

ULIXES ZARZA

Hieronimova Razlaga knjige preroka Jona med eksegezo in apologijo

Članek frančiškana Ulixesa Zarze, mladega argentinskega patrologa, člana Kustodije svete dežele, analizira Hieronimovo *Razlago knjige preroka Jona (In Ionam)*. Avtor se je s to temo ukvarjal v svoji licenciatski nalogi, ki jo je jeseni leta 2018 uspešno zagovarjal na *Institutum patristicum Augustinianum* v Rimu. Posebej za našo revijo predstavlja osrednje izsledke, tudi povezane z Oglejem, kar je za naš prostor posebej relevantno, za kar se mu še posebej zahvaljujemo.

Knjiga preroka Jona je bolj kot knjige drugih malih prerokov prisotna v vsej patristični književnosti. Vzrok je verjetno »Jonovo znamenje«, edini primer, kjer Jezus vzporeja sam sebe in svoje poslanstvo s katerim od preroških besedil. Hieronim se temu toku interpretacij ni izneveril in se je s svojim osebnim prispevkom postavil v izročilo.

Njegov prvi pomemben prispevek v tej smeri je bil pojem *hebraica veritas*. V delih pred letom 393 je mogoče videti prvo približevanje tej ideji,¹ kasneje pa jo je dokončno prevzel kot integralni del svoje eksegeze. V komentarjih knjig malih prerokov Hieronim začenja s prakso dvojne leme: perikopo, ki jo komentira, predstavlja v dveh različicah, v prevodu iz hebrejščine in prevodu iz grškega besedila Septuaginte (LXX).² Temu sledi pravi komentar, kjer opozarja na možna razhajanja v besedilu.³

Hieronimov komentar je v svojem bistvu dvojen, saj svetopisemsko besedilo

interpretira v dobessednem in v duhovnem pomenu. V razlagi Jonove knjige pa dobessedna interpretacija dobi več prostora kot drugje, kar je verjetno posledica mesijanskega značaja knjige.⁴ Tako najdemo dobessedni pomen pogosto na prvem mestu, včasih sledi duhovni interpretaciji (Hier., *In Ionam* 2,5b; 2,7b in 4,4), spet drugič pa je povsem izpuščen, kot na primer pri prerokovi molitvi. Zaradi tega dejstva se lahko zgodi, da je težko razložiti, kdaj gre za Jona in kdaj za Kristusa (Hier., *In Ionam* 2,8a in 2,8b). Toda našemu komentatorju ni vedno lahko razložiti dobessednega pomena odlomka; v takšnih primerih vseeno poskuša najti rešitev, a pusti odprto možnost drugačne razlage, tudi takšne, ki bi bila bolj preverjena (Hier., *In Ionam* 2,1b). Toda dobessedni pomen včasih sam kliče k temu, da ga preseže z duhovnim pomenom, še posebej takrat, ko je povsem razumljiv ali ko ga je težko interpretirati, ko služi apologetskim namenom, ali ko črka ponuja zavajajoče

interpretacije. Tako je v primeru Božjega kesanja za zlo, s katerim je grozil Ninivljanom po ustih preroka Jone (Hier., *In Ionam* 3,10).

Čeprav je Hieronimov namen, da bi oba pomena pripisal obema lemama, tega ni storil vsakokrat, zato se mora bralec zadovoljiti z eno samo interpretacijo (Hier., *In Ionam* 2,6b–7a).

Svojo interpretacijo pogosto obogati z lingvističnimi, geografskimi ali zgodovinskimi opažanji. Zaradi tega lahko najdemo v delu *In Ionam* sklicevanje na zgodovino izraelskega ljudstva ali splošno zgodovino ter geografske opombe, ki izhajajo iz njegove osebne izkušnje potovanja po Palestini.⁵ Kot primer lahko navedemo, da nam Hieronim postreže z napotki, kako dospemo do kraja prerokovega groba (Hier., *In Ionam* praef. / Sch 323, 164).⁶ Stridončanova *Razlaga knjige preroka Jona* še zdaleč ni suhoparna, ampak izhaja iz dobro znanega okolja, ki odseva v vseh njegovih delih.

TEOLOŠKI KONTEKST KOMENTARJA JONOVE KNJIGE

ORIGENIZEM

Komentar k Jonovi knjigi se umešča v poseben trenutek znotraj origenistične kontroverze. V njem je zato moč najti namige, kako se je menih iz Betlehema distanciral od nekaterih teoloških predpostavk teologa iz Aleksandrije.⁷ Naš avtor, ki se je prej izrekal za velikega občudovalca aleksandrijskega učitelja, se je neposredno vpletel v četrto stopnjo origenistične kontroverze. Prvi del spora je potekal od poletja ali jeseni leta 393 do velike noči leta 397;⁸ torej pade spis *In Ionam* v leto pred koncem prvega dela kontroverze. Hieronim je glede tega vprašanja prišel pod močan vpliv Epifanija, škofa v Salaminu, ki je bil velik lovec na herezije, a so se zato poslabšali njegovi odnosi s prijateljem Rufinom, menihom na Oljski gori. V tem času so Origena prikazovali kot Arijevega predhodnika (Epiph., *Panarion* 64,4; Pini 2016, 315–319), poleg tega so ga

napadali zaradi njegovih naukov o padcu duš v telesa,⁹ o vstajenju teles (Hier., *In Ionam* 2,7) ter o končni vrnitvi sveta v svoje prvotno stanje, ki je predpostavljalo tudi odrešitev hudiča (Hier., *In Ionam* 3, 6–9). Kot smo že poudarili zgoraj, je zato mogoče najti prav te teme v našem komentarju, saj je Hieronim med njegovim sestavljanjem verjetno pripravljali ali pisal druge spise, povezane s kontroverzo (Duval 1985, 22–24).

