

*'Staat het mij niet vrij met het mijne te doen, wat ik wil?
Of is uw oog boos, omdat ik goed ben?'*
(Mat. 20,15)

Is Jona ook onder de profeten ?

De hermeneutiek van het boek Jona

1. Inleiding
2. Paradigma-wisseling
3. Genre
4. Bijbelse verhaalkunst
5. Literair-esthetische vormgeving
6. Boodschappelijk karakter
7. Theologisch gehalte
8. Jezus en Jona

1. Inleiding

'Het is inderdaad wonderbaarlijk dat Jona door die grote vis is opgeslokt. Maar als het omgekeerde was verteld, dus dat Jona dat zeemonster had opgeslokt, zou ik het ook geloofd hebben...' Deze uitspraak stond in een boek dat ik indertijd ter gelegenheid van mijn belijdenis kreeg, bedoeld als gesprekspunt.¹ Het is onmiskenbaar een uitspraak van iemand die zich heeft voorgenomen om alles wat in de bijbel staat onvoorwaardelijk te geloven, ook wanneer het zijn verstand te boven gaat. Ik zal niet bestrijden dat deze houding van een sterk geloof getuigt. Toch is het de vraag of de vooronderstelling van deze uitspraak eigenlijk wel juist is. De hermeneutische vooronderstelling die aan deze geloofsuitspraak ten grondslag ligt, is namelijk dat het verhaal van Jona een letterlijk-historische duiding verlangt en als een vorm van geschiedschrijving moet worden opgevat. In deze lezing zal ik een pleidooi voeren voor een meer literaire benadering van het boek Jona. Een literaire benadering die zicht geeft op de esthetische vormgeving van het verhaal en het boodschappelijk karakter, resp. het theologisch gehalte van het Jona-verhaal daarbij niet uit het oog verliest.

Om een al gauw dreigend misverstand maar dadelijk te voorkomen, wil ik graag voorop stellen dat ik als christen geen moeite heb om in wonderen te geloven. Het wonder van de schepping, de uittocht uit Egypte, de maagdelijke geboorte, de tekenen die Jezus verrichtte... Het grootste wonder dat ik geloof is de opstanding van Jezus Christus: '*... ten derde dage wederom opgestaan van de doden.*' Ik zeg er van harte amen op en weet me hierin verbonden met de kerk van alle tijden. Met Paulus durf ik zelfs beweren dat het geloof voor mij zonder inhoud en derhalve ook zonder waarde zou zijn, als Christus niet is opgewekt (1 Kor. 15,14-19). Maar geldt hetzelfde ook van Jona's redding middels die grote vis? Ik kan het ook anders zeggen: Staat of valt ons geloof met een letterlijk-historische opvatting van het Jona-verhaal? Ik waag dit te betwijfelen. Enerzijds geldt natuurlijk de overweging dat niet alle historische feiten in de bijbel ook daadwerkelijk heilsfeiten zijn, maar anderzijds geldt ook dat de historische feitelijkheid zèlf niet per definitie met het Jona-verhaal gegeven is. Het staat niet op voorhand vast dat het boek Jona als verslag van een concrete historische gebeurtenis gelezen wil worden.

Dat Jezus in het evangelie uitgerekend naar Jona verwijst en zijn eigen verblijf 'in het hart der aarde' vergelijkt met dat van Jona in de buik van het zeemonster (Mat. 12,40), maakt de gestelde vraag er intussen niet gemakkelijker op. Voor sommigen is de zaak met deze nieuwtestamentische verwijzing eigenlijk bij voorbaat al beslist.² Toch moet de hermeneutische vraag naar een adequate benadering van het Jona-verhaal in alle openheid

¹ C. van der Leest, *De Bijbel: een open boek?* Groningen, 1984, blz. 74.

² Zie o.a. C. Vonk, *Hosea – Maleachi. De Voorzeide Leer I H^c*, Barendrecht 1983, blz. 746v.

en eerlijkheid kunnen worden gesteld. Het gegeven dat Jezus de figuur van Jona gebruikt om zijn eigen dood en opstanding te verkondigen en nadrukkelijk zinspeelt op de gebeurtenissen waarvan het boek Jona vertelt, ontslaat ons niet van de taak om ons te bezinnen op de hermeneutiek van dit opmerkelijke bijbelboek.³

Vraag 1: *Ervaar je het als bedreigend voor jouw geloof om het Jona-verhaal op een andere manier te lezen dan als verslag van een concrete historische gebeurtenis?*

2. Paradigma-wisseling

De huiver voor een andere benadering van het Jona-verhaal is op zichzelf volkomen begrijpelijk. Het is in eerste instantie namelijk het rationele denken van de Verlichting geweest, waardoor er binnen de bijbelwetenschap twijfel is gerezen bij de letterlijk-historische duiding van het Jona-verhaal. Vooral het wonderlijke gebeuren met die grote vis bleek voor weldenkende mensen een struikelblok te zijn. Want welke vis beschikt er nu over zo'n grote slokdarm dat een mens heelhuids zou kunnen worden ingeslikt? En gesteld dat een dergelijke vis er zou zijn, hoe zou een mens in het binnenste van zo'n vis ooit in staat zijn om te overleven? Dat stuit op z'n minst op biologische bezwaren. De bijbel verhaalt echter wel meer gebeurtenissen die biologisch niet verklaarbaar zijn en toch als feitelijke gebeurtenissen beschreven worden en als zodanig ook geloofd willen worden. Ook in het geval van Jona kunnen rationale bezwaren daarom nauwelijks doorslaggevend zijn.

Sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw heeft er in de bijbelwetenschap echter een paradigma-wisseling plaatsgevonden, die ook voor het verstaan van het boek Jona niet zonder gevolgen kon blijven. Vanaf de tijd van de Verlichting was de bijbelwetenschap sterk historisch georiënteerd. Het bijbelonderzoek hield zich vooral bezig met de vraag naar de ontstaansgeschiedenis van teksten en bijbelboeken, en met het reconstrueren van de feitelijke geschiedenis. Er is toen een hele reeks methoden ontwikkeld om de diverse bijbelboeken op een historisch-kritische wijze te analyseren: literaire kritiek, vormkritiek, traditiekritiek, redactiekritiek... Al deze methoden kenmerken zich door hun historische vraagstelling. Met de opkomst van de zgn. retorische kritiek begint de focus van de vraagstelling echter te veranderen.⁴ Langzamerhand groeit het besef dat de bijbelwetenschap te lang eenzijdig op de ontstaansgeschiedenis van teksten en bijbelboeken gefocust is geweest, en te weinig op het eindresultaat zoals dat in de bijbel voor ons ligt. De retorische kritiek vraagt aandacht voor de wijze waarop de huidige tekst de lezer ontvankelijk probeert te maken voor zijn inhoud, bijvoorbeeld met gebruikmaking van stijlmiddelen die bekend staan als 'inclusio' en 'chiasme'.⁵ In het voetspoor van de retorische kritiek ontstaan er allerlei nieuwe vormen van literaire kritiek binnen de bijbelwetenschap. Kenmerkend voor

³ Sommigen achten deze vraagstelling vandaag in feite al achterhaald. Vgl. M. Good, *Irony in the Old Testament*, Sheffield 1981, blz. 39: 'Controversies over The Book of Jonah have apparently all but ceased. One's viewpoint on the historicity of the "great fish" no longer determines his orthodoxy or heterodoxy, and reference to Matt. 12:40 does not provide conclusive proof of the matter. That theological battle has been finished.'

⁴ Met de retorische kritiek is vooral de naam van J. Mulenberg verbonden. Als markeringspunt geldt zijn rede 'Form Criticism and Beyond' uit 1968, opgenomen in *Journal of Biblical Literature* 88 (1969), blz. 1-18. Zie ook Ph. Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*, Minneapolis 1994.

⁵ Zie J. Barton, *Reading the Old Testament. Method in Biblical Study*, Louisville 1996², blz. 199-204.

deze nieuwe vormen van literaire kritiek is de aandacht die nu gegeven wordt aan de huidige compositie en aan de literaire kwaliteit en -functie van teksten.⁶

De genoemde paradigma-wisseling is in eerdere jaren feitelijk al voorbereid door de invloedrijke stromingen van het structuralisme en de zgn. 'New Criticism' (in Duitse context 'Werkinterpretation' of 'Werkschule' genoemd). De belangrijkste stelling van het structuralisme was dat woorden en zinnen geen inherente betekenis hebben, maar dat betekenis een functie is van de linguïstische structuur waarvan deze woorden en zinnen deel uitmaken. Dit linguïstische principe wordt vervolgens ook op het verschijnsel literatuur toegepast, met als gevolg een grote aandacht voor de vorm en structuur van teksten. De rol van de lezer is in dit verband belangrijker dan de rol die de auteur speelt.⁷ De New Criticism vertegenwoordigde een aan het structuralisme verwante benadering die zich met name kenmerkte door de nadruk op een literaire tekst als kunstwerk en door het vragen naar de intenties van de auteur taboe te verklaren. De bedoelingen van de auteur zijn niet van belang voor de betekenis van de tekst.⁸ Ook de canonkritische benadering van B.S. Childs moet worden genoemd als een belangrijke impuls die aan de klimaatverandering binnen de bijbelwetenschap heeft bijgedragen.

De paradigma-wisseling die binnen de bijbelwetenschap heeft plaatsgevonden kan ik het duidelijkst illustreren aan de hand van de geschiedenis van het Jesaja-onderzoek. Deze geschiedenis kan globaal in drie verschillende periodes worden ingedeeld. In de periode vóór de opkomst van het historisch-kritisch onderzoek ging men er vrij algemeen van uit dat het hele boek aan de in de 8^e eeuw vóór Christus optredende profeet Jesaja moest worden toegeschreven. Sinds het einde van de 19^e eeuw overheerste de opvatting dat het huidige boek Jesaja feitelijk uit drie afzonderlijke werken, uit drie verschillende tijdsperiodes, is opgebouwd. Het eerste deel (1-39) kreeg na verloop van tijd de naam Proto-Jesaja en werd grotendeels aan de profeet Jesaja zelf toegeschreven; het tweede deel (40-55) kreeg de naam Deutero-Jesaja en werd in de tijd van de Babylonische ballingschap gedateerd; het derde deel (56-66) kreeg de naam Trito-Jesaja en moest tegen de achtergrond van de periode na de ballingschap geschreven zijn. Typerend voor deze tweede fase in het Jesaja-onderzoek is de verschijning van door onderscheiden auteurs geschreven commentaren op elk van de drie boekdelen afzonderlijk. Sinds de laatste decennia van de 20^e eeuw wordt het boek Jesaja echter meer als een literaire eenheid beschouwd en is de heersende opinie dat het daarom ook als één geheel en niet als samenvoeging van drie afzonderlijke en literair zelfstandige boekdelen onderzocht dient te worden. Dit betekent overigens geen terugkeer naar de vóór-kritische periode waarin het hele boek aan Jesaja zelf werd toegeschreven. In deze derde periode van het onderzoek is de historische gestalte van de profeet min of meer naar de achtergrond verdwenen, omdat het nauwelijks nog mogelijk wordt geacht om uit het geheel van de overlevering de oorspronkelijke woorden van de profeet te destilleren. De aandacht richt zich daarom niet specifiek meer op de profeet Jesaja, maar vooral op het ene boek Jesaja en de betekenis van zijn huidige redactionele compositie. M.E. Tate heeft deze drie opeenvolgende periodes in de geschiedenis van het onderzoek kernachtig getypeerd als 'The One-Prophet Interpretation', 'The Three-Book Interpretation' en 'The One-Book Interpretation'.⁹

⁶ Vgl. J.C. Exum en D.J.A. Clines, *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Sheffield 1993, blz. 12: 'This is what we think is "new" in our discipline: the theoretical approaches that have come into the limelight in literary studies generally in the 70s and 80s, and that can be expected to influence the way we read the Hebrew Bible in the present decade.'

⁷ Zie Barton, a.w., blz. 104-139. Vgl. blz. 126: 'It is not concerned with how authors write books, but with how readers read them; not with what meanings are intended, but with what meanings it is possible to perceive.'

⁸ Zie Barton, a.w., blz. 140-157.

