DIE JONA-VERHAAL IN GESELEKTEERDE CHRISTELIK-LATYNSE LETTERKUNDE

deur

JOHANNA CORNELIA RADEMEYER

voorgelê luidens die vereistes
vir die graad

DOCTOR LITTERARUM ET PHILOSOPHIAE

in die vak

LATYN

aan die

UNIVERSITEIT VAN SUID-AFRIKA

PROMOTOR : PROF D M KRIEL

MEDEPROMOTOR : DR J CILLIERS

NOVEMBER 1998

Studentenommer: **544-891-3**

Ek verklaar hiermee dat **DIE JONA-VERHAAL IN GESELEKTEERDE CHRISTELIK-LATYNSE LETTERKUNDE** my eie werk is en dat ek alle bronne wat ek gebruik of aangehaal het deur middel van volledige verwysings aangedui en erken het.

.....
HANDTEKENING
(Mev J C Rademeyer)

30 Nov. 1998
DATUM

/sk

UNISA
BIBLIOTEEK LIBRARY
224.9206 RADE
0001728947

OPTIMO AMICO MEO, VERO IONAE

DANKBETUIGINGS

Graag betuig ek my dank en waardering aan

- my promotor, prof D M Kriel, en medepromotor, dr J F G Cilliers, vir hulle hulp en inspirasie, hulle positiewe kritiek en veral vir hulle meelewing en eindelose geduld;

- al my kollegas in die Departement Klassieke vir hulle belangstelling en ondersteuning;

- die Universiteit van Suid-Afrika vir hulle ruim finansiële steun en vir studieverlof wat aan my toegestaan is;

- aan die Biblioteekpersoneel van die Universiteit van Suid-Afrika, in besonder mnr Gerhard van der Linde en mev Annatjie Becker, vir hulle vriendelikheid, behulpsaamheid en bereidwilligheid om publikasies vir my te bekom;

- aan baie spesiale vriende Johan en Eltina van Vuuren, en French en Karen van Heerden wat hulle rekenaars tot my beskikking gestel het;

- aan Dawie Liebenberg, Trudie Pretorius en Sarie Weber wat met hul kundigheid gehelp het om rekenaarprobleme op te los;

- aan Henriette Bothma en Juna Buys vir hulp met die tikwerk;

- aan my ouers vir hul gebede en aanmoediging, my seun Ivan vir sy begrip en meelewing, en al my familie en vriende vir volgehoue belangstelling en ondersteuning;

- en ten slotte aan Dawie Liebenberg, vir sy kosbare vriendskap en inspirasie;

maar bowenal -

SOLI DEO GLORIA.

RESUMÉ

Die boek *Jona* in die Ou Testament fassineer sowel geleerdes uit verskeie dissiplines, as gewone Bybel-gelowiges al vir eeue lank. Ten spyte van die beperkte lengte en verhaal-inhoud, bestaan daar 'n ongekende aantal uiteenlopende interpretasies van dié Klein Profete-boek, as gevolg van die verskillende benaderingswyses waarop dit gedurende verskillende eras en in 'n verskeidenheid van intellektuele kontekste benader en geïnterpreteer is. 'n Sinvolle ondersoek na en beoordeling van die verskillende interpretasie-benaderings, met die oog op die uiteindelike formulering van die universele boodskap van die verhaal van Jona, behoort te begin by die logiese beginpunt, naamlik die vroeë Kerkvaders.

Hierdie studie konsentreer daarom op die interpretasies en toepassings van die verhaal van Jona deur die vroeë Latynse Kerkvaders van die derde tot die vyfde eeue nC. Vanweë hul hoofsaaklik naïef-realistiese kenhouding, het hulle oor die algemeen nie die historiese akkuraatheid van die Jona-verhaal betwyfel nie. Onder die invloed van sowel die Hebreeuse interpretasie-tradisie as die vroeë Griekse Kerkvaders, het hulle *Jona* hoofsaaklik op tipologiese en allegoriese wyse geïnterpreteer. Die uitgangspunt vir die tipologiese interpretasie, waarvolgens Jona beskou word as 'n tipe of voorafskaduwing van Jesus Christus (die anti-tipe), is die sogenaamde "Teken van Jona" in die Nuwe Testament. Vir die doel van hierdie studie is die Kerkvader Hieronymus se kommentaar op die boek *Jona* in geheel vertaal en bestudeer, as verteenwoordigend van die interpretasie-benadering van die Latynse Kerkvaders. Daarna is korter fragmente bestudeer uit die kommentare van Hilarius van Poitiers en Ambrosius van Milaan oor Bybelpassasies waarin Jona self, of aspekte uit die verhaal, figureer. Vervolgens is daar ook ondersoek ingestel na die toepassing van die Jona-verhaal in geselekteerde fragmente uit die vroeg-Christelike poësie en epistolografie.

Die gevolgtrekking waartoe hierdie studie gekom het, is dat die belangrikste bydrae deur die geselekteerde outeurs tot die *corpus* van Jona-interpretasies, geleë is in hul begrip en formulering van die universele genade-boodskap van *Jona*, en in hul toepassing van sekere kernaspekte uit die verhaal, as *exempla* of illustrasies, waardeur bepaalde waarhede aan die orde gestel is en spesifieke boodskappe oorgedra is. Gesien binne die breë konteks van gesofistikeerde interpretasie-benaderings tot en literêr-wetenskaplike teorieë oor die verhaal van Jona, het die vroeg-Latynse outeurs tog ook, ten spyte van hul eenvoudiger werkswyses, die kernboodskap van Jona korrek geïnterpreteer en treffend weergegee, en deur middel van hul tipologiese interpretasies van die verhaal, 'n sinvolle bydrae gelewer tot die eeue-lange geskilpunt rondom die historisiteit van *Jona*.

RESUMÉ

For many centuries the book of *Jonah*, one of the collection of the Twelve Minor Prophets in the Old Testament, has fascinated both scholars from various disciplines, as well as ordinary laymen. Due to the various ways in which it was interpreted during different eras and in different intellectual contexts, there exist a plethora of divergent interpretations of this book, in spite of its limited length and contents. With a view to formulating the universal message of the story of Jonah, a meaningful review of all these approaches should start with the early Church Fathers, the most logical startingpoint.

This study therefore concentrates on the interpretations and applications of the story of Jonah, by some of the Fathers of the Latin church from the third to the fifth century AD. Owing to their mainly naïve-realistic cognitive approach, they in general did not doubt the historicity of the Jonah-narrative. Influenced by both the Hebrew tradition and the Greek Fathers, they mainly interpreted the story of Jonah allegorically and typologically. Their typological interpretation, based on the so-called "Sign of Jonah", depicts the prophet Jonah as the type or prefiguration of Jesus Christ (the anti-type). For this study Saint Jerome's commentary on the book of *Jonah,* was translated and studied in its entirety, as a useful representative of the interpretative framework of the early Latin Fathers. Some shorter fragments from Saint Hilary of Poitiers' and some of Saint Ambrose's commentaries on Biblical passages, in which Jonah or specific aspects from the story figure, were also studied. Finally some fragments from early Christian Latin poetry and epistolography were selected with a view to studying the different applications of the Jonah-narrative in patristic literature.

The study arrived at the conclusion that the most important contribution of the selected Christian Latin authors to the *corpus* of Jonah-interpretations is in their understanding and formulation of *Jonah's* universal message of grace, as well as in their application of the narrative, in the form of *exempla*, with a view to illustrating and emphasising certain aspects or truths. Seen in the broad context of sophisticated interpretative approaches to and literary theories on the story of Jonah, the Fathers of the Latin church did interpret the message of *Jonah* correctly, in spite of their more simple approaches, and they conveyed this message in striking ways. In addition to this, their typological interpretations added yet another interesting perspective to the age-long dispute about the historicity of the Jonah-narrative.

INHOUDSOPGAWE

		P
HOOFSTUK EEN		1
INLEIDING, MOTIVERING VAN STUDIE EN *STATUS QUAESTIONIS*		1
1.1	**INLEIDING, MOTIVERING VAN STUDIE EN WERKSWYSE**	1
1.2	**BASIESE PROBLEME VERBONDE AAN DIE BEGRIP EN INTERPRETASIE VAN ANTIEKE TEKSTE, MET SPESIFIEKE VERWYSING NA DIE BYBEL**	5
1.3	***STATUS QUAESTIONIS*: 'N OORSIG OOR BENADERINGSWYSES EN BESTAANDE INTERPRETASIES VAN DIE BOEK *JONA***	11
1.4	**ALLEGORIESE EN TIPOLOGIESE INTERPRETASIE-BENADERINGS**	28
1.4.1	INLEIDING	28
1.4.2	ALLEGORIESE EN TIPOLOGIESE INTERPRETASIES VAN DIE BOEK *JONA*: 'N ALGEMENE OORSIG	37
1.4.2.1	*JONA* IN DIE LIG VAN 'N MODERNE ALLEGORIESE BENADERING	37
1.4.2.2	*JONA* IN DIE LIG VAN 'N MODERNE TIPOLOGIESE BENADERING	39
1.4.3	DIE TEKEN VAN JONA	41
HOOFSTUK TWEE		47
LATYNSE KOMMENTARE OOR BYBELBOEKE WAARIN DIE PROFEET JONA FIGUREER		47
2.1	**DIE KERKVADER HIERONYMUS SE KOMMENTAAR OP DIE BOEK *JONA***	47
2.1.1	INLEIDING	47
2.1.1.1	SY LEWE	48
2.1.1.2	SY WERKE	49

2.1.2 **HIERONYMUS AS BYBELVERTALER, EKSEGEET EN KOMMENTATOR** 50
2.1.2.1 Agtergrond 50
2.1.2.2 Hieronymus, die Septuagint (LXX) en die *Hebraica Veritas* 53
2.1.2.3 Hieronymus as tekskritikus 59
2.1.2.4 Hieronymus se definiëring en gebruik van tegniese terme 62
i) *Typus* 62
ii) *Allegoria* 63
iii) *Theoria* 63
2.1.3 INLEIDING TOT HIERONYMUS SE KOMMENTAAR OOR *JONA* 64
2.1.4 'N DIEPTE-STUDIE VAN DIE *EUSEBII HIERONYMI PRESBYTERI COMMENTARIUS IN IONAM PROPHETAM* 66
2.1.4.1 *Praefatio ad Chromatium* (reëls 1-89) 67
2.1.4.2 Hieronymus se tipologiese en allegoriese interpretasie van die boek *Jona* - 'n kritiese ondersoek na sy vers-vir-vers kommentaar 87
1) Hieronymus se interpretasie-benadering en sy hantering van relevante terminologie, soos blyk uit die *In Ionam* 88
2) Hieronymus se uitsprake oor die historisiteit van Jona 92
3) Tipologiese interpretasie 93
JONA, HOOFSTUK 1 95
JONA, HOOFSTUK 2 104
JONA, HOOFSTUK 3 117
JONA, HOOFSTUK 4 122
4) Allegoriese interpretasie 130
5) Hoe Hieronymus se vertaling van die boek *Jona* die tipologiese interpretasie tegelyk inisieer en ondersteun 133
6) Hieronymus se skryfstyl soos blyk uit die *In Ionam* 138
2.1.5 SAMEVATTING 140

2.2 HILARIUS VAN POITIERS SE HANTERING VAN *JONA* IN SY TRAKTATE OOR MATTEUS 16:1-4 EN PSALM 68:5 143

2.2.1 INLEIDING 143

2.2.2 *SANCTI HILARII IN MATTHAEUM 16,2* 144

2.2.2.1 Teks en Vertaling 144

2.2.2.2 Enkele opmerkings oor Hilarius se hantering van *Jona* in sy *In Matthaeum* 16,2 (maw sy kommentaar oor Matt 16:1-4) 144

2.2.3 *SANCTI HILARII EPISCOPI TRACTATUS IN PSALMUM* LXVIII,5 147

2.2.3.1 Teks en Vertaling 147

2.2.3.2 Enkele opmerkings oor Hilarius se hantering van *Jona* in sy *Tractatus in Psalmum* LXVIII, 5 147

2.3 AMBROSIUS VAN MILAAN SE HANTERING VAN *JONA* IN SY *EXPLANATIO PSALMI* 43, 85-87 EN SY *EXPOSITIO EVANGELII LUCAE* VII, 95-97 150

2.3.1 INLEIDING 150

2.3.2 AMBROSIUS SE *EXPLANATIO PSALMI* 43, (paragrawe) 85-87 152

2.3.2.1 Teks en Vertaling 152

2.3.2.2 Enkele opmerkings oor Ambrosius se hantering van *Jona* in sy *Explanatio Psalmi* 43, (paragrawe) 85-87 152

2.3.3 AMBROSIUS SE *EXPOSITIO EVANGELII LUCAE* VII, (paragrawe) 96-97 155

2.3.3.1 Teks en Vertaling 155

2.3.3.2 Enkele opmerkings oor Ambrosius se hantering van *Jona* in sy *Expositio evangelii Lucae* VII, (paragrawe) 96-97 155

2.4 SAMEVATTING 156

HOOFSTUK DRIE 158

DIE VERHAAL VAN JONA IN DIE VROEG-CHRISTELIKE POËSIE VAN 'N ANONIEME DIGTER, PRUDENTIUS EN PAULINUS VAN NOLA 158

3.1 ***INCERTI DE IONA PROPHETA*** 158

3.1.1 INLEIDING 158

3.1.2 DIE TEKS EN VERTALING 158

3.1.3 ENKELE OPMERKINGS OOR DIE ANONIEME DIGTER SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA 158

3.2 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS: *CATHEMERINON* VII, Reëls 81-175 161

3.2.1 INLEIDING 161

3.2.2 DIE TEKS EN VERTALING 163

3.2.3 ENKELE OPMERKINGS OOR PRUDENTIUS SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA IN SY *CATHEMERINON* VII 163

