljeno in ohranjeno le v treh krajših fragmentih.¹⁰ V kodeksu 17 kölnske stolne knjižnice (Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln) iz prve tretjine 9. stoletja je na 103 pergamentnih folijih našel latinsko besedilo z razlagami evangelijev, v katerem je – zaradi nekaterih arhaičnih oblik (npr. *Lucanus* in ne *Lucas*; grški predlog *cata* [gr. κατά] namesto *secundum*), starejše verzije latinskega Svetega pisma (*Vetus Latina*), značilnih naslovov posameznih delov razlage (prim. Hier., *De vir. ill.* 97; idem, *Comm. in Matt.*, praef.) in ujemanja s poznanimi fragmenti – z gotovostjo prepoznal Fortunacijanovo delo, ki je veljalo za izgubljeno.

Besedilo sestavljajo štiri glavni deli: uvod o splošnih karakteristikah štirih evangelijev (Predgovor, *Regula evangeliorum quattuor*); obširna razlaga Mt 1,1-28 (Tri daljša poglavja); oštevilčen seznam 160 naslovov posameznih poglavij komentarja in sama razlaga različnih odlomkov iz treh evangelijev. Fortunacijanove *Razlage evangelijev* vsebujejo 129 poglavij razlag k skoraj celotnemu Matejevemu evangeliju (= M.), 13 poglavij razlag k Lukovemu evangeliju (Lk 1–5 = L.) in 18 poglavij razlage začetka Janezovega evangelija (Jn 1–2,11 = J.).

Delo je izjemnega pomena tako z zgodovinske in literarne kot eksegetsko-teološke plati. Je najstarejše tovrstno besedilo s širšega oglejskega prostora in je nastalo kar nekaj desetletij prej kot veliko bolj poznana dela Kromacija Oglejskega.¹¹

Posamezni motivi pojmovanja Cerkve pri Fortunacijanu

Zgodnjekrščanska misel ni poznala ekleziologije kot posebne teološke panoge. Avtorji so bili tako prežeti z zavestjo o *eklezialnosti* celotnega življenja – liturgija, duhovnost, pastoralno delovanje, arhitektura, umetnost, razlaga Božje besede –, da lahko poudarke postopne rasti zavedanja o Cerkvi iščemo razsejane

10 Do tedaj so bili namreč znani zgolj trije kratki fragmenti iz Fortunacijanovega spisa: dva fragmentarna komentarja odlomkov Matejevega evangelija (Mt 21,1-11; 23,34-39) in alegorija o štirih evangelijih z nekaj starozaveznimi referencami. Dorfbauer, »Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia«, 395–423.

11 Prim. Peršič, »Fortunaziano«, 307–324; Bratož, »La Chiesa aquileiese e l'Illyrico occidentale«, 103–143.

po številnih spisih. Zaradi sodobnega, bolj znanstvenega in sistematičnega pristopa k razumevanju prvih, najzgodnejših obdobij krščanstva je danes potrebno posebno pozorno branje besedil in podroben študij materialnih virov, da lahko dobimo dokaj dobro predstavo o tem, na kakšen način se je zavedanje o eklezialnosti krščanskega življenja razvijalo pri pomembnih avtorjih in tudi znotraj celotnih krščanskih skupnosti.

Temeljna značilnost Fortunacijanovega eksegetskega pristopa je t. i. *tipološko-figurativna metoda*. Ker gre resnično za začetke latinske eksegeze, vsekakor še ne moremo govoriti o kaki celotni, podrobno razdelani hermenevtični metodi, vendar je moč hitro ugotoviti, da Fortunacijan gradi na tipološki povezavi (*typus*) med Staro in Novo zavezo ter na figurativni aplikaciji (*figura, forma*) novozaveznih pripovedi, oseb oz. predmetov na konkretno cerkveno občestvo. V skladu s to hermenevtično opredelitvijo bolje razumemo tudi Fortunacijanovo podobo o Cerkvi, ki se kaže skozi različne podobe, opredelitve ali duhovno razlago.¹²

Navis – ecclesia, mare – saeculum

Morda najznačilnejša in najbolj eksplicitna podoba Cerkev pri Fortunacijanu je simbol čolna oz. ladje, zato bo tudi z literarnega vidika najpodrobneje predstavljena. Z utemeljitvijo na svetopisemskih (evangeljskih) pripovedih – prim. Mr 4,1 (pridiga s čolna); Mr 4,35sl. (pomiritev viharja), Jn 8,10 (hoja po vodi); Mt 14,22sl. (potapljač Peter); Lk 5,3sl. (Petrov ulov); Jak 3,4 (velike ladje se krmarijo z majhnimi krmili); 1 Pt 3,20–21 (Noetova barka kot podoba krsta) – so cerkveni očeti že zgodaj ta navtični simbolizem aplicirali na Cerkev. Poznamo tudi številne zelo zgodnje upodobitve Cerkev kot ladje že iz najstarejšega krščanskega obdobja (npr. katakombe, cerkev v Dura Europos ...).¹³

Vendar, kot je med drugim prikazal Hugo Rahner v svoji odmevni študiji *Symbole der Kirche: die Ekklesiologie der Väter* (1964), krščanska simbolika čolna in morja temelji že v grško-rimski kulturi. Znana je podoba Odiseja na jamboru, ki se vrača v domovino, najslavnejšega morjeplovca homerske mitologije. To simboliko so prevzeli tudi cerkveni očetje, ki so imeli helenistično izobrazbo, zato so tudi Kristusa interpretirali kot morjeplovca na plovbi v nebeško domovino. Znan je denimo alegoričen pomen v krščanski tradiciji, Kristus pa je predstavljen kot Odisej, ki na jamboru prebrodi preizkušnje.¹⁴ Jambor ladje

12 Kreinecker, »The Kingdom Parables in Fortunatianus' Commentary on the Gospels«, 259–260.

13 Dve temeljni študiji o motivu ladje kot podobi Cerkev: Goldammer, »Navis Ecclesiae«, 76–86; Möbius, »Navis Ecclesiae«, 15–22.