⁹ Zie M.E. Tate, 'The Book of Isaiah in Recent Study', in: J.W. Watts en P.R. House (red.), *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D.W. Watts*, JSOT Suppl. 235, Sheffield 1996, blz. 22-56.

De belangrijke paradigma-wisseling binnen de bijbelwetenschap komt onder andere tot uitdrukking in een groeiende openheid voor de inbreng van de westerse literatuurwetenschap.¹⁰ Deze inbreng helpt het bijbelonderzoek om meer oog te krijgen voor het literair-esthetische karakter van bijbelteksten en de betekenis van de literaire vormgeving waarin deze teksten zich presenteren. Hier ligt het belangrijkste winstpunt van de genoemde paradigma-wisseling. Maar wat aan de ene kant een winstpunt is, kan aan de andere kant een verliespunt betekenen, wanneer de bijbelwetenschap zich zou laten verleiden om voortaan alles op de ene kaart van de literaire aanpak te zetten. Het is belangrijk dat het bijbelonderzoek vandaag meer oog heeft voor de literair-esthetische vormgeving van bijbelteksten, maar dit mag niet betekenen dat de ogen vervolgens worden gesloten voor hun communicatieve functie. De bijbel wil meer zijn dan een literair product of esthetisch object. De bijbel heeft primair een boodschappelijk karakter. Daarom moet de bijbelwetenschap zichzelf niet uitleveren aan de moderne literatuurwetenschap, zoals iemand als dr. Lambert Wierenga ten onzent bepleit. Wierenga stelt uitdrukkelijk dat de theologie, resp. de bijbelwetenschap er het beste aan doet om zich te laten omvormen tot een onderdeel van de tekstwetenschap. Omdat Wierenga zijn uitgesproken literatuurwetenschappelijke benadering recent ook op het boek Jona heeft losgelaten, kom ik in één van de volgende paragrafen nog uitvoerig op hem terug.

Vraag 2: *Hoe waardeert u de paradigma-wisseling die in de bijbelwetenschap heeft plaatsgevonden?*

3. Genre

Om tot een goede duiding van een tekst te komen, is het essentieel om het genre te bepalen waartoe deze tekst gerekend moet worden. Het genre bepaalt namelijk met welke verwachting een tekst gelezen wordt. Welke informatie beoogt deze tekst zijn lezers te geven?¹¹ Vanwege het bijzondere karakter van het boek is deze vraag naar het genre in het geval van het boek Jona niet eenvoudig te beantwoorden. Het boek Jona maakt deel uit van de profetische geschriften van het Oude Testament, maar is duidelijk een vreemde eend in de bijt. Alle geschriften die de naam van een profeet dragen, gaan op de één of andere manier terug op de boodschap die de betreffende profeet gebracht heeft. De inhoud van deze geschriften bestaat voor het grootste deel uit een verzameling van profetische uitspraken. Alleen bij het boek Jona is dit niet het geval. Het boek Jona biedt geen verzameling van profetische uitspraken *van* Jona, maar een verhaal *over* Jona. De enige boodschap *van* Jona, die in het boek wordt weergegeven, is de aankondiging van de ondergang van Ninevé. Een aankondiging die in het Hebreeuws slechts uit een vijftal woorden bestaat (3,4). Op zich is het niet uitzonderlijk dat een profetisch geschrift ook verhalende tekst bevat, waarin de persoon van de profeet een bepaalde rol speelt. De verhalende tekst ondersteunt in dat geval de profetische verkondiging en helpt om deze te verstaan. Maar het boek Jona bevat enkel een verhaal over deze profeet. Alszodanig lijkt het nog het meest op de verhalen over Elia en Elisa in het boek Koningen.¹²

De persoon van Jona wordt enkel aangeduid als Jona, de zoon van Amittai (1,1). Uit het boek Koningen is inderdaad een profeet van deze naam bekend. Tijdens de regering van

¹⁰ Zie R. Ryken en T. Longman III, *A Complete Literary Guide to the Bible*, Grand Rapids 1993.

¹¹ Vgl. Barton, *a.w.*, blz. 16: 'It is not too much to say that it is impossible to understand any text without at least an implicit recognition of the genre to which it belongs. All texts must be texts of some kind or type: no one can, or ever could, sit down to write simply "a text".'

¹² Vgl. het gebruik van dezelfde profetische openingsformule in 1 Kon. 17,2.8; 18,1; 21,17.28.

koning Jerobeam II (eerst helft 8^e eeuw) is een profetie van een zekere 'Jona, de zoon van Amittai, uit Gat-Hachefer' in vervulling gegaan: '*Hij (Jerobeam II, JD) heroverde het gebied van Israël, van de weg naar Hamat tot de zee der Vlake, volgens het woord dat de HERE, de God van Israël, gesproken had door zijn knecht, de profeet Jona, de zoon van Amittai, uit Gat-Hachefer.*' (2 Kon. 14,25) Ongetwijfeld bedoelt het Jona-verhaal op deze vrij onbekende profeet te zinspelen, maar elke nadere historische bepaling ontbreekt. Er wordt niet gezegd in de dagen van welke koning het woord van JHWH tot Jona kwam. Ook de in het verhaal genoemde 'koning van Nineve' (3,6) wordt niet nader geïdentificeerd. Dezelfde vaagheid valt ook op in het spreken over Nineve. De aanduiding van Nineve als 'grote stad' (1,2; 3,2; 4,11) en haar schromelijk overdreven beschrijving als 'een geweldig grote stad, van drie dagreizen' (3,3) biedt geen enkel historisch houvast. Anders dan in het boek Nahum, waar Nineve als 'bloedstad' wordt aangeklaagd (Nah. 3,1-4), komen de zonden van Nineve in het boek Jona niet expliciet ter sprake. In de opdracht aan Jona is enkel sprake van 'haar boosheid' die voor Gods aangezicht is opgestegen (1,2; vgl. Klaagl. 1,22). Deze bewoordingen roepen het beeld van Sodom in herinnering (zie ook het spreken over het 'ondersteboven keren' van Nineve in 3,4) en doen vermoeden dat de stad Nineve in het boek Jona als type fungeert.¹³ Het gebrek aan historisch reliëf in de beschrijving wekt in elk geval van meet af aan de indruk dat de historische situering van de hoofdpersoon, anders dan in de verhalen over Elia en Elisa, voor het verstaan van het Jona-verhaal niet relevant is.¹⁴

Dit gegeven roept onmiddellijk de hermeneutische vraag op of het Jona-verhaal recht wordt gedaan, wanneer het gelezen wordt als een historisch verslag van gebeurtenissen die letterlijk zo hebben plaatsgevonden. Tot welk literair genre moet het Jona-verhaal worden gerekend? Presenteert het zich werkelijk als een profetische biografie of als 'een geschiedverhaal', of zou het ook anders kunnen worden opgevat? Of miskennen wij dan de bedoeling van de Geest?

Behalve het gebrek aan historisch profiel is het ook de grote opeenhoping van de meest wonderlijke gebeurtenissen die zich tegen een letterlijk-historische duiding van het Jona-verhaal lijken te verzetten. Dus niet de beschrijving van een wonder an Sich, maar – met een term van drs. H. de Jong 'de grote mirakel-dichtheid van het Jona-verhaal'. Bovendien valt het op dat deze wonderlijke gebeurtenissen worden verteld alsof het de gewoonste zaak van de wereld is.¹⁵ In de verhalen over Elia en Elisa vormt het wonder meestal de climax van het verhaal, in het Jona-verhaal worden de wonderen verteld op een manier alsof ze volmaakt vanzelfsprekend zijn: JHWH werpt een hevige wind op de zee en doet een zware storm ontstaan (1,4), die pas ophoudt wanneer Jona in zee geworpen is (1,15); de zeelui komen plotseling tot bekering en worden dienaars van JHWH (1,16); Jona wordt opgeslokt door een grote vis en na drie dagen en drie nachten levend uitgespuugd (1,17; 2,10); hoewel hij zich in de buik van de vis bevindt, blijkt Jona in staat te zijn om een behoorlijk gebed te formuleren (2,1-9); de bewoners van Nineve bekeren zich massaal na een zowel kwantitatief als kwalitatief zeer beperkte prediking van de kant van Jona (3,5-9); een ricinusboom in welks schaduw Jona zich verblijft, verdwijnt even plotseling als hij is gekomen (3,6-7)... Ik ben van mening dat ook de merkwaardige vluchtpoging van Jona beter inpasbaar is binnen een literaire context, dan binnen een letterlijk-historische duiding van het Jona-verhaal. Hoewel het zoeken van een uitvlucht als motief bij de roeping van een profeet bekend is, gaat Jona letterlijk voor JHWH op de vlucht, terwijl hij tegelijkertijd belijdt dat JHWH de God des hemels is, die de zee en het droge heeft gemaakt (1,9). Jona's vlucht is een onmogelijke mogelijkheid en hij weet dat (vgl. Ps. 139,7-12).

¹³ Vgl. Wolff, a.w., blz. 77: 'Nineve ist aller historischen Züge entkleidet.'

¹⁴ De vage aanduiding van Nineve is tevens één van de argumenten op grond waarvan het boek Jona vrij algemeen in de (laat) na-exilische tijd wordt gedateerd. Andere argumenten worden ontleend aan het gehanteerde vocabulair en het gebruik van bekende formuleringen die uit andere bijbelboeken afkomstig zijn.

¹⁵ Zie E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998³, blz. 497v. Vgl. K.A. Deurloo, *Jona. Verklaring van de Hebreeuwse Bijbel. Commentaar voor bijbelstudie, onderwijs en predikin'*, Baarn 1995, blz. 13.

Heel anders dan bij de verhalen over Elia en Elisa, is het sowieso een weinig verheffend beeld dat dit boek van de persoon van Jona schetst. Hoewel de formule waarmee het Jona-verhaal begint, typerend is voor het ontvangen van een profetie (1,1), en Jona's vlucht 'weg van het aangezicht van JHWH' (1,3.10) een bepaald dienstverband veronderstelt (vgl. Elia, 1 Kon. 17,1; 18,15), vraag je je bij het lezen van dit verhaal toch enigszins verbijsterd af hoe deze Jona ooit onder de profeten gerekend zou kunnen worden. Zijn optreden blijkt in alle opzichten een profeet onwaardig te zijn. Niemand zou spontaan op het idee komen om hem in de rij van oudtestamentische geloofsgetuigen op te nemen. Wie zich enkel op het Jona-verhaal oriënteert, moet tot de conclusie komen dat Jona het ambt van profeet volstrekt onwaardig is. De naam 'profeet' wordt hem in het verhaal zelfs dan ook niet gegeven...¹⁶ De vraag kan daarom worden gesteld wie in het Jona-verhaal nu eigenlijk de profeet is. Ik zou de veronderstelling willen wagen dat de eigenlijke profeet van het boek Jona de auteur of verteller is!¹⁷

Om de stelling dat de eigenlijke profeet de auteur of verteller is te onderbouwen, wijs ik op de didactische vormgeving van het Jona-verhaal. Het is de auteur die met zijn verhaal een profetische boodschap heeft willen brengen. Uit de formulering waarmee het begint, kan worden afgeleid dat we in het boek Jona met het genre van *een profetenverhaal* te maken hebben. Vanwege de meer didactische dan historische vormgeving van het verhaal, is het zinvol om het Jona-verhaal nader te typeren als *een didactisch profetenverhaal*.