3.3 PAULINUS VAN NOLA SE *CARMEN* XXII (Reëls 105-118) EN SY *CARMEN* XXIV (Reëls 163-174; 195-240) 170

3.3.1 INLEIDING 170

3.3.2 PAULINUS SE *CARMEN* XXII: AAN JOVIUS (reëls 105-118) 171

3.3.2.1 DIE TEKS EN VERTALING 171

3.3.2.2 ENKELE OPMERKINGS OOR PAULINUS SE HANTERING VAN JONA IN SY *CARMEN* XXII (reëls 105-118) 171

3.3.3 PAULINUS SE *CARMEN* XXIV: AAN CYTHERIUS (reëls 163-174; 195-240) 173

3.3.3.1 DIE TEKS EN VERTALING 173

3.3.3.2 ENKELE OPMERKINGS OOR PAULINUS SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA IN SY *CARMEN* XXIV (reëls 163-174; 195-240) 173

3.4 SAMEVATTING 177

HOOFSTUK VIER 178

DIE VERHAAL VAN JONA IN DIE VROEG-CHRISTELIKE EPISTOLOGRAFIE 178

4.1 HIERONYMUS SE *EPISTULA* LX: *AD HELIODORUM EPITAPHIUM NEPOTIANI* 2, 2-3 178

4.1.1 INLEIDING 178

4.1.2 DIE TEKS EN VERTALING 179

4.1.3 ENKELE OPMERKINGS OOR HIERONYMUS SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA IN SY *EPISTULA* LX 179

4.2 AURELIUS AUGUSTINUS SE *EPISTULA* CII.VI,30-38: "*DE IONA PROPHETA*" 181

4.2.1 INLEIDING 181

4.2.2 DIE TEKS EN VERTALING 182

4.2.3 AUGUSTINUS SE VERDEDIGING EN INTERPRETASIE VAN DIE VERHAAL VAN JONA, SOOS BLYK UIT SY *EPISTULA* CII. VI,30-38 (*DE IONA PROPHETA*) 182

4.3 DIE VERHAAL VAN JONA IN DIE KORRESPONDENSIE TUSSEN HIERONYMUS EN AUGUSTINUS, IN DIE TYDPERK 394-419 nC 188

4.3.1 INLEIDING 188

4.3.2 AURELIUS AUGUSTINUS SE *EPISTULA* LXXI, III, 5 189

4.3.2.1 DIE TEKS EN VERTALING 189

4.3.2.2 ENKELE OPMERKINGS OOR AUGUSTINUS SE *EPISTULA* LXXI, III, 5 190

4.3.3 HIERONYMUS SE *EPISTULA* CXII,22 190

4.3.3.1 DIE TEKS EN VERTALING 190

4.3.3.2 ENKELE OPMERKINGS OOR HIERONYMUS SE ANTWOORD 190

4.3.4 SAMEVATTING 191

4.4. PAULINUS VAN NOLA SE *EPISTULA* XXXXVIIII, 10 (Reëls 20-30) 191
4.4.1 DIE TEKS EN VERTALING 191
4.4.2 ENKELE OPMERKINGS OOR PAULINUS SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA IN SY *EPISTULA* XXXXVIIII, 10 192

4.5 SAMEVATTING 193

HOOFSTUK VYF 194
'N KRITIESE BEOORDELING VAN DIE INTERPRETASIES VAN *JONA* DEUR DIE VROEG-CHRISTELIKE OUTEURS VAN DIE DERDE TOT DIE VYFDE EEUE nC 194

5.1 INLEIDING: DIE FORMULERING VAN DIE BOODSKAP VAN *JONA* EN DIE DAARSTELLING VAN 'N MAATSTAF VIR BEOORDELING 194

5.2 'N KRITIESE BEOORDELING VAN DIE VROEG-CHRISTELIKE OUTEURS SE INTERPRETASIES EN TOEPASSINGS VAN DIE VERHAAL VAN JONA 200

5.3 SAMEVATTING 202

ENDNOTAS 204

BIBLIOGRAFIE 234

BYLAAG A: TEKSTE EN VERTALINGS 1-92

HOOFSTUK EEN

INLEIDING, MOTIVERING VAN STUDIE EN *STATUS QUAESTIONIS*

1.1 INLEIDING, MOTIVERING VAN STUDIE EN WERKSWYSE

Die boek *Jona* in die Ou Testament fassineer sowel geleerdes as gewone Bybelgelowiges al vir eeue lank. Wanneer die beperkte lengte en verhaalinhoud in ag geneem word, is dit eenvoudig verstommend dat daar soveel uiteenlopende menings oor hierdie profeteboek bestaan. Al die verskillende menings en interpretasies kan toegeskryf word aan verskillende benaderings en metodes waarmee *Jona* gelees word. Dit is ook duidelik uit die rykdom van publikasies oor die onderwerp dat geleerdes nog glad nie eenstemmigheid bereik het oor Jona nie, en dat dit waarskynlik nie maklik sal gebeur nie. Die wyses waarop die drie hoofprobleemareas van *Jona*, naamlik die komposisie, die genre en die boodskap aangepak is, het uiteraard 'n bepalende invloed gehad op die verskillende interpretasies daarvan.

Die karakter van die boek *Jona* is ietwat problematies: hoewel dit deel uitmaak van die groep Ou Testamentiese boeke wat as die Twaalf Klein Profete bekend staan, lyk dit op die oog af of dit nie eintlik daaronder tuishoort nie, omdat dit nie geredelik inpas in enige van die drie kategorieë waarin profetiese boeke gewoonlik ingedeel word nie. Hierdie drie kategorieë is naamlik uitsprake deur 'n profeet, persoonlike belydenisse van 'n profeet en biografiese gegewens oor 'n profeet. Dit is veral die uitsprake of preke van die profete, wat die grootste en belangrikste deel van profetiese geskrifte uitmaak, en dit is juis in hierdie opsig dat *Jona* drasties verskil van ander profete-boeke. Daar kom slegs één uitspraak van die profeet Jona in die boek voor, en dit bestaan uit slegs vyf Hebreeuse woorde, in Afrikaans vertaal as: "Nog net veertig dae en Nineve word verwoes!" (Jon. 3:4). Derhalwe beantwoord *Jona* streng gesproke kwalik aan hierdie belangrike vereiste vir 'n profetiese geskrif. Daarbenewens word daar baie min biografiese gegewens oor die profeet gegee, en word daar vraagtekens geplaas oor die verwysings na Nineve en sy koning. Tóg is die plek van hierdie boek binne die Kanon onweerlegbaar en word die insluiting daarvan in die groep van Twaalf oor die algemeen nie as problematies beskou nie.[1] Argumente ter verdediging

van die profetiese karakter van *Jona* sluit onder andere die aanvangswoorde in Jon.1:1 en die dialoog tussen God en Jona in.

Soos in die geval van sommige van die ander Klein Profeteboeke, byvoorbeeld *Obadja*, *Nahum* en *Habakuk*, bevat *Jona* geen duidelike aanduiding van presies wanneer die gebeure wat daarin verhaal word, plaasgevind het nie. 'n Belangrike leidraad tot die datering van die gebeure is die verwysing na Jona as "seun van Amittai" (Jon.1:1), wat II Kon.14:25 in herinnering roep, waar daar verwys is na 'n profeet met dieselfde naam, wat in die tyd van Jerobeam II (782/1-753 vC) geprofeteer het. Daar word aanvaar dat die twee Bybeltekste na dieselfde persoon verwys, en daarom word die gebeure in die Jona-verhaal in die agtste eeu vC gedateer. Die boek bevat ook geen spesifieke inligting oor die ontstaanstyd of outeur daarvan nie. Die resultate van die deeglike studies van geleerdes soos Alexander,[2] Landes[3] en Wolff,[4] wat tot die gevolgtrekking gekom het dat die outeur nie die profeet self was nie, en dat die werk iewers in die vyfde of vierde eeu vC, ná die Verbanning gedateer moet word, na aanleiding van sekere literêre, linguistiese en kulturele oorwegings, word hier aanvaar.

Noem 'n mens die naam 'Jona', kom die prentjie van die wonderverhaal van 'n groot vis wat die profeet ingesluk en ná drie dae weer uitgespoeg het, dadelik by die meeste mense op. Dit is juis te wyte aan hierdie wondergebeurtenis, en ook ander wonders wat in die boek meegedeel word, soos die storm wat stil geword het, die onmiddellike bekering van die Nineviete en die wonderplant, wat baie geleerdes en kommentatore laat bespiegel oor die historisiteit van die gebeure in *Jona*. Veral in die afgelope paar dekades het daar heelwat stemme opgegaan téén die historiese akkuraatheid van die Jona-verhaal.[5]

Die uiteenlopende interpretasies wat van die boek *Jona* gegee word, is die gevolg van die verskillende benaderingswyses waarmee die boek gedurende verskillende eras en/of binne bepaalde intellektuele kontekste benader is. Gevolglik lyk dit sinvol om die interpretasieprobleem verbonde aan *Jona* en soortgelyke Bybelse literatuur te begin ondersoek by die logiese beginpunt, naamlik die vroeë Kerkvaders. Ook hulle was terdeë bewus van hierdie interpretasieprobleme en het meestal op 'n verbasend gesofistikeerde wyse hieroor geteoretiseer. Onder hierdie denkers kan onder andere Hieronymus, wat allerweë as die geleerdste van die Latynse Kerkvaders beskou

word (Kelly, 1975, pp.333-336) en Augustinus genoem word. In die lig van die probleme rondom die interpretasie van die Jona-verhaal sedert die vroegste tye, is daar derhalwe besluit om Hieronymus se kommentaar op die boek *Jona* noukeurig te ontleed, met verwysing na sy tydgenote waar dit tersaaklik is. Hierdie is die tweede vergelykende studie oor die behandeling van die Jona-verhaal in die vroeg-Christelike literatuur. 'n Uiters deeglike en uitgebreide studie is in 1973 gedoen deur Yves-Marie Duval, met die titel "*Le Livre de Jonas dans la Littérature Chrétienne Grecque et Latine - Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*".

Duval ondersoek die benaderingswyses tot en interpretasies van die Jona-verhaal in sowel die Joodse tradisie as in die Christologiese en antropologiese eksegeses van die Griekse en Latynse Kerkvaders van die tweede tot die twaalfde eeue, waaronder - om maar slegs enkeles te noem - Clemens van Rome, Justinus, Irenaeus, Tertullianus, Clemens van Alexandrië, Origenes, Victorinus van Pannonië, Zeno, Ambrosius van Milaan, Eusebius van Cesarea, Cyrillus van Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodorus van Mopsuestia, Athanasius, Hieronymus, Gregorius van Nazianzus, Theophylactus, Cyrillus van Alexandrië en Theodorus van Cyrus.

Die fokuspunt van Duval se studie is die bronne en invloed van Hieronymus se kommentaar op *Jona* in die vroeg-Christelike literatuur, met as sentrale tema 'die betekenis van die sending van Jona na Ninive', of soos hy dit in sy Inleiding gestel het: "*...ce qui sera au contraire au centre de notre recherche:* ***la signification de la mission du prophète à Ninive.***" (1973, Vol 1, p.13). Hy kom tot die gevolgtrekking (1973, Vol 2, pp.620-622) dat Hieronymus se kommentaar, ten spyte van die feit dat die Kerkvader beskou was as "*...la grande autorité en matière d'exégèse*" (p.620), nie noodwendig deur die Kerkvaders en predikers van die vyfde en sesde eeue as dié mees gesaghebbende bron oor *Jona* beskou is nie, maar dat hierdie werk later op die vaders van die sesde tot die tiende eeue 'n groter indruk gemaak het. Duval se betekenisvolle bydrae tot die breë spektrum van Jona-studies kan alleen maar aangeprys word, veral ten opsigte van die erkenning wat daardeur gegee word aan die rykdom van die vroeg-Christelike literatuur in die besonder en die boek *Jona* in die algemeen.

In sy bespreking van Hieronymus se *In Ionam*, gee Duval veral aandag aan dié Kerkvader se gebruikmaking van sy voorganger Origenes se kommentaar en aan Hieronymus se verklaring vir Jona se weiering om na Nineve te gaan. Hoewel hy in sy samevatting (1973, Vol 2, pp.602-609) in die algemeen verwys na die vroeë Griekse en Latynse Kerkvaders se **Christologiese** interpretasies van sekere aspekte van die Jona-verhaal, en die hoofmomente daarvan opsom (te wete die verband tussen Jona se 'gevangehouding' in die buik van die seemonster en dié van Jesus in die graf; Jona se vlug na Tarsis en Jesus se menswording; *Jona* se storm en Jesus se stilmaking van die storm op die see van Galilea; en Jona en Jesus se sendings na onderskeidelik Nineve en die wêreld), gee hy **nie** aan Hieronymus se nougesette en deurlopende **tipologiese** interpretasie die aandag wat dit verdien nie.

Die grootste gedeelte van die huidige studie het soos dié van Duval ook ten doel om Hieronymus se kommentaar op *Jona* sinvol te beoordeel, maar konsentreer ook op 'n verskeidenheid van tipologiese interpretasies van die boek uit dieselfde tydsgewrig en eksegetiese tradisie, veral dan ook met die oog daarop om die vroeë Latynse Kerkvaders se uitgangspunte oor die historiese akkuraatheid van die Jona-verhaal te verken. Daar is derhalwe 'n seleksie gemaak van 'n aantal werke uit verskillende genres van die vroeg-Christelike Latynse letterkunde van die derde tot die vyfde eeu na Christus, op grond van die beskikbaarheid van betroubare tekste, en 'n mate van bekendheid met die outeurs.

