

RAZPRAVE / ARTICLES

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 4,715—731

Besedilo prejeto/Received:03/2020; sprejeto/Accepted:11/2020

UDK/UDC: 27-277.2-9

DOI: 10.34291/BV2020/04/Bogataj

© 2020 Bogataj, CC BY 4.0

*Jan Dominik Bogataj***Kristologija Fortunacijana Oglejskega: arijanska herezija ali nicejska ortodoksija?*****Fortunatian of Aquileia's Christology: Arian Heresy or Nicene Orthodoxy?***

Povzetek: Prispevek obravnava nedavno odkrito besedilo *Commentarii in evangelia* (CSEL 103), delo oglejskega škofa Fortunacijana iz sredine 4. stoletja, ki je umeščeno v zgodovinski kontekst politično-doktrinalnih bojev v času arijanske herezije. Fortunacijan je bil obtožen sodelovanja pri odpadu od nicejske, pravoverne strani – predvsem po Hieronimovi zaslugi (*De vir. ill.* 97) pa je ta madež pomenil izginotje besedila za petnajst stoletij. Dorfbauerjevo odkritje besedila omogoča kritično obravnavo tega s treh doktrinalnih vidikov (trinitarična teologija, kristologija in hereziologija). Fortunacijanovo teološko stališče se pri tem kaže kot sicer tipično latinsko oz. zahodno, a vendar v skladu z nicejsko, pravoverno teologijo. Z analizo besedila avtor utemeljuje razloge za doktrinalno rehabilitacijo Fortunacijana Oglejskega.

Glavne besede: patristična eksegeza, trinitarična teologija, hereziologija, Oglej, *Commentarii in evangelia*, *Razlage evangelijev*

Abstract: The article examines a recently discovered text *Commentarii in evangelia* (CSEL 103), a work of bishop Fortunatian of Aquileia, dated in the middle of the 4th century, and addresses its position in the context of political-doctrinal polemics around the Arian controversy. Bishop Fortunatian was accused of collaboration in the apostasy from the Nicene, orthodox party, and was condemned to oblivion for almost fifteen centuries, mainly thanks to Jerome (*De vir. ill.* 97). After Lukas J. Dorfbauer re-discovered the work, a critical examination of Fortunatian's doctrinal positions (Christology, Trinitarian theology, heresiology) is possible. The author demonstrates that theological standpoints of the Aquileian bishop are plainly of Latin or Western character but are at the same time very clearly in line with the Nicene orthodox theology. According to this analysis of the text, a doctrinal rehabilitation of Fortunatian of Aquileia is proved.

Keywords: patristic exegesis, Trinitarian theology, heresiology, Aquileia, *Commentarii in evangelia*, *Commentary on the Gospels*

1. Uvod

Nedavna najdba dela *Commentarii in evangelia*, ki je okrog petnajst stoletij veljala za izgubljeno, omogoča vznemirljiv vpogled v najzgodnejše obdobje krščanske skupnosti v Ogleju, obenem pa tudi v nenavadno usodo avtorja besedila – škofa Fortunacijana Oglejskega iz sredine 4. stoletja. Oktobra 2012 je avstrijski klasični filolog Lukas J. Dorfbauer na 103 pergamentnih folijih kodeksa 17 Kölnske stolne knjižnice (Erzbischöfliche Diözesan- und Dombibliothek Köln) iz prve tretjine 9. stol. našel latinsko besedilo z razlagami evangelijev, ki je dotlej veljalo za nepomemben srednjeveški komentar. V njem je na podlagi določenih jezikovnih značilnosti in ujemanja s tremi tedaj že poznanimi fragmenti¹ prepoznal delo oglejskega škofa Fortunacijana, ki ga je mogoče datirati nekje okrog leta 350 (Dorfbauer 2013a; 2013b).² Odkrito besedilo torej predstavlja najstarejše oglejsko krščansko literarno besedilo – povezano z novim in najzgodnejšim oglejskim cerkvenim očetom (prim. Peršič 2017) –, obenem pa tudi verjetno najstarejši ohranjeni latinski komentar evangelijev nasploh.³

Obseg prispevka omejuje podrobnejšo analizo zgodovinskih virov, ki omenjajo Fortunacijana Oglejskega,⁴ zato se prispevek v svoji metodološki osredotočenosti na doktrinalno področje navezuje na znani Hieronimov zapis o življenju oglejskega škofa iz njegovega dela *De viris illustribus*, ki je za razumevanje celotne zgodbe o usodi obravnavanega pastirja ključno torišče:

»Oglejski škof Fortunacijan, po rodu Afričan, je v času vladavine Konstanca napisal kratke razlage evangelijev, urejene po naslovih, v kratkem in neuglajenem slogu [*brevi et rustico sermone*]. Zaradi tega velja za ostudnega [*detestabilis*], saj je, ko je bil rimski škof Liberij zaradi vere pregnan v izgnanstvo, njega prvi vzpodbudil, omehčal in prisilil, da je podpisal herezijo [*ad subscriptionem haereseos compulit*].« (Hier., *De vir. ill.* 97.1–2 [BP 12, 202])

V tej kratki omembi Fortunacijana Hieronim njegovo delo *Razlage evangelijev* z jezikovno-stilističnega vidika označuje za manj pozitivno – kot napisano ‚*rustico sermone*‘ (Peršič 2008, 289). Podaja pa še pomembnejšo informacijo, ko Fortunacijana obtožuje podpihovanja papeža Liberija, naj podpore herezijo, kar se nedvomno nanaša na arijanski nauk. Zapis je do določene mere problematičen že sam po sebi, saj je znano, da je Hieronim to svoje delo v celoti posvetil obračunu z

¹ Dva fragmentarna komentarja odlomkov Matejevega evangelija (Mt 21,1-11; 23,34-39) in alegorija o štirih evangelijih z nekaj starozaveznimi referencami so bili objavljeni v CCSL 9 365–370. Italijanska izdaja s prevodom in komentarjem: Trettel 2004 (uvod: 19–23; besedilo s prevodom: 40–47). Nekaj študij teh fragmentov: Wilmart 1920; Bischoff 1966, 238–240; Meyvaert 1988.

² Kritična izdaja latinskega besedila (CSEL 103) je izšla leta 2017, slovenski prevod z obširno zgodovinsko, literarno in eksegetsko študijo dela pod naslovom *Razlage evangelijev* pa je v pripravi.

³ Dotlej je za takega veljalo delo Hilarija iz Poitiersa *Commentarium in Mattheum* (Sch 254 in 258), ki je nastalo nekje v letih ok. 353–356.

⁴ Gl. Atanazij iz Aleksandrije, *Apologia ad Constantium*; Hilarij iz Poitiersa, *Collectanea Antiariana Parisina* (*Fragmenta historica*); pisma papeža Liberija: *Student paci, Quia scio, Pro deifico*.

herezijami, še posebej z arijanstvom (Jeanjean 1999, 100) – kar gotovo vpliva tudi na širše razumevanje tega opisa. A ravno Hieronim, čigar omembe Fortunacijana (*Ep.* 10; *De vir. ill.* 97; *Translatio homiliarum Origenis in Lucam*, praef.; *In Mattheum*, praef. 4) so bile najpomembnejši vir za odkritje njegovega spisa, je s to negativno oznako v *De vir. ill.* 97 kot vplivna in ugledna avtoriteta povzročil, da se je oglejskega škofa prijel negativen prizvok bližine z arijanstvom. Zato njegovo besedilo ni imelo velikega vpliva in je hitro – že v 5. stoletju ga ohranjeni spisi skoraj ne omenjajo več, torej ni doživelo odmevnega sprejema – zašlo v pozabo (Bogataj 2018). Velik del 4. stoletja je bil zaznamovan s hudimi teološkimi spori in tudi tem domnevnim ‚heretičnim‘ delovanjem Fortunacijana. Zato je najdba besedila oglejskega škofa še toliko bolj pomembna, saj daje glede Fortunacijanove osebne opredelitve do arijanske kontroverze določene odgovore. Hieronim hkrati okvirno razjasnjuje tudi datacijo nastanka dela, ki v širšem smislu sega v čas vladavine cesarja Konstancija II. (od 337 do 361) – v ožjem smislu je *terminus post quem* gotovo 342, ko naj bi Fortunacijan zasedel škofovski sedež (po analogiji z ostalimi škofi, npr. Hilarij iz Poitiersa, Ambrož, Kromacij, ki so iz časa opravljanja službe prav tako zapustili spise).

