

Arme Jona tussen teks en werklikheid

P J Nel
(UOVS)

ABSTRACT

Poor Jonah between text and reality

The paper provides argumentation in favour of an alternative reading of the text of Jonah in order to free it from any obligation in terms of which it should be read as a historical discourse, without denying its legitimate truth claim(s). In actual fact, an argument is construed here which subsumes that the text's authenticity can only be maintained when its peculiar mode (narrative) of communication is honored. An exposition is given of the central plot developed throughout the sequence of the episodes, and of the metaphoric contribution of the poem of chapter two. To free the character Jonah from the unduly negative receptions of traditional exegesis, the author seeks to displace him from the historical world and re-introduce him within the confines of the diegetic world of story.

Die probleem in konteks

Die byvoeglike beskrywing (“arme”) van Jona in die titel word tweërlei hier verstaan: enersyds, word die teks van Jona dikwels die speelbal tussen vermeende bevoegde lesers en gevolglik word die arme karakter of historiese figuur, Jona, nog vis nog vlees; andersyds, word Jona deur bevooroordeelde lesers so negatief voorgestel as sou die outeur ’n broertjie aan hom dood het.

In die Suid-Afrikaanse konteks het die teks van Jona sedert die negentiger jare opvallende aandag getrek¹, soveel so dat in die onlangse verlede dit die dagblaai gehaal het na aanleiding van ’n lesing van Spangenberg². Die debat het weinig met die verstaan van die teks te make gehad omdat dit oorgespoel het in die hiper-sensitiewe arena van die historiese betroubaarheid van die teks en die kerklike gesag as meetinstansie van betroubare interpretasies. In hierdie opsig is die akademiese debat waarskynlik ook verlaat. Die aard van tekstuele kommunikasie en die status van uitsprake gegrond op tekstuele interpretasie het weinig na vore gekom. Die onderliggende verhouding tussen ’n historiese lees van die teks (die lees van feitlikheid) en die waarheidsaansprake van die teks was die ongesproke of verskuilde steen des aanstoots. In ’n narratiewe lees van die teks soos hieronder voorgestaan word, word ’n poging aangewend om wel die waarheidsaanspraak van die teks te handhaaf al sou dit nie histories gelees word nie.

Die uiteensetting hieronder vra ook verandering in die waardering van die karakter Jona soos die teks hom presenteer. In die groot variasie van interpretasies is daar veral een beklemtoning en dit is naamlik dat Jona ongehoorsaam is aan die Here, en gevolglik as ongehoorsame profeet gekarakteriseer word³. In die onderstaande bespreking sal aangetoon word dat die houding van Jona niks met ongehoorsaamheid te make het nie en dat die teks nêrens direk of indirek Jona se gedrag na ongehoorsaamheid herlei nie. Dit is ook nie so dat die verteller afstand skep tussen hom en sy karakter nie; dit is veelmeer duidelik dat die verteller simpatie openbaar met 'n baie geloofwaardige karakter.

Die teks van Jona sal ook kortliks in historiese konteks geplaas word om begrip te vra vir die radikalisering van die genadige eienskappe van God wat hier die ampse skeptisisme van Prediker oortref.

Die onderliggende probleem van die artikel fokus op die verhouding tussen tekstuele kommunikasie en werklikheid - in hierdie geval die waarheidsaanspraak van die teks. Die analise van die genoemde verhouding hef nie die subjektiewe rol van die leser op nie, want geen leesakte word daarsonder voltrek nie. Tog vra die analise meer as die erkenning van die reg van enige (naïewe) leser; dit pretendeer as analitiese diskoers 'n uitnodiging tot 'n intersubjektiewe gesprek waarin die toets van oortuiging deur argument nie uitgesluit kan word nie, asook waarin die tekstuele detail ernstig geneem word.

Die plot van Jona

Die realistiese eenvoud⁴ van Ou-Testamentiese narratiewe poëtik van ongekompliceerde plot, natuurlike kronologie en die afwesigheid van beskrywende diskoers is dikwels 'n groter belemmerende faktor as wat met die eerste oogopslag erken sal word. Voeg daarby die konvensie van dramatiese episode waarin die karakter en handeling die illusie van teenwoordigheid van die leser deur *mimesis* skep, en dit is duidelik dat teks en leser self 'n onderlinge plot skep. Narratiewe esteties kan daarom nooit in logiese reduksie van byvoorbeeld argumentatiewe tekste voltrek word nie. Onwillekeurig is die "logika" van narratiewe tekste oop en moet die Ou-Testamentikus die ongemak én plesier aanvaar dat die stories van die Bybel die grootste diversiteit van interpretasie weerspieël.

Anders as baie verhale in die Ou Testament is die teks van Jona baie duidelik oor die plot. Die teks van Jona wyk een keer af van die natuurlike kronologie deur retrospektief lig te werp op die gebeure. Dit gebeur in Hoofstuk 4:2. Die leser moes op 'n eie wyse die leë plekke vul as redes vir die optrede van Jona tot en met hierdie vers. In hierdie vers gee Jona, in

direkte rede, self die rede vir sy optrede en plaas die voorafgaande gebeure in perspektief. Verse 1 en 2 lui (eie vertaling):

1 'n Erge boosheid het Jona oorval en hy het kwaad geword.