Nadat die Latynse tekste vertaal en bestudeer is, is daar tot die slotsom gekom dat die vroeë Latynse Kerkvaders byvoorbeeld **nie** die historiese akkuraatheid van die Jona-narratief betwyfel het nie.[6] Hierdie sienswyse kan grotendeels toegeskryf word aan hul hoofsaaklik naïef-realistiese kenhouding en 'n interpretasiebenadering wat beïnvloed is deur sowel die Hebreeuse tradisies as die Griekse Kerkvaders. In hierdie studie van die Latynse Kerkvaders se hantering van die verhaal van Jona, het daar 'n skat van interpretasieresultate na vore gekom. Hul tipologiese en allegoriese interpretasies van *Jona* het verreweg die interessantste gevolgtrekkings opgelewer, en daarom sal hierdie studie hoofsaaklik daarop konsentreer, met spesiale aandag aan, en 'n diepte-ondersoek van Hieronymus se tipologiese interpretasie in sy kommentaar. Sover vasgestel kon word, is daar nog nie 'n vergelykende studie van die Latynse Kerkvaders se **tipologiese interpretasies** in die besonder gemaak nie. Wanneer daarby ook in ag geneem word dat 'historisiteit' een van die

grondvereistes vir tipologie is, soos daar in Hoofstuk 1.4 aangetoon sal word, hoop die skrywer om 'n nuwe perspektief te gee aan die eeue-lange geskil rondom die historiese akkuraatheid van die Jona-verhaal.

Ter wille van 'n volledige perspektief sal daar eers binne die konteks van Bybelse interpretasie, ter **inleiding** 'n breë oorsig gegee word oor die wye spektrum van Jona-studies in die afgelope paar dekades, met besondere aandag aan die pogings wat aangewend is om die genre en kernboodskap of betekenis van die boek *Jona* te definieer. Daarna sal daar oorsigtelik ondersoek ingestel word na verskillende (moderne) benaderings ten opsigte van Bybelse interpretasie, voordat die interpretasiemetodes van die Kerkvaders in meer besonderhede toegelig en vergelyk sal word. Die geselekteerde Latynse letterkunde oor die Jona-verhaal sal dan in **Hoofstukke Twee tot Vier** in diepte bestudeer en as illustrasies van die Kerkvaders se interpretasiewyses en -resultate voorgehou word. In **Hoofstuk Vyf** sal daar dan enkele samevattende opmerkings gemaak word.

1.2 BASIESE PROBLEME VERBONDE AAN DIE BEGRIP EN INTERPRETASIE VAN ANTIEKE TEKSTE, MET SPESIFIEKE VERWYSING NA DIE BYBEL

Deur die eeue heen is die Bybel sekerlik die mees gelese Boek in die wêreld en het dit nie alleen 'n onberekenbare invloed op veral die Christelike kerk uitgeoefen nie, maar ook 'n belangrike rol gespeel in die breër gemeenskap en op akademiese terreine. Vanweë die geweldige groot invloed van die Bybel op die samelewing, hetsy bewustelik of onbewustelik, direk of indirek, is daar alreeds van die ontstaan daarvan af gepoog om die inhoud van die Bybel te interpreteer en te verstaan. Interpretasie van die Bybel vind meestal, veral deur Christen-lesers, heeltemal spontaan en onbewustelik plaas, en gelowiges weet dikwels intuïtief watter boodskap dit aan hulle wil oordra. Maar ongelukkig is dit nie altyd maklik en eenvoudig om die Bybel korrek te interpreteer nie. Daar is veral drie oorsake hiervan, naamlik die probleem van (historiese) afstand, die probleem van uiteenlopende moontlike interpretasies of pluraliteit, en derdens die probleem van deurlopende ideologieë (ook dubbelsinnigheid genoem).[7]

Die verskillende boeke van die Bybel is eeue gelede geskryf in situasies wat heelwat verskil van ons hedendaagse kontekste. Hierdie verskille raak elke sfeer van die lewe - geografies, ekonomies, linguisties, polities, kultureel, godsdienstig. Omdat moderne lesers nie die historiese konteks van die oorspronklike gehoor deel nie, en nie die oorspronklike kommunikasie-taal ken nie, gebeur dit maklik dat die oorspronklike boodskap misverstaan word. So byvoorbeeld kan 'n deeglike agtergrondskennis van die vyandighede tussen Assirië en Israel in die agtste eeu vC bydra tot 'n beter begrip van die omstandighede waarbinne Jona geroep is om in Nineve te gaan profeteer.

Die bewuswording van die verskeidenheid van interpretasies van sekere Bybeltekste is tegelyk 'n verrykende maar ook 'n verwarrende ervaring, veral wanneer dieselfde teks op teenstrydige maniere geïnterpreteer word - die ervaring van pluraliteit word dan een van *fascinans et tremendum*. Die uiteenlopende interpretasies oor die historiese akkuraatheid en die boodskap van *Jona* is 'n goeie voorbeeld hiervan. Dit gebeur ook dikwels dat spesifieke interpretasies verband hou met die verskillende gemeenskappe waarbinne daar geïnterpreteer word, soos byvoorbeeld die Christengemeenskap, 'n akademiese omgewing en die breër samelewing, omdat hierdie gemeenskappe verskillende belange dien.

Wanneer 'n teks vanuit verskillende ideologiese raamwerke geïnterpreteer word, kan dit ook lei tot dubbelsinnigheid van interpretasies. So byvoorbeeld kan *Jona* deur anti-Semitiese groepe misbruik word as wapen teen Joodse nasionalisme. Dit is dus die taak van die ondersoekende leser om, ten spyte en te midde van hierdie probleme, te soek na die korrekte begrip en uiteindelik die juiste interpretasie van 'n spesifieke teks. Dit gaan dus om die wesentlike probleem van geslaagde (literêre) kommunikasie, soos dit ook reeds deur die Praagse strukturalis, Roman Jakobson, ondersoek is.

Interpretasie is nie slegs gemik op die beter begrip van die inhoud of boodskap van 'n teks as sodanig nie, maar behels ook 'n poging om die betekenis, waarde, relevansie en implikasies van die geïnterpreteerde teks vir die interpreteerder te ontdek. Daarom is interpretasie nie net 'n versameling van inligting nie, maar ook 'n gelyktydige transformasie van die lewe en denke van die leser. Dit is teen hierdie agtergrond dat ons kan ondersoek instel na die interpretasie van die Bybel, en meer spesifiek van die boek *Jona*.

Die belangrikste faktore wat 'n rol speel in die interpretasie van die Bybel sluit in: die posisie van die Bybel as geïnterpreteerde teks, die konteks waarbinne die Bybel geïnterpreteer word en die rol van geloof in die interpretasieproses. Die Christengelowige sien die Bybel as die Woord van God, en dit verkry sy outoriteit slegs deur die gesag wat God daaraan verleen. Daarom speel die uitgangspunt van die Goddelike inspirasie van die Skrif 'n groot rol in die interpretasieproses. Die Bybel word verder gelees, geïnterpreteer en toegepas binne die Kerk as 'n gemeenskap van gelowiges, en daarom speel faktore soos liturgie, organisatoriese strukture, wyses van aanbidding, gemeentelike aksies en Christelike waardes 'n belangrike rol in Bybelinterpretasie. Dan ook is die interpretasie van die Bybel 'n proses waartydens die Heilige Gees gelowiges persoonlik aanspreek - die *testimonium Spiritus Sancti internum* - en wat hulle lei tot geloof. Samevattend kan dus gesê word dat interpretasie 'n gesprek tussen God en die mens behels, deur middel van die Bybelteks, en die produk van hierdie interaksie word dan 'geloof' genoem. [8]

Daarbenewens kan ook ander faktore wat betrekking het op die Bybelteks as sulks die interpretasie beïnvloed: die Bybel is oorspronklik in Hebreeus, Aramees en Grieks geskryf en word dus meestal in vertaalde vorm (wat alreeds 'n vorm van interpretasie is) gelees; die oorspronklike manuskripte bestaan nie noodwendig meer nie, terwyl steeds bestaande kopieë daarvan alreeds in 'n meerdere of mindere mate korrupsie ondergaan het en betroubare tekste, waaruit vertalings gedoen kan word, alreeds deur 'n proses van tekskritiek gerekonstrueer moes word; die betekenisse van sekere woorde het met verloop van tyd verlore geraak en moet soms gerekonstrueer word met behulp van argeologiese bevindinge, kennis van vergelykende tale en die literêre konteks; en ten slotte moet die genre van 'n teks, idiomatiese uitdrukkings en die styl van 'n outeur ook deurentyd in aanmerking geneem word. Kortom, die dekodering van die Bybelteks as taalteken stel sy eiesoortige eise.

Ook faktore rakende die spesifieke historiese konteks waarbinne die teks oorspronklik ontstaan het, kan 'n rol speel in die interpretasie van die Bybelteks: die oorspronklike outeurs en/of hul aanvanklike bedoelings is nie altyd aan die moderne leser bekend nie; die Bybel is oorspronklik geskryf aan lesers binne kulturele en historiese kontekste wat drasties verskil van die moderne konteks, en die boodskap wat aanvanklik gerig was aan 'n bepaalde gehoor, is nie noodwendig in die hedendaagse konteks toepaslik nie; die boeke van die Bybel (in hul huidige vorm) is dikwels

die resultaat van 'n lang proses van mondelinge oorlewering en 'n gepaardgaande redigering volgens die eise van wisselende situasies, sodat verskillende vlakke van betekenis dan in die finale weergawe geïdentifiseer kan word; en laastens het die gebeure wat in 'n teks beskryf word, plaasgevind in 'n historiese en geografiese konteks wat verskil van die moderne politieke, sosiale, kulturele en godsdienstige konteks waarbinne dit geïnterpreteer word. Sekere dinge wat as voorkennis deur die oorspronklike outeur veronderstel was, is dus nie meer vir die moderne leser beskikbaar nie en vorm nie meer deel van die moderne leefwêreld nie. Daarby moet daar ook in gedagte gehou word dat 'n interpreteerder moet onderskei tussen verskillende historiese kontekste: die konteks waarbinne die gebeure plaasgevind het, die konteks van die oorspronklike outeur en leser, die konteks(te) van die verskillende redakteurs van 'n teks en die breër konteks, dws die wêreld van die Ou Nabye Ooste en/of die Hellenistiese wêreld, omdat hierdie onderskeie kontekste nie noodwendig oorvleuel nie.

Ook die kontemporêre/moderne konteks kan 'n invloed hê op die interpretasie van die Bybel, omdat die leser deur die bril van die eietydse politieke, ekonomiese, sosiale, godsdienstige, denominasionele, ens milieu na die Bybel kyk. Na alles is die doel van Bybelse interpretasie juis om die betekenis, relevansie en implikasies van die Bybelse teks in en vir die eietydse konteks te ontdek. Die Bybelgelowige gaan immers van die standpunt en oortuiging af uit dat die boodskap en beloftes van die Bybel ook toepaslik is vir die omstandighede en behoeftes van die moderne leser. Die aangeleentheid is baie ingewikkeld, omdat daar binne die kontemporêre konteks verskillende filosofiese skole met eiesoortige denkpatrone bestaan; omdat mense binne die eietydse leefwêreld voortdurend beweeg tussen verskillende 'wêrelde' of kontekste [so byvoorbeeld beweeg 'n universiteitsdosent tussen die akademiese wêreld, 'n bepaalde Christen-gemeente, 'n vriendekring, 'n bepaalde politieke party en sekere sport- en kulturele aktiwiteite]; en omdat 'n persoon se Christelike geloof en beginsels alreeds ook sy belewing en ontleding van die kontemporêre konteks beïnvloed. Verder word die interpretasie van 'n teks ook beïnvloed deur die sogenaamde 'interpretatiewe gemeenskap' waarbinne dit plaasvind, deurdat daar binne dié bepaalde gemeenskap sekere gedragsreëls, verwagtinge, invloede, tradisies en tendense bestaan.

Ten slotte word ons interpretasie van die Bybel ook beïnvloed deur 'n lang interpretatiewe tradisie, waarbinne verskillende kontekste en benaderingswyses alreeds hul eie stempels afgedruk

het. In die tradisie van interpretasies vanaf die ontstaan van die Kerk het faktore soos die onmiddellike impak van die Christendom op die Nabye Oosterse en Hellenistiese gemeenskappe, die proses van kanonisering, die samestelling van konsilies (*concilia*) en geloofsbelydenisse, die ontstaan van teologiese skole en filosofiese strominge 'n rol gespeel. Die tradisie van interpretasie beïnvloed dan sowel 'n mens se begrip van die teks op sigself, as 'n mens se begrip van die implikasies van die teks op jou eie lewe. Dit gebeur dan dat 'n mens alreeds 'n vooropgestelde begrip (*Vorverständnis* of *pre-understanding*) van die betekenis en implikasies van 'n teks vir die eietydse konteks het, voordat die teks opnuut gelees en geïnterpreteer word. Dit is enersyds ook juis agv die bestaan van hierdie interpretatiewe tradisie dat die Bybel aan ons oorgelewer is, en andersyds is die tradisie 'n produk van die Bybel, in dié sin dat die Bybel sy eie geskiedenis 'geskep' het. Dit staan bekend as die *wirkungsgeschichte* van 'n teks. Die interpretasie van 'n teks word derhalwe 'n gebeurtenis: die teks self, die uitwerking wat die teks dwarsdeur sy hele geskiedenis van interpretasies gehad het en die uitwerking van die teks op die eietydse konteks en op die persoon self.

In die soektog na 'n geskikte metode vir Bybelse interpretasie, teen die agtergrond van al hierdie genoemde faktore, het daar twee klassieke benaderingswyses aan die lig gekom: die deduktiewe benadering (waar daar met die Bybelteks as uitgangspunt ondersoek ingestel word na die implikasies daarvan binne die eietydse konteks) en die induktiewe benadering (waar daar met die behoeftes, probleme en vraagstukke van die eietydse konteks as uitgangspunt gesoek word na oplossings in die Bybelteks). Hierdie twee benaderings kan skematies soos volg voorgestel word:[9]

Deduktief: TEKS ----------> KONTEKS

Induktief: TEKS <---------- KONTEKS

Die deduktiewe benadering gaan van die uitgangspunt uit dat die Bybel die Woord van God is en dat dieselfde Heilige Gees wat die inspirasie daaragter was, ook die betekenis en boodskap van die Bybel vir die kontemporêre konteks sal 'oopbreek'. Die afstand tussen teks en konteks word dan pneumatologies (deur die werking van die Heilige Gees) oorbrug. Hierdie benadering het egter die nadeel dat, aan die een kant, enige poging tot objektiewe interpretasie deur die bestaande

tradisie en die eietydse konteks beïnvloed kan word, en aan die ander kant dat die implikasies van die Bybel vir die eietydse konteks nie altyd reg geïnterpreteer word nie.