2. Fortunacijan in politično-doktrinalni kontekst 4. stoletja

O oglejskem škofu iz sredine 4. stoletja – kljub temu da je nastopal v izjemno pomembnem in težkem zgodovinskem obdobju, ko so politično-dogmatski spori pretresali celotno cesarstvo – do sedaj ni bilo znano kaj dosti podrobnega ali določnega (De Clercq 1971). Fortunacijan Oglejski (lat. *Fortunatianus Aquileiensis*) je bil afriškega rodu in škof v Ogleju od okrog leta 340 pa do svoje smrti okrog leta 370 oz. najkasneje 372.⁵ Po vsej verjetnosti je bil izvoljen za škofa leta 342 – po krutih dogodkih, povezanih z bojem za oglejski prestol med katoliki in arijanci, v katerega je bil vpleten tudi Valens iz Murse. Službo je nastopil v času, ko je Cerkev pretresala arijanska herezija, pri čemer je bil Oglej – na meji med Vzhodom in Zahodom – ena ključnih vpletenih škofij (Duval 1985; Sotinel 2005, 126–139). Fortunacijan je sodeloval na sinodi v Serdiki leta 343, ki sta jo na poziv papeža Julija I. sklicala cesarja Konstans in Konstancij II; ta sinoda je potrdila nedolžnost Atanzija iz Aleksandrije in Marcela iz Ankire. Pozneje je Fortunacijan zelo verjetno sodeloval tudi na sinodi v Arlesu leta 353, gotovo pa na sinodi v Milanu leta 355, ko je pod pritiski cesarja Konstancija II. podpisal obsodbo Atanzija in občestvo s (filo-)arijanskimi škofi, kar je pomenilo dvoletni izgon papeža Liberija v traško Be-rojo. Na poti tja se je Liberij ustavil v Ogleju in verjetno ga je tam Fortunacijan prepričeval, naj se ukloni, kar naj bi se zgodilo s podpisom druge sirmijske formule leta 357. Ne vemo, ali je Fortunacijan sodeloval na sinodi v Riminiju leta 359 – v času najhujše krize, o kateri je Hieronim zapisal: »*Ingemuit totus orbis et ari-*

⁵ Nasledil ga je škof Valerijan, tega pa bolje znani Kromacij Oglejski, ki je bil škof od okoli 388 do svoje smrti 406/7.

anum se esse miratus est« (Hier., *Dial. adv. Lucif.* 19; Brennecke 2017, 47–48).⁶ Ker dokumenti in sklepi navedenih sinod niso vedno v celoti jasni ali znani, ni povsem jasno, kakšna stališča je Fortunacijan dejansko zagovarjal in kolikšen neposredni vpliv je imel. Nekako najbolj razvidno se kaže, da je pod političnimi pritiski cesarja postal del t. i. semiarijanske struje in se približal tistim, ki so Atanaziju nasprotovali – ni pa dokazov, da bi imel povsem arijanska stališča (Pietri 2000; Cuscito 2006; Doignon 1989; De Clercq in Dorfbauer 2016; Cedilnik 2004, 308, op. 10; Simonetti 1975, 222).

Intrigantna vloga škofa Fortunacijana po odkritju njegovega dela kliče k prevrednotenju – tako z zgodovinskega kot tudi (z njim povezanega) doktrinalnega vidika (Brennecke 1984, 278–284; Sotinel 2005, 117–126; Hanson 1988, 308; 358; 472; 474–475). Raziskave o tem izjemno pomembnem delu so šele na začetku – kritična izdaja besedila je namreč izšla šele pred kratkim. Osnova opredelitev vprašanja glede Fortunacijanovega doktrinalnega prepričanja je podana v kratkem slovarskem geslu (De Clercq in Dorfbauer 2016, 278–280; prim. Dorfbauer 2013b, 412–419). Zgodovinsko perspektivo, predvsem glede Fortunacijanovega sodelovanja na sinodi v Riminiju leta 359, obravnava Brennecke (2017). Vprašanje podrobnejše analize besedila z doktrinalnega vidika tako ostaja odprto, zato je ključni namen prispevka to vzeti zapolniti in prikazati Fortunacijanovo trinitarično teologijo ter kristologijo, kar bo omogočilo natančnejšo presojo njegove doktrinalno-politične opredelitve.

Fortunacijanovo delo *Razlage evangelijev* po svoji zasnovi ni dogmatični traktat, ki bi se z arijansko (kristološko-trinitarično) polemiko ukvarjal neposredno, a vseeno vsebuje številne teološke izjave, ki so za razumevanje škofovega doktrinalnega prepričanja pomenljive.⁷ Delo *Razlage evangelijev* ima sicer izrazito eksegetski značaj, saj je v prvi vrsti zasnovano kot interpretacija svetopisemskega besedila – po Dorfbauerjevem mnenju ga je škof pripravil kot priročnik razlage evangelijev za svoje duhovnike; v skladu s splošno patristično hermenevitično naravnostjo, ki je izrazito aktualistična, Fortunacijan evangeljske pripovedi pogosto aplicira na konkretno življenje skupnosti, iz česar je moč razbrati tudi različne doktrinalne opredelitve.⁸

⁶ Prav Oglej, ki je postal kraj prvih epizod arijanskega konflikta na Zahodu, je leta 381 pod vodstvom Ambroža Milanskega gostil odločilno sinodo, s katero je bilo arijanstvo na Zahodu bolj ali manj premagano. Zadnji posredni namig na kakršno koli vlogo Fortunacijana kot oglejskega škofa najdemo prav v zvezi z arijansko krizo in sicer pri Hieronimu, ki je okrog leta 375 zapisal, da so škof Valerijan in tamkajšnji asketsko usmerjeni kleriki Kromacij, Jovin in Evzebij iz svojega mesta ‚nekdanj (*quondam*)‘ pregnali strup arijanskega nauka (Hier., *Ep.* 7.6), ki je bil ob koncu Fortunacijanovega delovanja verjetno v mestu še navzoč.

⁷ Omejenost prispevka ne omogoča podrobnejše splošne predstavitve besedila, ki ga sicer sestavljajo štiri glavni deli: uvod o splošnih karakteristikah štirih evangelijev (Predgovor [Praefatio]), Vodilo štirih evangelijev [Regula evangeliorum quattuor]; obširna razlaga Mt 1,1–28 (M. Tri daljša poglavja [M. long. 1–3]); oštevilčen seznam 160 naslovov posameznih poglavij komentarja (Cap. M./L./J.) in razlaga različnih odlomkov iz treh evangelijev: 129 poglavij razlag k skoraj celotnemu Matejevemu evangeliju (M. 1–129), 13 poglavij razlag k Lukovemu evangeliju (Lk 1–5; L. praef. in L. 1–13) in 18 poglavij razlage začetka Janezovega evangelija (Jn 1–2,11; J. praef. in J. 1–18).

⁸ Oglej je v začetku 4. stoletja premogel živahno teološko kulturo, ki je predstavljala tudi idejni okvir za

Čeprav bo v nadaljevanju pozornost namenjena zlasti obravnavi Fortunacijanove kristologije, trinitarične teologije in hereziologije, lahko vsaj nakažemo, da ima delo velik pomen tudi za razumevanje drugih teoloških področij – posebej v kontekstu Ogleja 4. stoletja.⁹ Posebno vlogo ima liturgija, saj najdemo več različnih omemb – npr. teologije krsta, evharistije, branja Božje besede, posvečenih voditeljev krščanske skupnosti, molitev, praznikov (Buchinger in Leonhard 2017); delo je zelo zanimivo tudi s stališča (latinske) patristične hermenevtike.