2 Hy bid (sic!) toe tot Jahwê en sê: Ag Jahwê, dis mos presies die ding toe ek nog in my land was! Daarom het ek vantevore na Tarsis gevlug, want ek het geweet dat u 'n genadige en barmhartige God is, lankmoedig en groot in trou, en berouvol oor die bose.

Dit is baie duidelik dat Jona, die Hebreër (1:9), 'n wesentlike probleem het met die beste attribute van Jahwê, naamlik sy genade en vergewensgesindheid - eienskappe wat Jahwê onderskei het van ander gode en wat veral Jeremia en die Deuteronomistiese teologie benadruk het⁵. Hierdie bekentenis is des te meer ontstellend as in aanmerking geneem word dat Jona 'n gelowige Hebreër (1:9) en van beroep 'n profeet (1:1) is, wat beteken dat hy reeds 'n lang pad met dié God loop. Van hierdie God wil Jona eerder wegvlug as om met Hom saam te leef - ja, meer nog, eerder sterf (4:3,8,9) as om verder met Hom te doen te hê!

Hierdie plot word in die teks by wyse van die repetoriumtegnieke van die narratief ontwikkel en nie deur historiografie of profetiese orakel nie. Alhoewel die tradisie voldoende bewys lewer van die optrede van 'n historiese profeet, Jona (2 Kon 14:25), is die ontwikkeling van hierdie teks geen profesie nie⁶. Die plot word eerder verhoog deur die feit dat dit allermins van 'n profeet verwag sou word om probleme te hê met die beste kante van God. Die motief van die vluggende profeet soos in die verhaal van Elia (1 Kon 19) is nie onbekend nie, maar die plot van die Jona-verhaal verskil radikaal van dié van Elia.

Deur 'n analise van al die episodes van Jona te maak, is dit duidelik dat die genoemde plot in elke episode ontwikkel word en tot die *dénouement* gevoer word in die finale episode van die wonderplant (*Qiqajôn*-plant, 4:6-11). Die handelingsekwensies kan in hierdie opsig gerekonstrueer word.

Nadat die profetiese opdrag (let wel, die profetiese orakel word nie eers ontvang nie!) ontvang is om na Ninevé te gaan (1:2), vlug Jona so ver moontlik weswaarts na Tarsis. Die rede vir die vlug is duidelik ooreenkomstig die probleem soos in 4:2 verwoord, naamlik dat hy geweet het dat hy maar weer blootgestel sou word aan die genadige handeling van Jahwê. Daarom wil hy wegkom van die teenwoordigheid van die Here (in v 3 word dit twee keer herhaal dat hy wou wegkom van die aangesig van die Here)⁷.

Die eerste episode volg dan op die skip saam met die matrose. Die opkomende storm is duidelik 'n teken van die teenwoordigheid van God en word as epifanie deur die matrose en Jona so ervaar. In duidelike teenstelling (sintakties word die teenstellende *waw*-konstruksie gebruik) met die reaksie van "vrees" van die matrose, onttrek Jona hom deur in die onderste ruim van die skip te gaan slaap - 'n handeling van doelbewuste onttrekking (1:5). Aan boort, en in reaksie op die dreigende gevaar, toon die matrose die gewenste reaksie en "vrees" nie alleen Jahwê (die God van die storm word nou geïdentifiseer met Jahwê, die God van Jona) met "'n groot vrees" (1:16) nie, maar bring ook somer brandoffers op die skip (1:16) - dit nadat hulle eintlik alle ballas in die see gegooi het (1:5). Vir die matrose wat deurgaans baie geduld met Jona toon, word die onheilsdreiging eventueel 'n ervaring van heil en redding deurdat hulle Jahwê vrees en in hierdie opsig sy genade ervaar. Jona, die Hebreër wat Jahwê ken (1:9), daarenteen, ontdek dat hy nie so maklik van Hom kan wegvlug nie en die teenwoordigheid van Jahwê word vir hom 'n onheilservaring. Daarom bied hy hom eintlik aan om in die see gegooi te word (1:12) - as hy dan nie kan wegvlug van Jahwê nie, is hy bereid vir 'n seegrav.

In die derde episode (die tweede word voorlopig oorgeslaan omdat die aard daarvan verskillend van die ander is) bevind die protagonis hom in vergelykbare omstandighede in Ninevé (hfst 3), waar Jahwê die ongelowiges begenadig teenoor Jona wat weer weg wil kom van hierdie genadige God. Jona voer die opdrag van Jahwê halfhartig uit deur in die drie-dagreise-grote stad skaars met die begin van die eerste dagreis (3:3-4) die ondergang van Ninevé aan te kondig, sonder om te wag dat hy die boodskap ontvang soos die Here hom beveel het (3:2). Sonder navraag oor nóg die gesag van die profeet, nóg die gesag van die godheid, glo die Nineviete God, roep 'n vasdag uit vir mens en dier (sic!), en berou hul verkeerde dade (3:5-8). Hulle beroep hulle spesifiek op dié gesindheid van God wat vir Jona die probleem is:

Vers 9: Wie weet of God nie sal omkeer en berou sal hê nie, sodat Hy hom afwend van die gloed van sy toorn en ons nie vergaan nie? [1933 AV]

Dit is ook presies wat God doen. Hy sien hulle bekeringshandeling, kry berou en weerhou die oordeel (3:10). Die stad Ninevé van die Assiriërs (wie se boosheid voor die Here opgestyg het - 1:2) se lot word oornag verander van dreigende ondergang onder die oordeel van God tot 'n stad wat heil en die vergewensgesindheid van God beleef deur bekering. Oor 'n goddelose stad stort God sy barmhartigheid rojaal uit. Soos in die geval

van die matrose op die skip, word die potensiële onheil in heil verander deur die barmhartigheid van die Here.

Vir die protagonis, Jona, het die gebeure die ontstellende effek dat dit weer presies die kwaliteit van God verrai waarmee hy van meet af aan 'n probleem het. Daarom word die Ninevé-ervaring vir Jona 'n onheilservaring in die teenwoordigheid van God se demonstrasie van barmhartigheid. Dit was juis die punt waaroor Jona so onthits was en direkte aanleiding gegee het tot sy uitval met Jahwê (4:1-2). Jona verlaat die stad as heilsruimte en gaan sit aan die oostekant daarvan omdat hy eerder begeer om te sterf as om met hierdie genadige God verder te leef (4:3: "*Nou dan Jahwê, neem asseblief my lewe weg, want my dood is beter as my lewe*").

So sit die ontgogelde Jona aan die oostekant van die stad en hier ontwikkel die laaste en finale episode. Weer eens maak God sy opwagting met die opskiet van 'n wonderplant as skaduwee vir Jona en om hom te bevry (letterlik: "red") van sy onheil (4:6). Vir die eerste keer beleef die protagonis nou ook die barmhartige kant van Jahwê-Elohim (vgl sy belydenis in 1:9) vir wie hy immers sy hele lewe aanbid. Daarom is dit ook opvallend dat die teks dit op 'n tautologiese wyse wil duidelik maak dat Jona buitengewoon bly was oor hierdie daad van die Here (v 6b: "*En Jona was met groot blybskap verheug oor die Qiqajôn-plant*").

Máár dan gebeur dit waarop selfs die ontgogelde Jona nie gereken het nie. God stuur 'n wurm en 'n skroeiende wind wat die plant net die volgende môre vernietig (4:7-8). Met tartende leedvermaak word die teken in terme waarvan Jona vir die enigste keer iets van God se barmhartigheid beleef het, verwyder. Dit is gevolglik die laaste strooi wat die kameel se rug breek. Ontgogel en in sy hoop verlaat, besluit (as monoloog uitgedruk - v 8) hy daarom dat dit vir hom beter is om te sterwe as om met dié barmhartige God te lewe! Teenoor vreemdelinge en sondaars soos die matrose en die Nineviete het hierdie God klaarblyklik meer barmhartigheid en geduld as met hom, die Hebreër, wat hierdie God ken en nog altyd die pad saam met Hom geloop het. Vir hom is God se barmhartigheid die anti-klimaks van die gestroopte oomblik van misplaaste verwagting. Met so 'n God wil hy sy pad opskort. As dit dan nie gebaat het om te vlug van hierdie God nie, bly die keuse van die dood die enigste alternatief. Wanneer God dan weer op sy reaksie reageer en nie op sy probleem nie deur te vra of hy reg het om kwaad te wees, antwoord hy finaal: "Ek het reg om kwaad te wees tot die dood toe" (v 9b).

Alhoewel die verteller in die laaste twee verse ook by wyse van 'n vraag (dit wil sê 'n oop einde) die kant van God regverdig, word nêrens in

die teks 'n kritiese of oënskynlik negatiewe evaluering van die gedrag van Jona gemaak nie. Die verteller handhaaf eerder regdeur die geloofwaardigheid van sy karakter omdat die gebeure-komplekse eintlik niks bydra in terme waarvan Jona op geloofwaardige wyse sy houding kon verander het nie. Dit is eerder 'n geval dat Jona in al die episodes gekonfronteer word met die dimensies van Jahwê waarmee hy reeds 'n probleem het. Dit beteken dat die probleem verdiep en dat die eventuele keuse vir die dood nie as verrassing kom nie.

Die episode in die vis sal eers aan die orde kom nadat in die volgende paragraaf na die ruimtelike dimensies van die teks gekyk word.

Narratiewe ruimte in Jona

In vertelling verteenwoordig ruimte nie alleen die ruimtelike konteks (Engels: "setting") van die episodes nie, maar word ruimte ook aangewend as 'n narratiewe strategie wat simbolies en tematies die plot ondersteun. Ruimte word hierdeur 'n skema of 'n patroon wat 'n integrale deel van die tegniek van vertelling vorm⁸.