Doorslaggevend om van een didactische vormgeving te spreken, is de niet meer beantwoorde vraag waarmee het verhaal eindigt. Een vraag die niet alleen voor Jona bestemd is, maar ook de lezers uitnodigt om hierop te reageren. Dit is een bekend retorisch procédé. De tekst van het Jona-verhaal eindigt met een retorische vraag van God die de lezer uitnodigt om met Hem in te stemmen, om zich te verwonderen over Gods vrijmachtig handelen en Hem vervolgens te prijzen om zijn goedheid (vgl. Mat. 20,15). Het is echter niet alleen de retorische vraag waarmee het verhaal eindigt, maar feitelijk de hele scene met de ricinusboom die bijdraagt aan de didactische functie van het Jona-verhaal. Het is een typisch voorbeeld van de didactiek van de wijsheid, waarbij een les wordt getrokken vanuit het mindere naar het meerdere. Als Jona zelfs die ricinusboom zou willen sparen, hoeveel te meer mag God zich dan vrij voelen om een stad als Nineve te sparen.¹⁸

Als derde aanwijzing voor het didactisch karakter van het Jona-verhaal, wijs ik op de geweldige humor, waarmee het verhaal over Jona verteld wordt.¹⁹ Dit stijlmiddel van de humor is geen doel in zichzelf, maar heeft in het Jona-verhaal een ontdekkende spiegel functie. De figuur en het optreden van Jona roepen meer dan eens de lachlust van de lezer op. Maar het lachwekkende van Jona's optreden dient meer ter lering dan ter vermaak. Want wie om Jona gelachen heeft, kan tot de ontdekking komen dat hij in een spiegel gekeken heeft en in feite om zichzelf gelachen heeft. De functie van het Jona-verhaal is vergelijkbaar met de cartoon die ik een tijdje geleden ergens zag. Er stond het plaatje op van een kerkganger die bij zijn binnenkomst tegen een man in de kerkbank zegt: *'Welcome to our church – even though you're sitting in our family pew...'* Deze cartoon was duidelijk bedoeld om aan het lachen te brengen, maar ook om je in een spiegel te laten kijken. Je

¹⁶ Deurloo, *a.w.*, blz. 10, acht het mogelijk dat het ontbreken van deze benaming als vraag aan de lezers moet worden opgevat: Is Jona werkelijk een profeet?

¹⁷ Vgl. Cas Vos, 'Jona; Een Literair-Homiletische Lezing', *Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal*, 1994. E. Zenger (red.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998, blz. 50: 'een literaire profetie'.

¹⁸ Deze zelfde didactiek gebruikt ook Jezus wanneer Hij met het oog op het bidden de vergelijking gebruikt van een vader die, als zijn zoon hem om brood vraagt, hem zeker geen steen zal geven. Hoeveel te meer zal God de Vader dan het goede geven aan hen die tot Hem bidden (Mat. 7,9-11). Een redenering die typerend is voor de wijsheid. Zie ook Luc. 13,15-16: 'maakt ieder van u niet op de sabbat zijn os of zijn ezel van de kribbe los en leidt hem weg om hem te laten drinken? Moest deze vrouw, die een dochter van Abraham is, welke de satan, zie achttien jaar gebonden had, niet losgemaakt worden van deze band op de sabbatdag?'

¹⁹ Vgl. M.E. Good, *a.w.*, blz. 39-55.

ontdekt dat je eigenlijk om jezelf hebt gelachen, omdat deze cartoon precies het probleem uitdrukt waar wij als kerkmensen vandaag mee te maken hebben. We willen wel openstaan voor mensen van buiten, maar onze eigen nest-geur en gewoontes blijken ons daarbij wel eens in de weg te zitten. Ook het Jona-verhaal heeft iets van *een cartoon*. De figuur van Jona is een karikatuur. De zelfspot die hij opwekt, versterkt het didactisch karakter van het verhaal. Miskotte zei daarom niet ten onrechte dat je maar beter niet over Jona kunt preken in een gemeente die geen gevoel voor humor heeft en geen zelfspot kent.²⁰ Wolff noemt dit een vorm van ironische didactiek.²¹ God blijkt weinig moeite te hebben met het bekeren van een stelletje zeelui en een goddeloze stad als Nineve, maar met een vrome man als Jona ligt dat blijkbaar anders...

Behalve de humor, onderstreept ook het gebruik van het stijlmiddel van de hyperbool het didactisch karakter van het Jona-verhaal. Alles wordt sterk zwart-wit verteld en in grote contrasten: Jona is geroepen om naar het oosten te gaan, maar vlucht precies in tegenovergestelde richting, naar het westen...; terwijl de zeelui vechten voor hun leven in de hevige storm, daalt Jona af om te slapen...; Jona's weerspanningheid contrasteert met de vroomheid van de zeelui...; Nineve wordt getekend als een geweldig grote stad, van drie dagreizen, maar Jona trekt maar één dagreis ver te stad in om te preken...; de spoedige bekering van Nineve staat in schril contrast tot Jona's eigen onbekeerlijkheid...; zelfs de dieren in Nineve doen mee aan het rouwen en vasten...; de herhaalde doodswens van Jona contrasteert met het verlangen van de zeelui, resp. de Ninevieten om niet tegronde te gaan...; de bedroefdheid van Jona om één enkel boompje staat tegenover Gods zorg voor honderdtwintigduizend mensen, met hun vee... Deze opvallende zwart-wit tekening met de overvloedige gebruikmaking van het stijlmiddel van de hyperbool is typerend voor de didactische intentie van het Jona-verhaal. Ook de profeet Natan maakt gebruik van deze stijlmiddelen wanneer hij de vele schapen en runderen van de rijke man stelt tegenover het ene elf gekochte en opgekweekte oilam van zijn arme buurman (2 Sam. 12,1-4). Met dit didactische verhaal houdt hij David de spiegel voor over zijn zonde met Batseba. Dat is een bekend didactisch patroon. Een dergelijke zwart-wit tekening is bedoeld om de boodschap des te scherper te laten uitkomen en vereenvoudigt de beoogde instemming van de hoorders/lezers.²²

Vanwege het didactisch karakter van het Jona-verhaal hebben sommigen dit verhaal als gelijkenis getypeerd. Van alle andere suggesties die variëren van legende tot allegorie, van fabel tot midrash en van novelle tot satire, is de typering als gelijkenis op zich nog het meest bruikbaar. Ook al is het geen gelijkenis, het heeft inderdaad wel iets gelijkenisachtigs.²³ Toch is ook deze aanduiding niet helemaal to the point, omdat het verhaal zich primair als een profetenverhaal presenteert. Het didactisch en cartoon-achtig karakter van het Jona-verhaal maakt het als profetenverhaal echter uniek in zijn soort. Ondanks de verbinding van het Jona-verhaal aan een profetenfiguur uit Israëls geschiedenis, presenteert het zich niet als een biografisch verslag over het leven van deze profeet.²⁴ Toch verdient het boek Jona zijn plaats onder de profeten, zij het niet vanwege het optreden en de prediking van Jona zelf. De historische verklaring voor Jona's plaats temidden van de profeten zal in

²⁰ K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, Haarlem 1966³, blz. 345.

²¹ H.W. Wolff, *Dodekapropheten 3: Obadja und Jona*, Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen 1977, blz. 63.

²² Ook Jezus maakt in zijn gelijkenissen veelvuldig gebruik van contrastwerking en hyperbolen: de Farizeeër plaatst Jezus tegenover een tollenaar, een barmhartige Samaritaan tegenover een priester en een leviet, een rijke man tegenover een arme Lazarus; een herder laat negenennegentig schapen achter om één verloren schaap te zoeken; een kleine schuld van honderd schellingen staat tegenover grote schuld van tienduizend talenten... enz.

²³ Vgl. B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1987³, blz. 421.

²⁴ Vgl. Wolff, *a.w.*, blz. 76: 'Als Typ eines Heilspropheten aus der Zeit der längst vergangenen assyrischen Vorherrschaft genügte ihm (de verteller, JD) Jona ben Amittai, um mit diesem Namen seine Lehrerzählung zu verknüpfen; je weniger von ihm allgemein bekannt war, um so freier konnte er erzählen...'

de profetische formule van 1,1 hebben gelegen en in de identificatie van de hoofdfiguur met de zoon van Amittai. De theologische verklaring ligt mijns inziens in de verkondiging van het verhaal zelf, oftewel in het profetisch spreken van de auteur of verteller!²⁵

Vraag 3: *Wat vind je van de stelling dat de eigenlijke profeet van het boek Jona de auteur of verteller is?*

4. Bijbelse verhaalkunst

Om zich van een aandachtig gehoor te verzekeren heeft de auteur van het Jona-verhaal veel aandacht besteed aan de literaire vormgeving van zijn verhaal. De zorg die hij aan de vormgeving van zijn verhaal heeft besteed, fungeert als een signaal voor de lezer om de boodschap ervan met bijzondere aandacht op zich te laten inwerken. Maar voordat ik de literair-esthetische vormgeving van het Jona-verhaal zelf in beeld probeer te brengen, is het nuttig om aandacht te geven aan de bijbelse verhaalkunst in het algemeen.

Voor ieder die zicht wil krijgen op de specifieke kenmerken van de bijbelse verhaalkunst, is met name het prachtige boek van Robert Alter een belangrijk hulpmiddel.²⁶ Het Oude Testament bestaat voor een belangrijk deel uit verhalen die als een bijzondere vorm van proza gezien mogen worden. Verhalen komen onder elk volk en in elke cultuur voor, maar de wijze waarop een verhaal verteld wordt, kan onderling aanzienlijk verschillen. Om de verhalen die in de bijbel verteld worden te waarderen en de betekenis ervan te kunnen duiden, is het dus belangrijk om te weten welke principes voor deze verhaalkunst kenmerkend zijn. Het gaat hierbij om een literaire vraagstelling die op zich nog niets zegt over de historische en religieuze werkelijkheid waarnaar de bijbelverhalen verwijzen. Andersgezegd: het spreken over *verhalen* is niet bedoeld om het spreken over *geschiedenis* te vermijden. Want ook geschiedenissen worden in de bijbel bij voorkeur in de vorm van een verhaal verteld en lenen zich daarom voor een literaire analyse.²⁷

In het algemeen geldt dat elk verhaal uit vier elementen bestaat: de plot van het verhaal, de karakters van het verhaal, de setting van het verhaal en de verteller van het verhaal.²⁸ De plot van het verhaal (1) is de opeenvolging van gebeurtenissen die vaak met een bepaald 'probleem' of met een bepaalde spanning begint, en aan het eind van het verhaal tot een zekere afsluiting komt. De gebeurtenissen van de plot vertonen doorgaans een causale samenhang. De karakters (2) zijn de personages die belangrijk zijn voor de

²⁵ Zenger, a.w., blz. 499vv spreekt in dit verband van een theologische profetenvertelling die als een literaire profetie verstaan wil worden. Ook R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung*, Neukirchen 1999, blz. 269 typeert het boek Jona als een theologische profetenvertelling.

²⁶ R. Alter, *Bijbelse Verhaalkunst*, Baarn 1997. Oorspronkelijke titel: *The Art of Biblical Narrative* (1981). Barton, a.w., blz. 204-208, typeert de benadering van Alter als een vorm van 'Biblical Poetics'. Zie ook D.M. Gunn en D.N. Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford 1993 en J. Fokkerman, *Vertelkunst in de bijbel. Een handleiding bij literair lezen*, Zoetermeer 1995. De beide laatstgenoemde werken leggen grote nadruk op de lezer als betekenisgevende instantie. Ryken, a.w., blz. 64, signaleert een bepaalde teneur binnen de moderne literatuurwetenschap die hij als volgt typeert: 'Many of the trends currently on the scene can be viewed under the format of the desacralizing of the Bible and/or reading it outside the context of a community of religious faith.' Deze typering is met name op het boek van Fokkerman van toepassing.

²⁷ Alter, a.w., blz. 50, spreekt in dit verband van 'een creatieve heropvoering van de geschiedenis'. Vgl. blz. 57: 'Het is misschien niet zozeer gehistoriseerde fictie als wel gefictionaliseerde geschiedschrijving – geschiedschrijving waarin zin en betekenis van de gebeurtenissen concreet gerealiseerd worden door de technische hulpmiddelen van fictie in proza.'