Fortunacijanova dogmatična prepričanja – pri analizi katerih se prepletata tako teologija, ki izjavlja *per affirmationem*, kot hereziologija, iz katere lahko o škofovih prepričanjih sklepamo *per negationem* – delimo na splošne izjave trinitarične teologije o sami Sveti Trojici in na kristološke izjave. Zadnje se ukvarjajo bodisi s Kristusom *per se* bodisi z njegovim odnosom do Očeta. Treba je omeniti, da gre še posebej v tem zgodnjem obdobju oblikovanja nauka za preplet tako kristoloških kot trinitaričnih vprašanj.

3. Trinitarična teologija v *Commentarii in evangelia*

Fortunacijanov teološki profil skušamo najprej razbrati iz afirmativnih trinitaričnih izjav, med katerimi na enem mestu najdemo celo eksplicitno sklicevanje na nicejski obrazec veroizpovedi. Sveta Trojica je predmet Fortunacijanove razlage v več primerih, saj izraz *trinitas* uporablja pogosto (na petnajstih mestih).

V začetnem delu besedila z naslovom *Regula evangeliorum quattuor* v treh dragih kamnih Aronovega duhovniškega oblačila (prim. 2 Mz 28,17-20; 39,8-13) oglejski škof figurativno prepozna Sveto Trojico, *trinitatem perfectam* (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. Praef.* [CSEL 103, 113]). Trojica je povezana s štirimi evangeliji (štiri vrste, *ordines*, z Aronove obleke) in tako (pomnoženo) dá število dvanajst, ki predstavlja apostole; ta intrinzična zveza Trojice, evangelijev in apostolov oz. njihovega nauka je pomenljiva.

Nato Fortunacijan v treh vrstah rodov v Jezusovem rodovniku (Mt 1,17) – kar povezuje s tremi količinami sadov iz prilike o sejalcu, kjer dobra semena obrodijo stoterni, šestdeseterni ali trideseterni sad (prim. Mt 13,8) –, v tem numerološkem ujemanju, vidi Trojico: »In ker so naštete tri vrste [*ordines*] v sadovih, ki smo jih na kratko pokazali, so prav tako prikazane vrste [*ordines*] v rodovih in imajo dodeljeno določeno število, saj namreč tri vrste rodov in semen brez dvoma prikazujejo Trojico Očeta in Sina in Svetega Duha« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. long.* 1 [CSEL 103, 113]; prim. Id., *Comm. in ev. M. 1*).

Figurativno videnje Trojice v besedilu najdemo tudi pri razlagi o spravi z nasprotnikom, čemur nasprotna je obveza plačila do zadnjega novčiča (Mt 5,25-26). Rim-

umetniške upodobitve na mozaikih in tako predstavljala neposredno intelektualno tradicijo pred Fortunacijanom (Menis 1982, 477–481).

⁹ Najdemo celo nekaj kali apofatičnega teološkega načina izrekanja (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. 10*; J. praef.).

ski kovanec *quadrans* je imel tri pike, kar je pomenilo vrednost treh uncij (*unciae*) – za Fortunacijana pa ta konkreten vsakdanji predmet postane simbol za Trojico:

»V enem novčiču so namreč tri uncije: kaj drugega predstavljajo uncije, če ne Trojice? Če kdo trdi, da Trojica Očeta, Sina in Svetega Duha ne sestoji resnično iz ene substance [*ex una substantia constare*], je nujno, da ta odgovarja za to. Tako kot je novčič iz ene (snovi), tako je tudi Trojica ena substanca.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 21 [CSEL 103, 152])

Fortunacijan uporablja koncept Božjega bistva, *„substantia“*,¹⁰ ki naj bi bilo vsem trem osebam Svete Trojice skupno, eno – pri tem izraza tipično latinsko razumevanje pojma kot gradnika edinosti. Trinitarična izjava raste iz hereziološkega konteksta, saj nasprotuje tistim, ki nauk o Trojici ene substance (podoba tega je enotnost kovanca) zavračajo.

Oglejski škof na podlagi števila tri v trinitaričnem smislu figurativno razlaga tudi štirikrat po tri teleta, ki nosijo t. i. morje, veliko posodo z vodo pred jeruzalemskim templjem (prim. Mt 10,2-8; 1 Kr 7,23-25), a ob tem – razen vnovične navezave na apostole – ne ponuja globlje teološke argumentacije (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 51). Podobno trinitarično izjavo podaja ob interpretaciji prilike o treh mericah moke, ki se jih vmesi v kruh (Mt 13,33). V tem številu znova vidi Sveto Trojico, vendar tokrat ponudi izvirno biblično-teološko razlago:

»Tri merice prikazujejo Trojico Očeta, Sina in Svetega Duha [*trinitatem patris et filii et spiritus sancti*] in v njihovi enakosti [*aequalitatem*] je brez dvo- ma razglašena popolna Trojica ene božanske substance [*perfecta trinitas una divinitatis substantia*], ki jo krivoverci zanikajo. V tem številu in veri katoliška Cerkev vedno 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 [*figura*] Cerkve, je naredila tri kolače, da bi pokazala isto število Trojice. Tudi v postavi je bilo ukazano, naj se v zameno za ozdravljenje gobavca ponudijo tri desetinke bele moke z oljem, v katerih je ista Trojica razumljena na podoben način. Ko pa je rekel: »dokler se ni vse prekvasilo« /.../ da bi napolnil svet.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 71 [CSEL 103, 179])

Fortunacijan znova poudarja enotnost, enost oseb Trojice, figurativno prikazano v treh mericah moke – te so povezane z „nebeškim naukom“ (kvas), Cerkvijo (ženska) in ljudstvom (moka). Žito je bilo zmleto v mlinu, kar pomeni oznanjevanje dveh zavez, da lahko potem zrno vodi k „enovitosti vere“ (*ad unitatem fidei*). V vsej navedeni figuraliki se skriva globoko povezana teološka argumentacija, ki v svoji spekulaciji sicer morda res ni vrhunska, a vendar jasno izraža povezanost apostolskega nauka, Cerkve, Božjega ljudstva in učenja o enem Božjem bistvu Svete Tro-

¹⁰ Ta izraz uporabi na štirih mestih (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 21; M. 71; M. 92; M. 117), a le na prvih dveh v navezavi na trinitarično teologijo. Za predhodno latinsko trinitarično izrazoslovje prim. tudi Novatian., *De Trin.*

jice.