Die verhaal van Jona opereer met bi-polêre ruimtelike opposisies in al die genoemde episodes en die vis-episode word die metaforiese uitdrukking van die belewingsdimensie van God deur die protagonis, soos ons later sal sien.

In die eerste episode op die *skip* word die potensieële onheilsruimte vir die matrose deur die epifanie omgekeer tot 'n heilsruimte vir hulle. Vir Jona word die potensieële heilsruimte (die skip sou vir hom 'n ontvlugtingsruimte weg van God bied) verander in 'n onheilsruimte omdat hy onwillekeurig weer aan God blootgestel word en die seegraf dan verkies.

In Ninevé word die veilige *stad* van die magtige Assiriese volk in 'n potensieële onheilsruimte verander deur die dreigende oordeelsaankondiging. Deur die aksies van rou en bekering word dit egter vir hulle 'n heilsruimte wanneer Jahwê hulle genadig is. Vir Jona, daarenteen, is Ninevé weer eens 'n blootstelling aan die God van wie hy hom in alle opsigte probeer onttrek, en in stede van om deel van die heil van Ninevé te wees, word dit vir hom 'n bedreigde ruimte en gaan hy uit die stad. Die ruimte word sodanig 'n onheilsruimte vir Jona dat hy met Jahwê woedend begin argumenteer en die begeerte uiter om te sterf (4:3).

Onder die *wonderplant* buite die stad waar hy alleen is, word die ruimtelike antitese gehandhaaf. Die potensieële heilsruimte geskep deur die opskiet van die wonderplant, word omgekeer in 'n onheilsruimte wanneer Jahwê die plant skielik weer laat vrek. Dit is dan ook die ruimte waarin die finale versugting om te sterf geuiter word.

Die episode van die *vis* is meer kompleks en daarom aanvaar baie geleerdes dat dit 'n latere toevoeging tot die teks is⁹. Ten opsigte van die verhaaldebeure word die ruimte ook omgekeer. Die seegraf was Jona se keuse as ontvlugtingsruimte, maar die seegraf is hom ook nie gegun nie deurdat Jahwê 'n vis gestuur het om hom in te sluk. Hierdeur dring Jahwê hom weer op deur sy ingryping soos in al die ander episodes.

Die ruimte van die vis word egter op 'n interessante maar ambivalente wyse ontwikkel. Die rede vir die danklied (*tôdâ* - 2:10) is welliswaar dat Jahwê sy hulpgeroep gehoor het in sy nood (2:3), en hom uit die onderwêreld (*shachat* - 2:7) opgetrek het. Jahwê kry egter die skuld dat hy Jona in die "diepte" van die see gewerp het (2:3). Jona verwys nooit na enige skuld of ongehoorsaamheid aan sy kant nie. As hy dan werklik in die onderwêreld is soos blyk uit vers 3 (*beten sheol*) en 7 (*shachat*), dan is dit des te meer onverstaanbaar dat hy God dáár probeer aanroep, want volgens die opvatting in die Ou Testament kan Jahwê nie in die onderwêreld aangeroop word nie¹⁰. Verder lyk dit ook nie of die "uitredding" uit die onderwêreld enige verandering by Jona teweeggebring het nie, want sy houding kontinueer en word entlik meer verhard al voldoen hy oënskyklik aan die opdrag om na Ninevé te gaan. Vir Jona bly die ervaring van God 'n doodservaring¹¹. Strukturele en metriese analises¹² van die gebed in hoofstuk 2 toon aan dat die gedig chiasies opgebou word rondom v 6-7a waarin die doodservaring beklemtoon word.

Die tekstuele verwysings teken Jona in die onderwêreld (2:3,7), in 'n plek van benoudheid (2:3), van godverlatenheid (weg van u oë -2:5) en waar die siel versmoor (2:8). Die teks self dekonstrueer deur die metaforiese verwysings 'n historiese (feitelike) lees daarvan, afgesien van die feit dat die narratiewe raamgeskiedenis van die episode 'n gebeure van insluk en uitspoeg (2:1-2, 11) behels. Die onderliggende wêreldbeeld¹³ sou byvoorbeeld nooit as "historiese" werklikheid gehandhaaf kan word nie.

Die vraag is dus: Wat verteenwoordig hierdie episode as dit 'n integrale deel van die teks is, soos wat hier voorgestaan word? Indien Psalm 88:3-4 en 130:1-4 in aanmerking geneem word, dan is dit reeds duidelik dat die individu in sy grootste nood sy fisiese ruimte ervaar asof in die onderwêreld, dit wil sê verwyder van die teenwoordigheid van God. Hierdie metaforiek word deur die verteller suksesvol aangewend om die sieletoestand van Jona uit te druk. Psigologiese gemoedstemminge is selde in Ou-Testamentiese narratiewe prosa benoem op 'n wyse anders as deur die beskrywing van verhaaldebeure (vgl bv die fokus op handeling in die episode waar Abraham sy seun moet gaan offer sonder verwysings na emosies - Gen 22). Die vis-episode bied vergelykerderwys 'n verhaalde-

skiedenis wat metafories verstaan moet word as toestandbeskrywing van die karakter, wat daarop neerkom dat Jona 'n ervaring het asof hy in die onderwêreld is. Dit wat vir Jona die wesentlike en onontvugbare probleem is, soos vroeër reeds gesien, word hier voorgestel as sou dit met 'n nood(dood-)ervaring van die onderwêreld vergelykbaar wees. In hierdie opsig is die vis-episode 'n metafoer wat gedramatiseer of gehistoriseer word om die nood van Jona, onderliggend aan al die episodes, uit te druk. So vorm hierdie episode 'n wesentlike sentrum vir die verstaan van die teks.