By 'n induktiewe benadering val die klem nie soseer op die Bybel self en 'n noukeurige studie van die Bybel nie, maar eerder op die relevansie van die Bybel in 'n bepaalde konteks. Probleme wat met hierdie benadering gepaard gaan, is eerstens die feit dat die kontemporêre konteks nie altyd objektief beleef word nie, omdat 'n persoon se eie oortuigings dikwels sy persepsies beïnvloed; tweedens dat die vraagstukke van die eietydse konteks nie altyd deur die Bybel aangespreek word nie en derdens dat 'n mens só vasgevang word deur die eietydse vraagstukke, dat jy nie werklik in diepte by die Bybelteks uitkom nie.

Dit wil dus voorkom asof die ideale benadering tot Bybelinterpretasie aspekte van beide hierdie benaderingswyses moet insluit, en dat die klem nie soseer moet val op die vertrekpunt (dws òf teks òf konteks) nie, maar eerder op die **interaksie tussen teks en konteks**, waarby die leser / ontvanger noodwendig ingesluit is.
Dit kan skematies soos volg voorgestel word:

→→→→→→→→→→→→→→→→→→→→→→→→→→→→

TEKS KONTEKS

←←←←←←←←←←←←←←←←←←←←←←←←←←←←

Die ideale benadering vir 'n bevredigende interpretasie van 'n teks moet dus die kompleksiteite van beide die teks en die konteks waarbinne dit geïnterpreteer word, in ag neem. Vervolgens moet elke nuwe interpretasie getoets word aan die hand van reeds bestaande interpretasies.

In die hieropvolgende studie van die interpretasies van die Jona-narratief deur sekere van die vroeë Latynse Kerkvaders, gaan daar derhalwe ondersoek ingestel word na al hierdie faktore wat 'n rol kon speel in hul interpretasies van die *Jona*-teks: die teks op sigself, die historiese konteks waarbinne die teks ontstaan het, die eietydse konteks (dws die vroeë kerk) en die tradisie van interpretasie (in die geval van die vroeë Kerkvaders dus die Hebreeuse en Griekse tradisies). 'n Beoordeling van die Latynse Kerkvaders se interpretasies van die Jona-verhaal in die lig van hierdie kort opsomming, sal stellig lei tot 'n beter begrip van en waardering vir hul bydrae tot die tradisie van Jona-interpretasies en veral ook tot 'n beter insig in die **boodskap van *Jona***. Dit kan

ook bydra tot groter duidelikheid omtrent die vroeg-Christelike Kerkvaders se eksegetiese en hermeneutiese metodes in die algemeen.

In die lig van die vereiste dat nuwe interpretasies getoets moet word aan ander bestaande interpretasies, gaan daar vervolgens 'n kort oorsig gegee word van vroeëre en kontemporêre interpretasies van die boek *Jona*. Hierdie oorsig is grootliks gebaseer op die volledige studies van Van Heerden (1988) en Conradie en sy medewerkers (1995). Wanneer die interpretasies van die vroeë Latynse Kerkvaders dan ook in Hoofstukke Twee tot Vier ondersoek is, kan daar vasgestel word of daar wel ná só 'n lang en kleurryke tradisie van Jona-interpretasies, nóg 'n nuwe, bevredigende oplossing vir al die vraagstukke rondom dié Klein Profeteboek gevind kan word.

1.3 *STATUS QUAESTIONIS*: 'n OORSIG OOR BENADERINGSWYSES EN BESTAANDE INTERPRETASIES VAN DIE BOEK *JONA*

'n Ondersoek na die verskeidenheid bestaande interpretasies van *Jona* in 'n akademiese konteks, het aan die lig gebring dat die verskillende skole van interpretasie telkens die interpretasieproses vanuit 'n spesifieke perspektief benader. Wanneer die verskillende skole tematies in groepe verdeel word, blyk dit dat daar veral drie groepe onderskei kan word: die eerste groep konsentreer op die-wêreld-agter-die-teks (dws die historiese konteks en die sender); die tweede op die-wêreld-van-die-teks (dws die teks as sodanig, die boodskap) en die derde groep konsentreer op die-wêreld-voor-die-teks (dws die eietydse leser en konteks, die ontvanger). 'n Historiese oorsig oor die interpretasietradisie van *Jona* lei ook tot 'n spontane verdeling in tydperke, wat die vroeg-Christelike Kerk, die Middeleeue, die Europese Renaissance en Humanisme van die 15de eeu, die Hervorming in die 16de eeu, die Verligting (*Aufklärung*) van die 17de eeu en die moderne era insluit. Slegs enkele kenmerke van elke tydperk sal hier genoem word.

In die vroeë geskiedenis van die Joods-Christelike tradisie (wat dan ook die ondersoekveld was van Duval (1973) se reeds vermelde en uiters deeglike studie), is 'n verskeidenheid van klassieke interpretasiewyses toegepas, wat die volgende ingesluit het: die allegoriese en tipologiese interpretasies (wat beide in paragraaf 1.4 hieronder in besonderhede bespreek sal word, omdat dit relevant is vir die kern van hierdie studie), die viervoudige betekenis van die Skrif (wat vier verskillende vlakke van betekenis in 'n teks geïdentifiseer het, nl 'n literêre, allegoriese, morele

en anagogiese betekenis), die sogenaamde *pesher*-metode (waarvolgens geheime kodes gebruik is om vertroulike boodskappe oor te dra en die geheime betekenis agter elke aspek van 'n teks ontdek is) en laastens die Rabbynse *midrashim* (waar Joodse rabbi's metodes ontwikkel het om die Wet [*Tora*] relevant te maak vir veranderende omstandighede, byvoorbeeld dmv *halakah* [uitbreidings op die stipulasies van die Wet] en *haggadah* [vertellings as uiteensettings van die Wet]). Volgens hierdie laasgenoemde interpretasiewyse is die boek *Jona* 'n *midrash* gebaseer op òf II Kon.14:25 òf Jer.18:7-9.[10]

Met die opkoms van die Europese Renaissance en die Humanisme in die 15de eeu het belangstelling in die antieke Griekse en Romeinse beskawings weer toegeneem, en is die klassieke tale en antieke bronne met hernieude ywer bestudeer. Die leiers van die Protestantse Hervorming in die 16de eeu het soos die Humaniste weer begin belangstel in geskiedenis, met die gevolg dat daar ook tov Bybelse interpretasie wegbeweeg is vanaf allegoriese interpretasies na historiese interpretasies. Die nuwe belangstelling in die antieke tale het ook daartoe gelei dat die filologiese en grammatiese aspekte van Bybelse interpretasie meer aandag geniet het, sodat 'n histories-grammatiese eksegese geleidelik ontstaan het. Die slagspreuk *sacra Scriptura sui ipsius interpres est* - 'die Heilige Skrif is sy eie interpreteerder', is geformuleer en het saam met die slagspreuke *sola scriptura* en *sola fide* die grondslag gevorm vir 'n histories-grammatiese Bybelse interpretasie. Die fundamentele beginsels van hierdie benadering het onder andere behels dat die Bybel as historiografie bestempel is en daar nie aandag gegee is aan 'n verskeidenheid van literêre genres nie; die eietydse konteks waarbinne die teks sy oorsprong gehad het, het 'n belangrike rol gespeel, sodat die geografie en argeologie van Israel besondere aandag geniet het; interpreteerders het hul daarop toegelê om die historisiteit van 'n teks te bewys; daar is baie klem gelê op woorde as betekenisdraende eenhede en die etimologie van woorde het baie aandag geniet; en laastens is die bestaan van 'n gaping tussen die historiese- en die eietydse konteks ontken, sodat die Skrif dan universele betekenis sou hê vir alle tye en situasies. [11] Histories-grammatiese eksegete het derhalwe nooit die historisiteit van *Jona* in twyfel getrek nie. [12] Die episodes met die vis en die wonderplant is beskou as wonderwerke van die almagtige God en daar is geen ruimte gelaat vir die bestudering van hierdie episodes vanuit enige ander perspektief, soos bv simbolisering, nie. Die outeur van die boek is geïdentifiseer as Jona, seun van Amittai uit Gat-Hefer, dieselfde profeet van II Kon.14:25. Die ontstaansdatum vir die boek is gestel in die agtste eeu vC, nav die

koningskap van Jerobeam II van Israel in 787-747 vC en die posisie van *Jona* in die Hebreeuse kanon, tussen *Amos* en *Obadja*, beide profete uit die agtste eeu. Hierdie histories-grammatiese benadering tot die *Jona*-teks laat dus geen ander literêre genreklassifikasie toe anders as dié van historiografie nie, en daarom word alle tekstuele gegewens in 'n historiese raamwerk ingedwing.

Die tydperk van die Verligting in die 17de eeu het weer eens 'n klemverskuiwing tov Bybelse interpretasies teweeggebring. Hoewel die historiese aspek van 'n teks steeds 'n belangrike rol gespeel het, het 'n groter bewuswording van die rasionele vermoë van die mens 'n heroriëntasie genoodsaak. Die Skrif as sodanig en geloof is nie meer as die enigste kriteria vir interpretasie beskou nie, maar 'n meer kritiese benadering tot tekste het ook faktore soos die oorsprong, literatuursoort en oorspronklike ontstaansdoel in ag begin neem. Hierdie kritiese houding het die grondslag gevorm vir 'n histories-rasionalistiese interpretasie van die Bybel. Hierdie benadering het die volgende kenmerke vertoon: in 'n poging om die antieke geskiedenis vanuit Bybeltekste te rekonstrueer, het geleerdes tot die gevolgtrekking begin kom dat baie teenstrydighede in sekere tekste hulle 'minder geskik' vir historiese rekonstruksie gemaak het en dat hierdie teenstrydighede nie meer met verwysing na ander tekste weggeredeneer kon word nie; die historisiteit van tekste is nie meer op sigwaarde aanvaar nie en die subjektiewe rol wat geloof in Bybelinterpretasie gespeel het, is bevraagteken en gekritiseer deur diegene wat die menslike intellek vooropgestel het. Wat *Jona* aanbetref, is die vis-episode en die verskyning van die wonderplant aan kritiese vrae onderwerp en het hierdie twee aspekte van die Jona-verhaal, tesame met die besondere klem op die grootheid van Nineve, geleerdes tot die gevolgtrekking gebring dat die boek *Jona* van geen waarde is vir historiese rekonstruksie nie. Hierdie benadering tot teksinterpretasie het egter gou teenstand gekry van historiese grammatici wat nie die interpretasie van die Bybel ondergeskik wou stel aan die menslike intellek nie. As teenreaksie het daar dus weer 'n histories-letterlike interpretasiebenadering posgevat wat nog steeds in die moderne fundamentalisme voorkom. Volgens hierdie benadering is die Bybel weer eens beskou as die letterlike weergawe van historiese feite en as die onfeilbare en foutlose God-geïnspireerde Woord. Hierdie histories-letterlike benadering verskil van die vroeëre histories-grammatiese benadering daarin dat "histories" nie slegs verwys het na die historiese konteks van 'n teks nie, maar dit het ook daarop gedui dat alles in die Bybelse teks letterlik opgeneem moes word, as sou dit regtig gebeur het. Die historiese korrektheid en betroubaarheid van *Jona* is volgens dié benadering ten alle koste

verdedig en dit was dus gebiedend noodsaaklik vir aanhangers hiervan om die vis-episode, die grootheid van Nineve en die wonderplant met allerlei oortuigende argumente te bewys. Hierdie benadering het ongelukkig die gevaar ingehou dat enige twyfel oor die historiese korrektheid van 'n Bybelteks, ook die leser se geloof in gedrang gebring het.

Die histories-rasionalistiese benadering waarna hierbo verwys is, het op sy beurt ook van die begin van die 19de eeu af ontwikkel in 'n histories-kritiese benadering. Dié benadering word so genoem omdat dit enersyds die Bybelse teks beskryf in terme van sy eie historiese ontwikkelingsproses en andersyds die teks self krities ontleed ten einde vas te stel deur wie dit geskryf is, en of dit 'n akkurate weergawe is van gebeure uit die verlede. Vanuit hierdie twee grondbeginsels het daar dan 'n aantal spesifieke benaderingswyses ontwikkel ten opsigte van i) die-wêreld-agter-die-teks; ii) die-wêreld-van-die-teks; en iii) die-wêreld-voor-die-teks. In elkeen van hierdie drie groepe het daar verskillende benaderingswyses ontwikkel. Ter wille van 'n oorsigtelike perspektief kan dit soos volg skematies opgesom word:

Die-wêreld-agter-die-teks	Die-wêreld-van-die-teks	Die wêreld-voor-die-teks
a) Tekskritiese studies	g) Genre studies	m) Retoriese kritiek
b) Literêr-kritiese benaderings	h) Struktuuranalise	n) Die rol van die leser
c) Vormkritiese benaderings	i) Narratiewe analise	o) Post-strukturalisme en Dekonstruksie
d) Tradisie-kritiese benaderings	j) Grammatiese studies	p) Kontekstuele benaderings
e) Redaksie-kritiese benaderings	k) Semiotiek	
f) Kanoniek-kritiese benaderings	l) Stilistiek	

Vervolgens dan net 'n kort oorsig oor die basiese beginsels van hierdie benaderings en die toepassing daarvan op die boek *Jona* met verwysings na spesifieke geleerdes ter stawing :

Die sogenaamde **wêreld-agter-die-teks** is die fokuspunt van wat ons oorkoepelend die '**histories-kritiese benadering**' tot Bybelse interpretasie kan noem. Volgens hierdie benadering kan die teks alleenlik verstaan word in die lig van die historiese konteks waarbinne dit sy oorsprong gehad het. Die teks is dus bloot as 'n medium gesien waardeur die oorspronklike bedoelings van die outeur (agter die teks) tot uitdrukking kon kom. Hierdie benadering is in die praktyk van teksinterpretasie op verskillende maniere toegepas, wat hieronder (a-f) kortliks bespreek word, met spesifieke verwysing na die toepassing daarvan op die boek *Jona*.