Hieronim se je distanciral od Origena kot teologa s poudarjanjem odlomkov, ki so mu nasprotovali. V nasprotju z origenisti je podajal pravoverno interpretacijo besedila, ko je predajal Zahodu njegove eksegetske dosežke.

APOLINARIZEM

Ko menih iz Betlehema komentira odlomek Jon 2,6b–7a, lahko v kristološkem pogledu najdemo poudarek na Kristusovi duši, kar je jasna anti-apolinaristična poteza. Čeprav lahko ta odlomek nudi tudi iztočnice za refleksijo o Hieronimovi antropologiji (Caruso 2012, 486–487), po drugi strani odseva stališče Hieronima in latinskih teologov,¹⁰ ki so v odgovor na apolinarizem skoraj izključno vztrajali pri odrešenjski soteriologiji. To potrjujejo skope besede v *In Ionam*: »odrešenje je imelo za vredno prevzeti telo,« čeprav Hieronim te teme ne razvija naprej. Stridončan je v letih 377–379, ko je bival v Antiohiji, kjer je poleg tega del skupnosti vodil apolinaristični škof Vital, do določene mere prišel v stik z idejami, ki jih je širil Laodikejec, mu sledil in hvalil njegove nauke o Svetem pismu (Hier., *Ep.* 84,3; CSEL 55, 122–123). Vendar kot latinski teolog verjetno ni bil dobro poučen o kristološki kontroverzi in se ni lotil teoretične zavrnitve del Laodikejca, ampak je raje svojo pozornost usmeril na njemu domače področje svetopisemske eksegeze. V povezavi s tem se je dovolj spomniti na zgovoren odlomek iz komentarja Ps 108,31, v katerem Hieronim potrdi, da je bilo nujno, da je Kristus v polnosti prevzel nase človeško naravo, na

poseben način obdarovano z dušo, najbolj plemenitim delom človeške osebe, da bi nam pridobil popolno odrešenje (Hier., *Tract. de Ps.* 108,31; CCSL 78, 221). Hieronim in drugi latinski teologi so se odzvali na težave, ki jih je vzbudila Apolinarijeva kristologija predvsem s sklicevanjem na odrešenski nauk: Kristus je prišel, da bi rešil grešnega človeka, in da bi to storil, je nase vzel celotno človeško naravo, *sine peccato*.

SPUST PRED PEKEL

V Hieronimovem komentarju *In Ionam* lahko najdemo vsaj šest mest, kjer omenja Gospodov spust pred pekel (Hier., *In Ionam* 2,3; 2,4a; 2,6a; 2,6b–7a; 2,11; 3,3–4a), ki ima svojo predpodobo v osebi preroka Jone v ribjem trebuhu (Or., *Comm. in Rom.* V, 10,7–10; Sch 539, 512–516 in *Hom. in Ex.* 6,6; Sch 321, 186). Hieronim se pri tej temi ne ustavlja po naključju, saj je bila verska resnica del veroizpovedi Cerkve v Ogleju (Kelly 1987). Rufin nam poroča okoli leta 404, ko je pisal svoje delo *Expositio symboli*, da v rimski veroizpovedi ni izraza šel pred pekel, medtem ko je vključen v oglejski,¹¹ in mu posveti kratko razlago v dveh odstavkih.¹² Poleg tega trdi Fortunacijan, ko na alegoričen način komentira »Jonovo znamenje« iz Mt 12,40, da je Gospod »obiskal pekel«, preden je vstal od mrtvih (Fortun. Aquil., *Comm. in ev. LXVII*; CSEL 103, 174–175). Zanj je celotna zgodba preroka Jone predpodoba Kristusovega poslanstva, vključno s spustom pred pekel. Hieronim je dobro poznal Fortunacijanovo delo *Razlage evangelijev* (Hier., *Ep.* 10, 3; CSEL 54, 37–38 in *In Matth. Praef.*; Sch 242, 68), v spominu hranil podobe iz mozaikov oglejske bazilike¹³ in posvetil *Razlago knjige preroka Jona* prav Kromaciju, ki je pogosto pridigal o tej verski resnici.¹⁴ Zato se ne obotavlja govoriti o Kristusovem spustu pred pekel in se tako vključi v tok oglejske tradicije.

Ta tradicija je vse od začetka »trebuh ribe« vzporejala s »trebuhom podzemlja«,¹⁵ od koder Kristus dviguje svojo molitev k Očetu

z Davidovim psalmom: »Zakaj moje duše ne boš prepustil podzemlju, svojemu zvestemu ne boš dal videti trohnobe« (Ps 16,10). S Hieronimovimi besedami je Kristus po smrti ostal v podzemlju »svoboden med ujetniki smrti« (Hier., *In Ion.* 2, 3; Sch 323, 230). Zato je molitev preroka iz ribjega trebuha predpodoba Kristusove molitve pred peklom, le da se je on svobodno spustil vanj in bo svobodno tudi šel ven, s seboj pa vzel ujetnike smrti (Hier., *In Ion.* 2, 6a; Sch 323, 240–242).