Trinitarične aluzije se pojavljajo še v treh različnih odlomkih. Poročilo, da je med agonijo v Getsemaniju Jezus šel molit trikrat (Mt 26,40-45), Fortunacijan lakonično zaobrne na Trojico: »Molil je trikrat zaradi Trojice [*propter trinitatem*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 122 [CSEL 103, 224]) Tudi navedba, da je svatba v Kani Galilejski trajala tri dni (»tretji dan« (Jn 2,1) po srečanju s Filipom in Natanaelom), Fortunacijanu omogoča figurativno navezavo na Trojico – tokrat z izpostavitvijo tretje Božje osebe, Svetega Duha – ter na svatbeno simboliko odnosa med Cerkvijo in Kristusom:

»Ko pa pride do poročne vezi [*copulam nuptiarum*],¹¹ reče ›Tretji dan je bila svatba«. Koga naj razumemo pod ‚tretji‘, če ne Svetega Duha? Govoril je že o Očetu in Sinu, zdaj pa je dodal še tretjega. Trojica je zagotovo prikazana v Kani Galilejski. Svatba se je odvijala tako, kot da bi bila izven Judeje, svatba, ki je oznanjala bodočo duhovno svatbo [*nuptiae spiritales*], to je, da bo Cerkev po Svetem Duhu zaročena s Kristusom. To se je moralo zgoditi v tistem času, ko so apostoli sedeli skupaj z ostalimi učenci in se je ob tretji uri spustil Sveti Duh v podobi ognja in ›je nad vsakim obstal po eden in začeli so govoriti v tujih jezikih«, kot podrobno pričujejo Apostolska dela (2,1-4).« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J.* 17 [CSEL 103, 249])

Zadnjo eksplicitno omembo Trojice najdemo v istem odlomku: Fortunacijanov interpretacijski lok poveže svatbo z zadnjimi Kristusovimi trenutki na križu in spregovori o vrčih z vodo: »›Držali so po dve ali tri mere« (Jn 2,6), to so ljudje, ki so že verovali v Očeta in Sina; ko reče *tri*, namiguje na vero v Svetega Duha in tako nastane popolna Trojica [*fit perfecta trinitas*]« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J.* 17 [CSEL 103, 251]). Dejanje, ko služabniki napolnijo vrče z vodo, Fortunacijan razlaga kot podobo krsta v imenu Svete Trojice (Mt 28,19); spremenitev v vino simbolizira Kristusovo kri daritve, sveto evharistijo: »Verniki so vsakodnevno nahranjeni s telesom in krvjo Božjega Sina – in to je, *napolnili so jih vse do vrha* (Jn 2,7).« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J.* 17 [CSEL 103, 252])

Fortunacijan tako v komentarju na več mestih podaja svojo trinitarično *protortodoksnost*, pravovernost, ki pa je po načinu razmišljanja in argumentiranja značilno latinska – dokaj preprosta, nespekulativna. Svojo trinitarično teologijo razvija predvsem s pomočjo tipološke (prim. Celarc 2019; Avsenik Nabergoj 2018), numerološke in figurativne eksegeze na podlagi jasnega nauka o Sveti Trojici. Za poimenovanje treh Božjih oseb (*personae*)¹² uporablja pojem *trinitas*, ki sestoji iz *ene substance* (bistva) – v čemer se nauk tudi razlikuje od nasprotnikov te doktrine. Fortunacijanove trinitarične teologije torej ne odlikuje pojmovna ali spekula-

¹¹ Posredno je Sveti Duh pojmovan kot *copula*, vez med Očetom in Sinom. Prim. »Bodi tu, Sveti Duh, Očeta vez in Sina [*Adesto, sancte spiritus, patris et filii copula*]« (Mar. Vict., *Hymnus* 1.4 [CSEL 83, 285]); »Tu, spiritus sancte, conexio es; conexio autem est quicquid conectit duo; / Ita ut conectas omnia, primo conectis duo; / Esque ipsa tertia complexio duorum atque ipsa complexio nihil distans uno, unum cum facis duo; O beata trinitas« (*Hymnus* 3.242–246 [CSEL 83, 303]).

¹² Pojem *persona* je pogost, najdemo ga – v znatnem pomenskem razponu – na več mestih.

tivna izvirnost, temveč preprost nauk, jedrnata jasnost in figurativno-simbolična argumentacija.

4. Fortunacijanova kristologija

Poleg razlag, ki nakazujejo Fortunacijanov trinitarični nauk v odnosu do celotne Svete Trojice, lahko v besedilu zasledimo več trditev, ki imajo bolj kristološki značaj: kdo sploh Kristus je in v kakšnem odnosu je do Boga Očeta. V tej predstavitvi so izpostavljene le najbolj značilne in doktrinalno zanimive. Že v začetnem delu besedila, ko Fortunacijan razlaga prolog Janezovega evangelija, jasno zatrdi, da je Sin pred začetkom časov izšel iz Očeta:

»To je torej pomen »Beseda je postala meso in se naselila med nami« (Jn 1,14): Emanuel, kar v prevodu pomeni Bog z nami. Po tej Besedi, to je po Sinu, ki je očitno neizrekljivo izšel pred vsemi časi iz srca Očeta [*ante omnia saecula inenarrabiliter de corde patris processisse manifestum est*]; z drugimi besedami, po našem Gospodu Jezusu Kristusu je vsemogočni Oče vse dovršil [*pater omnipotens cuncta perfecit*]. Tako namreč razodeva Sveto pismo iz osebe Očeta k Sinu: »Naredimo človeka. Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril.« (1 Mz 26-27)« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. Regula* [CSEL 103, 111])

Z zanimivo kristološko razlago Jezusovih skušnjav (Mt 4,1-4) Fortunacijan v nadaljevanju na preprost, a jasen način podaja povsem pravoveren nauk, ki je na neki način že predhodnik kalcedonske dogme. V razlagi se nedvoumno obrača na več različnih zmotnih kristoloških pojmovanj, tako na doketizem kot na arijanstvo:

»To je storil predvsem za tiste, ki bodisi pravijo, da se (Jezus) ni utelesil in da je bil duhovna pojava [*fantasia*], storil pa je tudi za tiste, ki trdijo, da je bil zgolj človek. /.../ Da bi torej Jezus prikazal svojo moč, da ni zgolj človek, ampak tudi Bog [*non solum se hominem esse, sed et deum*], se je postil pred bližajočo bitko s hudičem. Ko se je postil, je trpel lakoto, da bi pokazal človeško šibkost.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 13* [CSEL 103, 148–149])¹³

Pri interpretaciji prilike o skritem zakladu (Mt 13,44) oglejski pastir ponuja izvirno kristološko razlago, saj njivo (Cerkev), na kateri je bil skrit zaklad (Kristus), primerja z lončarjevo njivo, ki je bila kupljena za pokop tujcev in tudi Kristusa (prim. Mt 27,7). Zelo jasno zatrjuje, da si je Kristus, Bog, nadel človeško podobo, da bi pokazal svojo ponižnost:

¹³ Prim. tudi »Kaj je torej lahko bolj nepošteno in bolj krivično od krivovercev, ki o samem Gospodu nimajo pravilnega mnenja in pravijo, da je bil bodisi zgolj človek bodisi duhovna pojava [*fantasia*] in celo, da ni resnični Bog« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. 29* [CSEL 103, 155]).

»Božjega Sina, ki je kot lončar v začetku v skladu z Očetovo voljo oblikoval [*figuravit*] človeka iz glinene zemlje, lahko razumemo tudi kot zaklad, ki je bil skrit na njivi: namreč da je Bog sprejel človeško telo, v katerega je skrnil svojo božanskost, da bi svet videl njegovo ponižnost [*deum corpus humanum suscepisse, in quo divinitatem suam abscondit, ut humilis saeculo videretur*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 72 [CSEL 103, 180])

Del Fortunacijanove interpretacije pogovora med Jezusom in kánaansko ženo (Mt 15,21-28), kjer ona presenetni s pretresljivo drzno izjavo, da smejo tudi psički (tj. pogani) jesti od drobtinic, ki padajo z mize gospodarjev (*dominorum*), tj. izvoljeno ljudstvo), je eksplisitno naravnani prav na kristološko vprašanje:

»Ko je pa rekel »gospodarjev« [*dominorum*] (Mt 15,27), je prikazal dve osebi Očeta in Sina [*duas personas patris et filii*]. Žena je spoznala, da je Sin neizrekljivo izšel iz Očeta pred vsemi časi [*e patre ante omnia saecula innarrabiliter processisse*], Gospod iz Gospoda, in zato pravi »gospodarjev.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 79 [CSEL 103, 188])

Tako Oče kot Sin sta označena za Gospoda, Sin je *„Dominus de Domino“*, a je za distanciranje od arijanskega nauka še pomembnejša izjava, da je Sin izšel iz Očeta »pred vsemi časi« – kar je v nasprotju z arijanskim prepričanjem, da je bil čas, ko Kristusa še ni bilo, da ima torej neki temporalen začetek.¹⁴