a) Tekskritiese studies:

Die tekste van die boek *Jona* wat deur ons gelees en deur geleerdes geïnterpreteer word, is uit die aard van die saak vertalings van die oorspronklike Hebreeuse teks en as sulks dus ook reeds 'n interpretasie. Daarby beskik ons ook nie meer oor oorspronklike manuskripte nie. Omdat daar ook gedurende die lang proses van kopiëring en oorlewering foute ingesluip het, klinkers ingevoeg is en omdat die oorspronklike betekenisse van die antieke Hebreeuse woorde in die proses van taalontwikkeling verlore geraak het, moes daar grootskaalse rekonstruksie van die Bybelse tekste gedoen word. In hierdie proses het tekskritici nie alleen gebruik gemaak van al die beskikbare antieke manuskripte nie, maar ook van antieke vertalings daarvan, soos die *Septuaginta* (*LXX*), die *Peshitta* ('n Siriese vertaling uit Hebreeus), die *Biblia Sacra Vulgata* en ander vertalings in Kopties en Aramees en selfs ook in sekere gevalle van die sogenaamde Dooie See- of Qumran-rolle wat in 1947 ontdek is. Die meeste moderne vertalings van *Jona* is gebaseer op die Hebreeuse teks van die *Biblica Hebraica Stuttgartensia* wat in 1970 deur Elliger gepubliseer is.[13] Die Hebreeuse teks van *Jona* in hierdie uitgawe is 'n onveranderde weergawe van 'n antieke manuskrip, die Leningrad Codex, wat in 1008 aangeteken is deur Aaron ben Moses ben Asher, 'n lid van 'n groep Middeleeuse Joodse Massorete wat die hele Ou Testamentiese teks geredigeer en van vokale voorsien het. Benewens hierdie manuskrip bestaan daar ook verskeie ander antieke manuskripte van *Jona*, soos byvoorbeeld die Kaïro Codex (895 nC), die Petersburg Codex (916 nC) en die Aleppo Codex (925 nC). In 1955 is daar 'n belangrike ontdekking gemaak toe 'n antieke manuskrip van die Hebreeuse teks van die Twaalf Klein Profete, wat in ongeveer 135 nC gekopieer moes gewees het, naby die Dooie See ontdek is. Die feit dat hierdie teks weinig verskil van die beste Middeleeuse manuskripte bewys dat die Hebreeuse teks van *Jona* baie goed bewaar gebly het. Kan die afleiding dalk gemaak word dat die Latynse Kerkvader

Hieronymus hierdie teks gebruik het vir sy Latynse vertaling in 396 nC? Die moontlikheid is sekerlik nie uitgesluit nie. Omdat die *Jona*-teks so goed behoue gebly het, het tekskritiese studies tot dusver nie 'n groot uitwerking gehad op die interpretasie van die boek nie.

b) Literêr-kritiese benaderings:

Hierdie benadering is 'n uitvloeisel van die kritiese houding wat in die tyd van die Verligting by Bybelse interpreteerders posgevat het. Vanaf die einde van die 18de eeu het daar al hoe meer besware begin opgaan teen die (tradisionele) geneigdheid om ten alle koste die eenheid van Bybeltekste te verdedig. As gevolg van inherente spanninge binne sekere tekste, is die afleiding gemaak dat sodanige tekste waarskynlik 'n eie geskiedenis van ontwikkeling gehad het wat verskeie bronne en historiese periodes gereflekteer het. So byvoorbeeld het die verskillende name van God (*Yahweh* en *Élohim*) in Bybeltekste geleerdes daartoe gelei om tussen verskillende bronne (van bv die Skeppingsverhaal) te onderskei. Literêr-kritiese geleerdes het geglo dat die tekste saamgestel is uit verskillende teksfragmente. Die spesifieke patroon waarin die name *Yahweh* en *Élohim* in die boek *Jona* gerangskik is, het geleerdes laat glo dat twee verskillende bronne gebruik is om die boek saam te stel. En hoewel die meeste geleerdes aanvaar dat *Jona* 'n eenheid vorm, is daar tog ook diegene wat van mening is dat die sogenaamde Psalm van Jona in Jon.2:2-9 'n latere toevoeging is, op grond van die chiastiese struktuur van die boek sonder die Psalm, asook die taalgebruik daarin en die feit dat dit 'n 'dank- en lofpsalm' is wat skynbaar nie pas binne die konteks van Jona se benarde posisie in die maag van die vis nie.[14]

c) Vormkritiese benaderings:

Hierdie benadering het ten doel om enersyds die literêre vorms van kleiner eenhede binne die teks te beskryf en andersyds om die geskiedenis van die Bybelse letterkunde in verband te bring met die geskiedenis van godsdienstige bewegings wat bestaan het ten tye van die ontstaan van die Bybelse tekste. Die twee belangrikste konsepte van hierdie benadering is die literêre vorm of genre (*Gattung*) en die historiese konteks of *Sitz im Leben* waarbinne die tipiese genre ontstaan en gefunksioneer het. In moderne Jona-studies is die genre van die boek een van die belangrikste besprekingspunte. Dit is ook juis die literêre vorm van *Jona* wat die boek uniek maak tussen die ander Klein Profete, omdat dit hoofsaaklik in 'n narratiewe styl geskryf is. Die meeste kommentatore stem saam dat *Jona* uit 'n verskeidenheid literêre vorme bestaan en hul

argumentasies volg gewoonlik een van twee standpunte: Die eerste groep is voorstanders van die historisiteit van die narratief (op grond van verskeie oorwegings wat elders aangeraak word), terwyl die ander groep meen dat die Jona-narratief nie noodwendig verwys na ware historiese gebeure nie. Vir laasgenoemde groep is die narratief een of ander vorm van fiksie wat deur die skrywer aangewend is om 'n bepaalde boodskap op 'n didakties-aanvaarbare wyse oor te dra. Verskeie voorstelle oor die genre is dan al deur hierdie groep gemaak - *Jona* is al onder andere geklassifiseer as:

* 'n gelykenis[15]
* 'n voorbeeldvertelling[16]
* 'n fabel[17]
* 'n legende[18]
* 'n novelle[19]
* 'n didaktiese kortverhaal[20]
* 'n *midrash*[21]

Uit die aard van die saak kan hier nie verder uitgebrei word op die argumente ten gunste van elk van hierdie genrebepalings nie, maar dit is tóg belangrik om daarop te wys dat die identifisering van die genre 'n belangrike faktor is in die interpretasie van veral die boodskap van die boek *Jona*. Indien die boek as 'n profetiese vertelling beskou sou word, sou dit waarskynlik 'n universeel-profetiese betekenis hê; as 'n fabel (dws 'n storie met 'n morele les) sou dit dien as morele appél tot die mens om sy roeping te gehoorsaam; en as wysheidsliteratuur sou dit aandui hoe onverstaanbaar God se weë vir die mensdom is.

Ook die soeke na die *Sitz im Leben* van die narratief speel 'n belangrike rol in die interpretasie van *Jona*. Hoewel die konteks waarbinne die narratief ontstaan het, aan die moderne leser onbekend is, weet ons tog uit ander bronne dat die boek tydens die jaarlikse Joodse godsdienstige fees van *Yom Kippur* gelees is. Daarom moet 'n konteks van berou, belydenis van sondes, vergifnis en versoening tussen God en die mens, soos dié waarbinne die verhaal tradisioneel gefunksioneer het, altyd in aanmerking geneem word wanneer *Jona* geïnterpreteer word. 'n Vormkritiese benadering tot die Jona-teks kan dus 'n belangrike rol speel in die uiteindelike verstaan van die teks.

d) Tradisie-kritiese benaderings:

Die tradisie-kritiese benadering vereis van die interpreteerder om nie alleen die kleiner eenhede waaruit 'n teks saamgestel is, die literêre vorme en die *Sitz im Leben* daarvan vas te stel nie, maar

ook om die prosesse van oorlewering na te vors wat bygedra het tot die totstandkoming van die teks. Daar word dus van die standpunt uitgegaan dat Bybelse tekste 'n lang proses van ontwikkeling deurloop het deurdat dit mondelings of skriftelik deur opeenvolgende geslagte oorgelewer is en telkens aangepas is vir bepaalde nuwe omstandighede. Hierdie prosesse van oorlewering was dan voortdurend herhaal totdat 'n teks in sy kanonieke vorm finale beslag gekry het. Geleerdes van hierdie skool van interpretasie is verder ook geïnteresseerd in sekere tradisionele gesegdes en geloofstemas wat in Antieke Israel bestaan het (soos byvoorbeeld die tradisies rondom die Skepping, die Uittog en die Aartsvaders), die sirkels waarbinne hierdie tradisies ontstaan en oorgelewer is (byvoorbeeld die priesterlike- en profetiese sirkels) en die geografiese gebiede waarbinne sekere tradisies oorgelewer was. Volgens hierdie benadering is die geskiedenis van Israel, soos wat dit weerspieël is in die Bybel, meer as net gewone geskiedenis - dit is Heilsgeskiedenis. Historiese gebeure is dus nie verhaal bloot ter wille van hul historiese waarde nie, maar ten einde te getuig van God se verlossingsdade onder sy volk Israel. Wat die boek *Jona* aanbetref, is die drie belangrikste tradisie-kritiese kwessies die motief van die wonder-redding deur die vis (wat ook parallelle gehad het in die Griekse Hercules-mite en die Babiloniese kosmologie rondom Tiamat, die chaos-monster, en wat ook 'n interessante variant het in 'n Joodse volksverhaal oor die Leviatan); sekere elemente van 'n Skeppingstradisie ('n belangrike tema in die Jona-psalm is die kontras tussen God wat red en die destruktiewe krag van die oerwaters, wat deur die Skeppingswoord getem is, asook Jona se verwysing na God as 'die God wat die see en droë land gemaak het'); en in die derde plek moontlike elemente van die sogenaamde Sion-tradisie (waar die tempel in die Jona-psalm voorgestel word as die plek waar God teenwoordig is en waar skuiling gevind kan word). Die groot bydrae van hierdie benadering is geleë in die feit dat interpreteerders nie slegs fokus op literêre vorme en hul agtergrond nie, maar ook op die Ou Testamentiese materiaal en Israel se Heilsgeskiedenis.

e) Redaksie-kritiese benaderings:

Hierdie benadering is gebaseer op die voorafgaande drie metodes van teksinterpretasie, maar is veral ook gemoeid met die redaksionele prosesse wat geleidelik gelei het tot die vervorming van kleiner literêre eenhede tot groter komponente waaruit die finale vorm en komposisie van Bybelboeke saamgestel is. Geleerdes wat hierdie benadering volg, onderskei duidelik tussen die oorspronklike outeur(s) van 'n teks, die samesteller(s), wat bestaande tekste saamgevoeg het tot

groter eenhede, en die redakteur(s), wat hierdie saamgevoegde materiaal herrangskik het, verduidelikende aantekeninge bygevoeg het, klein verbeterings aangebring het en selfs ook materiaal in ander kontekste geplaas het ten einde die bedoeling daarvan te verander. Aspekte soos die datering en outeurskap van 'n teks kom ook met hierdie benadering onder die soeklig, maar in hierdie geval is dit ook nodig om die historiese tydperk en omstandighede van elke stadium van die oorleweringsproses tot en met die finale fase in ag te neem. Wat die outeur aanbetref, word ook die godsdienstige, ideologiese en sosiale sirkels waarbinne hy gefunksioneer het, toegelig. 'n Redaksie-kritiese studie van die boek *Jona* steun ten volle op die bevindinge van die literêr-kritiese benadering waarna vroeër verwys is: die Jona-psalm in Jon.2:2-9 word as 'n latere toevoeging tot die teks beskou, en dit word aanvaar dat die outeur of samesteller van die boek van reeds-bestaande Psalm-materiaal gebruik gemaak het.[22] Die datering van *Jona* bly 'n kontroversiële saak.'n Tekortkoming van hierdie benadering is die feit dat dit slegs konsentreer op die literêre ontwikkelingsproses van die teks, sonder om die teologiese motivering agter hierdie proses in ag te neem. Dit is dan in hierdie opsig dat die kanoniek-kritiese benadering 'n bydrae kan lewer.

f) Kanoniek-kritiese benadering:

In die laaste dertig tot veertig jaar van hierdie eeu is daar al hoe meer kritiek uitgespreek teen die histories-kritiese benaderings tot Bybel-interpretasie. Die kanoniek-kritiese benadering, wat veral met die Amerikaanse geleerde Brevard S Childs geassosieër word,[23] se kritiese reaksie is veral gemik op die verwaarlosing van die proses en effek van kanonisering op veral Ou Testamentiese materiaal. Wat die boek *Jona* aanbetref, spreek hierdie benadering die volgende kwessies aan: die Jona-psalm word aanvaar as 'n latere toevoeging, maar geleerdes wys nou ook daarop dat die byvoeging van die Psalm 'n struktuurverandering in die boek as geheel meebring en dat Hoofstuk 4 as gevolg daarvan anders geïnterpreteer word. Die (vroeëre) narratief oor ware en vals profesie word deur die byvoeging van Hoofstuk 2 verander tot 'n narratief oor die grensloosheid van God se genade.[24] Omdat Jon.1:1 onwillekeurig die verwysing na 'Jona seun van Amittai' in II Kon.14:25 oproep, verhoed die kanonieke vorm en plasing van *Jona* dat die boek slegs teen die agtergrond van die post-eksiliese streng ortodokse Joodse nasionalisme gelees word. Die suggestie word gelaat dat die gebeure in die 8ste eeu vC plaasgevind het, en dit verseker dat die boodskap van die boek in 'n wyer konteks geïnterpreteer word, naamlik die teologiese

verwantskap tussen Israel en die heidense nasies. Geleerdes wat hierdie benadering volg, meen ook dat, aangesien die boek *Jona* soveel verskil van die ander Klein Profeteboeke, die profetiese funksie van dié boek "geskep" word deur die plasing daarvan tussen die Klein Profete.[25]