Kristus se torej s svojo dušo spusti pred pekel, da bi »podrl bronasta vrata in prelomil železno pregrado« (Kromacij *Serm.* 27; Sch 164, 110) ter dovršil svoje poslanstvo, da »osvobodi tiste, ki so bili v ječi« (Hier., *In Ion.* 6b–7a; Sch 323, 244). On, ki je umrl za grešnike, množice vodi v življenje. Tako kot je Bog ribi ukazal, naj izbljuva preroka na kopno, tako ukaže tudi peklu, naj vrne Kristusa in z njim vse ujetnike smrti (Hier. *In Ion.* 2, 11; Sch 323, 258). Ko se vrnete na površje zemlje, oba nadaljujeta svoje poslanstvo, Jona se odpravi v Ninive, Kristus pa preko svojih apostolov v svet (*In Ion.* 3, 3–4a; Sch 323, 262).

Hieronim tako sledi Fortunacijanu, ko na alegoričen način interpretira prerokovo zgodbo in jo aplicira na Kristusov spust pred pekel. Ta člen vere razlaga zelo obširno, da bi s tem prispeval h katehetskemu delu oglejskega škofa. V tem kontekstu dajejo tri podobe preroka Jona na mozaikih v teodorijanski avli sklepati, da je bilo južno krilo posvečeno katehumenom,¹⁶ saj je *spust pred pekel* bil del veroizpovedi oglejske Cerkve in so si njeni pastirji prizadevali razložiti to resnico vere, nekateri med njimi tudi s sklicevanjem na alegorično podobo preroka Jone.¹⁷

APOLOGETSKI KONTEKST

ZAVRNITEV IZRAELA IN SPREOBRNENJE POGANOV

Drugo vodilno nit interpretacije sestavlja tema oznanila odrešenja poganom v škodo odrešenja izvoljenega ljudstva. Vse od

prologa, kjer Hieronim interpretira odlomek Mt 12,41, ki mu je zelo blizu tudi besedilo v Lk 11,32, lahko vidimo to rdečo nit (Hier., *In Ion.* praef.; Sch. 323, 166–168). Naš komentator v tem odlomku ne izpostavlja preroka Jona, ampak Ninivljane, ki se spreobrnejo. Pri tem navaja Kristusove besede, s katerimi je hvalil spreobrnjenje Ninivljanov po posredovanju preroka v nasprotju z judovskimi Jezusovimi sodobniki, ki ga niso znali sprejeti kot Mesijo. V prvih vrsticah jasno vidimo tezo, na kateri temelji komentar: spreobrnjenje Niniv naznanja zavrnitev Izraelcev. Nekaj let kasneje, leta 398, bo Hieronim zopet komentiral te Kristusove besede in se ob tej priložnosti skliceval prav na svoje delo *In Ionam* 2, 1, ko gre za eksegezo prvega dela vrstice (Hier., *In Math.* 2, 12, 40; CCSL 77, 97). Drugače je pri komentarju besed »et ecce plus quam Iona hic«, ki ga imamo le v delu *In Matthaeum* (2, 12, 41; CCSL 77, 97–98). Ko navaja evangelij, Hieronim zbere nekaj izrazov v hiazem in aplicira Kristusovo obsodbo ne le na generacijo njegovega časa, ampak na celotno izraelsko ljudstvo, obenem pa hvali dejstvo, da mu je svet verjel; svet-Ninive se torej spokori zaradi oznanila Jezusa-Jone.

Na vsak način Hieronim ne zavrača dediščine izvoljenega ljudstva: ima knjige, preroke, črko, vse to ni odpravljeno, ampak povzdignjeno in izpopolnjeno; mi pa imamo Gospoda knjig, razumevanje prerokov in Duha, ki oživlja. Na koncu prologa se pojavita še dva citata iz Nove zaveze: 2 Kor 3,6 ter namig na osvoboditev Barabe namesto Jezusa. Prvi predstavlja nasprotje med kristjani in Judi, ki temelji na Pavlovem razlikovanju med črko in duhom;¹⁸ drugo besedilo pa se pogosto pojavlja pri Hieronimu in mu služi za očitiranje Judom, da so zavrnili Kristusa.¹⁹

Poleg tega Stridončan osvetli lik preroka Jone in njegovo posebno poslanstvo, saj so bili vsi drugi preroki poslani k izvoljenemu ljudstvu, on pa je poslan k poganom. Tu lahko vidimo originalnost Hieronimovega komentarja, ko trdi, da prerok ne beži, ker bi sovražil

pogane, ampak ker ve, da bo njihovo spreobrnjenje s seboj prineslo uničenje Izraela. Ko pride do točke, da aplicira prerokovo zgodbo na Kristusa, prikliče komentator v spomin besede, s katerimi je izraelsko ljudstvo zavrnilo Mesijo, ter njegovo brezpogojno ljubezen, ki jo kljub temu izkazuje svojemu ljudstvu. Čeprav so ga zavrnili in pribili na križ, Kristus še vedno upa in moli za izvoljeno ljudstvo: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34; glej tudi Or., *Mat. Com.* 10, 21; Sch 162, 244)

Hieronimova interpretacija osvetljuje dve stvari: z ene strani željo Mesije, da bi odrešil svoje ljudstvo za vsako ceno, četudi ga je zavrnilo in pribilo na križ; z druge strani pa ta Kristusova drža še bolj kaže na veliko trdovratnost, v katero so padli Judje. Ta dva elementa nato omogočata prehod k Božji sodbi, ki jo Hieronim predstavlja kot posledico Izraelove zavrnitve: množica poganov bo lahko sprejela odrešenje, veje oljke bodo odsekane in na njihovo mesto bodo vcepljeni divji poganjki (Hier., *In Ion.* 1, 3a; Sch 323, 176–178).