²⁸ Ik ontleen deze vierdeling aan Longman, 'Biblical Narrative', in: Ryken en Longman III, a.w., blz. 71vv.

ontwikkeling van de plot. Typerend voor de bijbelverhalen is dat de verteller heel terughoudend is in het tekenen van de karakters. De informatie die gegeven wordt over de motieven en achtergronden van iemands handelingen zijn vaak minimaal. Psychologische notities ontbreken.²⁹ De lezer moet de karakters vooral uit hun handelingen en met name uit hun spreken leren kennen.³⁰ Elke informatie over personages die wel gegeven wordt, is daarom per definitie van wezenlijk belang voor het verstaan van het verhaal. De setting van het verhaal (3) is de ruimte waarbinnen de personages hun handelingen verrichten. In tegenstelling tot onze eigen literatuur beperkt de bijbel zich tot het vertellen van alleen het meest noodzakelijke, hetzij om de realiteitswaarde van het verhaal tot uitdrukking te brengen, hetzij om bij te dragen aan de betekeniswaarde aan het verhaal. Deze beperking tot het noodzakelijke is geen kenmerk van primitiviteit. Alter spreekt in dit verband liever van 'de cryptische beknoptheid van bijbelse narratieve teksten' als 'weerspiegeling van diepgaande kunstvaardigheid'.³¹ De verteller (4) is degene die het verhaal vanuit zijn eigen perspectief vertelt en in literaire zin alwetend genoemd kan worden. In de bijbel treedt de verteller slechts zelden op de voorgrond. Hij geeft er de voorkeur aan om zijn verhaal via het spreken van de karakters zelf te vertellen en levert nauwelijks commentaar. Wanneer de verteller soms wel zijn commentaar levert, moet de lezer opmerkzaam zijn, omdat in dit beperkte en selectieve commentaar de motieven van de verteller aan het licht kunnen komen.

De ruimte die aan het spreken van de personages zelf wordt toegemeten, is misschien wel het belangrijkste kenmerk van de bijbelse verhaalkunst. Verhalen worden bij voorkeur door middel van dialogen verteld. Deze dialogen geven een enorme levendigheid aan het verhaal. Maar dat niet alleen, want de gesproken tekst heeft primair de bedoeling om de lezer inzicht te geven in de diverse personages en zo een bijdrage te leveren aan de karaktertekening. Om hier grip op te krijgen, adviseert Alter steeds een aantal vragen bij de tekst te stellen:

1. Is dit de eerste keer dat iemand sprekend ten tonele wordt gevoerd?
2. Zo ja, waarom heeft de auteur gekozen voor dit specifieke punt in het verhaal om het personage de gelegenheid te geven zich door middel van spreektaal te openbaren?
3. Op wat voor manier kan het soort spreektaal dat aan zo'n personage is toegewezen (syntaxis, toon, beeldspraak, beknoptheid, uitvoerigheid) dienen ter beschrijving van zo'n personage en de relatie met zijn/haar gesprekspartner?
4. Wanneer lijken personages wel op elkaar te reageren, zonder echt antwoord te geven op wat de ander heeft gezegd?
5. Wanneer breekt een dialoog plotseling af, zodat we niet te horen krijgen wat één van beide sprekers, volgens onze verwachting, had kunnen antwoorden?³²

Een tweede belangrijk stijlmiddel dat de bijbelse verteller veelvuldig gebruikt, is dat van de herhaling. Terwijl herhaling in onze eigen westerse literatuur zoveel mogelijk wordt vermeden, is het typerend voor de bijbelse verhaalkunst dat woorden en woordstammen, motieven en thema's op allerlei manieren herhaald worden. Zelfs wanneer hele scènes herhaald worden, hoeft dat niet per definitie op het bestaan van meerdere bronnen te wijzen die op een wat onbeholpen wijze zijn ineengeschoven, maar heeft dat vaak een subtiele functie in het benadrukken van de betekenis van het verhaal. Het signaleren van dergelijke herhalingen of het verrassend onderbreken of ontbreken ervan, is in elk geval van groot belang voor het verstaan van de betekenis van een bepaald bijbelverhaal.

Als derde stijlmiddel moet het opzettelijk zwijgen of verzwijgen door de verteller worden genoemd. Bepaalde informatie wordt bewust niet of nog niet gegeven om de

²⁹ Ryken en Longman III, *a.w.*, blz. 31, typeren dit als 'unembellished storytelling technique'.

³⁰ Vgl. Alter, *a.w.*, blz. 87: 'de bijbelse auteurs houden zich vaak niet zozeer bezig met de handelingen als zodanig, als wel met de manier waarop individuele personages reageren op handelingen of ze zelf uitvoeren; en de directe rede wordt hier het belangrijkste instrument voor de wisselende en soms genuanceerde relaties van de personages met de handelingen waarbij ze betrokken zijn.'

³¹ Alter, *a.w.*, blz. 28.

³² Zie Alter, *a.w.*, blz. 226v.

spanning in het verhaal op te bouwen. Als regel geldt dat de bijbelverhalen pas nadere informatie geven op het moment dat deze informatie voor de lezer relevant is. Toch wordt ter wille van de spanning in het verhaal bepaalde informatie soms ook wel voortijdig gegeven als een vorm van voorafschaduwning.

Vraag 4: Wat vind je van de literaire benadering van bijbelverhalen, zoals Alter die voorstelt? Heeft deze benadering gevolgen voor jouw manier van bijbellezen?

5. Literair-esthetische vormgeving

Passen we de bovenstaande inzichten in de bijbelse verhaalkunst nu toe op het boek Jona, dan blijkt het Jona-verhaal in literair opzicht een meesterstuk te zijn. De plot van het verhaal wordt globaal gevormd door de volgende opeenvolging van gebeurtenissen: Jona's vlucht om zijn opdracht met betrekking tot Nineve te ontlopen, Jona's redding en terugkeer middels de grote vis, Jona's uitvoering van zijn opdracht en Jona's confrontatie met God. Het nut van een literaire analyse wil ik met name illustreren aan de hand van het begin van het Jona-verhaal.

Wanneer Jona in het eerste hoofdstuk geïntroduceerd wordt, leren we hem in eerste instantie kennen uit de handelingen die hij verricht. In vijf opeenvolgende narrativi wordt verhaald hoe Jona opstaat... om te vluchten, afdalt naar Jafo, aldaar een schip vindt, de vrachtprijs betaalt en in het schip afdalt. Ik geef de Hebreeuwse tekst van 1,3 weer om de prachtige vormgeving van dit vers zichtbaar te maken:

וַיִּקָּם יוֹנָה / לְבָרַח תְּרִשְׁיָהּ / מִלְּפָנֵי יְהוָה
וַיֵּרֶד יָפוֹ
וַיִּמְצָא אֲנִיָּהּ / בְּאֵה תְרִשִׁישׁ
וַיִּתֵּן שְׂכָרָהּ
וַיֵּרֶד בָּהּ / לְבוֹא עִמָּהֶם תְּרִשְׁיָהּ / מִלְּפָנֵי יְהוָה:

Drie keer valt in dit vers de naam Tarsis – tegen één keer Nineve in 1,2 – en twee keer wordt de uitdrukking gebruikt 'weg van het aangezicht van JHWH'. Beide aanduidingen fungeren min of meer als synoniem: Tarsis geldt niet enkel als de in geografische zin verst denkbare plaats van die dagen (vgl. 1 Kon. 10,22; Jes. 60,9), maar is voor Jona tegelijkertijd 'het land achter Gods rug'. Informatie over het waarom van Jona's vlucht ontbreekt nog op dit moment in het verhaal. Daar moeten we op wachten tot 4,2 waar Jona zèlf een verklaring mag geven voor zijn vluchtgedrag. Tot die tijd laat de verteller dat bewust in het midden en bouwt zo een zekere spanning op.

Deze spanning wordt vergroot door de wijze waarop Jona zichzelf voorstelt aan de geschrokken zeelui: 'Ik ben een Hebreër en ik vrees de HERE, de God des hemels, die de zee en het droge heeft gemaakt.' (1,9) Dit is de eerste keer dat Jona spreekt. Zijn woorden klinken als een algemene belijdenis die iedere Israëliet zo had kunnen uitspreken. Er is in deze woorden niets dat erop wijst dat Jona een deserterende profeet zou zijn. De reden dat Jona pas op dit moment sprekend wordt ingevoerd, zal samenhangen met de vlucht die hij heeft ondernomen. De eerste keer dat Jona tot spreken wordt uitgenodigd (1,6), zwijgt hij. De gezagvoerder van de zeelui roept Jona op om tot zijn god te bidden. Wat formulering betreft herinnert het begin van deze oproep Jona en de lezer aan het begin van de oproep in 1,2: 'Sta op...' Het ontbreken van een reactie op de oproep om te bidden spreekt in dit verband boekdelen. Middels deze verzwegen reactie onderstreept de verteller op subtiële

wijze Jona's vluchtgedrag. Jona kan niet bidden tot de God die hij tegelijkertijd probeert te ontlopen.³³

Het is intussen opmerkelijk dat de kapitein van het schip en de zeelui veel meer gesproken tekst krijgen dan Jona. Voordat Jona überhaupt aan het woord komt, hebben de zeelui hetzij via hun kapitein, hetzij zelf, al drie keer iets gezegd: eerst tot Jona (1,6), dan tot elkaar (1,7) en vervolgens weer tot Jona (1,8). Nadat Jona zich heeft voorgesteld (1,9), komen de zeelui opnieuw twee keer achtereen te spreken (1,10 en 11), voordat Jona zijn reactie geeft (1,12). Jona stelt voor om hem in zee te werpen, maar voordat ze hier ook daadwerkelijk toe overgaan (1,15), zijn het opnieuw de zeelui die we horen spreken (1,14). Verrassend genoeg zijn zij het nu die JHWH, de God van Jona aanroepen, iets waartoe ze Jona zelf eerder vergeefs hadden opgeroepen. Deze onevenwichtige verdeling van gesproken tekst, noemt Alter het stijlmiddel van 'de contrasterende dialoog'. Het onderkennen hiervan is dienstbaar aan de karaktertekening. Het contrast betreft niet alleen de lengte, maar ook de toon van de gesproken woorden. Jona's woorden klinken formeel (1,9) en nogal direct (1,12). Van enige emotie in zijn spreken is in het eerste hoofdstuk geen sprake. Dit in tegenstelling tot het spreken van de zeelui dat heel geladen is en waarin verontwaardiging (1,6a), wanhoop (1,6b), onzekerheid (1,7), verbazing (1,8), verbijstering (1,10), angst (1,11) en godvrezendheid (1,14) doorklinken. Door middel van het emotie-loze spreken van Jona onderstreept de verteller opnieuw de beslistheid van Jona's vluchtgedrag. Ook het gegeven dat de gestelde schuldvraag (1,8) door Jona pas in tweede instantie wordt beantwoord (1,12), draagt bij aan de karaktertekening van de hoofdpersoon. In 1,9 deelt de verteller mee dat de zeelui wisten dat Jona op de vlucht was, weg van het aangezicht van JHWH, 'want dat had hij hun meegedeeld'. Het opvallende is natuurlijk dat Jona hen dat in de voorafgaande tekst niet expliciet had meegedeeld. Deze opmerking van de verteller attendeert ons op de impliciete boodschap die Jona in zijn handelen, zwijgen en spreken heeft uitgezonden.

Ook het stijlmiddel van de herhaling is in het Jona-verhaal rijk vertegenwoordigd. Bepaalde woorden en formuleringen keren steeds weer terug. Ik beperk me weer grotendeels tot het eerste hoofdstuk:

- a. Het werkwoord ירד wordt herhaaldelijk gebruikt om daarmee de voortgaande vlucht van Jona aan te duiden: Jona daalt af naar Jafo (1,3) – in het schip (1,3) – in het ruim van het schip (1,5). In 2,7 MT blijkt Jona zelfs tot 'de grondvesten der bergen' te zijn afgedaald (NBG 2,6). Deze voortgaande afdaling 'weg van het aangezicht van JHWH' contrasteert met het opstijgen van de boosheid van Nineve 'voor het aangezicht van JHWH' (1,2).
- b. Ook het werkwoord טול *hif'il* wordt meer dan eens herhaald: JHWH werpt een hevige wind op zee (1,4) – de zeelui werpen hun lading in zee (1,5) – uiteindelijk werpen ze zelfs Jona in zee (1,12.15). Van het één komt het ander.
- c. Een belangrijk sleutelwoord is ook het werkwoord ירא, dat als een rode draad door dit eerste hoofdstuk heenloopt: de zeelui zijn bevreesd en roepen hun eigen goden aan (1,5) – Jona stelt zichzelf voor als iemand die JHWH vreest, de God van de hemel die de zee en het droge heeft gemaakt (1,9) – de zeelui vrezen met grote vrees, wanneer ze dit vernemen (1,10) – uiteindelijk wordt de grote vrees van deze zeelui op JHWH gericht (1,16).³⁴

³³ Ook in c. 4 ontbreekt in eerste instantie de reactie van de kant van Jona op de door JHWH gestelde vraag of Jona terecht vertoord is (4,4). Jona's reactie volgt pas op de herhaalde vraag in 4,9. Ook hier draagt het subtiele verzwijgen van Jona' reactie bij aan zijn karaktertekening.