14 Rahner, *Symbole der Kirche*, 243–271.

(Cerkve) je postal *antenna crucis*, simbolika morja pa, kakor že v semitski in v helenistični kulturi, podoba sveta.¹⁵

Obširna alegorika čolna je navzoča tudi pri Fortunacijanu, ki se torej jasno pokaže kot dedič predhodne literarne tradicije. Prvi, ki je sestavil celoten »katalog« navtične alegorike, je bil Hipolit, ki je v svojem delu *Demonstratio de Christo et Antichristo* kot prvi eksplicitno predstavil povezavo med Cerkvijo, ki jo predstavlja čoln, in svetom, ki ga simbolizira morje: »Πλοίων γὰρ πτέρυγές εἰσιν αἱ Ἐκκλησίαι θάλασσα δὲ ἐστὶν ὁ κόσμος.«¹⁶

Podobne izraze najdemo tudi v latinskem prevodu Origenovega komentarja Visoke pesmi, npr. »nafragum fidei«.¹⁷ Najstarejšo omembo Cerkve kot ladje v latinski patristični literaturi najdemo pri Tertulijanu, ki prav tako zgradi alegoriko čolna v smislu Cerkve in morja v smislu sveta, na katerem verujoče pretresajo preganjanja, Gospod pa mirno spi na čolnu: »Ceterum navicula illa figuram ecclesiae praeferebat quod in mari, id est in saeculo, fluctibus id est persecutionibus et temptationibus inquietetur, domino per patientiam velut dormiente (Mt 8,24) donec orationibus sanctorum in ultimis suscitatus compescat saeculum et tranquillitatem suis reddat.«¹⁸

Fortunacijan Oglejski se v delu *Commentarii in evangelia* evidentno izkaže za posrednega dediča te širše tradicije, ki mu zagotavlja osnovni interpretacijski okvir, na podlagi katerega številna svetopisemska mesta ustvarjalno razlaga. Cerkev je ladja oz. čoln, medtem ko je morje svet:

»Ko je stopil v čoln, so šli njegovi učenci za njim. In glej, na jezeru je nastal velik vihar, da so valovi zalivali čoln (Mt 8,23–24). Ladja [navis], na katero je vstopil Jezus, je Cerkev [ecclesia]. Ta pluje po morju, to je po svetu [in

15 Rahner, *Symbole der Kirche*, 243–271.

16 Hipolit, *Demonstratio de Christo et Antichristo* 59 (PG 10, 777): »Ἀλλ' ἡμεῖς οἴτινες ἐλπίζοντες εἰς τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, διωκόμεθα καταπατούμενοι ὑπ' αὐτῶν τῶν ἀπίστων. Πλοίων γὰρ πτέρυγές εἰσιν αἱ Ἐκκλησίαι· θάλασσα δὲ ἐστὶν ὁ κόσμος, ἐν ᾧ ἡ Ἐκκλησία, ὡς ναῦς ἐν πελάγει χειμάζεται μὲν, ἀλλ' οὐκ ἀπόλλυται· ἔχει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς τὸν ἔμπειρον κυβερνήτην Χριστόν· φέρει δὲ ἐν μέσῳ καὶ τὸ τρίπαιον, τὸ κατὰ τοῦ θανάτου, ὡς τὸν σταυρὸν τοῦ Κυρίου μεθ' ἑαυτῆς βαστάζουσα.« Drugi podoben »katalog« najdemo v psevdoklementinskih govorih, nastalih ok. leta 200 (*Ep. Clementis ad Jacobum* 14.15; PG 2,49AC; 52A).

17 Origen, *In cant. Cantic.* 3.

18 Tertulijan, *De baptismo* 12.7. Prim. tudi Ciprijan, ko govori o povezavi ladje s krstom v *Ep.* 30.2: »navis ecclesiasticae salutis«; idem., *Ep.* 52.1: »veritatis et fidei naufragus«. Kasneje tudi pri Fortunacijanovem sodobniku Hilariju iz Poitiersa zasledimo podobno misel, vendar se zdi, da brez neposrednega medsebojnega vpliva; *In Matth.* 8.9: »instar navis ... subiecta est omnibus et ventorum flatibus et maris motibus«; *ibid.*: »navis enim Ecclesiae tyrum praefert«; *In Matth.* 13.1: »navis enim Ecclesiae tyrum praefert«.

mari, id est saeculo]. Velik vihar na jezeru, to je, da se je zaradi vetrov, ki so se dvignili, morje začelo nemirno gibati. Kaj drugega označuje ta vihar, če ne obdobja preganjanja [*tempus persecutionis*], v katerem ladja, to je Cerkev, trpi zaradi valovanja sveta, to je zlih ukazov [*fluctus saeculi, iniquas scilicet iussiones*]?» (*Comm. in ev. M. 38*)

Na več mestih v povezavi s tem omenja tudi preganjanja, ki so bila sicer v njegovem času že nekaj desetletij stvar preteklosti, zato lahko v teh omembah slutimo Fortunacijanovo literarno predlogo, ki je bila po vsej verjetnosti danes žal izgubljeno delo *Razlaga Matejevega evangelija* Viktorina Ptujskega. To podobno osvetljuje tudi naslednji odlomek:

»Čoln [*navicula*] (prim. Mt 14,22), na katerega so bili primorani iti apostoli, razumemo kot Cerkev, ki jo na morju, to je na tem svetu, zaradi nasprotovanja sovražnika [*adversante inimico*] in še posebej v času preganjanja [*maxime tempore persecutionis*] premetavajo različni valovi skušnjav. Ta čoln omenja tudi Salomon v svoji knjigi, ko govori v liku [*persona*] Cerkve: *Narejena je, pravi, kakor ladja, ki trguje z dobrinami od daleč* [*navis, quae mercatur de longinquo*] (Prg 31,14), to je Cerkev, ker je vse ljudi, ki so bili daleč stran od Boga, kupila za veliko ceno, se pravi s krvjo Sina Božjega.« (*Comm. in ev. M. 78*)

Zanimivo distinkcijo med Cerkvijo in svetom poda na podlagi interpretacije vrstice iz modrostne literature, ki je zanimiva tudi s tekstnokritičnega stališča, saj prinaša eno najstarejših latinskih verzij bibličnega besedila. Cerkev ima svojski značaj, ki ni od tega sveta: »Ker torej Božja Cerkev, ki se je prerodila z duhovnim rojstvom, ni v svetu, ima pa nebeško bivališče, za katero Salomon, ki si ga zamišlja v obliki ladje, pravi, da *ne pozna poti ladje, ki pluje po morju* [*iter se navis pelagizantis*] (Prg 30,19),¹⁹ to je, da prebivališča in rojevanja [*conversationem vel generationem*] Cerkve ni mogoče najti v svetu, ker sta njeno dejanje in rojstvo duhovna, in zato je pravični rod, v katerem je prisoten Sin Božji, Cerkev.« (*Comm. in ev. M. Prvo daljše poglavje*)²⁰

V povezavi s čolnoma, ki sta bila prepolna od obilnega ulova (Lk 5,7), Fortunacijan napravi jasno analogijo s krstom, ki je rešitev iz sveta (tj. morja, greha) in vkrcanje na čoln, kjer sedi Odrašenik Jezus:

19 Prim. »Tria sunt difficilia mihi: ... viam navis in medio mari.« (Prg 30,18-19 VUL)

20 Prim. »Kar smo navedli o Salomonovi prerokbi, da ni videti steze ladje: ladja predstavlja Cerkev, morje pa svet. Dokler je Cerkev v tem svetu, nima steze [*semitam non habet*], to pomeni, da prebiva v nebesih in da v svetu nima nobene sledi ali steze [*nullum vestigium vel semitam*]. Zato se torej steze ladje po odprtem morju ne vidijo [*navis semitae pelagizantis non videntur*] (Mdr 5,10).« (*Comm. in ev. M. 15*) »Transierunt omnia illa tamquam umbra, ... tamquam navis quae pertransit fluctuantem aquam cuius cum praeterierit non est vestigium invenire, neque semitam carinae illius in fluctibus.« (Mdr 5,9-10 VUL)

»To, da sta bila dva čolna napolnjena z množico rib [*repletas duas naves*], tako da sta se potapljala (Lk 5,7), prikazuje razlog za dve poklicanosti [*duarum vocationeum rationem*]. Tako da sta se potapljala: potopiti namreč ni nič drugega kot biti krščen. Navada in učenje Cerkev sta namreč takšna, da se Božji otroci, ki pridejo k njej, ponovno rodijo v duhovnem pomenu [*spiritaliter*] po prerojenju v vodi. To pomeni torej: Tako da sta se potapljala, to je, da se dajo krstiti. Ker je bil Jezus tam v čolnu, moramo nujno razumeti, da je Jezus, to je naš Odrešenik, zmeraj v čolnu, to je, v Cerkvi [*semper in navi est, hoc est in ecclesia*]. V njegovem imenu so krščeni vsi, ki pridejo k Cerkvi.« (*Comm. in ev. L. 11*)

Omenjeno alegorijo dveh čolnov, ki postaneta simbola za »dve poklicanosti«, Fortunacijan pred tem eksplicitno razloži: »Dva čolna prikazujeta dve občestvi ljudstev, eno izmed Judov in drugo izmed poganov, ki sta dve poklicanosti.« (*Comm. in ev. L. 9*) S tem nakaže splošno prepričanost o dvojem izvoru Cerkev, podčrta pa pomembnost krsta kot prerojenja za novo skupnostno identiteto, ki prejšnje razlike ukinja.

Simbolika ribolova tudi na drugih mestih Fortunacijanu služi za eklezialno interpretacijo. Ob razlagi Mt 13,45–46 ulov pomeni prihod v Cerkev iz vseh ljudstev in – na obali (tj. v Cerkvi) – oblikovanje enega ljudstva: »Obalo namreč razumemo kot Cerkev [*litus enim ecclesia intellegitur*] zaradi tega, ker tako kot tisti, ki se znajdejo v nevihti, ne dosežejo varnosti in se ne izognejo nevarnosti grozeče smrti drugače kot tako, da pridejo na obalo, tako tudi mi, ki smo bili nekoč postavljeni v nevihto tega sveta, ne moremo drugače doseči varnosti večnega življenja, kot da pridemo v Cerkev. V njej se izognemo nevarnosti grozeče smrti, ki nam je do zdaj pretila, saj smo bili postavljeni v svet [*in saeculo positus*] in vztrajali v neveri [*in incredulitate*].« (*Comm. in ev. M. 74*) Očitna je škofova pozornost na tiste, ki vstopajo v cerkveno skupnost, kar nedvomno izraža spremenjenje družbene razmere na sredini 4. stoletja, ko se je število tistih, ki so prosili za krst, močno povečalo.

Fortunacijanova razlaga se tako sklada s širšim tokom zgodnje latinske eksegeze, ki je prevzela navtično simboliko in jo interpretirala v ekleziološkem ključu. Kasneje idejo o Cerkvi kot čolnu rešitve in morju kot svetu najdemo npr. še v *Apostolskih konstitucijah*,²¹ v delu *Opus imperfectum in Matthaeum*,²² pri

21 *Constitutiones Apostolicae* 2.57. Ladja je Cerkev, krmar je škof, veslači so duhovniki.

22 Podobno Hipolitovemu katalogu v *Hom. 23* (PG 56,755): »Mare saeculum intelligitur, navis est Ecclesia, Filium Dei habet gubernatorem, fluctus sunt peccata et tentationes, [...] ad portum paradisi deducitur.«

Hieronimu, Kromacijju, Ambroziju, predvsem Avguštinu,²³ Petru Krizologu²⁴ in tudi pri Gregorju Velikem.

Vera domus dei ecclesia

Kot naslednjo ekleziološko podobo pri Fortunacijanu se lahko poudari njegovo izjavo, ki jo najdemo na dveh mestih, tj. da je Cerkev Božja hiša, *domus dei*.²⁵ To prisposodobno omenja ob razlagi Jezusovega rojstva: »Tako kot je resnični kruh, ki se je spustil z nebes, Božji Sin, tako je resnična Božja hiša Cerkev [*vera domus dei ecclesia*], ki je bila utemeljena po njegovi moči in na apostolskem oznanjevanju.« (M. Tretje daljše poglavje) V istem odlomku nato opiše obisk modrih v Vzhoda, ko hiša, kjer je bil Jezus rojen, postane podoba Cerkve, obenem pa prisposodobno razširi tudi na Božjo mater Marijo, ki je prav tako imenovana Cerkev: »Vstopijo v hišo in najdejo dete z Marijo, njegovo materjo. Stopili so predenj, da bi ga prepoznali, in so ga počastili. Iz zakladov mu dajo v dar zlato, kadilo in miro. Vstopijo v hišo: hiša je Cerkev [*domus ecclesia*], v kateri prejmemo vero, ko se prerodimo v krstni kopeli. Najdejo dečka z njegovo materjo, to je Božjega Sina in našega Gospoda v njegovi Cerkvi.« (M. Tretje daljše poglavje)

Virgo fecunda

Mariološka tipologija je pri Fortunacijanu še natančneje izražena v ekleziološkem pomenu ob interpretaciji Simeonove prerokbe: »*In tvojo lastno dušo bo presunil meč* (Lk 2,35): čeprav je Marijo pokončal meč, vseeno prikazuje v podobi bodoče preganjanje Cerkve z mečem po Kristusovem trpljenju [*in figura eius ostendebat futuram ecclesiae persecutionem gladii*]; zato je rekel: *In tvojo lastno dušo bo presunil meč*, glede Cerkve, katere predpodobo je nosila Marija [*ecclesiae cuius typum gerebat Maria*].« (Comm. in ev. L. 2) Fortunacijan navedenemu doda še eno primerjavo, podkrepljeno z izvirno poetično-paradoksalno