Nekaj vrstic naprej Hieronim ponovno izpostavlja zavrnitev izvoljenega ljudstva in ga primerja s poganskimi mornarji, ki si nasprotno niso drznili položiti roke na judovskega preroka (Hier., *In Ion.* 1, 13; Sch 323, 212). Mornarji so se trudili, da bi dosegli kopno, ker niso želeli škoditi preroku, »ki je častil Boga, in bi raje sami umrli kot povzročili smrt«. Na tem mestu Hieronim z močno izjavo opozori, kakšna je razlika med poganskimi mornarji (Or., *Ios. Hom.* 23, 2; Sch 71, 454–458) in izvoljenim ljudstvom. Judje so bili »Božji služabniki«, a so z vzklikanjem zahtevali Kristusovo smrt, medtem ko so se mornarji, čeprav so imeli vzrok za umor, trudili, da bi premagali naravno ujmo, da ne bi škodili »Božjemu preroku«.

Skozi cel komentar torej teče vedno ista interpretativna nit: prerok je poslan, da bi obsodil Izrael, saj vztraja v svoji hudobnosti, medtem ko se Ninive spokorijo (Hier., *In Ion.* 1, 1–2; Sch 323, 168–172. Glej tudi Duval 1987,

334 in 1973, 332). Medtem ko Izrael noče poslušati Božje besede, mora poganski svet natanko poslušati (Hier., *In Ion.* 1, 1–2; SCh 323, 168–172).²⁰ Izrael ne prepozna Boga ne v sreči, ne v nesreči, zato Kristus joka nad svojim ljudstvom, a njihove oči ostajajo suhe (Hier., *In Ion.* 1, 5a; SCh 323, 188). Podoba ladje, ki jo nosijo valovi, predstavlja pogane, ki jih bo odrešila žrtev preroka – Kristusa (Hier., *In Ion.* 1, 16, SCh 323, 216–218);²¹ po svojem vstajenju se Kristus res napoti v Ninive – svet, da bi oznanjal Besedo (Hier., *In Ion.* 3, 1–2; SCh 323, 258–260). Prerok doživlja bolečino, ne ker je množica narodov odrešena, ampak ker je Izrael izgubljen (Hier., *In Ion.* 4, 1, SCh 323, 284–286),²² to pa ga vodi v željo po smrti, da ne bi gledal propada svojega ljudstva (Hier., *In Ion.* 4, 2–3; SCh 323, 288–290).²³ Za Izrael ni vse izgubljeno, ker zdaj Kristus joka nad Jeruzalemom in joka vse do smrti – ne svoje, ampak Judov – saj umirajo s tem, ko zavračajo vero v Kristusa, in vstajajo, ko jo izpovedujejo (Hier., *In Ionam* 4, 9, 306–308);²⁴ na koncu Hieronim zaključuje komentar s prilikom o izgubljenem sinu, ki jo prav tako bere v istem apologetskem ključu (Hier., *In Ion.* 4, 11; SCh 323, 308–316).²⁵

2. ČUDEŽ TREH DNI V RIBJEM TREBUHU

V našem komentarju je prisotna tudi polemika proti poganom, ki jo je moč prepoznati v komentarju vrstice Jon 2,2: prerokovo tridnevno bivanje v ribjem trebuhu je bil argument, ki so ga uporabljali za zasmehovanje kristjanov. V prvem trenutku Stridončan ponuja razlago v kristološkem ključu in tako ponavlja interpretacijo, ki jo ponuja sam Odrešenik.

Prerokovo bivanje v ribjem trebuhu torej »kaže na Gospodov pasijon«. Nato pa Hieronim zatrdi, da ne zanemarija dejstva, da »se nekaterim zdi neverjetno, da bi kak človek lahko preživel tri dni in tri noči v ribjem trebuhu, kjer bi bilo konec vsakega brodomca« (Hier. *In Ion.* 2, 2, 224). Med tistimi,

ki bi lahko dvomili o »čudežu«, Hieronim razlikuje dve kategoriji: *fideles* in *infideles*. V prvi skupini so verniki, nanje pa naslavlja tri odlomke iz Svetega pisma, kjer lahko najdemo podobne čudeže, kot je ta, ki se je zgodil Joni: trije mladeniči v ognjeni peči (Dan 3,24), prehod Rdečega morja (2 Mz 14,22.29), Daniel v levnjaku (Dan 14,31) ter »še mnogi te vrste«, kot zaključí naš avtor. V drugo skupino pa spadajo pogani, ki jim priporoči branje »petnajstih knjig Ovidijevih Metamorfoz ter celotne grške in latinske zgodovine«, ²⁶ saj bodo odkrili, da tudi ti spisi pripovedujejo o »čudežnih« dogodkih (Hier., *In Ion.* 2, 2; SCh 323, 226).