³⁴ Opvallende herhalingen die zich over de volgende hoofdstukken uitstrekken zijn: het werkwoord אבר als aanduiding van de vrees om te gronde gaan (1,6.14; 3,9; 4,10); het wonderlijke ingrijpen van God wordt door de verteller aangeduid met het werkwoord פנה *pi'el*: JHWH/Elohim beschikt achtereenvolgens een grote vis (2,1 MT), een ricinusboom (4,6), een worm (4,7) en een gloeiende oostenwind (4,8); ook Jona's doodswens is een terugkerend motief: in 4,3 en 4,8v komt deze doodswens expliciet ter sprake (vgl. Elia in 1 Kon. 19,4); in 1,12 heeft de verteller het waarom van Jona's voorstel nog open gelaten, maar vanuit Jona's doodswens wordt ook dit vers verstaanbaar.

Behalve het stijlmiddel van de herhaling, weet de verteller ook het stijlmiddel van de voorafschaduwning meesterlijk te hanteren. De verteller bereidt de lezer meer dan eens voor op de komende gebeurtenissen:

1. De wijze waarop Jona JHWH aanduidt als de God die zowel de zee als het droge (וַאֲתֵּיבֶשֶׁתָּהּ) heeft gemaakt (1,9), bereidt de lezer voor op Jona's verblijf in de zee die uiteindelijk op het droge (אֶל־תִּיבֶשֶׁתָּהּ) zal eindigen (2,11 MT).
2. Het 'misschien' (אולי) van de kapitein van het schip (1,6) correspondeert met het 'wie weet' (מִי־יֹדֵעַ) van de koning van Nineve (3,9). De bekering van de zeelui (1,17) fungeert als voorafschaduwning van de bekering van de Ninivieten (3,5-9).
3. In Gods eerste opdracht aan Jona wordt de profeet opgeroepen om 'tegen' (עָלֶיָהּ) Nineve te preken, omdat haar boosheid voor zijn aangezicht is opgestegen (1,2). De tweede keer krijgt Jona de opdracht om Nineve de prediking te brengen, die JHWH tot hem spreken zou (3,2). Deze variatie in formulering bereidt de lezer voor op de mogelijkheid dat Gods plannen met Nineve wel eens anders kunnen blijken te zijn, dan die waarvan Jona zelf in zijn prediking getuigt.
4. De belijdenis van Jona dat de redding van JHWH is (2,9) bereidt de lezer, in de huidige compositie van het verhaal,³⁵ al voor op de mogelijkheid dat JHWH ook de Ninivieten sparen zal.

De gesignaleerde voorafschaduwningen in het Jona-verhaal bepalen ons bij de structuur van het verhaal. Het Jona-verhaal is opgebouwd uit twee min of meer parallelle verhaal-helften (1-2 // 3-4). Deze parallelie wordt ingezet met een herhaling van de opdracht aan Jona om naar Nineve te gaan: *'Maak u op, ga naar Nineve, de grote stad...'* (1,2 // 3,2). In beide verhaalhelften ontmoeten we een profeet die weinig gemotiveerd is om aan deze opdracht gehoor te geven. In de eerste helft van het verhaal vlucht hij letterlijk 'weg van het aangezicht van JHWH' (1,3), in de tweede helft bestaat hij het om Nineve, 'een geweldig grote stad, van drie dagreizen', slechts één dagreis binnen te trekken om vervolgens een minimale uitvoering te geven aan zijn opdracht (3,4). Ondanks het gebed in de vis, dat de overgang tussen beide verhaalhelften markeert (2,2-10 MT), blijkt Jona een hardnekkig dienstweigeraar te zijn. De parallelie gaat echter nog verder, want in beide verhaal-helften komt op een verrassende manier een groep mensen tot bekering, meer ondanks dan dankzij Jona. Eerst zijn het de zeelui die tot JHWH roepen (1,16), vervolgens worden de mensen en dieren van Nineve aangespoord om met kracht tot God te roepen (3,8). De plotselinge en snelle bekering van deze beide groepen contrasteert scherp met de onbekeerlijkheid van Jona zelf. Beide verhaal-helften lopen ten slotte uit op een persoonlijke confrontatie tussen Jona en zijn God. Voor de eerste confrontatie beschikt JHWH een grote vis (2,1 MT), voor de tweede confrontatie achtereenvolgens een ricinusboom (4,6), een worm (4,7) en een gloeiende oostenwind (4,8).

Hoewel de boven gegeven beschrijving van de in het Jona-verhaal gebruikte literaire stijlmiddelen nog geenszins volledig is, kan zonder aarzeling worden geconcludeerd dat het Jona-verhaal in literair opzicht een kunstwerk is.

Vraag 5: *Vergroot de zorg die de auteur aan de literaire vormgeving heeft besteed enkel ons leesplezier of helpt het ook bij het verstaan van het Jona-verhaal?*

³⁵ Er is verschil van mening over de vraag of ook het gebed van 2,2-10 MT tot de oorspronkelijke vertelling heeft behoord of later is ingevoegd. De meeste geleerden gaan uit van het laatste.

6. Boodschappelijk karakter

Onder indruk van de literair-esthetische vormgeving van het Jona-verhaal, heeft dr. Lambert Wierenga recent betoogd dat het boek Jona geen boodschappelijk karakter heeft, maar enkel als literair kunstwerk gelezen en gewaardeerd wil worden.³⁶ Wierenga is een literatuurwetenschapper die al diverse boeken heeft geschreven, waarin hij pleit voor een minder theologische en meer literatuur-wetenschappelijke benadering van de bijbel.³⁷ Ik geef in deze lezing ruime aandacht aan zijn visie, omdat ik aan de visie van Wierenga kan demonstreren dat een enkel literaire benadering van bijbelteksten het gevaar in zich heeft om de referentiële functie van deze teksten (niet alleen historisch,³⁸ maar ook theologisch!), buiten spel te zetten.

Wierenga is er stellig van overtuigd dat het, niet alleen in het geval van Jona, maar bij verhalen in het algemeen, ongepast is om van een boodschap te willen spreken. Een verhaal heeft geen boodschap, maar moet om het verhaal zèlf gewaardeerd kunnen worden. Een verhaal is geen middel, maar doel in zichzelf. Een verhalende tekst dient als een auto-referentieel literair artefact te worden benaderd. Wierenga stelt zelfs dat het een zwaktebod is om in een verhaal naar een boodschap op zoek te gaan. En het zijn met name dominees die zich hieraan schuldig maken.³⁹ Maar behalve dominees, zou ook de theologie, in strijd met haar wetenschappelijke pretenties, zich teveel bezighouden met een 'stelselmatige verbodschappelijking van de bijbel'.⁴⁰ Als wetenschapper zou een theoloog zich eigenlijk helemaal niet om de vermeende *boodschap* van een tekst moeten bekommeren, maar zich moeten beperken tot het analyseren van de *betekenis* van een verhaal. Een theologische verbodschappelijking richt zich te zeer op externe doelen en is voltrekt overbodig wanneer de intrinsieke betekenis van een tekst is vastgesteld.⁴¹ Bovendien wekt iemand die naar een boodschap in een verhaal op zoek gaat de indruk, dat hij het verhaal zelf eigenlijk niet interessant vindt. Het zou hem meer gaan om de boodschap die er-uit gehaald moet worden, waarna het verhaal als verpakking kan worden weggegooid of in elk geval niet meer relevant is. Anders gezegd: verhalen, ook bijbelse verhalen zijn niet bedoeld om lessen uit te halen, want dan worden 'de typische karakteristieken van het verhalende' weggepoetst.⁴² Wierenga wordt niet moe te benadrukken dat hij het zoeken van een boodschap in een verhaal als een vorm van verminking beschouwt.⁴³ Een zichzelf respecterend theoloog zou zich in elk geval niet met dergelijke 'hermeneutische fratsen' moeten bezighouden.⁴⁴

³⁶ L. Wierenga, *Jona, een psychodrama. Een literaire studie van het Jona-verhaal*, Kampen 1999.

³⁷ Zie L. Wierenga, *De macht van de taal - de taal van de macht. Over literatuurwetenschap en bijbelgebruik*, Kampen 1996 en L. Wierenga, *...de pen van een die vaardig schrijft...*, Kampen 1997.

³⁸ Een bekend voorbeeld van een literaire benadering die weinig boodschap meer heeft aan de historische dimensie van bijbelteksten, is het werk van de Amsterdamse school. Deze school heeft haar inspiratie opgedaan bij de algemene literatuurwetenschap, de Joodse bijbelwetenschap en de bijbelse theologie. Zie hierover R.Oost, *Omstreden bijbeluitleg. Aspecten en achtergronden van de hermeneutische discussie rondom de exegese van het Oude Testament in Nederland. Een bijdrage tot gesprek*, Kampen 1987².

³⁹ Vgl. Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 24, waar hij stelt dat de theologie ten opzichte van de inbreng van de literatuurwetenschap teveel de houding heeft van 'Alles mooi en aardig, maar waar blijft de boodschap'.

⁴⁰ Zie Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 26: 'Ik ben van mening dat de theologie te zeer gepreoccupeerd is met stelselmatige "verbodschappelijking" van de bijbel teneinde haar vermeende "verkondigings"-taak te vervullen.'

⁴¹ Vgl. Wierenga, *Jona*, blz. 13: 'Een zorgvuldige betekenisconstructie van het verhaal, vanuit een *intrinsiek* motief dus, kan vaak de theologische verbodschappelijking ervan, gericht op *externe* doelen, overbodig maken.'

⁴² Vgl. Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 210: 'Verhalen zèlf hebben die vormende werking: je hoeft ze maar te lezen en te overdenken. Het is overbodig om in preken daar een andere draai aan te geven en ze stelselmatig en kunstmatig op het zieleheil van mensen van nu toe te passen.' 'Het is een "verbodschappelijking" die alle hinderlijke details van personages, plaats en intrige zal elimineren.'

⁴³ Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 315.

⁴⁴ Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 214.

Een belangrijk argument voor Wierenga is dat het zoeken van een boodschap uitgaat van de verkeerde veronderstelling dat de teksten, die in de bijbel bewaard zijn gebleven, voor òns geschreven en aan òns geadresseerd zouden zijn. Dat is volgens Wierenga een illusie. Wij zijn niet de primair beoogde lezers, maar de adoptief-lezers van deze oude teksten. Het zijn teksten uit een ver verleden die in een toenmalige situatie een bepaalde betekenis hebben gehad. Dat geldt voor de bijbel als geheel, maar in het bijzonder geldt dit de bijbelverhalen, die wat Wierenga betreft, 'op een verantwoordbare manier kunnen worden bijgezet in de documentatievoorraad van informatieve teksten over het vroegere Israël en de godskennis die de schrijvers en conservatoren ervan ons wilden doorgeven'.⁴⁵

Dit heeft natuurlijk consequenties voor iemand die over een verhaal als dat van Jona zou willen preken bijvoorbeeld. Wierenga stelt: 'Op grond van die feiten, moet de mogelijkheid onder ogen worden gezien dat er in meer of minder grote gedeeltes van die geschriften wel eens géén boodschap (meer) voor ons, niet-primair-beoogde lezers, zou "zitten". En dat er over die gedeeltes maar moeilijk een "boodschappelijke" preek kan worden opgezet'.⁴⁶ Doet een dominee dat toch, dan zou, hoe goed en waar zijn boodschap verder ook is, dit toch als een onrechtmatig verkregen boodschap moeten gelden en als niet ontvankelijk moeten worden beschouwd.⁴⁷ Met andere woorden: voor narratieve teksten geldt dat ze in principe onbruikbaar zijn voor de verkondiging van Gods Woord. Wil een dominee daar toch over preken, dan zou hij zijn preek als een tekststudie, een leesles, moeten zien die aan de gemeente ter overweging kan worden voorgelegd.⁴⁸