23 Avguštin bogato razvije navtično simboliko v ekleziološkem pomenu; npr. plovba proti nebeški domovini v *Serm.* 107.4: »Transit navis et venit in patriam. Sed ad patriam non nisi per navem. Navigamus enim, si attendamus fluctus tempestateque huius saeculi. Nec dubito quod ideo non mergimur quia crucis ligno portamur.«; jambor je Kristusov križ v *Tract. in Ioan.* II,2,3 (PL 35,1389sl.): »Institut lignum quo mare transeamus. Nemo enim potest transire mare huius saeculi nisi cruce Christi portatus.«; ladja postane metafora za človekovo notranjost v *En. in Psalm.* 34.3 (PL 36,324C): »Navis tua, cor tuum, Jesus in navi, fides in corde.«; ideja o »ladji duše (*navis animae*) v *Sermo* 83.1 (PL 38,424): »Navigantes sunt animae in ligno saeculum transeuntes. Etiam navis illa Ecclesiam figurabat.« Prim. tudi Gregor iz Nise v *In Cantic. hom.* 12 (PG 44,1016B): »Ἡ δὲ ἔμψυχος αὐτῆ ναῦς Ἐκκλησία.«

24 *Sermo* 20 (PL 52,225A): »Mare, hoc est mundum.«

25 Za primerjavo s Ciprijanovo rabo te prisposodbe gl. Pereira Lamelas, *Una Domus et Ecclesia Dei in saeculo*.

sintagmo *virgo fecunda*: »Kakor je torej Devica Marija rodila Kristusa, tako tudi Cerkev, ki je rodovitna devica [*virgo fecunda*], vsak dan poraja Bogu ljudstvo po prerojenju vode in Svetega Duha.« (*Comm. in ev. L. 2*)

Arbor, mons, agrum

Nadalje v besedilu najdemo tri topose iz narave, ki Fortunacijana fascinirajo in spodbudijo k ekleziološki interpretaciji. Prvi je drevo, na katerem gnezdiijo ptice neba (prim. Mt 13,32-32) in ki postane podoba Cerkve, »ki se je rodila po Gospodovem trpljenju in vstajenju; njene veje razumemo kot apostole, ki se stegujejo k višavam. *Ptice neba*, ki bivajo na vejah, označujejo svete in duhovne ljudi [*homines sanctos et spiritales*], ki počivajo v nauku apostolov [*in doctrina apostolorum requiescunt*], to je katolike. Ti se imenujejo ptice, ker so namenjeni proti nebesom in imajo nebeško življenje, saj bodo na oblakih leteli k nebesom, ko bo Gospod prišel v svojem veličastvu.« (*Comm. in ev. M. 70*)

Drugi topos je klasični svetopisemski motiv gore, na tem mestu konkretno tiste, kamor je šel Jezus molit (Mt 13,33). V duhovnem pomenu ta gora pridobi ekleziološko relevanco: »Goro namreč, na katero se je povzpел Gospod in tam sedel, lahko razumemo kot Cerkev, ki ji načeluje isti Božji Sin. O tej gori pričuje tudi David v Psalmu: *Kdo se bo povzpел na Gospodovo goro, kdo bo stal na njegovem svetem kraju* (Ps 24,3), to je v Cerkvi. Goro zato primerja s Cerkvijo [*mons in comparationem ecclesiae ponitur*], ker tako kot se gora dviga v višave in nad vsemi, tako se Cerkev dviga v višave, se dotika nebes in prekaša vse, saj živi nebeško življenje [*ecclesia excelsa et caelum pulsans et praeexcellens omnia, habens caelestem conversationem*]. Ko je torej rekel, da so se ogromne množice zgrnile h Gospodu, je prikazal množico vernikov [*multitudinem credentium*], ki prihaja k Božjemu Sinu v Cerkvi.« (*Comm. in ev. M. 80*)

Tretji naravni topos, okrog katerega Fortunacijan gradi razlago v smislu Cerkev, pa je njiva. Ko razlaga priliko o zakladu, skritem na njivi (Mt 13,44), ravno njivo označi za Cerkev »zaradi različnih cvetov in raznovrstnih vonjav«. (*Comm. in ev. M. 72*) Motiv njive na tem mestu dobi še širšo razsežnost, ko v razlago vplete še lončarjevo njivo:

»ki je bila kupljena za pokop tujcev, kot je to ista Cerkev, ki je resnično lončarjeva njiva [*agrum*]. Božjega Sina, ki je kot lončar v začetku v skladu z Očetovo voljo upodobil [*figuravit*] človeka iz glinene zemlje, lahko razumemo tudi kot zaklad, ki je bil skrit na njivi: namreč da je Bog sprejel človeško telo, v katero je skrtil svojo božanskost, da bi svet videl njegovo ponižnost. Ne glede na to, ali njivo razumemo kot Cerkev ali Gospodovo telo, ki je v skladu z apostolom Cerkev, je očitno, da je Cerkev prav tako

iz Gospodovega telesa [*ecclesiam ex corpore domini manifestum est*], ki ga je nekdo našel in skrtil. To predstavlja krščansko ljudstvo [*populus Christianus*], ki je verjelo, da je Božji Sin zaklad nebeških dobrin, in ga tako dojelo ter v svojih mislih shranilo to vero.« (*Comm. in ev. M. 72*)

Ecclesia corpus, caput Christi

Prispodoba Cerkve kot telesa je pri Fortunacijanu pogosta. Verjetno njegova inovativna razlaga, ki sicer deluje že kar groteskno, a zato ni brez vrednosti, je interpretacija obglavljenja Janeza Krstnika (Mt 14,6-11). Herodiadina hči postane podoba Cerkve, katere glava je Jezus Kristus: »Zgodilo se bo torej, da bo v poslednjih časih deklica, to je Cerkev, prejela Kristusovo glavo [*puella, id est ecclesia, exciperet caput Christi*]. Zaradi tega razumemo Cerkev kot telo, Kristus pa je njegova glava [*ecclesia corpus intellegitur, caput eius Christius*].« (*Comm. in ev. M. 76*)

Na tem mestu Fortunacijan doda tudi navezavo na razlikovanje med krščansko in judovsko skupnostjo: »Ko je hči prejela glavo, jo je *odnesla materi*, kar prikazuje, da je Kristusovo trpljenje moralo biti shodnici oznanjeno po apostolih. Že so namreč obstajale Cerkve, ki so oznanjale tudi shodnici [*ecclesiae erant quae et synagogae praedicabant*]. To je bil torej razlog, da je deklica prejeto glavo ponudila svoji materi. Hči pa nastopa zato, ker so Cerkev in apostole zmeraj imenovali v podobi otrok, kot pravi David: *Poslušaj, hči* (Ps 45,11), in *Namesto tvojih očetov bodo tvoji sinovi* (Ps 45,17), to so apostoli.« (*Comm. in ev. M. 76*)