Enako polemiko najdemo v Avguštinovem Pismu 102, napisanem med leti 406–412, torej več kot deset let po Hieronimovem *In Ionam*. V njem se škof iz Hipona v soočenju s pogani loteva iste apologetske teme. Duval je pokazal, da pri tem uporablja Hieronimov komentar, saj z lahkoto odkrijemo misli in interpretacijo meniha iz Betlehema na ta odlomek iz Jonove knjige (Duval 1966). Avguštín zatrjuje, da vprašanje ne prihaja od Porfirija, ampak iz zasmehovanja poganov, ki se jim zdi Jonovo bivanje v ribjem trebuhu »neverjetno« in se mu prostaško smejejo. Najprej poskuša Avguštín podati racionalen odgovor na prerokovo zgodbo in razpravlja s pogani, pri čemer citira Apuleja iz Madavra, Apolonija, mage in filozofe: trdi, da »če bi pripoved, podobna Jonovi, prišla z njihove strani, iz ust poganov ne bi prihajalo glasno norčevanje, ampak izrazi ponosnega občudovanja« (Aug., *Ep.* 102, 32ss; CSEL 34, 570–578). Opazimo lahko, kako se tudi Avguštín, tako kot Hieronim, zateče k zgledom iz poganskega okolja, da bi se soočil s tem vprašanjem. Za kristološko interpretacijo se sklicuje na Jezusove besede, povezane s tem odlomkom. V zaključku pisma, naslovljenega na duhovnika Deogratiasa, Avguštín vabi tiste, ki postavljajo takšna vprašanja, naj postanejo kristjani, preden bodo dosegli konec tega življenja.²⁷

3. SPREOBRNENJE IZOBRAŽENCEV

Komentar odlomka Jon 3,6-9 daje Hieronimu priložnost, da začne polemiko z origenisti in poda odgovor na njihovo misel. V spreobrnjenju kralja v Ninivah naš ekseget ne vidi končne rehabilitacije hudiča, kot so mislili origenisti, ampak spreobrnjenje izobražencev (*In Ion.* 3, 9–10; SCh 323, 278).

Hieronim postavi Ciprijana za svetel zgled intelektualne in verske transformacije.²⁸ Kralj v Ninivah, ki je vstal iz prestola in »zamenjal škrlat z raševino, dišave z blatom, prefinjenost s preproščino«, je podoba izobražencev, ki so se spreobrnil, potem ko »jih je opijanila svetna govorna spretnost in jim je dušo zaslepila skrbna razporeditev besed in sijaj lastnega govora.« »Preproščina«, ki jo sprejmejo in se ob tem odpovedujejo prefinjenosti in govorni spretnosti, se tiče preprostosti sloga in besed in ne misli: »munditias sordibus commutasse, non sordibus sensuum sed verborum«.²⁹ Misel se očitno nanaša na Sveto pismo³⁰ in res Hieronim nekaj vrstic naprej zapiše: »o preprostosti Svetega pisma sodijo ne na podlagi vzvišenosti misli, ampak glede na preproščino sloga.« Izobraženec, ki se spreobrne, a se pri tem ne odreče svojji kulturni prtljagi, se spusti na raven preprostejšega sloga, da bi odkril »vzvišenost misli«. Zato se obrne h kesanju in začne učiti o dobrem; dejstvo, da se poslušalci spreobrnejo po enem samem oznanilu, verjetno nakazuje, da je ta spreobrnjeni izobraženec v službo Božje besede vpregel vso svojo govorniško spretnost, da bi se sporočilo vcepilo v ljudi. Za Stridončana se na ta način uresničujejo Izaijeve besede: »Se cel narod rodi hkrati?« (*Iz* 66,8)

ZAKLJUČEK

V Hieronimovem delu *Razlaga knjige preroka Jona* lahko vidimo, da sta se utrdila sklicevanje na *hebraica veritas* in komentar ob dvojni lemi, ki se je začel v komentarjih drugih malih prerokov.

Vendar se Hieronim ne omeji na suhoparno in površinsko razlago preroške knjige. Uporablja jo za svoje soočenje z origenistično kontroverzo. Na ta način želi predati Zahodu ne le svoje eksegetske dosežke, ampak tudi interpretacijo, ki se distancira od nekaterih trditev aleksandrijskega učitelja. Poleg tega je imel menih iz Betlehema med pisanjem tega komentarja v mislih položaj v oglejski Cerkvi, kjer so skupaj živeli pogani, kristjani in Judje. Iz tega razloga, tudi glede na univerzalni značaj Jonove knjige, vztraja pri odnosih z Judi in pogani. Za prve ohranja upanje, da bodo nekega dne sprejeli vero v Kristusa, druge pa vabi, naj sprejmejo sporočilo Kristusa/Jone, ki jim ga pošilja po zgledu izobražencev, ki so se spreobrnil v krščanstvo. Druga točka, kjer naslavlja oglejsko Cerkev, je razlaga člena veroizpovedi o *spustu pred pekel*, ki jo Hieronim sprejme in pogloblja sledeč razlagam oglejskih škofov.

Prevedel: Rok Blažič

LITERATURA

- Caruso, Giuseppe. 2012. *Ramusculus Origenis. L'eredità dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo*. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Cavallera, Ferdinand. 1922. *Saint Jérôme: sa vie et son œuvre*, zv. I. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense Bureaux.
- Cipriani, Nello. 2013. *La retorica negli scrittori cristiani antichi*. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Crouzel, Henri, in Emmanuela Prinzivalli. 2008. *Origenismo v: Nuovo Dizionario Patristico ed Antichità Cristiane*, zv. II, Genova: Marietti, 3683–3686.
- Duval, Yves-Marie. 1966. *Saint Augustin et le Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*. V: *REA* 12:22–31.
- Duval, Yves-Marie. 1972. *Saint Cyprien et le roi de Ninive dans l'In Ionam de Jérôme. La conversion des lettres à la fin du IV siècle*. V: *Epiktasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*. Pariz: Beauchesne 1972, 551–570.
- Duval, Yves-Marie. 1973. *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine: Sources et influence du 'Commentaire sur Jonas' de saint Jérôme*. Pariz: Études augustiniennes.
- Duval, Yves-Marie, ur. 1985. *Jérôme, Commentaire sur Jonas*, introd., texte critique, trad. et commentaire par Yves-Marie Duval (coll. Sources chrétiennes, n° 323). Pariz: Éditions du Cerf.
- Duval, Yves-Marie. 2000. *Jonas a Aquilée: de la Mosaïque de la Theodoriana sud aux textes du Jérôme, Rufin, Chromache? V: Aquileia romana et cristiana fra II e V secolo, omaggio a Mario Mirabella Roberti AAA47:273–296*.