Zanimivo kristologijo Fortunacijan razvija ob razlagi kontroverznega odlomka, ko je neki človek Jezusa nagovoril z „učitelj“ (*magister*) (Mt 19,16-26). Ta naziv bi sicer lahko pomenil Kristusovo človeškost, toda oglejski škof tudi to interpretira v smislu pravoverne kristologije, ki Kristusovo božanstvo priznava:

»Približal se mu je kot človeku, nato pa reče: »Učitelj«. *Da bi torej prikazal, da ni človek, ampak Bog, je rekel: »Nihče ni dober razen enega, Boga.«* (Lk 18,19) Vendar je že rekel: »Jaz sem dober pastir.« (Jn 10,11) Kdo je namreč dober pastir, če ne isti, ki je tudi dober Bog? Ker se je on, Dobri, spustil z nebes in iskal izgubljene ovce kot dober pastir /.../ Bog je torej dober [*deus ergo bonus*]. Ta je tudi govor [*sermo*], kot pravi Janez: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog.« (Jn 1,1) Prav tako ga je že David poimenoval Beseda [*verbum*] v liku [*persona*] Očeta: »Srce mi prekipeva od dobre besede.« (Ps 45,2) Ni torej želel zanikati, da je dober, ampak je zgolj želel biti poimenovan Bog. Ko torej reče, da je dober ta, čigar Beseda je, obenem prikaže, da je torej dober preko njega samega.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 92 [CSEL 103, 198])

¹⁴ Prim. sklepni anatematizem obrazca nicejske veroizpovedi: »Τοὺς δὲ λέγοντας, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ Πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι Ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ Ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ ἀγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.« Obsojena so najbolj radikalna Arijeva stališča: da ima Sin svoj začetek bivanja in da ni obstajal, dokler ni bil rojen (prim. Arij, *Pismo Evzebiju iz Nikomedije* in *Pismo Aleksandru iz Aleksandrije*) itd.

4.1 Interpretacija Janezovega prologa in ‚heresis Arriana‘

Predstavitvi najpomembnejših trinitaričnih in kristoloških izjav, ki jih v Fortunacijanovem delu lahko zasledimo predvsem v obliki različnih eksegetskih izvajanj, je treba dodati še analizo predgovora v razlago Janezovega evangelija. Ta je namreč ključnega pomena predvsem za razumevanje Fortunacijanovega odnosa do arijanstva – je edino mesto v besedilu z eksplicitno omembo arijanske herezije: »*heresis Arriana*« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 236]). Čeprav je sama omemba herezije – »*heresis*« <sic!> – dokaj pogosta (prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M. long.* 3; M. 18; M. 24; M. 93; M. 115; J. praef.), so za Fortunacijana herezije v večini primerov stvar preteklosti (prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 233]) – arijanska herezija je edina, ki ji je namenjen kar obširen odlomek. V tem odlomku Fortunacijan prepletено gradi svojo teološko konstrukcijo tako *per affirmationem* kot tudi *per negationem*, ko se do arijanstva opredeljuje kritično.

Fortunacijan spregovori o pomenljivem kronološkem zaporedju nastajanja evangelijev, saj so bili po njegovem Matejev, Lukov in Markov evangelij zapisani glede na človeško rojstvo Jezusa, »*iuxta humanam nativitatem*«, a so se pojavile številne herezije o božanstvu Božjega Sina, »*multae hereses consurgerent propter deitatem fili dei*« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 233]). Nekateri so trdili, da je prišel zgolj iz Marije; drugi da sploh ni prišel po njej, temveč je prišel kakor angeli; veliko je bilo diskutiranja o tem, »kakor je komur godilo« (»*variis disputationibus, prout cuique libitum erat*«). Zato, tako razlaga Fortunacijan, je moral evangelij napisati še apostol Janez. V njem je pojasnil, kaj je Božji Sin bil pred učlovečenjem, »*quid filius dei ante fuerit et quomodo carnem acceperit*«, da »je vsem krivovercem za vedno zaprl usta [*omnibus hereticis aeternum silentium inponeret*] kot nekdo, ki pozna vse skrivnosti. Počivati na Jezusovih prsih namreč pomeni poznati vse skrivne misterije in vse, kar je prikrito [*secreta mysteria et omnia arcana nosse*]« (prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 234]). Janezov namen torej ni opisovati človeško rojstvo, saj zatrjuje, da je Božji Sin obstajal že »*ante omnia saecula*« – to pa je implicitno nasprotno klasični arijanski izjavi, da je obstajal čas, ko ga ni bilo (*Erat, quando non erat*).

V tem kontekstu se oglejski škof navezuje na *locus classicus* arijanske kontroverze – Izaijevo vrstico iz četrtega speva o Gospodovem služabniku: »Kdo premišlja o njegovem rodu?« (Iz 53,8).¹⁵ Arijski avtorji so ga uporabljali kot dokaz, da se o Sinovem izhajanju iz Očeta ne da povedati nič gotovega in da torej Sin ni mogel biti resnično spočet od Očeta. Fortunacijan – kot tudi drugi pravoverni teologi – ta odlomek interpretira kot skrivnostno neizrekljivo spočetje od Očeta, ki je drugi pól spočetja v Mariji (prim. Simonetti 1975, 57; 62; 194; 207; 230; 231; 290; 384; 501).

¹⁵ Fortunacijanova verzija je zanimiva tudi zaradi posebne tekstne različice – »Cum sanctissimus Ezeias propheta sic dicat: *Nativitatem eius quis enarrabit?*« (Iz 53,8) (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 234]) –, ki jo pozna tudi Tertulijan (*Adv. Iud.* 13 [PL 2,636] in 14 [PL 2,640]; *Adv. Marc.* 4.27 [PL 2,429]). Isti navedek iz Izaijevega četrtega speva o Gospodovem služabniku (Iz 53,8: »תְּדַבֵּר יְהוָה בְּיָדָיו« BHS; »τὴν γενεάν αὐτοῦ τίς διηγήσεται« LXX) je bil vključen tudi v obrazec druge sirmijske veroizpovedi, a tam najdemo drug izraz, ki je tudi v Vulgati: »*Generationem eius quis enarrabit?* (Iz 53,8)«.

Oglejski škof o odnosu med Očetom in Sinom najprej podaja nekaj trditev – trdi, da je kakor Oče tudi Sin brez začetka:

»Bog Oče je brez začetka [*sine principio*], neporojen [*ingenitus*], nerojen [*innatus*], ni zaobjemljiv v noben prostor, ampak on zaobjema vse [*nullo contineatur loco, sed potius ipse contineat omnia*]; lahko se ga spozna samo toliko, kolikor sam želi dovoliti; je neviden in neprešteven [*invisibilis, inestimabilis*]. Iz njega je torej Božji Sin, ki je bil neizrekljivo rojen pred vsem začetkom [*inenarrabiliter genitus est ante omne principium*]. Priznavamo, da je bil rojen na takšen način, da je vedno lahko rečeno Oče in vedno Sin, saj med njima ni razlike v času [*semper pater et semper filius dicatur nulla temporis interposita ratione*], kot je rekel: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (Jn 1,1), Beseda, Božji Sin, Bog pri Bogu Očetu. »In Bog je bil Beseda. Ta je bila v začetku pri Bogu: v začetku je pred vsemi veki, ker vedno razumemo Boga Očeta in Boga Sina, Božjo Besedo, brez kakršnega koli časovnega razločka [*sine aliqua temporum interpositione*]. In zato vedno Oče, ker je vedno Sin, in zato je Sin, ker je vedno Oče [*ideo semper filius, quia semper pater*]. »V začetku je bila Beseda: Bog, se pravi, Božji Sin, rojen iz Boga.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 234])

Janez naj bi s svojim prologom – kakor tudi že ‚Mojzes‘ v 1 Mz 1,1 – pokazal, da je Kristus obstajal že pred stvarjenjem, učlovečil pa se je za naše odrešenje. S to navezavo Fortunacijan heretikom odgovarja:

»Tako kot je Mojzes predstavil stvarnika in ustvarjalca sveta [*creatorem et factorem mundi insinuans*] in odvedel ljudstvo od malikov k spoznanju Boga, je preblaženi Janez vse krivoverce, ki so tako in drugače razpravljali o Božjem Sinu, poklical nazaj k resničnemu smislu [*rationem*] in prikazal, kaj je bilo prej in kako si je ob prihodu nadel človeško podobo zavoljo našega zveličanja [*quid ante fuerit et quomodo veniens hominem induerit nostrae salutis causa*], da bi v vsem nasprotoval izprijenosti krivovercev [*in omnibus perversitati hereticorum occurreret*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 235])

Med Sinom in Očetom sicer obstaja določena razlika, ki pa jo Fortunacijan razlaga glede na lastnosti posameznega – in ne kot razlikovanje glede stopnje božanskosti: »Božji Sin je bil torej neizrekljivo rojen pred vsemi veki iz Boga Očeta in je prejel začetek iz Boga Očeta [*filius igitur dei ante omnia saecula ex deo patre innarrabiliter genitus, qui principium ex deo patre accepit*], ki je brez začetka.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 236])

Fortunacijanova kristologija se – kot že prej na več mestih – izkaže za pravoverno, kar se v nadaljevanju najbolj očitno kaže v navedku dela obrazca nicejske veroizpovedi. S tem je tudi arijanska herezija eksplicitno zavrnjena. Odlomek je najbolj eklatanten primer Fortunacijanove nicejske kristologije:

»Infinita enim vocabula in filio dei concurrunt, quae pro loco, pro tempore, pro persona, pro virtutibus ab eo gestis accipiuntur. Dicitur verbum, sapientia, virtus, lumen, manus, brachium, leo, agnus, vitulus, lapis et cetera, ut diximus, pro potentia et virtutibus in eum concurrentibus, ipsum omnia esse intellectum, *id est filium dei dominum nostrum deum verum ex deo vero, filium verum ex vero patre genitum, lumen de lumine, natum ex ingenito patre, non factum*, sicut heresis Arriana nititur adserere, quae dicit factum dominum, non natum, sicuti cetera elementa facta conspiciamus.«

»V Božjem Sinu se sklada nešteto besed, ki jih razumemo po kraju, po času, po liku in po krepostnih delih, ki jih je storil. Imenuje se Beseda, Modrost, Moč, Luč, Dlan, Roka, Lev, Jagnje, Tele, Kamen in tako dalje, kot smo rekli, zaradi moči in silovitosti, ki se stekata v njem. Razumemo ga kot vse, to je, *Božji Sin, naš Gospod, pravi Bog od pravega Boga, pravi Sin, rojen iz pravega Očeta, luč od luči, rojen iz nerojenega Očeta, ne ustvarjen*, tako kot arijansko krivoverstvo skuša zatrjevati, ko pravi, da je bil Bog ustvarjen, ne rojen, podobno kot opazimo, da so bile ustvarjene ostale prvine.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 236])¹⁶

Če Fortunacijan v prvem delu navedka izpostavlja serijo kristoloških epitetov, pa v drugem delu navaja pravoverno nicejsko veroizpoved. Poudarja trditev, da je bil Kristus *rojen in ne ustvarjen* (*»genitum, non factum«*), da je torej bival od vedno, ne pa bil nekoč neobstoječ, šele v določenem kronološkem trenutku obstoječ oz. ustvarjen, kot so to trdili arijanci. Na tiste, ki pravi nauk sprevečajo, se v nadaljevanju, poleg navajanja Pavlovega pisma (2 Tim 3,1-2; 4,3-4), obrača z retoričnim vprašanjem (gl. zadnjo poved navedenega odlomka) tudi, ko interpretira Jn 1,1:

»Besede ne razumemo nič drugače, kot da pomeni Božjega Sina, Boga, rojenega iz Boga [*filium dei deum ex deo natum*], po katerem je bilo vse ustvarjeno, stvarnika [*creatorem*], ne stvaritev [*non creaturam*], se pravi, ustvarjalca vsega stvarstva [*auctorem totius creaturae*], /.../ Božji Sin, ki je vedno Bog pri Bogu Očetu, je ustvarjen za stvarjenje sveta [*in factionem mundi creatur*], to je, predpostavljen, da ga dokonča [*ut perficiat*]. /.../ Ker je torej ustvarjalec in stvarnik [*auctor et factor*] celotnega stvarstva, zakaj bi neki iz-prijenci želeli o njem misliti drugače, kot je [*perversi quidam aliter quam est de eo sentire*]?» (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 237])

Fortunacijanova uporaba pridevnika ‚*creatus*‘ za Sina bi bila lahko s stališča pravovernosti do določene mere vprašljiva, a se popolnoma vklaplja v njegov doktrinalni sistem. Ta Kristusa ne pojmuje kot ustvarjenega in s tem Očetu podrejenega: navedba spada v kontekst razlage trditve iz Knjige pregovorov, sicer še enega ključnih ‚arijanskih‘ navedkov – »Gospod me je ustvaril v začetku svojih poti v

¹⁶ S poševnim tiskom je tako v izvorniku kot v prevodu označen navedek iz obrazca nicejske veroizpovedi (prim. Hil., *De syn.* 84).

svojih delih« (Prg 8,22; prim. Dorfbauer 2013b, 416–417) –, s katerim se oglejski škof spopade takole:

»Me je ustvaril ne smemo razumeti, kot da je rekel, da je Sin ustvarjenina [*quasi creaturam dixerit filium*], ampak tako, kot vidimo, da so uradniki postavljeni [*creati*] za vladanje cesarstva: tako je bil torej Sin postavljen [*creatus*], da bi vse ustvaril, se pravi, da bi dokončal dela [*ad facienda omnia, opera scilicet perficienda creatus intellegitur*], ne pa tako, kot da bi bil tedaj rojen ali narejen [*natus aut factus*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. J. praef.* [CSEL 103, 237])

Analiza pglavitnih relevantnih odlomkov, ki je mogoča po odkritju Fortunacijanovega dela, kaže, da je škofov teološki profil jasno pronicejski, katoliški, pravoveren. Ta ugotovitev temelji na različnih trinitaričnih, kristoloških in herezioloških izjavah ter eksplicitnem navajanju dela nicejske veroizpovedi, ki jih srečamo pri njem – večkrat na pozitiven način potrjuje pravoveren nauk o Sveti Trojici in Kristusovo božanstvo, zavrača arijansko in druge herezije. Njegova teologija je tipično zahodna, latinska, saj ne pozna različnih vzhodnih spekulacij, diferenciacij in izrazoslovja, niti ne npr. pojma *homoousios/consubstantialis* (Brennecke 2017, 51). Zanj je pomembno, da je Trojica ene substance, da je Kristus Bog, ki je neizrekljivo izšel iz Očeta pred vsemi veky, da je rojen in ne ustvarjen; drugih globljih in minuciozних argumentacij pa ne uporablja (prim. Petkovšek 2016).

Vprašanje ostaja, od kod izvor tako izrazitega poudarjanja enosti oseb Svete Trojice, ki je sicer za zahodne teologe v splošnem značilna. Vendar iz oglejskega obrazca veroizpovedi in svojske izjave o netrpnosti Očeta (*impassibile*) razberemo, da so oglejski krščanski pisci prav nasproti patripasionističnemu pristopu (in morda njegovima različicama sabelijanizmu in modalizmu) poudarjali tudi distinktivnost med tremi Božjimi osebami (Menis 1982, 477–481). To je pri Fortunacijanu sicer mogoče razlagati še z bojem proti arijanstvu.