Vprašanje glede odnosa med krščansko in judovsko skupnostjo, kateri Fortunacijan v svojem besedilu pogosto namenja ostre besede, je preširoko za celovito obravnavo v tem prispevku.²⁶ Protijudovska prepričanja so bila pogosto uvrščena v trihotomično polemično shemo (poleg Judov še pogani in krivoverci), pri čemer so voditelji krščanskih skupnosti, škofje, želeli začrtovati identitetni *limes* med Cerkvijo in drugimi skupnosti. To je bilo potrebno sploh v zgodnejših obdobjih, ko je postopno ločevanje krščanske skupnosti od judovske še potekalo. Kompleksnost razumevanju poznoantičnega odnosa med judovstvom in krščanstvom v veliki meri dodaja tudi rimska pravna ureditev, ki je od Konstantinovega edikta leta 313 naprej kristjanom določala posebne privilegije, večkrat utemeljene prav na nekdanjem eksemptnem statusu, ki ga je prej uživalo judovstvo kot *gens alterum* v skladu s tradicijo rimskih cesarjev. A če je Konstantinovo in predvsem Teodozijevo favoriziranje krščanstva v marsičem poglobilo zarezo do judovstva, je pravo po drugi strani pogosto tudi ščitilo Jude pred stopnjevanjem napetosti.

26 Gl. članek Bogataj in Špelič, »Krščanska in judovska skupnost v Ogleju«, 141–165.

Mulier ecclesia

Posebno pomenljiva je Fortunacijanova razlaga prilike o nebeškemu kraljestvu v podobi kvasa (Mt 13,33). Poleg trinitarične relevantnosti tega odlomka je pomemben tudi ekleziološki vidik. Poleg osnovne figurativne razlage, s katero se začne tekst – »Kvas označuje nebeški nauk, žena prikazuje Cerkev [*mulierem ecclesiam ostendit*], moko pa razumemo kot ljudstvo.« (Comm. in ev. M. 71) –, oglejski pastir nadaljuje s prisposodobno mlina dveh zavez in omembo krsta: »Žena, to je Cerkev, očiščuje ljudstva, ko jih kakor žitna zrna zbira iz vseh ljudstev [*ex omnibus nationibus*] in melje v mlinu, to je, z oznanjevanjem dveh zavez [*duorum testamentorum praedicatione*]. Potem ko je oluščila zrna, to je prejšnje življenje, jih po krstni vodi naredi bele in jih vodi k enovitosti vere, s tem ko naredi eno telo celotne Cerkve [*ad unitatem fidei redigit faciens unum corpus totius ecclesiae*].« (Comm. in ev. M. 71) Kakor je žena skrila kvas v moki, tako Cerkev shranjuje nebeški nauk v srcu verujočih.

»Tri merice prikazujejo Trojico Očeta, Sina in Svetega Duha in v njihovi enakosti se brez dvoma razglašajo popolna Trojica in ena božanska substanca [*substantia*], ki jo krivoverci zanikajo. V tem številu in veri katoliška Cerkev zmeraj uči in krščuje, tako kot je Gospod naročil apostolom: *Pojdite in učite vse narode, krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha* (Mt 28,19). Tudi Sara, ki je bila podoba Cerkve [*figuram ecclesiae*], je naredila tri kolače, da bi pokazala isto število Trojice.« (Comm. in ev. M. 71)

Gallina ecclesia, pullus Christus

Za izjemnega in ustvarjalnega interpreta se Fortunacijan izkaže tudi pri razlagi Jezusove tožbe nad Jeruzalemom, ko mu imaginarij koklje, ki zbira svojja piščeta (prim. Mt 23,37; 5 Mz 32,11), služi za lucidno navezavo v smislu cerkvene skupnosti. Vzpostavi jasno razlikovanje med judovskim ljudstvom, sinagogo, ki je kot zapuščena hiša (mesto Jeruzalem), brez Svetega Duha, in na drugi strani Cerkvijo, ki je nakazana v podobi kokoši, ki zbira ljudstva.²⁷

»Kokoš v duhovnem pomenu razumemo kot Cerkev [*gallina spiritali intellectu ecclesia accipitur*]: podobno kot kokoš greje, hrani in varuje tudi jajca katerekoli druge ptice, ki jih ni sama znesla, tako tudi Cerkev sprejema tiste, ki prihajajo iz vseh ljudstev. Greje jih z milostjo Svetega Duha pod svojimi perutmi, to je, z apostolskim naukom, ki so peruti Cerkve, napolnjuje in hrani srca z duhovno hrano ter po enem Svetem Duhu in varovanju s perutmi napravlja za Boga eno ljudstvo iz različnih ljudstev. Da pa bi v podobi kokoši [*ecclesiam in gallinae figura*] prepoznal Cerkev, teče podoba prihodnjega upanja tako: v postavi nadalje beremo, da se je kri ubitega

27 Prim. Špelič, »Je bil Kromacij res nekorekten?«, 523–534.

piščanca pomešala z vodo, nato pa se je s tem poškopilo in blagosloвило ljudstvo. Če torej piščanca [*pullus*], čigar kri je posvetila ljudstvo, razumemo kot Kristusa, ki je za Cerkev prelil kri in jo posvetil, lahko brez dvoma tudi kokoš razumemo kot Cerkev, tako kot omenja Salomon: *Levji mladič, ki dobro stopa*, in *Petelin, ki se vesel sprehaja med kokošmi* (prim. Prg 30,29-31), to je, med Cerkvami [*inter ecclesias*]. Tudi Janez pravi, da sedem svečnikov pomeni sedem Cerkva.« (*Comm. in ev. M. 106*)

Vloga škofa in vprašanje cerkvene edinosti

V delu *Razlage evangelijev* je moč najti kar nekaj konkretnih opisov cerkvene ureditve iz Fortunacijanovega časa in tudi način reševanja določenih problemov.

Cerkev in škof

Fortunacijan velik poudarek daje vlogi škofa, ki je voditelj krščanske skupnosti, in v določeni meri v nekaterih odlomkih lahko uvidimo tudi Fortunacijanovo samorazumevanje. V kontekstu organske podobe telesa omenja probleme s škofi, ki so bodisi moralno bodisi doktrinalno problematični: »*Če te tvoje desno oko pohujšuje* (Mt 5,29). Pravi, da oko pohujšuje, če škof slabo uči ali slabo živi [*si episcopus male doceat vel malae sit conversationis*]; zato ga je treba odtrgati od telesa, to je, odvreči iz Cerkve [*de ecclesia proiciendum*]. Sledi podobna primerjava z desnico, v kateri zlahka razumemo duhovnika [*de manu dextera quod presbyter intellegitur*]. *Da bi bilo celo telo ne šlo v pekleno dolino*. Pod telesom razumemo Cerkev [*corpus ecclesia accipitur*].« (*Comm. in ev. M. 22*) Fortunacijan verjetno aludira na etimološko povezavo med grškima besedama *ἐπίσκοπος* (škof) in *σκοπεῖν* (gledati).