'n Mens sou kon vra, maar waarom 'n insluk-episode as metafoer hier? Die verteller sluit waarskynlik aan by 'n bekende vertelmotief van die insluk van 'n held deur een of ander dier of vis. 'n Uitvoerige studie¹⁴ is reeds hieroor gedoen om aan te toon dat hierdie motief teruggaan op die inslukmite van die son op sy daaglikse roetine van op- en ondergaan. In oordraagtelike sin is dit ook van toepassing gemaak op helde wat een of ander opdrag moes uitvoer of wat bestem was vir iets groot. Interessant is die ambivalente spel van die verteller met hierdie motief. Enersyds vertoef Jona drie dae in die maag van die vis (die maksimale periode wat iemand in die onderwêreld kan bly met die moontlikheid van terugkeer¹⁵ - vergelyk ook Jesus se drie dae in die hel, Luk 11:29-32), wat goed aansluit by die onderwêreldvaart van die genoemde motief, maar andersyds verskyn Jona nie vir die goeie of nuut toegerus vir die verlangde taak soos die motief vereis nie. Net oënskynlik lyk dit of Jona as "nuwe" held na vore tree deur tog na Ninevé te gaan, maar sy handeling en reaksie toon spoedig dat hy allermens 'n verandering van hart ondergaan het. Hierdie de-automatisasie van die narratiewe konvensie dra by tot die berekende plasing van hierdie episode voor die Ninevé-episode wat die aanleidende oorsaak van finale keuse van die karakter is. Dit funksioneer ook as kontrapunt in die verhaaldeure en vertraag die verhaaltempo om op Jona se probleem te fokus. Die geykte fraseologie¹⁶ van die danklied van sy gebed in die vis, is verder opvallend omdat dit nie korelleer met, enersyds, sy noodsituasie nie, en andersyds, ook nie die redding weerspieël wat die danklied regverdig nie.

Die siening soos hierbo gemotiveer, handhaaf die outensiteit van die vis-episode in die sekvensie van die verhaaldeure, en interpreteer die funksie daarvan as 'n metafoer om die absolute noodsituasie (in die onderwêreld) van Jona uit te druk wat teweeggebring is deur sy probleem met die genadige attribute van God. Die kennis- en eksistensiële probleem van Jona word erwaars as Godverlatenheid - as sou hy in die onderwêreld wees. Die bestaande vertelparadigma van inslukmites was waarskynlik

instrumenteel in die keuse van hierdie verhaalsinsident en die waarborg dat die simboliek daarvan verstaan sou word.

Dialog en fokus

Alhoewel hier nie op al die aspekte van fokalisasie en dialoog gelet word nie, is dit tog belangrik om enkele aspekte na vore te bring. Daar is reeds daarop gewys dat die verteller 'n buitengewone swygsaamheid openbaar wat die beoordeling van die karakters betrokke betref⁷. Die verteller kies kennelik nie 'n posisie om Jona negatief voor te stel nie. Hy handhaaf 'n posisie wat ook as ambivalent beskou kan word. Enersyds word die leser simpatiek teenoor die karakter beïnvloed deurdat Jona op 'n konsekwente wyse met die tipiese karakteristieke van Jahwê gekonfronteer word waarmee hy reeds 'n wesentlike probleem het. In hierdie opsig word Jona as 'n outentieke plat karakter uitgebeeld by wie geen ontwikkeling moontlik is nie omdat geen alternatiewe geopen word deur die gebeure-komplekse nie. Enige verandering sou die geloofwaardigheid van Jona se probleem aantast. Andersyds handhaaf die verteller ook die posisie van Jahwê, met minder oortuiging na my oordeel, veral as die misverstand van die kommunikasie hieronder verreken word.