Njegov doktrinalni profil je poleg tipičnih lastnosti zahodne oz. latinske teološke tradicije zaznamovan – kot tudi njegova politična vloga mediatorja med papežem Liberijem in cesarjem Konstancijem – z ireničnim značajem posrednika (Peršič 2008, 287): tako ohranja katoliško, pravoverno kristologijo, vendar ni v prvih bojnih vrstah doktrinalnih sporov. A to njegovi lastni trinitarični in kristološki teologiji nikakor ne odvzema vrednosti in izvirnosti – gre za enega najzgodnejših latinskih primerov formulacije doktrinalnih izjav znotraj konteksta strnjene razlage Svetega pisma, natančneje evangelijev.

5. Hereziologija – druge omembe krivoverstev

Poleg eksplicitne zavrnitve arijanskega krivoverstva in drugih zgoraj navedenih navezav na heretike, lahko v delu *Razlage evangelijev* najdemo še nekaj drugih – bolj splošnih – oemb herezij.¹⁷ Zdi se, da se Fortunacijan bori proti trem vrstam

¹⁷ Izraz *heretici* je zelo pogost – uporabljen je na več kot dvajsetih mestih.

krivovercev: proti tistim, ki trdijo, da je bil Kristus zgolj človek (ebioniti, judje oz. judaizanti; prim. Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 13), zgolj pojava brez telesa (doketi)¹⁸ ali da sploh ni bil resnični Bog (arijanci). V razlagi evangeljske pripovedi o mnogih, ki bodo govorili »Gospod, Gospod« (Mt 7,22-23), glede na njihova kristolška prepričanja omenja vse tri skupine:

»Kaj je torej lahko bolj nepošteno in bolj krivično od krivovercev [*hereticos*], ki o samem Gospodu nimajo pravilnega mnenja [*non recte sentientes*] in pravijo, da je bil bodisi zgolj človek [*hominem proprie*] bodisi duhovna pojava [*fantasia*] in celo, da ni resnični Bog [*certe non verum deum esse*]? Ostale nauke krivovercev, kot posameznih [*ceterarum quoque doctrinarum hereticarum ut singularum*] /.../ bi dolgo naštevali, vendar pravi, da so vsi krivoverci v celoti delavci krivičnosti, tako kot branje uči o kozlih, ločenih od jagnjet.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 29 [CSEL 103, 155])

Na splošno je značilnost krivoverskega nauka tuzemski, posvetni način razmišljanja – kar dokazujejo njihovi sadovi (prim. Mt 7,17-19): »Krivovece [*heretici*] spoznamo po njihovih sadovih, oziroma po zemeljskem nauku [*ex terrena doctrina*]« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 29 [CSEL 103, 155]). Sam pojem krivoverstva, ‚heresis‘ (db. ločina), Fortunacijan uporabi sedemkrat; večinoma so to splošne interpretacije, povezane tako z Judi, ki Kristusa niso sprejeli, kot tudi s pogani – ali pa z različnimi krščanskimi nepravovernimi prepričanji. Enkrat Fortunacijan omenja tudi razkolnike/shizmatike (*scismatici*), ki skupaj s heretiki trgajo eno Kristusovo suknjo (prim. Mt 10,10).¹⁹ Omembi lažnih prerokov in lažnih Kristusov se zdita za vero izbranih splošni, a realni nevarnosti.²⁰ V besedilu trikrat najdemo izraz ‚*catholicus*‘, ki namiguje na Fortunacijanovo zvestobo katoliški strani: zanj to pomeni zvestobo apostolskemu nauku (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 70), enotnost skupnosti v eni veri (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 82) – v nasprotju s tistimi, ki

¹⁸ Prim. razlaga odlomka o evangeljski izjavi glede Jezusovih bratov in matere (Mt 12,46-49): »V tem poglavju se po navadi pohujšujejo krivoverci, ki zanikajo, da je Božji Sin imel človeško telo [*solent heretici, qui filium dei carnem humanam habuisse nolunt, scandalizari*], ker je Gospod rekel ‚moja mati‘ in ‚moji bratje‘, čeprav Gospod ni zanikal, da bi imel mater, ampak v liku matere in bratov je zavrnil judovsko ljudstvo, ki se zaradi tega imenuje mati in bratje Gospoda, ker je iz istega rodu prejel telo« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 69 [CSEL 103, 176–177]). Čeprav je tu interpretiran evangeljski odlomek, ki se neposredno nanaša na judovsko ljudstvo (katerega antagonizem je Cerkev), bi bila glede na vsebino lahko mišljena herezija doketizma, ki je učila, da je imel Kristus le navidezno telo (gr. glagol *δοκέω*, ‚zdim se‘) – ne pa da je resnično sprejel človeško telo.

¹⁹ »Zdi se, da krivoverci in razkolniki [*heretici et scismatici*], ki se zbirajo zunaj Cerkve, težijo za dvema suknjama, čeprav obstaja le ena suknja, ki je sešita v veri enotnosti ene Cerkve in *od vrha stkana*, to je nebeška, ki so jo vojaki preizkusili in je niso želeli raztrgati. Kdor koli služi nebeški vojski, ne povzroči razkola med ljudstvom [*scissuram de populo*], ampak je zadovoljen z eno suknjo, to je z ljubeznijo do ene Cerkve [*unius ecclesiae caritate[m]*]. Kdor pa bi želel imeti drugo suknjo, to je, da meni, da se je potrebno zbirati zunaj Cerkve [*extra ecclesiam colligendum*], naj bo obsojen na večno kazen kot dezertar in kriv tolikšnega zločina [*ut desertor et tanti criminis reus perpetua poena damnabitur*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 52 [CSEL 103, 169]) O suknji kot simbolu občestva Cerkve, prim. Tertulijan, *De unitate ecclesiae catholicae*.

²⁰ »Ker bodo prišli lažni kristusi [*pseudochristi*], in še toliko bolj lažni preroki [*pseudoprophetae*], ki jih razumemo kot najhujše krivoverce [*maxime heretici intelleguntur*].« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* (108) [CSEL 103, 211]; prim. Mt 24,24)

se od občestva izobčijo.²¹ Tudi podoba škofa je za Fortunacijana ambivalentna in lahko postane predmet doktrinalnih bojov: škof je lahko svet in pobožen, lahko pa se zgodi, da zdrsne v krivoverstvo.²²

6. Evalvacija Fortunacijanove teološke pozicije

Že okviren shematični pregled glavnih trinitaričnih, kristoloških in herezioloških navedb v novoodkritem Fortunacijanovem delu kaže, da pri oglejskem škofu, ki je do sedaj veljal vsaj za kontroverznega, politično oz. teološko nezanesljivega (Cedilnik 2004, 308, op. 10; Bratož 2007, 181–182; 2014, 268), sledov o pripadnosti (arijanski) hereziji ni. Nasprotno, na nekaj mestih najdemo prav eksplicitno zavrnitev in podajanje pravovernega, nicejskega, katoliškega kristološko-trinitaričnega nauka – z značilno zahodno, latinsko, dokaj preprosto trinitarično teologijo. Fortunacijan Oglejski si upravičeno zasluži določeno ‚doktrinalno rehabilitacijo‘.

V luči tega odkritja dobi Hieronimova negativna označba v *De vir. ill.* 97 povsem drug pomen – njena ostrina je zmanjšana. Naloga novih raziskav je, da jo pojasnijo še natančneje. A dvoma o Fortunacijanovem nasprotovanju krivoverstvu, vsaj v njegovem edinem pisnem dokumentu *Razlage evangelijev*, ni. Ni ga več mogoče eksplicitno imenovati za arijanca oz. »homojskega arijanca« (Hanson 1988, 597). Tudi ob upoštevanju hipotetične možnosti, da predstavlja odkriti dokument le določeno fazo razvoja Fortunacijanovih teoloških prepričanj, lahko zaključimo, da se, vsaj v svojem znanem pisnem opusu, Fortunacijan razkriva kot poznavalec herezioloških vprašanj svojega časa, borec proti raznim herezijam oz. ločinam, odkrit nasprotnik arijanstva, pravoveren zagovornik nicejske kristologije na zahodni način in izviren mislec Svete Trojice na podlagi tipološko-figurativne eksegeze. Dejstvo, da je ob nekaj prelomnih zgodovinskih dogodkih (npr. sinoda v Milanu l. 355) pod vplivom pritiskov cesarja Konstancija II. verjetno ravnal nekako politično oportuno (zelo redki so se mu zares uprli!), sicer ostaja nesporno – a po fascinanti najdbi lahko iz njegove literarne zapuščine glede kristološkega oz. trinitaričnega nauka razberemo zvestobo katoliškim, nicejskim oz. pravovernim stališčem.