Odnosu med škofom in Cerkvijo pripisuje tesno povezavo, kot to pokaže na primeru izreka o očesu kot svetilki telesa:

»*Svetilka tvojega telesa je oko* (Mt 6,22). Pravi, da svetilka telesa ni nihče drug kot škof, ki načeluje Cerkvi [*ecclesiae praeest*]. Tako kot je *svetilka tvojega telesa oko* (...), *če je torej tvoje oko svetlo in čisto*, to je, če je škof svet in pobožen [*si episcopus sanctus et religiosus*], kakršnega je opisal apostol, šele tedaj *bo svetlo vse telo*, kot prikaže. Pravi, da bo celotna Cerkev vesela, radoživa in veličastna, ko ima takšnega učitelja. *Če pa je tvoje oko pokvarjeno*, to je, če je škof zaradi obnašanja vreden obsojanja in če slabo uči ali drvi v krivoverstvo ali če telesno ravna narobe, tedaj prikaže, da bo naposled *temačno vse telo*. Če je torej oko, ki daje luč, temno, bo toliko temačno tudi telo [*corpus tenebrosus*], to je celotna Cerkev. In zato reče: *Če je namreč luč*,

ki je v tebi, to je škof, temna, kako velika je tema, kar pomeni, da ljudstvo zlahka greši.» (Comm. in ev. M. 24)

Fortunacijanov čas so tako na Vzhodu kot na Zahodu pretresali številni doktrinalni boji, ki so, v prepletu z imperialno politiko, večinoma odgovarjali na vrednost teološke zapuščine duhovnika Arija, ki je bil že na koncilu v Niceji leta 325 obsojen krivoverstva. Prav verjetno je, da naveden odlomek odseva ta težavni čas, v katerem je škof Fortunacijan igral pomembno, večkrat prav posredniško vlogo med papežem Liberijem, cesarjem Konstancijem II. in drugimi škofi.

Organsko, *korporalno* ureditev cerkvene skupnosti, »ordo ecclesiastici disciplinae«, Fortunacijan zelo evidentno opisuje tudi v razlagi Mt 18,8, ko omenja diakone, presbiterje in škofo: »Ker je Cerkev telo Jezusa Kristusa, so torej to njegovi udje; zato pomeni *roka* presbiterja, *noga* diakona, *oko* škof [*manus presbyter, pes diaconus, oculus episcopus*]. Če je kdo izmed njih spoznan za krivega [*inventus criminosus*], pravi, da jih je treba odsekati in odvreči, da bi lahko telo, ki je Cerkev, po njihovi odstranitvi prispelo v večno življenje, se pravi, potem ko bi se ločilo od slabih in jih odvrгло od sebe.« (Comm. in ev. M. 85) Ob tovrstnih navedbah se je težko otresti občutka, da razlage niso v določeni meri odraz konkretne situacije v tedanji Cerkvi, v kateri se je moral škof Fortunacijan soočati tudi s škofi, ki so zapustili katoliški nauk in se, pogosto pod političnimi pritiski, pridružili drugim skupinam.

Edinost v Cerkvi

Fortunacijan namenja veliko pozornost cerkveni edinosti, ki so jo v njegovem obdobju pretresale hude preizkušnje, saj so bile cerkvene skupnosti ostro ločene, predvsem glede na (ne)priznavanje nicejske veroizpovedi (problem arijanizma). Če je enotnost Kristusove suknje (prim. Jn 19,23) klasična patristična podoba za enotnost cerkvene skupnosti, Fortunacijan ta imaginarij suknje kot prisposodbe za edinost razširi v razlagi o »opremi« apostolov, ki jim je naročeno, naj ne vzamejo na pot dveh sukenj (prim. Mt 10,9-10).

»Dveh sukenj. Zdi se, da krivoverci in razkolniki, ki se zbirajo zunaj Cerkve [heretici et scismatici qui foris ecclesiam colligunt], težijo za dvema suknjama, čeprav obstaja le ena suknja, ki je sešita v veri enotnosti ene Cerkve [unius ecclesiae unitatis fide copulata] in od vrba stkana, to je nebeška, ki so jo vojaki poskusili, a je niso želeli raztrgati. Kdor koli služi nebeški vojski, ne povzroči razkola med ljudstvom, ampak je zadovoljen z eno suknjo, to je z ljubeznijo do ene Cerkve [unius ecclesiae caritatem]. Kdor pa bi želel imeti drugo suknjo, to je, da meni, da se je treba zbirati zunaj Cerkve, naj bo obsojen na večno kazen kot dezertar in kriv tolikšnega zločina.« (Comm. in ev. M. 52)

Podobno v nadaljevanju tudi motiva sandal in palice Fortunacijana spodbudita k ekleziološki interpretaciji: »*Ne sandal*, to je, naj ne sprejme druge vere [*ne aliam fidem reciperent*]. Že so namreč prejeli od Božjega Sina sandale evangeljske vere, o katerih je prerok rekel: *Kako lepe so noge tistih, ki veselo oznanjajo mir in naznanjajo dobre reči. Ne palice v roki: nauki različnih sekt [diversae sectae disciplinam]*. Obstajajo različne uredbe in različni nauki raznovrstnih sekt, vendar naj varujejo tistega resničnega, to je Božji nauk, ki so ga prejeli od Boga.« (Comm. in ev. M. 52)

Fortunacijanova protoekleziologija

Pregled najpomembnejših in najznačilnejših eklezioloških interpretacij v no-woodkritej delu oglejskega škofa Fortunacijana s sredine 4. stoletja *Razlage evangelijev* lahko sklenemo z vtisom, da je Cerkev v središču njegove pozornosti, ko razlaga evangeljska besedila. Jasno je, da ima ekleziološka komponenta v Fortunacijanovem delu izjemno mesto, vendar s tem ne želimo reči, da je to glede na zvrst nekakšen *ekleziološki komentar*. Ravno obratno: Cerkev kot Kristusovo telo in skupnost verujočih postane eden osrednjih hermenevtičnih ključev za razumevanje Božje besede, v tem pa se zrcali omenjena protoekleziologija, nekakšno živo samorazumevanje krščanske skupnosti, ki (še) ni podvrženo sistematični ali abstraktni refleksiji.