Dit is opvallend dat die verteller in die skip- en Ninevé-episode veral op die dialoog van die kontraskarakters fokus. Op die skip is die stilswye van Jona teenoor die naarstigtelike angskommunikasie van die matrose die fokus. In Ninevé is die onderlinge dialoog van die inwoners en hul koning in die blikveld. Eers ná die Ninevé-episode ontwikkel die dialoog tussen Jahwê en Jona (hier word die gebed (hfst 2) uitgesluit omdat dit nie werklik deel van die plotstruktuur van die teks is nie, soos hierbo bepreek). Die verteller ontwikkel die dialoog ook op 'n wyse wat dit meer na onvervulde dialoog laat lyk. Die perlokusionêre taalhandeling van Jahwê in reaksie op Jona se norse verwyt in 4:2, is allermins waarop hy gereken het. Jahwê ignoreer die artikulasie van sy probleem en sy begeerte om eerder te sterf en reageer alleen op die aard van sy reaksie - "Het jy rede om kwaad te wees?" (2:4). Jona antwoord Jahwê ook nie. Hierdie verby-mekaar-praterij kontinueer later weer as Jona ná die doodgaan van die wonderplant weer eens begeer om te sterf. Vir die tweede keer vra Jahwê alleen na sy reaksie en nie die probleem nie - en hierdie keer nogal of hy kwaad is oor die plant (4:9)! Jona reageer vervolgens wel op Jahwê deur te sê dat hy absoluut rede het om kwaad te wees. Die regverdiging van Jahwê in die laaste twee verse bly konsentreer op Jona se bose reaksie op die vrek van die wonderplant en Jahwê se vrymagtige reg om Ninevé te spaar, maar spesifiek word Jona se probleem nie aangespreek nie - hierdie vrymagtige

en genadige reg van Jahwè is juis van meet af aan deel van die probleem. Die dialoog teer op die hel van misverstaan, of minstens op onsuksesvolle taalhandelinge as gevolg van die versweë posisies van die karakters. Jona se uitgesproke wens om te sterf word die punt in terme waarvan Jahwè dink die verandering moontlik is - dit ten spyte van die ontredderende blootstelling van Jona aan die selektiewe demonstrasie van genade aan hom onder die wonderplant. Teenoor, byvoorbeeld, Moses wat in konfrontasie met 'n epifaniese verskynsel (brandende bos - Eks 3:2-6) met ontsag reageer en heil ervaar, gebeur die teenoorgestelde met Jona (die wonderplant kan op geen ander wyse verstaan word as 'n epifanie nie) deurdat dit vir hom finale ondergang bring.

Alhoewel die verteller 'n ekstra-diëgetiese (à la Genette) posisie inneem ten opsigte van die verhaaldebeure, is sy posisie van fokalisasie meestal hetero-diëgeties deurdat hy van eksterne karakterfokalisasie gebruik maak. 'n Goeie voorbeeld hiervan is die kommunikasie van Jona se waarneming van aangeleethede, soos byvoorbeeld sy reaksie op die handelinge van die Nineviëte (4:1,5) en op die skadu van die wonderplant (4:6b). Hierdie posisie laat hom toe om "neutraal" te bly op 'n wyse wat die siening van die karakter outentiek en onbevooroordeel laat deurkom. Om die fokalisasie ook af te staan aan volledige karakterfokalisasie in die dialoog-partisies, bewys hy sy onpartydigheid. Die verteller teken nie 'n ongehoorsame karakter nie, maar iemand in beangste noute as gevolg van 'n wesentlike probleem met die beste eienskappe van dié God in wie hy glo. Die feit dat Jona die aanvanklike opdrag nie gehoorsaam nie, is 'n manifestasie van 'n dieperliggende probleem. Die verteller wil in geen opsig afbreuk doen aan hoe diepsnydend hierdie probleem werklik vir die karakter is nie. Vandaar die buitengewone onbevooroordeelde fokalisasie wat gehandhaaf word.

Die waarheid van Jona

Uit die voorafgaande behoort dit duidelik te wees dat die teks van Jona aan die eise van narratiewe kommunikasie voldoen deurdat: a) die seleksie en ordening van die episodes dienstig is aan die narratiewe plot en nie korreleer met die eise wat aan historiografie gestel word nie; b) elke episode ooreenkomstig die gangbare tegnieke van vertelling gestalte gegee word sodat die tyd-ruimtelike dimensies strategiese en strukturele oorwegings dien, en plot en karakter 'n interafhanklike samehang toon; c) die verhaal sy eie fiktiewe tyd-ruimtelike wêreld skep, mág in terme van menslike belewing 'n egte wêreld skep.

Die verhaal honoreer ook nie die konvensies van een van die sub-genres van profesie nie. Alhoewel profetiese biografie 'n prosa-genre is,

ontwikkel hierdie soort biografie nie 'n eie fiksionele wêreld met 'n outentieke plot nie. Die tegniese roepingsformule (1:2) van die profetiese orakel, is in die verhaal van Jona ook dienstig aan die plot en daarom word die res van die konvensies van die profetiese gerigsrede waarvan dit deel is, ook nie geaktiveer nie.

Die korrelasie van die verhaaldeure van Jona met historiese werklikheid is nie die toets wat die teks van Jona moet deurstaan alvorens die teks waar kan wees nie. Die tekstuele wêreld van Jona is reël en die aansprake daarvan werklik. Die teks van Jona het 'n waarheidsaanspraak ongeag die feit of die verhaaldeure met "historiese" feitelikheid korreleer of nie. As dit 'n toets vir die waarheidsaanspraak van nie-historiese tekste van die Ou Testament moet wees, sal die grootste deel van die Ou Testament juis sy waarheid verloor. Miskien is dit tog waar wat Sands¹⁸ suggereer, naamlik dat die Oosterse denke minder daarop ingestel is om aan die einde van die storie te vra: Is dit waar? Dieper waarhede is eerder geleer deur stories van die verbeelding as deur feite van geskiedenis.