Field, Lester L. 2004. *On the Communion of Damasus and Meletius: Fourth-Century Synodal Formula in the Codex Veronensis LX, with critical edition and translation*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Kelly, John Norman Davidson. 1987. *I simboli di fede della chiesa antica*. Napoli: Edizioni Dehoniane.

Penna, Angelo. 1950. *Principi e carattere dell'esegesi di S. Girolamo*. Rim: Pontificio Istituto Biblico.

Pini, Giovanni, ur. 2016. *Epifanio di Salamina, Panarion*, zv. III. Brescia: Morcelliana.

Prinzivalli, Emmanuela. 2002. *Magister ecclesiae: Il dibattito su Origene fra III e IV secolo*. SEAug 82. Rim: Institutum Patristicum Augustinianum.

Prinzivalli, Emmanuela. 2006. La controversia origeniana di fine IV secolo e la diffusione della conoscenza di Origene in Occidente. *Augustinianum* 46:35–50.

Segneri, Angelo. 2017. »Quod non est assumptum, non est sanatum«. La risposta all'apolinarismo. V: »Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio!« (Lc. 3,6). *Sulla soteriologia cristiana*, ur. R. Battocchio, R. Repole, Milano: Glossa.

Simonetti, Manlio. 1986. La controversia origeniana: caratteri e significato. *Augustinianum* 26:7–31.

Simonetti, Manlio, ur. 1993. *Rufino, Spiegazione del credo*. Rim: Città Nuova.

Turner, Cuthbert Hamilton. 1913. *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissimi* I. Oxford: Typographeo Clarendoniano.

Paluzzano, Raffaella in Gilberto Pressacco. 1998. *Viaggio nella notte della Chiesa di Aquileia*, Udine: Gaspari.

Trettel, Giulio. 2017. *San Cromazio e la liturgia di Aquileia*. Rim: IF Press.

prepotoval Palestine, ampak si je poiskal spremstvo lokalnih prebivalcev (Hier., *In lib. Paralip.* praef. / PL 29, 423A).

⁶ Prim. Hier., *In Ion.* praef. (SCH 323, 164).

⁷ Ločimo lahko med vsaj šestimi stopnjami kontroverze: prva se je začela v tridesetih letih 3. stoletja, ko je bil Origen še živ in je zadevala celoto njegove misli; druga obsega 3. in 4. stoletje, kot so ga razumeli Origenovi kritiki; v tretji so glavno vlogo imeli menihi v Egiptu in Palestini iz druge polovice 4. stoletja; v četrty so bili vpleteni Epifanij, Hieronim in Teofil iz Aleksandrije kot proti-origenisti ter Janez iz Jeruzalema in Rufin kot njegovi branilci; peto predstavlja evagrijanizem prve polovice 6. stoletja, ki je izviral iz samostana sv. Sabe; na koncu najdemo domnevni origenizem, proti kateremu so uperjene obsodbe cesarja Justinijana (Crouzel in Prinzivalli 2008; Prinzivalli 2002; Prinzivalli 2006; Simonetti 1986).

⁸ Cavallera razlikuje med dvema deloma kontroverze, v katero je bil vpleten Hieronim. V prvem se je soočil z Janezom, škofom v Jeruzalemu (393–397), v drugem z Rufinom (397–402) (Cavallera 1922, 193–286).

⁹ Za Hieronimovo antropološko misel med kontroverzo z Rufinom o izvoru duše glej Caruso (2012, 456–484).

¹⁰ Tu se bom omejil na omembo papeža Damaza, ki mu je bil Hieronim še posebej blizu. Rimski škof je v letih 375–382 zavrnil Apolinarijevo herezijo, kot lahko vidimo v pismu *Per filium meum*, naslovljenem na Vitala, ki si je prizadeval, da bi ga priznali za škofa v Antiohiji; v pisemskih fragmentih *Ea gratia, Illud sane in Non nobis* Damaz potrdi popolno človeškost Kristusa z dušo in telesom ter zavrne apolinaristični nauk, brez da bi ga izrecno imenoval. V sedmi anatemi t.i. *Tomus Damasi* iz let 377–378 stoji trditev, da je Božja beseda brez greha prevzela našo racionalno dušo, da bi jo rešila: »Anathematizamus eos qui pro hominis anima rationabili et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius et Verbum Dei et non pro anima rationabili et intelligibili in suo corpore fuerit, sed nostram (id est rationabilem et intelligibilem) sine peccato animam suscepit atque salvaverit.« (Turner 279–294; Field 2004, 122–124.138–188). Posebno pomembna je bila rimska sinoda, na kateri se je tudi Hieronim osebno vpletel v kristološko razpravo z apolinaristi (Ruf., *Adult.* 13 (SCH 464, 314–316); Hier., *Adv. Ruf.* II, 20 (CCSL 79, 56–57); Segneri 2017, 61–113).