V marsikaterih vidikih je Fortunacijan dedič skupnega zgodnjekrščanskega literarnega imaginarija, ki je s pomočjo alegorične eksegeze Cerkev samo razumeval preko temeljnih staro- in novozaveznih podob, kot so Božje ljudstvo, telo, tempelj, zaročenka, čreda, mati; preko metaforičnih izrazov, kot so trta, sveto mesto, Božje kraljestvo, Jeruzalem, polje, gorčično drevo; preko tipologij, kot so golobica, luna, ladja, skrinja, scela stkano oblačilo; oziroma preko svetopisemskih osebnosti, kot sta Eva ali Rahaba.²⁸ A po drugi strani pri oglejskem škofu v nekaterih vidikih najdemo tudi njegove lastne poudarke, kar lahko v določeni meri pripišemo tudi konkretni izkušnji soočanja z večkulturno družbo poznoantičnega Ogleja. Resda se pri tem ne izkaže za velikega ekleziološkega misleca, ki bi se lahko primerjal z Irenejem Lyonskim, Tertulijanom, Ciprijanom, Ambrozijem ali Avguštinom,²⁹ ki so se prav tako vsi morali tudi

28 Di Berardino, »Ecclesiologia patristica occidentale«, 549.

29 Pregledi zahodne patristične ekleziologije večinoma obravnavajo le pomembnejše avtorje, kot so Tertulijan, Ciprijan in Avguštin. Prim. Evans, *One and Holy*; Di Berardino, »Ecclesiologia patristica occidentale«, 549–562.

konkretno ukvarjati z vprašanjem cerkvene edinosti in identitete, vendar je bil tudi oglejski škof sam prisiljen vzpostavljati močno identiteto svoje skupnosti na treh značilnih »frontah«: v odnosu do judovstva, poganstva in različnih krščanskih heterodoksij.

Iz Fortunacijanovega besedila izhaja jasno zavedanje, da je Cerkev tista, ki je po božanskem navdihu zapisala Božje razodetje, in je tudi tista, ki to razodetje kot Božjo besedo ohranja, predaja in razlaga. Oglejčanovo eksegezo lahko tako označimo tudi za *eklezialno*, saj tipologijo in figuraliko Stare ter Nove zaveze – mestoma tudi zelo slikovito in inovativno – pogosto razumeva ravno z vidika Cerkve. Obenem pa mu tudi konkretna lokalna Cerkev, krščanska skupnost v Ogleju,³⁰ ki ji je služil, omogoča (boljše oz. sploh edino) razumevanje Božje besede v konkretni situaciji, za katero je vsakokrat znova namenjena.

Ob rasti krščanske skupnosti je bilo na sredini 4. stoletja, tudi v tako pomembnem mestu, kot je Oglej, treba poglobiti samozavedanje o Cerkvi kot taki, predvsem pa tudi o novi krščanski identiteti, ki se ni oblikovala brez »negativnega« vidika navzven, *per negationem*, v odnosu do judovstva, poganstva ali drugih krščanskih heterodoksnih skupnosti.³¹ Fortunacijan se preko besedila izkaže kot spreten voditelj, ki zna združiti predhodne literarne in teološke tradicije z novimi odgovori na konkretne razmere, v katerih se je znašla njegova skupnost, kot so vprašanja cerkvene edinosti, doktrinalnih razhajanj ali pa vzpostavljanja jasne identitete številčno naraščajoče skupnosti.

Bibliografija

Viri in prevodi

Bogataj, Jan Dominik, izd. *Fortunacijan Oglejski. Razlage evangelijev*. Prevedla Doroteja Novak. Cerkveni očetje 20. Celje: Celjska Mohorjeva družba in Društvo Mohorjeva družba; Ljubljana: Teološka fakulteta, 2021.

Dorfbauer, Lukas, izd. *Fortunatianus Aquileiensis. Commentarii in evangelia*. CSEL 103. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.

30 Za primerjavo med nekaterimi vidiki Fortunacijanove, Kromacijeve in Hieronimove ekleziologije gl. Peressotti, »Simboli ecclesiali dal *Commento a Matteo* in area aquileiese«, 85–117.

31 Različni vidiki patristične ekleziologije v odnosu do kateheze tistih, ki so na novo sprejemali krščanstvo, so temeljito predstavljeni v zborniku: Felici, ur., *Ecclesiologia e catechesi patristica*.

Literatura

- Bogataj, Jan Dominik. »Hieronim in Fortunacijan Oglejski v luči odkritja *Commentarii in evangelia*.« *Tretji dan* 47, št. 9/10 (2018): 54–65.
- Bogataj, Jan Dominik. »Fortunacijan Oglejski razlaga provokativnost Sirofeničanke (Mt 15,21–28).« *Božja beseda danes* 24, št. 3 (2018): 20–22.
- Bogataj, Jan Dominik, in Miran Špelič. »Krščanska in judovska skupnost v Ogleju skozi dela Fortunacijana in Kromacija.« *Edinost in dialog* 75, št. 2 (2020): 141–165.
- Bogataj, Jan Dominik. »Kristologija Fortunacijana Oglejskega: arijanska herezija ali nicejska ortodoksija?« *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4 (2020): 715–731.
- Bogataj, Jan Dominik. »Trinitarian Doctrine in Fortunatian of Aquileia's *Commentarii in evangelia*.« *Augustinianum* 61, št. 1 (2021): 25–51.
- Bratož, Rajko. »Cerkvenopolitični in kulturnozgodovinski odnosi med Sirmijem in Akvilejo.« *Zgodovinski časopis* 37 (1983): 259–272.
- Bratož, Rajko. *Kršćanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske cerkve od začetkov do nastopa verske svobode*. AES 8. Ljubljana: Teološka fakulteta, Inštitut za zgodovino Cerkve; Filozofska fakulteta, Znanstveni inštitut, 1986.
- Bratož, Rajko. »Die Geschichte des frühen Christentums im Gebiet zwischen Sirmium und Aquileia im Licht der neueren Forschungen.« *Klio* 72 (1990): 508–550.
- Bratož, Rajko. *Vpliv oglejske cerkve na vzhodnoalpski in predalpski prostor od 4. do 8. stoletja*. Ljubljana: Zveza zgodovinskih društev Slovenije, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Inštitut za zgodovino Cerkve pri Teološki fakulteti, 1990.
- Bratož, Rajko. »Christianisierung des Nordadria- und Westbalkanraumes im 4. Jahrhundert.« V: *Westillyricum und Norditalien in der spätrömischen Zeit*, ur. R. Bratož, 299–366. Situla 34. Ljubljana: Narodni muzej, 1996.
- Bratož, Rajko. »Poznoantična Akvileja in njena cerkvena skupnost v luči nove monografije.« *Zgodovinski časopis* 61, št. 1/2 (2007): 175–200.
- Bratož, Rajko. »La basilica di Aquileia nelle fonti letterarie dal IV al VII secolo.« *Antichità Altoadriatiche* 69 (2010): 19–66.
- Bratož, Rajko. »La Chiesa aquileiese e l'Ilirico occidentale al tempo di Cromazio.« V: *Chromatius of Aquileia and His Ages*, ur. P. F. Beatrice in A. Peršič, 103–143. Turnhout: Brepols, 2011.
- Bratož, Rajko. »Girolamo e i suoi rapporti con Aquileia.« V: *Quaderni Giuliani di storia* 34, 7–32. Trst: Deputazione di storia patria per la Venezia Giulia, 2013.
- Bratož, Rajko. *Med Italijo in Ilirikom. Slovenski prostor in njegovo sosedstvo v pozni antiki*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Zveza zgodovinskih društev Slovenije, SAZU, 2014.
- Di Berardino, Angelo. »Ecclesiologia patristica occidentale.« V: *Dizionario di ecclesiologia*, ur. Gianfranco Clabrese, Philip Goyret in Orazio Francesco Piazza, 549–562. Rim: Città Nuova, 2010.
- Dorfbauer, Lukas J. »Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte 4. Jh.). Ein Neufund auf dem Gebiet der patristischen Literatur.« *Wiener Studien* 126 (2013): 177–198.
- Dorfbauer, Lukas J. »Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia.« *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17, št. 3 (2013): 395–423.