Wat het Jona-verhaal betreft, voelt Wierenga zich bevestigd in zijn visie als hij ziet hoeveel verschillende boodschappen exegeten eraan hebben willen ontleen. Stuk voor stuk het resultaat van je reinste willekeur, resultaat van een '*generaliserende actualisering*': 'eerst wordt een *algemene* boodschap uit het toenmalige verhaal "geëxtraheerd", die dan vervolgens op "onze" *actualiteit* wordt toegepast'.⁴⁹ Zelf beschouwt Wierenga het Jona-verhaal als één van de bijdragen aan de Joodse zoektocht naar de identiteit van God, een zoektocht die na de ervaring van de ballingschap noodzakelijk was geworden, onder het motto 'Is geloven na de ballingschap nog mogelijk?' Het Jona-verhaal typeert Wierenga in dit verband als een episch drama, een episch drama rond een dubbelconflict.⁵⁰ Enerzijds is er het conflict tussen JHWH en Jona, de twee hoofdpersonages in dit verhaal, waarbij Jona het duidelijk moet afleggen. Anderzijds is er het innerlijk conflict, het 'integriteitsdilemma' van Jona zelf, waaraan hij uiteindelijk 'in dubbele zin ten onder gaat, tekstueel en psychologisch, omdat hij er tegen beter weten in, geen oplossing voor accepteert'. Jona worstelt met twee tegenstrijdige godsbeelden en omdat dit conflict in het Jona-verhaal feitelijk het belangrijkste is, kan Wierenga het Jona-verhaal ook als *psychodrama* typeren. Het Jona-verhaal als psychodrama, waarbij de verteller niet alle aandacht voor de profetische boodschap van Jona vraagt, maar voor *het persoonlijk probleem van Jona* en probeert te voorkomen dat onze aandacht naar de inhoud van zijn boodschap zou kunnen verglijden.⁵¹

Met zijn waarschuwing tegen een al te gemakkelijke verboodschappelijking van bijbelverhalen, snijdt Wierenga zeker een belangrijk punt aan dat iedere dominee en theoloog ter harte kan nemen. Het is zonder meer een belangrijke hermeneutische vraag of

⁴⁵ Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 318.

⁴⁶ Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 319. Vgl. blz. 342: 'Actualisering in een preek over narratieve fragmenten is een bij voorbaat verloren strijd tegen het anachronisme.'

⁴⁷ Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 345: 'Bij gebrek aan kwalitatief verantwoorde bijbelinterpretatie is elke boodschap, ook al is hij op zichzelf juist, toch een onrechtmatig verkregen bewijs, en daarom, net als bij de rechtbank, niet ontvankelijk.'

⁴⁸ Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 26v: 'Dit tekstgenre (de preek, JD) is officieel bedoeld om "bediening van Gods Woord" te zijn, "verkondiging van de Boodschap". Juist met dié pretentie zou een preek bijzonder zorgvuldig het tekstmateriaal van de bijbel op z'n structuur en z'n betekenis moeten onderzoeken, en het resultaat daarvan aan de gemeente ter overweging moeten voorleggen.'

⁴⁹ Zie het overzicht in Wierenga, *Jona*, blz. 23v.

⁵⁰ Wierenga, *Jona*, blz. 96.

⁵¹ Wierenga, *Jona*, blz. 194.

en hoe je aan een bijbelverhaal een boodschap kunt ontleen, zonder willekeurig te zijn en tot een goedkope moralisering te vervallen. Ik kan het daarom in principe eens zijn met Wierenga's stelling: 'Elke preek-actualisering van een bijbelfragment ten bate van een eigentijds gehoor moet op z'n minst een in tekstmateriaal te lokaliseren thuishaven hebben.'⁵² Maar zijn opvatting dat in verhalen per definitie niet naar een boodschap gezocht zou moeten worden, deel ik niet. Ik vind dit een nogal dogmatische en sterk door het structuralisme beïnvloede stellingname, die ten onrechte de suggestie wekt dat het niet relevant meer is dat een tekst ooit een auteur heeft gehad, een auteur die met zijn verhaal ook een bepaalde bedoeling kan hebben gehad en zelfs een boodschap heeft proberen te communiceren. Waarom zou bij de interpretatie van een bijbelverhaal, zeker bij een verhaal als dat van Jona, deze mogelijkheid categorisch moeten worden uitgesloten? Natuurlijk biedt de tekst van het bijbelverhaal zelf ons enig houvast om de bedoeling van een auteur op het spoor te komen, en het is belangrijk om open te staan voor de mogelijkheid dat een tekst een betekenis kan hebben die boven de bedoeling van de auteur uitgaat, in zoverre is het zinvol om goed te onderscheiden. Maar het is een merkwaardige veralgemenisering dat bij de interpretatie van een literaire tekst niet naar de intenties van een auteur gevraagd zou mogen worden. Niet alle literaire teksten zijn doel in zichzelf.⁵³ Met name van bijbelse teksten geldt dat de primaire schrijfpuls meestal niet uit literaire motieven is voortgekomen.⁵⁴

Ook deel ik Wierenga's stelling niet dat het voor een theoloog niet wetenschappelijk zou zijn om bij de bestudering van de bijbel, resp. van de bijbelverhalen, naar een boodschap te zoeken. Integendeel. Het zou zelfs onwetenschappelijk zijn om daaraan voorbij te gaan, juist omdat de bijbel zich zo duidelijk presenteert als een boek dat omwille van zijn boodschap is geschreven en de eeuwen door is overgeleverd. Ik denk dat een theoloog, niet alleen als gelovige, maar ook als wetenschapper, geen recht doet aan zijn onderzoeksobject wanneer hij het gegeven, dat een verhaal als dat van Jona deel uitmaakt van de canon, niet op de één of andere manier hermeneutisch verdisconteert. Wierenga verzet zich daar met grote felheid tegen en stelt dat de canon nooit een hermeneutische functie kan hebben, omdat het tot stand komen van de canon op een arbitraire menselijke beslissing zou teruggaan. Ook de gedachte dat de bijbel als openbaring van de kant van God gezien kan worden, wijst hij beslist van de hand. De bijbel is hoogstens te beschouwen als een boek dat informatie geeft over God op grond van ervaringen die mensen vroeger met God hebben opgedaan. Hoe bijzonder dit boek ook is, het is niet aan ons geadresseerd en het is een illussie om te denken dat al die oude fragmenten in de bijbel nog een boodschap voor ons zouden bevatten.⁵⁵ Hiermee geeft Wierenga echter een vertekend beeld van de werkelijkheid. Dat de bijbel als Gods openbaring gezien mag worden, is natuurlijk een geloofsstandpunt, dat zich niet rationeel laat bewijzen, hoewel het zelfgetuigenis van de bijbel onmiskenbaar in deze richting wijst. De bijbel is niet alleen Schrift in de zin van tekst, maar ook Woord, in die zin dat er een Zender achter staat. Als Wierenga stelt dat de bijbel

⁵² Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 344.

⁵³ Barton, *a.w.*, blz. 167-170, oefent stevige kritiek op het 'anti-intentionalism' van de 'New Criticism' (en verwante vormen van een literaire benadering): '...when we have seen that its (de tekst, JD) meaning does not depend on the state the author was in at the time, this does not mean we have abolished his "intention" as a criterion of meaning. Whatever "intention" is, it is not difficult to see that it is something distinct from the psychological condition that happened to prevail at the time of writing.' 'In any case it is not clear why anti-intentionalism should be applied as an absolute dogma.'

⁵⁴ Ryken en Longman III, *a.w.*, blz. 30, onderscheiden drie hoofd schrijfpulsen die in de bijbel gecombineerd voorkomen: theologisch, historisch en literair. 'The Bible thus requires multiple approaches to a degree that an ordinary anthology of literature does not.' Vgl. Alter, *a.w.*, blz. 64: 'De bijbel biedt een vorm van literatuur waarin de primaire impuls vaak lijkt te bestaan uit het geven van inzicht of op zijn minst noodzakelijke informatie, en niet alleen aangenaam vermaak.' De keerzijde moet echter ook in het oog worden gehouden: 'Als we echter niet inzien dat de scheppers van de bijbelse verhalen ook schrijvers waren die, net als schrijvers in andere streken en tijden, plezier hadden in experimenten met de formele en beeldende hulpmiddelen van hun medium, waarbij ze juist door hun experimentele spel soms onverwacht alle kanten van hun onderwerp wisten vast te leggen, dan zal ons veel ontgaan van wat de bijbelverhalen ons willen vertellen.'

⁵⁵ Wierenga, *De macht van de taal*, blz. 106.

niet primair aan ons is geadresseerd en daarom geen boodschappelijk karakter heeft, verdisconteert hij in zijn bijbelvisie te weinig dat het redactie- en overleveringsproces van de bijbel in de context van de geloofsgemeenschap heeft plaatsgevonden. Tal van bijbelgedeelten zijn zelfs aantoonbaar geredigeerd met het oog op het functioneren ervan in de geloofsgemeenschap. Dit impliceert dat van een wederrechtelijke toeëigening geen sprake is, wanneer ook de hedendaagse geloofsgemeenschap de bijbel leest en daarin een aan haar geadresseerde boodschap meent te vinden. Hiermee is niet ontkend dat er soms een behoorlijke tijdsafstand is die de nodige overbrugging vraagt. Maar het is mijn fundamentele overtuiging dat de tekst van de bijbel eeuwenlang is overgeleverd, niet vanwege zijn literaire en esthetische kwaliteiten, hoewel de bijbel die ook heeft, maar vanwege zijn boodschappelijk karakter.

In het algemeen geldt dat de moderne literatuurwetenschap zich schuldig maakt aan een grove eenzijdigheid, wanneer zij in haar spreken over teksten als literaire artefacten de suggestie wekt dat literaire teksten geen referentiële functie hebben en per definitie autoreferentieel zijn.⁵⁶ Alsof er geen andere werkelijkheid bestaat dan die van de tekst alleen.⁵⁷ Ik zie voor de theologie geen dwingende noodzaak om zich te herdefiniëren als een vorm van tekstwetenschap. Sterker nog, het zou volgens mij een fatale misser zijn. De theologie komt wel voort uit de behandeling van teksten over God, maar gaat er niet in op. De theologie gaat er vanuit dat bijbelteksten communicatiemiddelen zijn. Dit gegeven is oorspronkelijk ook aan de literatuurwetenschap niet vreemd geweest. Van oorsprong is de literatuurwetenschap namelijk als retorica gericht geweest op het onderzoek van de wijze waarop en de stijlmiddelen waarmee een boodschap wordt overgebracht. Wat is er dan op tegen dat er vandaag ook een wetenschap is, in casu de theologie, die in die boodschap zelf geïnteresseerd blijkt te zijn?! Uit het oogpunt van communicatie is het onbevredigend om te stellen dat de vraag naar de intentie van de auteur toch niet te beantwoorden en daarom niet relevant zou zijn.⁵⁸ Waarom zouden ook de meer literaire teksten in de bijbel niet als communicatiemiddel kunnen fungeren? Ik denk dan ook dat het zowel voor de theologie als voor het geloof van levensbelang dat de theologie zich niet tot een vorm van tekstwetenschap laat omvormen en vasthoudt aan het boodschappelijk karakter van de Schrift als geheel. De bijbel is de kennisbron die de omgang met God mogelijk maakt. Wanneer de theologie tekstwetenschap zou worden, zou het christendom ontaarden in een boekreligie. En een boekreligie is een dode religie, want de letter doodt, maar de Geest maakt levend. Het gaat in de theologie uiteindelijk niet om tekst, maar om de God die door deze teksten tot ons spreekt. De tekst van de bijbel heeft een getuigeniskarakter en wordt daarom niet enkel als Schrift, maar ook als Woord aangeduid. Als het Woord waarmee de levende God een weg zoekt naar ons hart. Tekst is niet de enige werkelijkheid die relevant is, maar verwijst ook naar een werkelijkheid. De literatuurwetenschap kan de bijbelwetenschap niet het recht ontzeggen om juist in die werkelijkheid geïnteresseerd te zijn, ook wanneer de toegang tot die werkelijkheid inderdaad via deze teksten verloopt.