Sedert die 1930's het daar 'n sterk teenkanting onder geleerdes begin posvat téén die histories-kritiese benadering tot tekste, veral vanweë die spekulatiewe aard van baie van die interpretasie-resultate. Daar het nou 'n tendens ontwikkel om weer terug te keer na die **teks** as sodanig, met meer klem op die literêre aspekte van die teks, eerder as die historiese. Die basiese uitgangspunt van hierdie nuwe benadering was dat die betekenis van 'n teks inherent in die teks self teenwoordig is, en dat die teks 'n outonome karakter verkry sodra dit tot stand gekom het. Vanuit hierdie nuwe uitgangspunt het daar 'n hele reeks nuwe denkskole tot stand gekom in dissiplines soos linguistiek, literatuurstudie en antropologie. Onder die nuwe denkskole ressorteer oa die "New Criticism", die Russiese formalisme, die strukturalistiese linguistiek, die Praagse strukturalisme, Franse strukturalisme, en die psigoanalise.[26] Hierdie nuwe **literêr-georiënteerde benadering** het geleidelik ook oorgespoel na interpretasies van die Bybel, sodat die Bybel ook as letterkunde beskou en as sodanig geïnterpreteer is. Interpreteerders van die Bybel het nou ook begin konsentreer op aspekte soos literêre struktuur, styl, retoriese gebruike en die narratiewe vorm van Bybeltekste. Dissiplines soos die Teorie van vertaling, Grammatika, Semiotiek, Genre-studies, Stilistiek, Struktuuranalise en Narratiewe analise het in hul interpretasies begin fokus op die literêre aspekte van die tekste. Vir die doeleindes van hierdie studie gaan daar slegs kortliks gekyk word na die interpretasieresultate mbt die boek *Jona* deur die dissiplines van struktuuranalise en narratiewe analise [(h) en (i) in die skematiese voorstelling op p.14 hierbo]. Maar vooraf slegs dié enkele opmerkings: Die Grammatikale studies van Almbladh (1986), Magonet (1983), Price en Nida (1978) en Segert (1980), wat die taalstrukture van *Jona* op fonologiese, sintaktiese en semantiese vlak bestudeer het en sinvolle bydraes gelewer het tot 'n beter begrip van die boek, kan net hier vermeld word. 'n Gebrek aan kennis van die Hebreeuse taal weerhou die skrywer van enige waarde-oordeel oor die genoemde werke. Daar is reeds hierbo in die paragraaf oor vormkritiese benaderings verwys na die verskillende uitsprake oor die genre, en in samehang daarmee kan daar net kortliks verwys word na die mees algemene stilistiese uitsprake oor die Jona-narratief. *Jona* is naamlik al geklassifiseer as satire,[27] parodie[28] en ironie.[29]

h) Struktuuranalise:

Strukturalistiese benaderings tot Bybelinterpretasie spruit voort uit dié insig dat woorde en sinne binne die literêre konteks waarin dit voorkom, verstaan moet word. Wanneer ons die basiese definisie van 'interpretasie' in gedagte hou, naamlik dat dit 'n poging is 'om die be-*teken*-is van *tekens* (= woorde in 'n literêre konteks) vas te stel', word dit verder ook duidelik dat dit noodsaaklik is om elke teken binne 'n bepaalde sisteem van tekens of konteks te 'beteken'. In terme van 'n strukturalistiese benadering word 'n spesifieke teks dan beskou as 'n sisteem van tekens. Die betekenis van die verskillende tekens (= woorde) in die teks kan dan slegs bepaal word wanneer die interne verhoudings binne die sisteem van tekens ontleed word. Die manier waarop die tekens binne-in die teks georganiseer is, beïnvloed die betekenis van die teks. Daarom is dit die taak van struktuuranalitiese benaderings om ondersoek in te stel na die struktuur of literêre komposisie van 'n teks. In struktuuranalises word tekste dus nougeset ontleed en opgebreek in klein semantiese eenhede (= *cola*, of eenvoudige sinne), en die verhouding tussen twee opeenvolgende en/of groter groepe *cola* word dan ontleed en beskryf. Op hierdie manier word die herhaling van sekere woorde of temas waargeneem, wat *vehicles* genoem word.

In die toepassing van struktuuranalitiese benaderings op die interpretasie van *Jona*, val die klem op die literêre struktuur of komposisie van die teks. Sodanige studies het aan die lig gebring dat die literêre komposisie van hierdie profeteboek, ongeag of dit in die oorspronklike Hebreeus of in 'n vertaling bestudeer is, 'n kunswerk in eie reg is. Die resultate van hierdie studies[30] het aangetoon dat sowel die komposisie van die boek as geheel, as dié van kleiner onderafdelings, interessante konsentriese patrone vorm waarin opvallende parallelle voorkom. Verder is daar ook verskeie *vehicles* as struktuurelemente geïdentifiseer, waaronder die temas van lewe *versus* dood, gebede, offerandes, vrees, woede, genade en Goddelike mag. Dit wil egter voorkom dat, hoewel die struktuuranalises van die teks tot sekere insigte lei deurdat dit orde en samehang teweegbring, dit nog nie die betekenis van die teks vir 'n bepaalde konteks oopbreek nie. Daarby word die invloed van sekere faktore in die-wêreld-agter-die-teks totaal buite rekening gelaat.

Verder bring 'n netjiese voorstelling van die komposisie van die boek as geheel, soos die volgende skema aantoon, 'n mens nog nie by 'n bevredigende betekenis van *Jona* vir die eietydse konteks nie:

DEEL A	DEEL B
1:1-3 - Roeping van Jona	3:1-3 - Roeping van Jona
1:4-16 - Jona en die heidene op die skip	3:4-4:5 - Jona en die heidene in Nineve
2:1-11 - Jona en God buite die skip	4:6-11 - Jona en God buite Nineve

i) Narratiewe analises van die boek *Jona*:

'n Narratiewe benadering (soms ook 'n narratologiese benadering genoem) fokus op die narratiewe aspekte van Bybeltekste, en daarom word daar besondere aandag gegee aan aspekte soos verhaal-lyn of *plot*, karakterisering, die rol van die (geïmpliseerde) outeur en leser, die verteller (meestal alwetend en alomteenwoordig), die gehoor, die tyd en ruimte, en die gesigspunt (ook fokalisasie / perspektief).[31]

JH Potgieter (1991) se studie "*'n Narratologiese ondersoek van die boek Jona*" is as verteenwoordigend van hierdie benadering tov *Jona*-interpretasies bestudeer en die konklusies van sy ondersoek mbt die genre en boodskap van die boek word hier opsommend weergegee. Potgieter klassifiseer *Jona* as 'n kortverhaal op grond van die volgende onderskeidende kenmerke: i) die lengte van die verhaal - dit bestaan uit slegs 48 verse; ii) die beperkte aantal karakters en gebeurtenisse in die verhaal; en iii) die feit dat die Jonakarakter nie ontwikkeling ondergaan nie, maar dat die karakter slegs blootgelê word deur die implementering van verskillende narratiewe konvensies of kunsgrepe, soos herhaling, vergelyking en kontras, gebede en wondervertellings,[32] en die verteltegniek, wat 'generiese seine' soos uitstel en vertraging, asook ironie,[33] satire en hiperbool[34] insluit. Hy kom verder ook tot die gevolgtrekking dat, aangesien *Jona* as 'n kortverhaal gelees word, dit daarom slegs een sentrale boodskap het.

'Die vrymag van Jahwe' word dan as die sentrale tema van die verhaal beskou, en Potgieter (so ook Magonet, 1983, p.112) is van mening dat die strewe van Jahwe om as die vrymagtige God erken te word, die enigste moontlike tema is wat breed genoeg is om as verklaringsgrond vir die verhaal as geheel te geld. Hy laat egter ook ruimte vir newetemas, soos byvoorbeeld die deurbreking van die eng Joodse partikularisme met 'n universalistiese siening dat God se genade ook vir die heidene geld, en die verhouding tussen God en sy profeet. Potgieter wil hierdie newetemas binne die sentrale tema verdiskonteer deurdat hy meen dat die sentrale tema op drie

vlakke toegepas word. Op die eerste vlak moet die vrymag van God op die nasionale of volksvlak erken word - omdat God se heil verder strek as Israel, kan Hy 'n nasionalistiese profeet soos Jona na die vyande van Israel stuur; op die tweede vlak word Jahwe se vrymag daarin gemanifesteer dat Hy in beheer bly van sy woord en dat sy profeet nie die beskikker van hierdie woord word nie; en op die derde vlak word Jahwe se vrymag ook in sy verhouding tot die mens gerealiseer, daarin dat Hy geduldig is met sowel die indiwidu (Jona) as met die heidene. God se laaste woorde in die afsluitingsdialoog en die oop einde staan in diens van die sentrale tema.

Hoewel die toepassing van moderne literêre teorieë op die narratiewe tekste van die Bybel verdienste het en kan lei tot bepaalde insigte, moet daar deurentyd in gedagte gehou word dat die Bybel bestaan uit antieke tekste wat ander literêre tradisies handhaaf. Moderne teorieë behoort derhalwe aangepas te word by ouer tradisies. Omdat 'n moderne narratiewe / narratologiese benadering konsentreer op die teks as sodanig en die realiteit van die teks, word die inhoud van die narratief nie noodwendig as histories of feitelik gesien nie. Daarby word nòg die historiese nòg die eietydse konteks in aanmerking geneem wanneer die teks bestudeer word. 'n Narratologiese ondersoek neem ook nie die plek van die teks binne die konteks van die Ou Testamentiese Heilsgeskiedenis in ag nie.

Interpretasiebenaderings wat fokus op **die-wêreld-agter-die-teks** (dws die oorsprong van die teks) en op die **wêreld-van-die-teks** (dws die teks op sigself) het egter so 'n groot en dikwels ook uiteenlopende verskeidenheid van interpretasies van dieselfde teks opgelewer, dat dit duidelik geword het dat die interpretasie van die Bybel ook ten diepste beïnvloed word deur faktore uit **die-wêreld-voor-die-teks**. Geleerdes het derhalwe begin ondersoek instel na die interaksie tussen teks, leser en eietydse konteks. Die leser word dus nie meer beskou as die passiewe ontvanger of ontdekker van die boodskap van die teks nie, maar speel selfs 'n aktiewe rol in die skepping van betekenis. 'n Teks word egter nie in isolasie gelees nie, maar die leser gee betekenis aan 'n teks vanuit die begripsveld van sy eie konteks. Omdat lesers se kontekste verskil, kan ons dus 'n verskeidenheid van interpretasies verwag. Die implikasies hiervan is dat objektiewe betekenisgewing nie moontlik is nie en dat betekenis ook nie in suiwer kognitiewe terme verstaan kan word nie. Betekenis sluit derhalwe ook die effek of praktiese invloed van die teks op die leser in.

Onder die benaderings wat fokus op die **wêreld-voor-die-teks** en wat die rol van die leser en die eietydse konteks voortdurend in ag neem by Bybelinterpretasie, kan die volgende genoem word: retoriese kritiek, die rol van die leser, post-strukturalisme en dekonstruksie, en kontekstuele benaderings (onderskeidelik m), n), o) en p) genoem in die skematiese voorstelling op p. 14). Slegs enkele kenmerke van elk van hierdie benaderings sal kortliks genoem word, omdat die studieveld 'n gespesialiseerde kundigheid vereis, en slegs enkele ter saaklike opmerkings sal gemaak word mbt hierdie benaderings op die interpretasie van *Jona*.

m) Retoriese kritiek:

Retoriese kritiek ondersoek die manier waarop taal gebruik kan word om oortuigings te skep of te versterk. Ten opsigte van die interpretasie van tekste, fokus hierdie benadering op die effek wat bereik word wanneer 'n teks gelees word deur lesers in 'n spesifieke konteks. 'n Leser kan enersyds deur 'n teks oorreed word (byvoorbeeld deur oorredingstrategieë soos redelikheid, rasionele beredenering en emosionele en etiese waardes - of soos Aristoteles dit gestel het, die *logos*, *pathos* en *ethos*), en andersyds kan 'n leser op verskillende maniere op 'n teks reageer. Hierdie benadering tot interpretasie neem die spesifieke spreker/outeur of die spesifieke gehoor/ lesers in aanmerking. Wanneer daar onsekerheid bestaan oor die spreker of gehoor, soos wat dikwels die geval is met die Bybel, moet die retories-kritiese benadering die spreker en gehoor rekonstrueer met behulp van data in die teks. Verder is die etiese en ideologiese inhoud van die boodskap van 'n teks byvoorbeeld vir retoriese kritici die belangrikste. Die teks word beskou as 'n boodskap wat ontrafel of gedekodeer moet word en die outeur het bepaalde intensies of bedoelde betekenisse wat sekere bedoelde effekte op die leser sal hê. Ten einde 'n bepaalde effek op die leser / gehoor te kan hê, moet die outeur / spreker gebruik maak van idees of waarhede wat alreeds vir die ontvanger bekend en aanvaarbaar is. Daarom werk retoriek "*through identification to transformation*".[35] Retoriese kritiek kan van verskeie metodes van oorreding gebruik maak. Navolgers van die klassieke retoriese tradisie van Aristoteles, Cicero en Quintilianus verkies 'n gedetailleerde ontleding en stel byvoorbeeld ondersoek in na verskillende tipes aanspreekvorms (*genera*), gebiede wat dien as bronne vir argumentering (*topoi* of *loci*), verskillende tegnieke van taalgebruik (*tropoi* of *figurae*), en implisiete argumente (*enthumemata*). So 'n benadering loop egter die gevaar om te verval in 'n leë formalisme.