Tog is die wêreld van Jona reël in die sin dat dit egte menslike ervaring uitbeeld in 'n tydperk van Israel se geskiedenis toe ontgogeling deel was van hul ervaring. Deur die skep van 'n outentieke storiewêreld verkry die realiteit en die waarheid van die teks egter nie 'n historiese aanspraak van geloofwaardigheid nie, maar konfronteer dit die leser en nooi hom uit om 'n eklips te bewerk tussen sy/haar eie ervaringshorison van God en dié van Jona. Die appél van die storie is eers reël wanneer die teks toegelaat word om die leser deel van sy wêreld te maak deur werklike beleving. Eers deur meeleving en beleving van die tekstuele wêreld word die waarheid daarvan werklik vir die leser. Die waarheidsaanspraak van die teks korreleer met die wyse van kommunikasie daarvan oor die werklikheid. As die kommunikasiemodus vertelling is, dan is die waarheidsaanspraak daarvan in korrelasie met die intrinsieke tegnieke en wêreld van die vertelling. Jona word dus nie "wêreldloos" en onwerklik (lees onwaar) as dit nie histories gelees word nie, maar juis waar en werklik as dit in ooreenstemming met sy eie storiewêreld gelees word.

Die vraag ten slotte gaan oor kontekstualisering. In watter omstandighede was dit ooit die geval dat 'n mens so grondig probleme met die mees eiendommlike eienskappe van God kon hê dat hy die opsie van die dood 'n hoër waarde ag as om met dié God saam te leef? 'n Volledige begroning van dié vraag sou die grense van hierdie opstel oorskry en daarom word slegs kursories die konteks aangedui.

Die ballingskap was die mees traumatiese ervaring van Israel, want die politieke staat van Israel was tot niet en die tempel waar Jahwê

permanent intrek geneem het (vgl Ps 132), was geplunder. Opnuut was dit noodsaaklik om te besin oor wat konstitueer volk van Israel en tegelyk volk van God. Verskillende antwoorde is ontwikkel om die katastrofe te verwerk en tot nuwe identiteit te kom. In een rigting, veral gereflekteer in Deutero-Jesaja, is straf en lyding gesien as 'n pedagogiese middel in die hand van Jahwê om heling van die gebroke volk te bring, en die klassieke paradoks ontwikkel in dié tyd dat deur wonde genesing moontlik is (Jes 53). In ander kringe (vgl veral Esra en Nehemia) is klem gelê op die gehoorsaamheid aan die stipulasies van die Wet, want deur gehoorsaamheid daaraan kon die nuwe volk van God gekonstitueer word wat nie meer gebonde was aan geografiese grense nie. Hierdie ná-eksiliese beweging het later tot eng legalistiese opvattinge gelei onder Fariseërs, Skrifgeleerdes, Sadduseërs en Esseners. Die Apokaliptiese beweging het vorm gegee aan die denkstruktuur dat die wêreld nie in terme van die liniêre afloop van sake te verstaan is nie. Die geskiedenis van die wêreld manifesteer eintlik 'n bo-humane konflik en stryd tussen God en sy magte (die kinders van die lig volgens Qumran) teenoor die Bose en al sy onderhoriges. Die katastrofe van die ballingskap is deel van die verdrukking van die regverdige wat in die nuwe era herstel sal word.

Daar was waarskynlik ook ander variasies van verwerking van die katastrofe. Maar daar was ook waarskynlik die ontgogelde Israëliete wat hoegenaamd nie meer Jahwê verstaan het nie, omdat dit vir hulle gelyk het asof Jahwê se oordeel oor Israel (dié volk wat hom ken) in skreiende disproporsie staan teenoor wat met die vyande van Israel, wat ook maar vyande van Jahwê was, gebeur het. Ek reken Jona reflekteer op 'n eerlike wyse hierdie absolute ontredding van mense wat Jahwê geken het, maar die pad vorentoe met Hom nie meer verstaan het nie vanweë die aard van hul noodsituasie¹⁹. Met so 'n egte menslike werklikheid het die verteller die sensitiwiteit om daarvoor nie groot te praat of verwyte te slinger nie - vandaar die geloofwaardige karakter reg deur sy verhaal.

Tegelyk is die teks van Jona ook 'n demonstrasie van die onmag van die mens om God tuis te maak binne die konstruksie van ideologie en inklusiewe denke. God ontglim in laaste instansie telkens die tuiste (letterlik en figuurlik) wat mense met die beste bedoelings skep om dit vir hulle moontlik te maak om met God saam te leef, maar ongelukkig ook daarmee beslag op Hom probeer lê. So laat die verteller ook God in die dampkring van sy beste eienskappe amper onverbonde uitstyg bo die sfeer van dié wat hom die beste behoort te ken. Die handhawing van God se posisie deur die verteller grens daarom aan opposisie met die enigste Hebreër in die teks wat van meet af aan Jahwê as Here en Skepper bely (1:9).