Bij wijze van conclusie wil ik stellen dat zeker het Jona-verhaal, hoe artistiek in literair opzicht het ook geschreven is, onmiskenbaar een boodschappelijk karakter draagt. Dat is gegeven met de didactische wijze waarop het Jona-verhaal is vormgegeven.⁵⁹ Het is eigenlijk meer een taalspel van Wierenga dan een serieus argument als hij zegt dat mensen die in het Jona-verhaal een boodschap zoeken, het verhaal als verpakking zouden weggooien, wanneer ze de boodschap er-uit hebben gehaald. Ik zie geen reden waarom ik

⁵⁶ Vgl. de kritiek van Barton, *a.w.*, blz. 159.

⁵⁷ Vgl. Alter in een citaat bij Ryken, *a.w.*, blz. 65: 'Literature is not just a self-referential closed circuit but is connected in meaningful and revelatory ways with the world of experience outside the text.'

⁵⁸ Zie Wierenga, *Jona*, blz. 57.

⁵⁹ Wierenga, *Jona*, blz. 95, ontkent dat het Jona-verhaal didactische elementen zou bevatten. Hij spreekt in dit verband van de autoreferentialiteit van het verhaal, het verhaal als ikoon (blz. 118). Ryken, *a.w.*, blz. 62v, hekelt het 'distinct antididacticism' van de moderne literatuurwetenschap en spreekt met het oog op de bijbel van een godsdienstig boek, dat meestal impliciet en soms expliciet 'solidly didactic' is (blz. 34).

ook het verhaal zelf niet zou kunnen bewonderen en waarderen, juist vanwege de artistiekeit waarmee de auteur zijn boodschap weet over te brengen.

Vraag 6: *Wierenga acht het preken over bijbelverhalen een riskante bezigheid. Hoe voorkom je moralisme en willekeur?*

7. Theologisch gehalte

Ik wil een poging wagen de boodschap of prediking van het Jona-verhaal nader te concretiseren. Volgens mij is het zwaar overtrokken als Wierenga stelt dat er nauwelijks consensus bestaat over de centrale boodschap die uit het Jona-verhaal spreekt. Grosso modo proberen toch de meeste exegeten de boodschap af te leiden uit de retorische vraag waarmee het verhaal eindigt. In 4,2 heeft Jona enigszins mokkend getuigd dat JHWH een genadig en barmhartig God is, lankmoedig, groot van goedertierenheid en berouw hebbend over het kwaad. De retorische vraag aan het slot nodigt de lezer uit met deze voor de kennis van God fundamentele belijdenis in te stemmen (vgl. Ex. 34,6) en zich er tegelijk over te verwonderen dat God zijn genade zelfs over een stad als Nineve uitstrekt. Deze stad fungeert in het Jona-verhaal als prototype van een goddeloze stad, met voor de gelovige Israëliet een vergelijkbare gevoelswaarde als het legendarisch geworden Sodom.⁶⁰ Op grond van de functie die de verhaalde bekering van de zeelui heeft, als voorafschaduwung van de plotselinge bekering van de Nineviëten, kan hierbij ook de belijdenis van de zeelui uit 1,14 in herinnering worden gebracht: *'... want Gij, HERE, hebt gedaan gelijk U behaagde!'* (Vgl. Ps. 115,3) Het Jona-verhaal wil de aandachtige lezer ertoe brengen om zich te spiegelen aan de figuur van Jona, maar anders dan hij Gods vrijmacht te belijden en de onbegrensdeheid van zijn genade te prijzen.

De profetische prediking van het Jona-verhaal geeft in feite een nadere concretisering aan het woord van de profeet Jeremia in Jer. 18,7-9: *'Het ene ogenblik doe Ik over een volk en een koninkrijk de uitspraak, dat Ik het zal uitrukken, afbreken en verdelgen; maar bekeert zich dit volk waarover Ik een uitspraak deed, van zijn boosheid, dan zal Ik berouw hebben over het kwaad dat Ik hun dacht aan te doen. Het andere ogenblik doe Ik over een volk en een koninkrijk de uitspraak, dat Ik het zal bouwen en planten; maar doet het wat kwaad is in mijn ogen door niet naar mijn stem te horen, dan zal Ik berouw hebben over het goede waarmee Ik had gezegd hun te zullen weldoen.'* Het opmerkelijke van dit woord van de profeet Jeremia is, dat het gesproken is in de context van Jeremia's gang naar de pottenbakker. Gods handelen wordt vergeleken met het handelen van de pottenbakker: *'Zal Ik niet met u kunnen doen zoals deze pottenbakker, o huis Israëls? luidt het woord des HEREN. Zie, als leem in de hand van de pottenbakker, zo zijt gij in mijn hand, huis Israëls!'* (Jer. 18,6) Als geen ander onderstreept dit beeld van de pottenbakker Gods vrijmacht (vgl. Rom. 9,21). Het is precies deze vrijmacht waar Jona moeite mee heeft.⁶¹

Ik geloof niet dat de prediking van het boek Jona moet worden gezocht in 'de geboden reflectie op de roeping van de profeet en het wezen van de oordeelsverkondiging', zoals Van der Woude veronderstelt.⁶² Het allesbeheersende thema van het boek is niet de relatie tussen God en zijn profeet. Het feit dat de hoofdpersoon in het Jona-verhaal niet als

⁶⁰ Vgl. Good, a.w., blz. 48: 'In the author's mind, Nineveh is not a quantity but a quality, not a mere metropolis but an immorality.'

⁶¹ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, blz. 220, merkt op dat mensen zich in de bijbel meestal beklagen als ze de indruk hebben dat God in de praktijk niet helemaal blijkt te zijn, zoals Hij gezegd heeft. Het merkwaardige van het Jona-verhaal is, dat God hierin juist wel is zoals Hij gezegd heeft, maar dat Israël in dit geval wenste dat het niet zo was.

⁶² A.S. van der Woude, *Jona / Nahum*, De prediking van het Oude Testament, Nijkerk 1978, blz. 14.

profeet wordt aangeduid, verzet zich tegen deze gedachte. Maar vooral de retorische vraag waarmee het boek eindigt wijst in de richting van Gods sparend handelen. In reactie op de gangbare interpretatie waarbij Jona als representant van Israël wordt gezien en Nineve als representant van de heidenwereld, stelt Van der Woude terecht dat dit in het Jona-verhaal zelf nergens wordt gezegd of aangeduid. Mijn indruk is echter dat Ninive in het verhaal over Jona meer als prototype van de goddeloosheid (*'haar boosheid is opgestegen voor mijn aangezicht'*, 1,2; vgl. 3,8) dan als symbool van het heidendom fungeert. Enige terughoudendheid is daarom op zijn plaats bij de wat stereotype duiding in de richting van Israëls particularisme.⁶³

Ook maak ik bezwaar tegen de psychologisering en tegen de veralgemenisering die in de uitleg van Wierenga plaatsvindt, wanneer hij de betekenis van het Jona-verhaal ziet in het psychodrama dat zich in de persoon van Jona afspeelt. Wierenga benadrukt dat God anders is dan het dogmatische Godsbeeld dat zich in Jona's hoofd heeft vastgezet. Uit Jona's cynische belijdenis in 4,2 postuleert Wierenga een geïnternaliseerd godsbeeld in het hoofd van Jona dat hierin zou bestaan dat God vooral consequent zou dienen te zijn.⁶⁴ Wierenga veronderstelt dat Jona met een godsbeeld rondliep à la de orthodox gereformeerde theologie zoals die in art. 1 NGB zijn uitdrukking heeft gevonden. JHWH blijkt echter de Gans Andere te zijn.⁶⁵ Ik heb sterk de indruk dat Wierenga het dogmatisch probleem van de onveranderlijkheid van God teveel in het Jona-verhaal heeft ingelezen.⁶⁶ Het is in dit verband ook verwarrend hoe Wierenga op verschillende manieren spreekt over het traditionele godsbeeld waarin Jona was opgegroeid. De ene keer rekent Wierenga ook de liturgische teksten van Jona 2 tot Jona's orthodoxe opvoeding waaraan niets gemankeerd heeft,⁶⁷ de andere keer gebruikt hij het woord orthodox voor het dogmatisch verstarde godsbeeld dat door de rationele trekken van NGB art. 1 gekenmerkt wordt.⁶⁸ Het is duidelijk dat Wierenga's pijlen eigenlijk op de klassieke locus de Deo uit de gereformeerde dogmatiek zijn gericht. Wierenga leest het Jona-verhaal als een waarschuwing tegen dogmatische starheid. In deze waarschuwing kan ik mij voor een deel best vinden, maar dat is een discussie die niet zonder meer aan het Jona-verhaal kan worden opgehangen. Volgens mij wordt in dit verhaal niet de traditioneel orthodoxe godsvoorstelling van Jona op z'n kop gezet, maar botst Jona op tegen Gods vrijmacht en tegen de reikwijdte van zijn genade. De naam Nineve confronteert Jona met zijn rechtsgevoel. Hij gelooft in een genadig en barmhartig God, zeker, maar hij aanvaardt deze God wel voor zichzelf (Jona 2), maar niet voor Nineve. Ik ontken niet dat er ook van een psychologische problematiek sprake is in het leven van Jona (zie met name zijn vluchtgedrag en doodswens), maar deze psychologische problematiek staat als thema niet centraal. De notie van het 'consequente Godsbeeld' waar Jona volgens Wierenga aan zou lijden, wordt nergens in de tekst expliciet verwoord, maar is het resultaat van een psychologiserende uitleg.⁶⁹ Typerend voor de bijbelse verhaalkunst is echter dat deze juist zo weinig psychologiserend is en veel meer handelingsgericht, gericht op de concrete dingen die gebeuren. Ik vind Wierenga's psychologiserende leeswijze ook te serieus, het doet afbreuk aan de humor die het Jona-verhaal typeert. Jona is een karikatuur, een karikatuur van een Israëliet die moeite heeft met Gods vrijmacht en met de reikwijdte van Gods genade.

Op diverse plaatsen roept het Jona-verhaal de legendarische geschiedenis van Sodom in herinnering. Dit is direct bij de aanvang in 1,2 reeds het geval, wanneer gezegd

⁶³ De verwijzing van Wolff, *a.w.*, blz. 65 naar Rom. 3,29 ('Ist Gott etwa nur der Gorr der Juden und nicht auch der Heiden?') is op zich fraai, maar mist de notie van de goddeloosheid die met Nineve verbonden is.

⁶⁴ Wierenga, *Jona*, blz. 54.

⁶⁵ Wierenga, *Jona*, blz. 190.

⁶⁶ Vgl. Wierenga, *Jona*, blz. 159, 174 en 182. Merkwaardig genoeg past Wierenga ditzelfde procédé ook op Kaïn toe en gaat het z.i. zowel bij Jona, als bij Kaïn, om 'het drama van iemand die (...) geen god verdraagt die niet overzichtelijk consequent is, en die niet in z'n denkraam past.' (blz. 189)

⁶⁷ Wierenga, *Jona*, blz. 196.

⁶⁸ Wierenga, *Jona*, blz. 197.

⁶⁹ Vgl. Wierenga's psychologiserende uitspraken op blz. 202 en 203.

wordt dat de boosheid van Nineve is opgestegen voor Gods aangezicht. Iets soortgelijks wordt in Gen. 18,20-21 over Sodom (en Gomorra) gezegd: *'Het geroep over Sodom en Gomorra is voorwaar groot, en haar zonde is voorwaar zeer zwaar. 21 Ik wil nederdalen om te zien, of zij inderdaad gedaan hebben naar het geroep, dat tot Mij gekomen is, of niet; Ik wil het weten.'* De zinspelende op het gebeuren met Sodom wordt nog sterker, wanneer Jona in zijn prediking tegen Nineve het vooral in verband met Gods oordeel over Sodom gebruikte werkwoord הפך 'ondersteboven keren' gebruikt (3,4; vgl. Gen. 19,21.25.29; Deut. 29,22 MT; Jes. 13,19; Jer. 20,16; 49,18; 50,40; Klaagl. 4,6; Am. 4,11). Ik concludeer dat Jona de karikaturale tegenpool van Abraham is, de vader van Israël, die met het oog op Gods zegen voor de volken geroepen werd en zelfs voor het goddeloze Sodom nog voorbede heeft gedaan. Waar Abraham bleef staan voor het aangezicht van JHWH (וַאֲבְרָהָם עֹדְהוּ עֹמֵד לְפָנַי יְהוָה , Gen. 18,22), als ware hij een profeet (vgl. het gebruik van de formule עֹמְדָתִי לְפָנָי door Elia in 1 Kon. 17,1 en 18,15), vlucht Jona weg van het aangezicht van JHWH (מִלְפָנַי יְהוָה , 1,3).