Voorts kan die belangrikste stylfigure, naamlik metafoor, metonimia, sinekdogee en ironie as oorredingsmetodes aangewend word. Vir die retoriese kritikus dui die term 'metafoor' op tegnieke wat aangewend word om die leser uit te daag om 'n saak vanuit 'n bepaalde perspektief te beoordeel. 'Metonimia' omvat alle reduksie-tegnieke (vergelyk Conradie *et al.*, 1995, p.152): in die geval van *Jona* word die komplekse verhouding tussen Israeliet en nie-Israeliet, met al die emosies en konflikte wat dit impliseer, gereduseer tot 'n enkelvoudige, konkrete gebeurtenis - Jona word na Nineve gestuur. 'Sinekdogee' omvat alle tegnieke van verteenwoordiging: in *Jona* verteenwoordig die profeet vir Israel, en Nineve die hele bose, onderdrukkende heidendom. 'Ironie' omvat alle tegnieke om 'n dialektiek te bewerkstellig: in *Jona* tree al die karakters in dialektiese verhoudings tot mekaar - Jona *versus* God, die matrose en die Nineviete.

Reeds in verse 1 en 2 van die boek *Jona* identifiseer die leser met Jona: hy is 'n Israeliet (dus een van ons), hy is 'n profeet ('n man van God) en hy is 'n teenstander van Nineve (soos die Christen teen die heiden). Maar in vers 3 stort die hele identifikasie-gebeure in duie, wanneer die profeet in die teenoorgestelde rigting vlug. Hierdeur word die leser se aandag gevange geneem, en tweedens distansieer die leser hom nou van Jona. In *Jona* tree daar dan een belangrike retoriese strategie in werking : dié van die ondermyning van 'vanselfsprekende waarhede'. Jahwe is nie slegs 'die God van Israel' nie; heidene word nie slegs in 'n negatiewe lig gesien nie (die matrose het 'baie bang geword vir die Here'); die Nineviete se skielike bekering, wat aanvanklik suspisieus voorkom, kry geloofwaardigheid deur die koning se proklamasie, deur die vas, gebede, bekering van verkeerde dade en berou.

Die grootste uitdaging aan die outeur as retorikus is die figuur van Jona. Indien die leser deurgaans met Jona sou identifiseer, sou hy net soos Jona uiteindelik beland in 'n opstandige verwerping van God se genade aan heidene, en indien die leser hom totaal van Jona sou distansieer, sou hy nie besef hoeveel van Jona se eienskappe in homself teenwoordig is nie. Identifikasie met Jona is byna vanselfsprekend, omdat hy die enigste Israeliet in die verhaal is en omdat hy in byvoorbeeld Jon.4:1-3 toegelaat word om 'n opinie te lug wat die leser met hom deel. Die outeur se retoriese strategie is derhalwe gemik op die ondermyning van Jona se beeld. Hy word lagwekkend gemaak, onder andere dmv ironie. Vanuit die retoriese perspektief is dit belangrik dat Jona moet val (sy ongehoorsaamheid), opstaan (sy nuwe insig binne-in die maag van

die vis en sy daaropvolgende gehoorsaamheid) en weer val (sy opstand teen Jahwe), sodat daar 'n fyn balans bewerkstellig word tussen identifisering met en distansiëring van hom, veral ook deur middel van die tekening van Jahwe se optrede teenoor Jona. God verwerp hom nie, maar maak deurentyd bemoeienis met hom. Op hierdie manier slaag die retoriese outeur daarin om die leser te oorreed om begrip te toon vir God se genade, maar om terselfdertyd nie vir Jona te verwerp nie. Die retories-kritiese benadering tot die interpretasie van *Jona* het dus ten doel om die leser te oorreed tot 'n bepaalde begrip van die boodskap van die boek, deur strategieë wat werk op die vlakke van die *logos* (rede), *ethos* (waardesisteem) en *pathos* (gevoel).

n) Benaderings wat fokus op die rol van die leser:

Hierdie benaderings beklemtoon die rol van die leser, in so 'n mate selfs dat daar gesê word dat die leser die teks opnuut 'skryf' deurdat hy betekenis skep tydens die leesproses. Die leser is dus nie passief nie, en die betekenis van 'n teks is nie ten volle inherent teenwoordig in die teks nie. 'n Verskeidenheid van faktore vanuit **die-wêreld-voor-die-teks** dra by tot die proses van betekening, soos gebruike, tradisies, gedragsreëls, die leesstrategieë werksaam binne 'n gemeenskap, die psige en die kreatiewe verbeelding van die leser. Hierdie benaderings ondersoek aan die een kant die onderskeie reaksies wat spesifieke tekste by verskillende lesers ontlok, en aan die ander kant fokus dit op die spesifieke kwaliteite waaroor 'n leser moet beskik ten einde 'n teks betekenisvol te kan lees. Die leesgebeure word gesien as 'n interaksie tussen teks en leser, waar sowel aanwysers binne die teks, as die leser se kreatiwiteit 'n rol speel in die proses van betekening.

Wat die boek *Jona* aanbetref, is dit veral die oop verhaal-einde met die onbeantwoorde vraag van God, wat die leser aktief by die teks betrek. Die leser moet self die gaping vul deur die vraag namens Jona te antwoord. Die insiggewende studies van Payne (1979), Craig (1990) en veral dié van Crouch (1994) moet hier vermeld word. Wanneer die teks egter in diepte bestudeer word, word dit duidelik dat die leser in die eerste plek alreeds by Jon.1:3 'n gaping in die teks moet vul en 'n (voorlopige) rede moet verstrek waarom Jona nie sy opdrag gehoorsaam nie, tweedens dat die leser 'n verklaring moet gee vir Jona se versoek om in die see gegooi te word, en in die derde plek dat die herhaling van sekere sleutelwoorde, opvallende parallelle strukture, en die dubbelsinnige betekenis van bepaalde woorde (soos 'verwoes' in Jon.3:4, wat in die oorspronklike

Hebreeus 'omkeer' beteken) die leser voortdurend aktief betrek, deurdat hierdie verskynsels sy denke stimuleer. Die leser se kreatiewe verbeelding word dus voortdurend betrek, in so 'n mate dat die teks dan op verskillende maniere geïnterpreteer kan word. DG Lawrie (in Conradie *et al.*, 1995, p.175) het dit só opgesom: "From the point of view of the world behind the text or the text itself, Jonah is *one* story. Seen from the point of view of the reading events, there are many stories, written and rewritten by the reader, in the book of Jonah." Daar moet egter ook in gedagte gehou word dat die leser self ook oor bepaalde voorkennis en vooropgestelde waardes beskik (byvoorbeeld oor Jona, oor God en oor die profete-amp), dat hy oor spesifieke taalvaardighede en -kennis beskik en tot 'n bepaalde interpretatiewe gemeenskap behoort, en dat al hierdie faktore sy persepsie en interpretasie van 'n sekere teks kan beïnvloed. Die implikasie van so 'n leser-gesentreerde benadering vir byvoorbeeld die interpretasie van *Jona*, is dat die interpretasie altyd subjektief sal wees en dat dit kan gebeur dat die kreatiwiteit van die leser só ver gevoer kan word dat die rol van die teks as sodanig heeltemal uit die oog verloor kan word. En juis die totaal subjektiewe aard maak dit minder vatbaar vir objektiewe akademiese analise.

o) Post-strukturalisme en Dekonstruksie:

Geen opmerkings oor die basiese beginsels van hierdie benadering word hier genoem nie, omdat die toepassing hiervan op *Jona* waarskynlik tot geen beter insigte oor die boek lei nie en die metode, soos beskryf in Conradie, *et al.*(1995, pp.182-196) en Gräbe (1986, pp.40-90) eerder verwarrend as bydraend tot sinvolle interpretasie ervaar word. Die feit dat hierdie benadering alle tradisionele vorme van literêre kritiek ondermyn, ongeag of dit histories, formalisties, strukturalisties of wat ookal is, maak dit in elk geval irrelevant vir die doel van hierdie studie.

p) Kontekstuele benaderings:

In 'n sekere sin moet alle interpretasies van die Bybel as kontekstuele interpretasie beskou word, omdat elke interpreteerder 'n poging aanwend om die betekenis van 'n Bybelse teks vanuit en vir 'n bepaalde konteks te ontdek. Die kontekstuele benadering behels egter 'n doelbewuste poging om die mens se konkrete ervarings en probleme in 'n spesifieke konteks as vertrekpunt te neem vir die toereikende interpretasie van die Bybel. Hierdie benadering fokus dus op die invloed wat 'n spesifieke ervaringswêreld het op die interpretasie van 'n teks. Derhalwe gebeur dit dat die Bybel deur die bril van 'n spesifieke groep, met sy eie ervaringswêreld en ideologieë, gelees word.

So sal byvoorbeeld feministe, rassiste en psigo-analiste almal vanuit hul eie konteks 'n teks interpreteer. Ook hierdie benadering sal nie vir die doeleindes van hierdie studie verder bespreek word nie.

* * * *

Die vraag wat nou gevra moet word, is of die kennismaking met al hierdie bogenoemde interpretasiebenaderings enigsins tot 'n meer bevredigende interpretasie van die boek *Jona* kan lei. En kan daar uit al hierdie benaderings een mees geskikte en in alle opsigte mees toereikende resep vir interpretasie uitgesonder word? Die bewuswording van so 'n veelheid van interpretasies van *Jona* in die besonder - 'n mens kan maar net na die Bibliografie kyk om 'n idee te vorm - laat 'n mens nogal met 'n gevoel van magteloosheid. Hoe kan die gewone Bybelleser enige oordeel vel oor al die geleerde uitsprake betreffende korrekte Bybel-interpretasie, en watter een van die benaderings moet die leke-interpreteerder volg? Tóg hou die bewuswording van die veelheid van interpretasiemoontlikhede dié voordeel in dat 'n mens besef dat daar nie slegs een, enigste korrekte interpretasie van 'n teks bestaan nie, en dat die indiwidu se interpretasie nie die enigste moontlikheid is nie.

Om dan nou saam te vat:
Die ondersoek na die proses van Bybelinterpretasie en na al die bogenoemde interpretasie-benaderings, met spesifieke toepassing op die boek *Jona,* het egter, soos vroeër gesê, in die eerste plek ten doel gehad om die interpretasies oor die Jona-verhaal van enkele van die vroeë Latynse Kerkvaders krities te beoordeel, óók in die lig van die moderne benaderings. Daar is reeds op p.11 hierbo kortliks verwys na die klassieke interpretasiewyses van die vroeë Kerkvaders. Vervolgens sal daar dan in meer besonderhede gekyk word na veral die allegoriese en tipologiese interpretasiebenaderings van die Kerkvaders, voordat enkele geselekteerde interpretasies van die Boek *Jona* in Hoofstukke Twee tot Vier onder die soeklig geplaas sal word.

1.4 ALLEGORIESE EN TIPOLOGIESE INTERPRETASIEBENADERINGS

1.4.1 INLEIDING

Bybelse eksegete word altyd gekonfronteer met die verband en samehang van die Ou en die Nuwe Testament. Jesus, Petrus en Paulus het die Ou Testament vooronderstel as die basis van hul geloof en was deurgaans voor die uitdaging gestel om die [nuwe] gebeure waarby hulle betrokke was, in verband te bring met vroeëre gebeure en/of waarhede wat in die Ou Testament verwoord was.

Daarteenoor het die na-Nuwe Testamentiese kerk die Nuwe Testament as geloofsbasis aanvaar en het die Ou Testament 'n probleem geword: in hoeverre moes die Ou Testament steeds as geldig en relevant beskou word in die lig van die Nuwe Testamentiese vervulling?

Vir die vroegste Griekse en Latynse Kerkvaders het die twee Testamente één Bybel gevorm en hoewel die kanonieke grense aanvanklik nie finaal gedefinieërd was nie, is beide die Ou en die Nuwe Testament as *Scriptura* aanvaar.[36] Teen die middel van die tweede eeu nC het die ketter Marcion Sinopus met sy gnosties-georiënteerde leerstellinge die Ou Testament uit die Skrif geëlimineer, omdat daar vir hom 'n radikale diskontinuïteit was tussen Wet en Evangelie, tussen die God van Israel en die Vader van Jesus Christus, en tussen Ou- en Nuwe Testament. Reaksie téén Marcion het gekom uit die geledere van oa Justinus die Martelaar (*c.*100-165 nC), Irenaeus (*c.*130-*c.*200 nC), Tertullianus (*c.*160-*c.*225 nC), Origenes (*c.*185-*c.*254 nC), Clemens van Alexandrië (*c.*150-*c.*215 nC), en later ook Theodorus van Mopsuestia (*c.*350-428 nC) en Augustinus[37] van Hippo (354-430 nC). Hulle almal het die Ou Testament gesien as voorspelling en openbaring van God se Verlossingsplan, wat in vervulling gegaan het met die koms van die Messias en die vestiging van die nuwe verbond. Hierdie vroeë Kerkvaders het dan baie van die problematiese Ou Testamentiese tekste dmv allegoriese en tipologiese interpretasies benader.[38]

Dit is belangrik om te onthou dat die vroeë Griekse en Latynse Kerkvaders en eksegete deur die bank van die standpunt uitgegaan het dat die Heilige Skrif die Woord van God is, waarin Hy sy Goddelike boodskap aan die wêreld oordra. Hulle het deurgaans die mening gehuldig dat God menslike outeurs as instrumente ingespan het om sy wil en waarhede bekend te maak. Omdat God, déúr die mens, dus die Outeur van die Skrif is, is dit die taak van die eksegeet om ónder die woorde van die menslike outeur te soek na die dieper betekenis wat die Goddelike Outeur wou oordra. Volgens die voorbeeld van Paulus, wat dikwels onderskei het tussen die "letter" en die "gees" van die Skrif, het Christen-eksegete dus begin verwys na die "letterlike" en "geestelike"

betekenisse van die Skrif. Dit was slegs ten opsigte van die verband tussen hierdie twee betekenisse en die metode waarvolgens die geestelike- uit die letterlike betekenis afgelei is, dat eksegete onderling verskil het. Hierdie verskille het dan gelei tot die vorming van die twee eksegetiese skole in Alexandrië in Egipte en Antiochië in Sirië.[39]

Ter wille van 'n volledige perspektief, en veral ook met die oog op die ondersoek na en evaluering van Hieronymus se tipologiese eksegese van die boek *Jona* in Hoofstuk 2 hierna, moet daar eers kortliks gekyk word na die belangrikste kenmerke van die eksegetiese tradisies van die Skole van Alexandrië en Antiochië.[40] Die Alexandrynse Christene het, hoofsaaklik te wyte aan die invloed van die filosofie van Plato, by uitstek van allegoriese interpretasie gebruik gemaak in hul Bybelse eksegese,[41] in só 'n mate selfs dat hulle van mening was dat sekere passasies van die Skrif **nie** 'n letterlike betekenis het nie, maar slegs 'n allegoriese of geestelike betekenis. Dít omdat, volgens hulle, God se boodskap aan die wêreld dikwels ver bó die begrip van die menslike outeur was. Hierdie allegoriese benadering tot die Skrif het enersyds 'n bydrae gelewer tot 'n beter begrip van sekere tekste, maar andersyds die gevaar ingehou dat daar té veel ruimte gelaat is vir verbeeldingsvlugte, wat weer kon lei tot dwaalleringe.