Samevatting

Argumentasie is aangebied wat daarop neerkom dat die teks van Jona uitgelig kan word uit die verpligting om dit as historiese diskoers te lees, maar desnieteenstaande daarvan die waarheidsaansprake van die teks te handhaaf. In teendeel, die omgekeerde is juis waar deurdat geargumenteer is dat die teks eers tot sy reg kom as die narratiewe kommunikasie-modus daarvan honoreer word. Verklaring is ook probeer gee van die sekvensie van die episodes en hoe dit die sentrale plot struktureer. 'n Perspektief in terme van die narratiewe tegnieke van die teks is gegee rakende die geloofwaardige tekening van die protagonis en dat die teks nie 'n ongehoorsame Jona as fokus het nie. Daarmee is dan ook gepoog om die "arme" Jona te red van 'n ontoepaslike historiese wêreld waarin mense hom wil plaas sodat hy weer kan "leef" in die reële diëgesis van die verhaal, want die teks is sy werklikheid. 'n Bykomende poging was ook om "arme" Jona te red van die bevooroordeelde tiperings van anti-profeet, anti-held, ongehoorsaam en dies meer.

NOTAS:

- 1 Sien J H Barkhuizen, "Jona: Die konstruksie van 'n karakter", *HTS* 44/1 (1988), 55-70; P J Nel, *Jona en 'n nuwe paradigma*. Ongepubliseerde intreerede, Bloemfontein 1988 [= *Tydskrif vir Geesteswetenskappe* 30/4 (1990), 316-330]; J Marais, *Fokalisasie in Ou-Testamentiese narratiewe: 'n narratologiese ondersoek*. Ongepubliseerde MA Verhandeling, Bloemfontein 1989; J Marais, "Fokalisasie: 'n Narratologiese besinning", *JLS* 9/3-4 (1993), 371-38; J H Potgieter, "'n Narratologiese ondersoek van die boek Jona", *Hervormende Teologiese Studies Supplement* 3, Pretoria 1991 en E Conradie et al, *Op soek na Jona: Verskillende benaderings tot die interpretasie van die Bybel*, Wes-Kaapland UWS 1995.
- 2 I J J Spangenberg, "Jonah and Qohelet: Satire versus irony", *OTE* 9/3 (1996), 495-511.
- 3 Vergelyk M Sternberg, *The poetics of Biblical narrative*, Bloomington 1985, 318; H Witzernath, *Das Buch Jona: Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung*, St Ottilien 1978 75, 96-99; G Vanoni, *Das Buch Jona: Literar- und formkritische Untersuchung*, St Ottilien 1986, 324-325; J H Potgieter, a w, 109.
- 4 Vergelyk P C Sands, *Literary genius of the Old Testament*, Oxford 1975, 24-25, 41-42.
- 5 Sien die uiteensetting van L Schmidt, "*De Deo*": *Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18:22f und von Hi 7* (BZAW 143), Berlin 1976, 101.
- 6 Vergelyk die tiperings van F E Deist, *Die God van Jona*, Kaapstad 1981, 4; H R Jaus, "The Book Jonah - a paradigm of the 'hermeneutics of strangeness'", *JLS* 1/4 (1985), 11 en P L Tribble, *Studies in the Book of Jonah*, Michigan 1983, 177.

- 7 Die teks verwys nêrens na bangheid of sagmoedigheid as moontlike rede vir sy vlug soos Sternberg, *a w*, 318, beweer nie.
- 8 Sien die uitvoerige bespreking van L S Venter, *Ruimte as epiëse kategorie* (Ongepubliseerde tesis, PU vir CHO), Potchefstroom, 1982.
- 9 Vergelyk H W Wolff, *Obadja, Jona*, Neukirchen-Vluyn 1977, 103-105. Geleerdes soos P Weimar, "Jonapsalm und Jonaerzählung", *Biblische Zeitschrift* 28/1 (1984), 45 en D L Christensen, "The song of Jonah: a metrical analysis", *JBL* 104/2 (1985), 219-221, handhaaf weer dat die gedig van hoofstuk 2 wel die voorafgaande vertelling veronderstel en daarom primêr tot die teks behoort.
- 10 Vergelyk J Tromp, *Primitive conceptions of death and the netherworld in the Old Testament*, Rome 1969, 76-77.
- 11 Jauss, *a w*, 6-7.
- 12 Vergelyk Christensen, *a w*, 217-231 en Weimar, *a w*, 45-48.
- 13 Sien O Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament am Beispiel der Psalmen*, Köln 1972, 47.
- 14 U Steffen, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs*, Göttingen 1963.
- 15 Sien G M Landes, "The three days and three nights' motif in Jonah 2:1", *JBL* 86 (1967), 446-450.
- 16 Stereotipiese aanhalings uit verskeie Psalms kom in die gedig voor, vergelyk Magonet, *a w*, 44-49.
- 17 Sien Nel, *a w*, 325.
- 18 Sands, *a w*, 41.
- 19 Baie geleerdes plaas die teks van Jona rondom 400-300 v C, vergelyk Schmidt, *a w*, 125 en Wolff, *a w*, 71.