¹¹ Izraz je bil gotovo vključen v različnih zahodnih veroizpovednih obrazcih, med njimi očitno v Akvileji, pa tudi na Vzhodu je bil sem in tja prisoten. Zdi se, da izhaja iz odlomkov Rim 10,7 in 1 Pt 3,18–20. Kasnejše interpretacije so ga razumele bodisi v smislu, da je Jezus šel v pekel oznanjat evangelij pravičnim iz Stare zaveze, bodisi v smislu, ki ga povzame Rufin, da je Odrešenik s spustom potrdil svojo zmago nad smrtjo in osvobodil tiste, ki so bili njeni ujetniki (Rufin, *Comm. in symb. Apost.*; CCSL 20, 152. Simonetti 1993, 7–32).

¹² V prvem podaja Rufin zgled, ki pomaga spoznati, kako naj razumemo Gospodov spust pred pekel, medtem ko v drugem predstavi vrsto svetopisemskih odlomkov, ki potrjujejo to resnico vere (Rufin, *Comm. in symb. Apost.* 15, 26; CCL 20, 152.160–161).

¹³ V odlomku *In Ion.* 4, 6 (SCH 323, 300) Hieronim zapiše, da »se kloščevac in bršljan plazita po zemlji in ne zrasteta v višino brez rogovile ali druge podpore, na katero bi se oprla«, da bi lahko dajala senco. Idejo je oblikoval avtor akvilejskih mozaikov na plošči, ki prikazuje preroka, ko počiva pod bršljanom, in me je napeljala na misel, da je

¹ V delu *Questiones Hebraicae in Genesim* je Hieronim izhajal iz besedila LXX in se omejil na popravke le v primerih, ko se ta odmika od hebrejskega besedila. Nasprotno v prologu dela *In Ecclesiasten* razlaga, da sledi svojemu prevodu iz hebrejščine, a vendar upošteva tudi besedilo LXX, ko se ta ne razlikuje preveč od hebrejskega, ter različice Akvile, Simaha in Teodotiona. V teh delih Hieronim izbira srednjo pot, da z novostmi ne bi preveč zmotil pozornosti bralcev.

² Hieronim je zelo pozoren na besedilne različice in skrbi, da vedno pojasni, kako jih je prevedel iz LXX, zabeleži različno razporeditev besed in ne pusti, da bi se mu izmuznila niti ena razlika s hebrejskim besedilom (Hier. *In Ionam* 2,5b; 2,2; 2,3 / SCH 323, 225–240). V drugih primerih se pri drugi lemi zadovolji s *similiter*, kar se v celotnem komentarju zgodi sedemkrat, na primer v odlomku 1,1–2 (Duval 1985, 46).

³ V komentarju k Jonovi knjigi so razlike med hebrejskim besedilom in LXX minimalne.

⁴ Mesijanska interpretacija spada k dobesednemu pomenu, kot je razkril Angelo Penna (1950, 38.).

⁵ V komentarju lahko najdemo reference na druga Hieronimova dela, kot sta na primer *Liber Hebraicorum nominum* ali *Liber locorum*. Tem delom lahko postavimo ob bok tudi *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, kjer se začenja menih iz Betlehema obračati na rabinsko izročilo, ko razlaga dobesedni pomen besedila. Hieronim ni sam