- Dorfbauer, Lukas J. »Neue Zeugnisse für die Überlieferung und Rezeption des Evangelienkommentars des Bischofs Fortunatian von Aquileia.« V: *Edition und Erforschung lateinischer patristischer Texte. 150 Jahre CSEL*, ur. Victoria Zimmerl-Panagl, Lukas J. Dorfbauer in Clemens Weidmann, 17–40. Berlin: De Gruyter, 2014.
- Dorfbauer, Lukas J., ur. *Fortunatianus redivivus. Bischof Fortunatian von Aquileia und sein Evangelienkommentar*. CSEL: Extra Seriem. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Evans, Robert F. *One and Holy. The Church in Latin Patristic Thought*. London: S.P.C.K., 1972.
- Felici, Sergio, ur. *Ecclesiologia e catechesi patristica: »Sentirsi Chiesa.«* Rim: Libreria Ateneo Salesiano, 1982.
- Goldammer, Kurt. »Navis Ecclesiae. Eine unbekannte altchristliche Darstellung der Schiffsallegorie.« *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 40, št. 1 (1941): 76–86.
- Haight, Roger. *Christian Community in History. Vol. 1: Historical Ecclesiology*. New York, London: Continuum, 2004.
- Hanson, Richard Patrick Crosland. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381*. Edinburgh: Baker Academics, 1988.
- Kreinecker, Christina M. »The Kingdom Parables in Fortunatianus' Commentary on the Gospels.« V: *Fortunatianus Redivivus*, ur. Lukas J. Dorfbauer, 239–265. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.
- Menis, Gian Carlo. »Il pensiero teologico nei mosaici delle primer basiliche di Aquileia.« V: *Aquileia nel IV secolo*, vol. II. *AAAd* 22, 463–527. Udine: Arti grafiche Friulane, 1982.
- Möbius, Friedrich. »Navis Ecclesiae: Sinnschichten des zeitgenössischen Sprachgebrauchs.« *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 22 (1989): 15–22.
- Pereira Lamelas, Isidro. *Una Domus et Ecclesia Dei in saeculo: Leitura socio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago*. Lizbona: Edições Didaskalia, 2002.
- Peressotti, Giuseppe. »Simboli ecclesiali dal *Commento a Matteo* in area aquileiese.« *Augustinianum* 56, št. 1 (2016): 85–117.
- Peršič, Alessio. »Fortunaziano: organico testimone della tradizione «aquileiese»?« V: *Fortunatianus Redivivus*, ur. Lukas J. Dorfbauer, 307–324. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.
- Rahner, Hugo. *Symbole der Kirche: die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg: O. Müller, 1964.
- Špelič, Miran. »Ozdravljeni cestninar. Fortunacijan Oglejski.« *Magnificat* št. 2 (2015): 274–275.
- Špelič, Miran. »Je bil Kromacij res nekorekten?« V: *Kromacij Oglejski. Govori; Razprave o Matejevem evangeliju*, ur. Miran Sajovic in Bogomir Trošt, 523–534. Cerkevni očetje 18. Celje: Celjska Mohorjeva družba in Društvo Mohorjeva družba, 2018.

Summary

Community identity in dialogue. Ecclesiology in the work *Commentary on the Gospels* by Fortunatian of Aquileia

This article discusses the mid-4th century work *Commentarii in evangelia* (*Commentary on the Gospels*) by Fortunatian of Aquileia, which was thought lost since Late Antiquity, but was rediscovered in 2012. The work has proven to be probably the earliest Latin commentary on the Gospels, and certainly the oldest surviving text of its kind from ancient Aquileia, and now, with the publication of a critical edition in 2017, it offers a rich source for a wide variety of information on life in this important northern Italian city in the mid-4th century.

The present paper focuses on the question of the identity formation of the Christian community, as seen in the work of its leader, Bishop Fortunatian. On the one hand, the work *Comm. in ev.* proves to be faithful heir of the early Latin patristic tradition in terms of ecclesiological thought, but on the other hand, many original and creative ways of forming and maintaining the identity of the Christian community can also be discerned in the work of the Bishop of Aquileia.

Early Christian literature was not aware of any specific treatises that addressed the question of the Church as such from a theoretical point of view. Ecclesiological emphases in *Comm. in ev.*, as the present article tends to illustrate, were developed primarily on the basis of biblical texts on the one hand, and also from pagan Greco-Roman literature on the other. Bishop Fortunatian's work is characterised by ecclesiological images of the boat, the house of God, the fertile virgin, trees, mountains, fields, bodies and heads, wives, cockles.

In addition, in *Comm. in ev.* we can also discern some ecclesiological outlines, that is, ways of establishing the identity of the Christian community, also from a more historical point of view. The Christian community of Aquileia, which grew in the 4th century because of freedom of religion, had to justify the acceptance of new members, while at the same time clearly distancing itself from Jewish and pagan religions, as well as from various heterodox Christian communities. The role of the bishop, which Fortunatian often stressed, was of paramount importance in this, as was the question of ecclesial unity.