Vraag 7: Welke gevolgen heeft het voor een preek over Jona, wanneer hij meer een karikatuur is dan een concrete historische gestalte?

8. Jezus en Jona

In de inleiding van deze lezing heb ik gesteld dat het gegeven, dat Jezus de figuur van Jona gebruikt om zijn eigen dood en opstanding te verkondigen en nadrukkelijk zinspeelt op de gebeurtenissen waarvan het boek Jona vertelt, ons niet van de taak ontslaat om ons te bezinnen op de hermeneutiek van dit bijbelboek. In deze slotparagraaf kom ik terug op de relatie tussen Jezus en Jona, en stel ik de vraag of het voor Jezus' zelfpresentatie en zijn verkondiging wezenlijk verschil maakt als de Jona van het Jona-verhaal geen historische, maar een literaire gestalte, zelfs een karikatuur, blijkt te zijn. Verliezen Jezus' woorden dan niet hun zeggingskracht?

Allereerst kan worden gesteld dat Jona door Jezus zelf ongetwijfeld als een historische figuur zal zijn beschouwd, conform de gangbare Joodse exegese in zijn dagen. Dit valt af te leiden uit de wijze waarop Jezus zichzelf poneert, namelijk als iemand die 'meer dan Jona' is (Mat. 12,41), zoals Hij ook 'meer dan Salomo' is (Mat. 12,42) en zelfs 'meer dan de tempel' is (Mat. 12,6).⁷⁰ De vergelijking met Salomo en de tempel laat zien, dat het in deze woorden steeds om concrete historische gestalten gaat. Ook Jezus' spreken over de bekeerde Ninevieten die in het oordeel zullen opstaan om het geslacht van Jezus' dagen te oordelen (Mat. 12,41), veronderstelt, blijkens de parallel met het optreden van de koningin van het Zuiden (Mat. 12,42), dat Jezus het Jona-verhaal in historische zin heeft opgevat.

Jezus' aansluiting bij de gangbare opvatting in zijn dagen, blijkt alleen al uit het gegeven dat Hij zichzelf in één verband met de naam van Jona noemt. Als Jezus zichzelf 'meer dan Jona' noemt, dan veronderstelt dit op z'n minst dat men in Jezus' dagen een positieve kijk op de figuur van Jona had. Een vergelijking met Jona zou namelijk ondenkbaar zijn, wanneer men Jona ook indertijd al als een karikatuur had gezien. Uit de beschikbare gegevens blijkt inderdaad dat Jona in de Joodse traditie meer dan eens wordt geprezen, omdat uit zijn vlucht gebleken zou zijn, dat Jona geen valse profeet wenste te zijn. Zijn vlucht zou hij zelfs ter wille van Israël hebben ondernomen, omdat hij wilde voorkomen dat een eventuele bekering van de heidenen God aanleiding zou geven om de onbekeerlijkheid van Israël te bestraffen. Zelfs Jona's vraag om in zee geworpen te worden zou dan een daad van

⁷⁰ In het vierde evangelie wordt Jezus ook 'meer dan onze vader Jakob' (Joh. 4,12) en 'meer dan onze vader Abraham' (Joh. 8,53) genoemd. Alleen van de Vader geldt, dat Hij meer is dan Jezus (Joh. 14,28).

zelfopoffering zijn geweest. Binnen het Jodendom waren bovendien tradities in omloop over een verkondiging door Jona elders in de wereld, om zijn falen met betrekking tot Nineve, waar hij de mogelijkheid van bekering immers verzwegen had, weer goed te maken. Een wijdverbreide Joodse traditie is ook dat Jona de zoon zou zijn van de weduwe van Sarefat, die door Elia uit de dood was opgewekt (1 Kon. 17,17-24). Hoewel de ouderdom van deze tradities niet goed meer te achterhalen valt, moet, om de zeggingskracht van Jezus' woorden te verstaan, in elk geval in rekening worden gebracht, dat Jona als profeet binnen de Joodse tradities een duidelijk positievere status had gekregen.⁷¹ In dit beeld past ook dat Jona, in tegenstelling tot de gegevens van het Jona-verhaal zelf, door Jezus nadrukkelijk als 'de profeet' wordt aangeduid (Mat. 12,39).

De interpretatie van het door Jezus genoemde 'teken van Jona' is enigszins omstreden, vanwege de verschillende contexten waarbinnen het voorkomt (zie Mat. 12,39-41; Mat. 16,4; Luc. 11,29-32). Het voert in het kader van deze lezing te ver om hier uitgebreid op in te gaan. Mijn indruk is dat het bedoelde teken in elk geval met het wonder van de vis te maken heeft en niet zozeer met Jona's oordeelsprediking, zoals Van Bruggen veronderstelt. Van Bruggen meent dat het 'teken van Jona', dat hem als profeet legitimeert, de realisering van het door hem aangekondigde oordeel zou zijn. De Ninevieten hebben dit teken echter niet afgewacht, omdat dit tegelijkertijd hun ondergang zou betekenen. Zo zouden ook Jezus' tijdgenoten er beter aan doen om niet naar een teken te vragen, omdat dit de daadwerkelijke voltrekking van Gods oordeel zou betekenen.⁷² Deze interpretatie, waarbij het teken op de realisering van Jona's oordeelsprediking wordt betrokken, staat echter op gespannen voet met de mededeling in Luc. 11,30, dat Jona voor de Ninevieten ten teken *geworden is* (ἐγένετο). Het ligt dan ook meer voor de hand om het 'teken van Jona' niet met zijn prediking, maar met zijn persoon te verbinden. Concreet: met zijn verblijf in en redding uit de vis. Het is dit wonder dat ook binnen de Joodse tradities het meest tot de verbeelding gesproken heeft. Vanuit de contemporaine letterlijk-historische interpretatie van het Jona-verhaal, is de veronderstelling van deze mededeling uit Luc. 11,30 mogelijk dat Jona de Ninevieten van zijn wedervaren op zee op de hoogte heeft gesteld en dat de Ninevieten hierin afdoende legitimatie voor zijn prediking hebben gevonden. Deze verbinding van het door Jezus genoemde 'teken van Jona' met het wonder van de vis, wordt in Mat. 12,40 expliciet gemaakt: *'Want gelijk Jona drie dagen en drie nachten in de buik van het zeemonster was, zo zal de Zoon des mensen in het hart der aarde zijn, drie dagen en drie nachten.'* Enigszins spitsvondig beschouwt Van Bruggen dit vers niet als een verklaring van het 'teken van Jona', maar als een onderstreping ervan. De bedoeling zou zijn dat Jezus' hoorders nooit onder het 'teken van Jona' zouden uitkomen. Jezus zal slechts een beperkte periode aan het aardse verkeer onttrokken zijn en zal niet voorgoed het zwijgen worden opgelegd.⁷³ Zoals gezegd, het ligt meer voor de hand om het 'teken van Jona' met het wonder van de vis te verbinden. Jezus profeteert dat de hemelse legitimatie van zijn optreden uiteindelijk in zijn dood en opstanding gegeven zal worden. De vergelijking met Jona spreekt in dit verband des te meer, omdat Jona's verblijf in de vis ook in het Jona-verhaal zelf als een afdaling in het dodenrijk wordt gezien (zie 2,3 MT). Zijn terugkeer aan wal staat gelijk met een terugkeer in het leven. De vraag die op dit moment van belang is, is of dit spreken over het 'teken van Jona' zijn zeggingskracht verliest, wanneer deze Jona een literaire gestalte blijkt te zijn. Mijns inziens is dit niet het geval, omdat het enkel om een typologie gaat en aan Jona's verblijf in 'de schoot van het dodenrijk' geen funderende betekenis wordt toegekend.

De aankondiging van het opstaan van de Ninevieten in het oordeel lijkt echter zijn betekenis te verliezen, wanneer een bekering van de Ninevieten zich in concreet-historische

⁷¹ Zie voor het beeld van Jona in de Joodse traditie J. Jeremias, 'Ἰωνᾶς' in *TWNT III*, blz. 410v; J. Bowman, 'Jonah and Jesus', *Abr-Nahrain* 15 (1987), blz. 1-12 en S. Chow, *The Sign of Jonah Reconsidered. A Study of its Meaning in the Gospel Traditions*, Stockholm 1995, blz. 25-44.

⁷² J. van Bruggen, *Matteüs. Het evangelie voor Israël*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Derde serie, Kampen 1990, blz. 233-241.

⁷³ Van Bruggen, *a.w.*, blz. 238.

zin niet heeft voorgedaan.⁷⁴ Allereerst moet gezegd worden, dat deze aankondiging van Jezus aan zijn tijdgenoten is gedaan en dat zij in elk geval met Jezus de overtuiging deelden, dat de bekering van de Ninevieten op het vlak van de geschiedenis heeft plaatsgevonden. Aan zeggingskracht heeft het Jezus' woorden in hun oren dus allerm minst ontbroken. Maar ik wil hier dadelijk aan toevoegen dat Jezus' woorden hun zeggingskracht ook voor mij niet verloren hebben. Ondanks de andere kijk op het Jona-verhaal, die het gevolg is van een meer literaire benadering, geloof ik niet dat daarmee de bodem onder Jezus' aankondiging is weggefallen. Integendeel, ook ik hecht geloof aan Jezus' woorden, dat in het oordeel de Ninevieten zullen opstaan en het ongelovige geslacht zullen veroordelen. Rekening houdend met de kwalitatieve betekenis van Nineve als prototype van de goddeloosheid, beschouw ik de Ninevieten in Jezus' aankondiging als de gelovigen van het laatste uur. Anders gezegd: als aanduiding van aanvankelijk goddeloze mensen, die echter aan de verkondiging gehoor hebben gegeven en bij God genade en barmhartigheid hebben gevonden. Het zijn de mensen die zich ter elfder ure van hun boze wegen en van al het onrecht dat aan hun handen kleeft, hebben afgekeerd in de hoop dat God zich mocht omkeren en zijn brandende toorn zou laten varen. En zoals de thuiskomst van de jongste zoon in Jezus' gelijkenis niet alleen de onbegrensde liefde van de vader zichtbaar maakt, maar ook de onbekeerlijkheid van de oudste zoon, zo zullen deze 'Ninevieten' in het oordeel opstaan en de onboetvaardigheid van het ongelovig gebleven geslacht onder Gods eigen volk aan het licht brengen en de facto veroordelen.

Vraag 8: *Kun je je vinden in de wijze waarop ik de zeggingskracht van Jezus' woorden probeer te handhaven?*

Tot slot: Jezus presenteert zichzelf als 'meer dan Jona'. Deze zelfpresentatie heeft een didactische strekking. Vanuit het mindere wordt een conclusie getrokken naar het meerdere. Hoewel deze zelfpresentatie bij Jezus en zijn tijdgenoten ongetwijfeld een letterlijk-historische duiding van het Jona-verhaal veronderstelt, staat of valt zijn zeggingskracht niet met het vasthouden aan deze duiding. Of Jona nu wel of niet onder de profeten gerekend dient te worden, de wijze waarop Jezus het Jona-verhaal gebruikt om zijn prediking kracht bij te zetten, sluit in elk geval aan bij de spiegel functie die het Jona-verhaal als *didactisch profetenverhaal* bezit.

Jaap Dekker
Amstelveen, 1 februari 2002

⁷⁴ Vgl. Vonk, a.w., blz. 746v: 'Hoe zullen mensen, die niet anders bestaan hebben dan in de fantasie van deze of gene, nu straks kunnen opstaan uit de doden en als aanklagers optreden? Men kan toch niet wederom opstaan zonder vooraf te zijn gestorven en niet sterven zonder vooraf echt te hebben geleefd.'