- Hieronim imel med pisanjem komentarja v mislih prav ta prikaz.
- ¹⁴ Po Kromaciju velikonočna vigilija obhaja v celoti ves misterij Jezusa Kristusa: temi križa in vstajenja imata osrednji položaj, toda tudi spust pred pekel je del misterija velike noči in se ga ne obhaja posebej (Kromacij *Serm.* 16; Sch 154, 258–266); temo spusta pred pekel je moč najti tudi v drugih pridigah, kot so št. 22 (Sch 164, 54), 24 (Sch 164, 76) in 27 (Sch 164, 110). (Paluzzano in Pressacco 1998, 45; Trettel 2017, 127–146)
- ¹⁵ Hieronim v isto interpretativno linijo daje tudi »osrčje morja« in »osrčje zemlje« iz odlomka o »Jonovem znamenju« (Mt 12, 40); oba izraza kažeta na pekel (Hier., *In Ion.* 2, 4a; Sch 323, 232).
- ¹⁶ Za drugačno hipotezo glej Duval (2000, 273–296).
- ¹⁷ Npr. Fortunacijan, *In euang.* 67 (CSEL 103, 174–175). Tudi Kromacij prevzema Fortunacijanovo alegorično eksegezo (Tract. 50A, RB 91, 22–230). To alegorično interpretacijo poglavlja tudi Hieronim v svojem komentarju.
- ¹⁸ Pred spisom *In Ionam* je Hieronim to temo obravnaval že v komentarjih drugih malih prerokov (Hier., *In Michaeam* 2, 4, 11–13; CSEL 76, 478 in *In Sophoniam* 3, 8–9; CSEL 76A, 700). Po tem komentarju najdemo še nekaj navedb istega odlomka v drugih eksegetskih delih: *In Marcum* 11, 11–14 (CCSL 78, 489); *In Amos* 1, 1, 6–8; 3, 8 (CCSL 76, 223; 327); *In Ezechielem* 14, 47, 21–23 (CCSL 75, 727–728). Podoben namig je možno najti pri Origenu (*Ier. hom.* 14, 12; Sch 238, 90).
- ¹⁹ Uporabo tega odlomka najdemo v dveh komentarjih pred *In Ionam*: *In Sophoniam* 3, 10–13 (CCSL 76 A, 703), *In Habacuc* 1, 1, 4 (CCSL 76A, 583); po tem komentarju ga najdemo še pri dveh malih prerokih: *In Osee* 1, 2, 4–5 (CCSL 76A, 20), *In Malachiam* 2, 2 (CCSL 76A, 914) ter v *S. in diem Paschae* (CCSL 78, 546).
- ²⁰ Tako povzame Kromacij Hieronimovo interpretacijsko nit v nekaj besedah: poganom uspe sprejeti odrešenje, Judje pa ostajajo neverni (Kromacij Tract. 50A v RB 91, 228).
- ²¹ V tem odlomku Hieronim poudarja dejstvo, da mornarji, ki so se znašli sredi morja, niso mogli žrtvovati in je zato naklonjen interpretaciji obredne žrtve kot duhovne daritve. Zato se zateče k svetopisemskemu odlomkom, ki to podpirajo: Ps 50,19; Ps 49,14 in Oz 14,3. Namig na obredno žrtev daje Hieronimu misliti, da sveti pisec ugovarja Judom, ki so dopuščali žrtvovanje samo v jeruzalemskem templju. Interpretacijo tega odlomka najdemo tudi pri Teodoru iz Mopsuestije, *In Ion.* 1, 14–16 (PG 56, c. 236 C–D) in Teodoru iz Cira, *In Ion.* 1,16 (PG 81, c. 1729 B). Ps 50,19 citira Hieronim tudi v delu *In Osee* 3,14, 2–4 (CCSL 76, 154).
- ²² V podporo spreobrnjenja poganov navaja odlomke Rim 11,25; 10,19 in 5 Mz 32,21. Toda Kristus in apostoli vztrajajo pri odrešenju izvoljenega ljudstva: Lk. 19,41; Mt 15,26; 26,28; Apd 13,46; Rim. 9,3–5 in Mr 14,34. Odlomki, ki jih navaja Hieronim, Judom ne zapirajo vrat, ampak vzdržujejo živo upanje na njihovo odrešenje. Po drugi strani odlomke 5 Mz 32,21 uporablja, da bi podčrtal dejstvo, da so vstop poganov v Božjo dediščino že prej oznanjali preroki. Pred Hieronimom so številni očetje predlagali takšno branje. Prim. Justin, 1 *Apol.* 60, 8–11 (Sch 507, 286–289); Irenej, *Dem.* 95 (Sch 406, 210–213); Tertulijan, *Adv. Marcionem* 4, 31, 6 (CCSL 2, 630–631); Or., *De principiis* 4, 1, 4 (Sch 268, 272–275); *Ier. hom.* 9, 2–3 (Sch 232, 380–388). Opozoriti je treba, da v zadnjem poglavju komentarja tema zavrnitve Judov in spreobrnjenja poganov nastopa pogostejše.
- ²³ Duval trdi, da beseda *crebro*, ki jo najdemo na koncu tega odlomka, kaže na to, kako zelo si je Hieronim vzel k srcu dokazovanje svoje teze (Duval 1987, 412 op. 8).
- ²⁴ Zadnje vrstice četrtega poglavja služijo Hieronimu za podkrepitev njegove teze.
- ²⁵ Prim. Hier., *Ep.* 21 (CSEL 54, 117–142), kjer Hieronim priskrbi Damazu podroben komentar prilike o izgubljenem sinu.
- ²⁶ Sklicevanje na zgodbe iz grške in latinske literature ima ponavadi funkcijo *exemplum* za prepričevanje poganov (Hier., *Adv. Iov.* I, 41; PL 23, 282–285; Cipriani 2013, 57).
- ²⁷ Tudi Ambroziaster se postavlja v to apologetsko linijo (Q. 97, 12; CSEL 50, 180).
- ²⁸ Misel, da se je Ciprijan spreobrnil, potem ko je prebral Jonovo knjigo, kot pravi Hieronim, ni zanesljiva, še posebej če upoštevamo, da je v 67. pogl. dela *De vir. ill.*, ki mu je posvečeno, njegovo spreobrnjenje pripisano duhovniku Ceciliju (Hier., *De vir. ill.* 67, 171–172; Duval 1972).
- ²⁹ Hieronim pogosto uporablja nasprotje med *res/sensus* in *verba*, da bi govoril o vzvišenosti krščanske kulture v primerjavi s poganskimi, ali o pravem nauku proti heretikom in svojim nasprotnikom (Hier., *Ep.* 21,42. 29, 1. 36,14; CSEL 54, 142.233.280).
- ³⁰ V pismu, ki ga je napisal med letoma 394–396 Pavlinu, ki mu je izrazil željo, da bi preučeval Sveto pismo, mu Hieronim svetuje, naj ne izgubi poguma zaradi preprostosti ali banalnosti besed. Postavi hipotezo, da je bilo Sveto pismo namenoma sestavljeno tako, da bi bilo dosegljivo tako izobražencem, kot nevednim. Hier., *Ep.* 22, 30 (CSEL 54, 189–190); *Ep.* 53, 10 (CSEL 54, 463); Aug., *Conf.* III, 5, 9 (CSEL 33, 50); *Lac., Instit.* 6, 21, 4–5 (CSEL 19, 562); Or., *Contro Celso* 1, 18 (Sch 132, 123), 6, 1–2 (Sch 147, 179–181).