Seznam kratic in okrajšav

Adv. Iud. – *Adversus Iudaeos*.

Adv. Marc. – *Adversus Marcionem*.

BP – Bibliotheca patristica.

²¹ »Kaj drugega pomeni to, kot da bo takšen učitelj izobčen [*talis doctor anathema fiat*] in bo ločen od vezi Cerkve?« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 19 [CSEL 103, 151]).

²² »Če pa je tvoje oko pokvarjeno«, to je, če je škof po značaju vreden obsojanja in če slabo uči, drvi v krivoverstvo ali če je telesno slabega načina življenja [*vel male doceat vel in heresim ruat aut corporaliter malae sit conversationis*], tedaj res prikaže, da bo *temačno vse tvoje telo*.« (Fortun. Aqu., *Comm. in ev. M.* 24 [CSEL 103, 154]: *Comm. in ev. M.* 26; Mt 6,22-23).

Comm. in ev. – *Commentarii in evangelia.*

CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

De syn. – *De synodis seu de fide orientalium.*

De Trin. – *De Trinitate.*

De vir. ill. – *De viris illustribus.*

Dial. adv. Lucif. – *Dialogus adversus Luciferianos.*

Ep. – *Epistula.*

Fortun. Aqu. – Fortunacijan Oglejski.

gl. – glej.

Hier. – Hieronim Stridonski.

Hil. – Hilarij iz Poitiersa.

id. – idem.

Mar. Vict. – Marij Viktorin.

Novatian. – Novacijan.

prim. – primerjaj.

Reference

Viri

Ceresa-Gastaldo, Aldo, ur. 1998. *Hieronymus: De viris illustribus*. Biblioteca patristica 12. 2. izd. Bologna: Edizioni Dehoniane.

Dorfbauer, Lukas J., ur. 2017. *Fortunatianus Aquileiensis: Commentarii in evangelia*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 103. Berlin: De Gruyter.

Trettel, Giulio, ur. 2004. *Fortunatianus episcopi Aquileiensis Commentarii in Evangelia*. CSEA 4, zv. 1. Rim; Gorica: Città nuova; Società per la conservazione della Basilica di Aquileia.

Henry, Paul, in Pierre Hadot, ur. 1971. *Marii Victorini Opera*. Zv. 1, *Opera theologica*. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 83. Dunaj: Hölder-Pichler-Tempsky.

Druge reference

Avsenik Nabergoj, Irena. 2018. Od poetizacije poslanstva v Stari zavezi do polnosti misijona v Novi zavezi. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:679–694.

Bischoff, Bernhard. 1966. Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. V: B. Bischoff, ur. *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*. Zv. 1, 205–273. Stuttgart: Anton Hiersemann. Prva objava: 1954. Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter. *Sacris Erudiri* 6:189–281.

Bogataj, Jan Dominik. 2018. Hieronim in Fortunacijan Oglejski v luči odkritja Commentarii in evangelia. *Tretji dan* 47, št. 9/10:54–65.

Bratož, Rajko. 2007. Poznoantična Akvileja in njena cerkvena skupnost v luči nove monografije. *Zgodovinski časopis* 61, št. 1/2:175–200.

— — —. 2014. *Med Italijo in Ilirikom: Slovenski prostor in njegovo sosodstvo v pozni antiki*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.

Brennecke, Hanns Christof. 1984. *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des Arianischen Streites (337–361)*. Patristische Texte und Studien 26. Berlin; New York: De Gruyter.

Buchinger, Harald, in Clemens Leonhard. 2017. Der Evangelienkommentar des Fortunatian und die Liturgiegeschichte. V: Lukas J. Dorfbauer, ur. *Fortunatianus Redivivus*, 67–111. Boston: De Gruyter.

Cedilnik, Alenka. 2004. *Ilirik med Konstantinom Velikim in Teodozijem Velikim*. Ljubljana: Zgodovinski inštitut Milka Kosa ZRC SAZU.

Celarc, Matjaž. 2019. Christ as the goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the converging point in the history of salvation. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 441–456.

Cuscito, Giuseppe. 2006. Fortunaziano, vescovo di Aquileia. V: C. Scalon, ur. *Nuovo Liruti: Dizionario biografico dei Friulani*. Zv. 1, *Il medioevo (A–I)*, 338–343. Videm: Forum.

De Clercq, Victor Cyril. 1971. Fortunatian d'Aquilee. V: R. Aubert, ur. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, zv. 17, 1182–1185. Pariz: Letouzey et Ané.

- De Clercq, Victor Cyril, Lukas J. Dorfbauer.** 2016. Fortunatien d'Aquilée. V: Luc Curtois, ur. *Dicti-onaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*. Zv. 32, 277–280. Turnhout: Brepols
- Doignon, Jean.** 1989. Fortunatianus von Aquileia. V: Reinhart Herzog in Peter Lebrecht Schmidt, ur. *Handbuch der Lateinischen Literatur der Antike*. Zv. 5, *Restauration und Erneuerung: Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n.Chr.*, 419–421. München: C.H. Beck.
- Dorfbauer, Lukas J.** 2013a. Der Evangelienkommentar des Bischofs Fortunatian von Aquileia (Mitte 4. Jh.): Ein Neufund auf dem Gebiet der patristischen Literatur. *Wiener Studien* 126:177–198.
- — —. 2013b. Zur Biographie des Bischofs Fortunatian von Aquileia. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 17, št. 3:395–423.
- Duval, Yves-Marie.** 1985. Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325-400). *Antichità altoadriatiche* 26: 331–379.
- Hanson, Richard P. C.** 1988. *The search for the Christian doctrine of god: The Arian controversy 318–381*. Edinburgh: Baker Academics.
- Jeanjean, Benoît.** 1999. *Saint Jérôme et l'hérésie*. Pariz: Institut d'Études Augustiniennes.
- Menis, Gian Carlo.** 1982. Il pensiero teologico nei mosaici delle primer basiliche di Aquileia. *Antichità Altoadriatiche* 22:463–527.
- Meyvaert, Paul.** 1988. An unknown source for Jerome and Chromatius: Some new fragments of Fortunatianus of Aquileia? V: Sigrid Krämer in Michael Bernhard, ur. *Scire litteras: Forschungen zum mittelalterlichen Geistesleben*, 277–289. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften.
- Peršič, Alessio.** 2008. Fortunaziano, il primo dei Padri aquileiesi: detestabilis? V: Sandro Piusi, ur. *Cromazio di Aquileia (388-408): al crocevia di genti e religioni*, 286–289. Milano: Cinisello Balsamo.
- — —. 2017. Fortunaziano: organico testimone della tradizione ‚aquileiese‘? V: Lukas J. Dorfbauer, ur. *Fortunatianus Redivivus*, 307–324. Berlin; Boston: De Gruyter.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:7–24.
- Simonetti, Manlio.** 1975. *La crisi ariana nel 4 secolo*. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Sotinel, Claire.** 2005. *Identité civique et christianisme: Aquilée du IIIe au VIe siècle*. Rim: École française de Rome.
- Wilmart, Andre.** 1920. Deux expositions d'un évêque Fortunat sur l'Évangile. *Revue bénédictine* 32:160–174.