Die Antiocheners daarenteen het van die standpunt uitgegaan dat wat ookal God aan die mens wou openbaar, op één of ander wyse deur die geïnspireerde menslike outeur verstaan is, en dat enige dieper of geestelike betekenis wat aan 'n teks gegee word, altyd op die direkte, letterlike betekenis gebaseer moes wees, òf daaruit afgelei kon word, òf deur getuienis van 'n ander Bybelse passasie ondersteun moes word. Selfs in gevalle waar 'n sekere gebeure in die Ou Testament geïnterpreteer is as 'n tipe of voorafskaduwing van iets of iemand in die Nuwe Testament, was die Antiocheners van oordeel dat die Ou Testamentiese outeur self hierdie dieper betekenis voorsien het dmv 'n sekere visie of *theoria*, wat deur God aan hom gegee is. Vir hulle was die tipologiese betekenis dus gelykstaande aan die letterlike betekenis. Ter onderskeiding het hulle egter na die letterlike betekenis verwys as die *historia* of historiese betekenis.[42] Die Antiocheense eksegese was dus meer wetenskaplik en gebaseer op redelike beginsels, in só 'n mate dat rasionele argumente selfs oorbeklemtoon kon word.

In die lig van die afbakening van hierdie studie is dit vervolgens noodsaaklik om eers ondersoek in te stel na die definiëring, betekenis en toepassing van allegorie en tipologie in die Bybelse eksegese van die vroeë Kerkvaders.

Allegorie en tipologie was van die ontstaan van die kerk af al deel van eksegese en hermeneutiek, waarskynlik agv die invloed van die Nuwe Testament en bevestig deur die geskrifte van die vroeë Kerkvaders en afbeeldinge in katakombes. Fairbairn (1963, pp. 1-7) skryf dat die vroeë Kerkvaders se opvattings oor tipologie veral nog ietwat onbegrens en ongedefinieërd was en nie volgens sistematiese interpretasiebeginsels toegepas is nie. Daarom is allegorie en tipologie ook dikwels met mekaar verwar.

In patristiese geskrifte het allegorie (wat oorspronklik sy ontstaan in die Griekse filosofie gehad het)[43] meerendeels gedui op 'n narratief of vertelling wat òf doelmatig versin is, òf, indien dit wel gebaseer was op historiese feite, die feite op só 'n manier weergegee het dat sekere dieper waarhede of beginsels oorgedra is, as wat die blote narratief (hetsy fiktief of histories waar), op sigwaarde kon oordra.[44] Omdat allegorie nie belang gestel het in die historiese feite as sodanig nie, het dit nie soseer gelet op die gebeure nie, maar op die **woorde** wat die gebeure beskryf, en die woorde is dan gebruik om ander realiteite te beskryf.[45] Dit het dan ook gebeur dat die oorspronklike of letterlike/historiese betekenis van 'n teks genegeer of tot niet verklaar is sodra die dieper allegoriese betekenis - die *sensus altior* of *subtilior interpretatio* - vasgestel is.[46] 'n Allegoriese interpretasie het die gevaar ingehou dat dit kon lei tot elitisme - (dit was slegs ingewyde enkelinge wat die dieper betekenis van 'n teks kon waardeer) - en dat dit aanleiding gegee het tot vergesogte spekulasies, sodat byna enigiets in 'n teks 'ingelees' kon word.

Dit was veral die vroeë Griekse Kerkvaders van die Alexandrynse Skool, en dan veral Origenes, wat meer geneigd was tot allegoriese interpretasies van tekste. Hoewel Latynse Kerkvaders daarenteen meer realistiese interpretasies van die Skrif voorgestaan het,[47] is persone soos Hilarius van Poitiers, Ambrosius, Augustinus en Hieronymus tóg deur die Skool van Alexandrië beïnvloed en het hulle van beide allegoriese en tipologiese interpretasies gebruik gemaak in hul eksegese.

Die allegoriese benadering tot tekste is voortdurend verder ontwikkel en verfyn. So byvoorbeeld het Origenes onderskei tussen drie betekenisvlakke, gebaseer op die siening van die mens as liggaam, siel en gees. Volgens hom sou 'n teks dan 'n letterlike (of liggaamlike), 'n morele (= die siel) en 'n geestelike of allegoriese (= die gees) betekenis hê. Die werklike betekenis van die teks kan dus alleenlik vasgevang word wanneer die geestelike betekenis vasgestel is, en dit is dan die taak van die Bybelse eksegeet om hierdie dieper betekenis te ontdek.

Wat tipologie aanbetref, het baie geleerdes al daarop gewys dat dit sy ontstaan in die Ou Testament gehad het:[48] so byvoorbeeld is Moses 'n tipe van die profete (Deut.18:15-18) en Dawid 'n tipe van sowel die ideale koning (I Kon.9:4 en 15:11) én van die Koning van die toekoms (Jes.55:3-4 en Eseg.34:23-24); Jesaja teken die Tuin van Eden as 'n tipe van die nuwe paradys (Jes.11:6-9) en verwag 'n nuwe Eksodus (Jes.43:16-21 en 51:9-11; Sag.10:10). Hierdie 'tipologieë' is gebou op die konsep van herhaling of rekapitulasie, wat ingebed is in die Ou Testamentiese eskatalogiese profesieë.[49]

Die woord "tipe" (τύπος) het egter eers in die Nuwe Testament ware inslag gevind - (hoewel dit op twee plekke in die Septuagint van die Ou Testament voorkom, nl in Amos 5:26 en in Eks. 25:40, waar dit onderskeidelik 'gesnede beeld' en 'patroon of model' beteken).[50] In die Nuwe Testament word τύπος ook meerendeels gebruik in die betekenis van 'patroon of model' (soos in Rom. 6:17; Fil. 3:17; I Tess. 1:7 en I Tim. 4:12). Dit is egter Paulus se verwysing na Adam as τύπος τοῦ μέλλοντος in Rom. 5:14 en sy gebruik van τύποι in I Kor. 10:6 wat ten grondslag lê van die betekenis van "tipe" as 'n 'voorafskaduwing' of 'Godgegewe model',[51] en wat die basis vorm van die vroeë Kerkvaders se definiëring en toepassing van tipologie. Die eintlike oorsprong van tipologie kan dus gevind word in die manier waarop Nuwe Testamentiese outeurs die Ou Testament geïnterpreteer het.

Hierbo is reeds daarop gewys dat die vroeë Kerkvaders die Ou- en Nuwe Testament as 'n **eenheid** beskou het. Hierdie benadering het van die vertrekpunt uitgegaan dat die Bybel as geheel primêr handel oor God se Verlossingsplan, wat in vervulling gegaan het in die Persoon en optrede van Jesus Christus. Daarom moet die inhoud en boodskap van die Ou Testament óók betrokke wees by Jesus, al bevat dit geen eksplisiete verwysings na Hom nie. Hierdie probleem is

ondervang in 'n tipologiese benadering en interpretasie van die Bybel. Tipologie is dan die wyse waarop die analogieë tussen die realiteite van die Ou- en Nuwe Testament aangedui word. 'n Tipe word hiervolgens gedefinieer as 'n persoon, instelling of gebeure in die Ou Testament wat beskou word as 'n Godgegewe model of voorafskaduwing van 'n ooreenstemmende realiteit in die Nuwe Testament, wat dan die anti-tipe genoem word.[52] Aangesien sowel die Nuwe Testamentiese outeurs as die vroeë Kerkvaders vir **Jesus Christus** beskou het as die kern en fokuspunt[53] in God se heilshandelinge met die mens, wys die meeste Ou Testamentiese tipes dan ook heen na Jesus as anti-tipe. Die vervulling van die Heilsgeskiedenis, soos weergegee in die Nuwe Testament, en in die besonder in die Evangelies, is dus in die Ou Testament geprefigureer, en terselfdertyd word die Ou Testamentiese gebeure meer verstaanbaar in die lig van die plek daarvan in God se Heilsplan.[54]

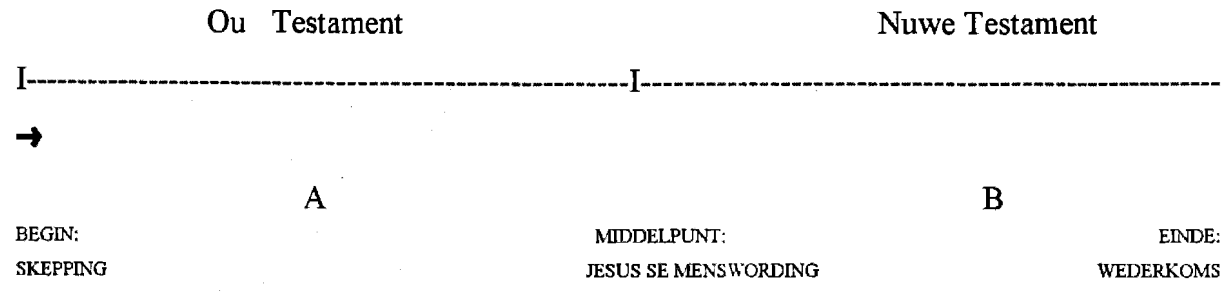
Hoewel die vroeë Kerkvaders in hul Bybelse eksegeses nie altyd duidelik onderskei het tussen tipologie en allegorie nie, en hulle tipologiese interpretasies nie in elke opsig ooreenstem met die moderne vertolking daarvan nie,[55] kan daar tog uit die interpretasies van 'n tipe (*typus* / τύπος) deur sowel die Nuwe Testamentiese outeurs en die vroeë Griekse en Latynse Kerkvaders[56] as moderne eksegete,[57] sekere konsekwente kenmerke of vereistes vir 'n tipe afgelei word. Die tipologiese interpretasies van die boek *Jona* deur enkele vroeë Latynse Kerkvaders, wat in die volgende hoofstukke ondersoek sal word, sal dan ook getoets word aan die hand van hierdie kenmerke.

Ten einde as sodanig geïdentifiseer te kan word, moet 'n tipe dus aan sekere vereistes beantwoord: In die EERSTE plek moet dit 'n **historiese realiteit** wees.[58] Tipologie is in wese nie gemoeid met woorde (soos allegorie) nie, maar met historiese feite: persone, gebeure, instellings; en dit het ten doel om geskiedenis te verstaan. Baker (1976, p.195) het dit só opgesom: "The fundamental conviction which underlies typology is that God is consistently active in the history of this world - especially in the history of his chosen people - and that as a consequence the events in this history tend to follow a consistent pattern. One event may therefore be chosen as typical of another, or of many others." Binne die konteks van Bybelse eksegese word Ou Testamentiese historiese realiteite dus die tipes van Nuwe Testamentiese anti-tipes: Persone soos Adam, Isak en Moses is tipes van Jesus Christus;[59] gebeure soos Noag se oorlewing tydens die sondvloed is

'n tipe van gelowiges se redding dmv die doop[60] en instellings soos die bloed aan die deurkosyne toe Israel tydens die Pasga uit Egipte getrek het en die offer van lammers deur die Hoëpriester word tipes van die volmaakte offer van die gekruisigde Jesus.[61]

Dit is baie interessant om daarop te let dat Christen-geleerdes saamstem oor die fundamentele beginsel dat God die geskiedenis van die wêreld beheer, maar dat dit juis in die verskillende sienings van geskiedenis *per se* is dat sommige moderne geleerdes verskil van sowel die Nuwe Testamentiese outeurs as die vroeë Kerkvaders.[62] En hierdie verskil in siening lê ten grondslag van sekere moderne histories-kritiese Bybelse kommentatore se kritiek téén 'n tipologiese interpretasie: omdat die idee van *herhaling* (aldus sekere moderne geleerdes) die basis vorm van tipologie, sou dié idee in lyn wees met 'n opvatting van die wêreld- en Bybelse geskiedenis as 'n sikliese beweging, wat noodwendig 'n herhaling van soortgelyke gebeure behels.[63] Só 'n kosmologiese teorie is kenmerkend van die antieke heidense Oosterse tradisies[64] en sekere gelowe, soos byvoorbeeld die Hindoeïsme. Hierdie opvatting is egter foutief. Tipologie berus juis op 'n siening van geskiedenis as 'n liniêre beweging: "Typology leans on the conviction, objectively drawn from the claims of the biblical authors, that history has a direction and a midpoint. Typology is scientific as far as it accounts for this purpose of God as related by the stock of witnesses in the scriptures. Otherwise, it is artificial and fantastic and slides into allegory. The *direction* of history moves - contrary to myth and cycle - from a sole beginning to a sole end; and the *midpoint*, namely, God being present in Jesus Christ, is precisely what founds the dynamism of this direction and prevents history from being an eternal return. ...God's revelation between the beginning and the midpoint is the preparation of the coming of him who is the culminating point; and God's revelation between the midpoint and the end is the preparation of his definitive return". (Lys, 1967, p.66).

Hierdie liniêre beweging kan skematies soos volg voorgestel word:



Tipologie is dan die wyse waarop persone, gebeure en instellings uit A (= die Ou Testamentiese geskiedenis) enersyds heenwys na die middelpunt (Jesus Christus, sy kerk en koninkryk) en andersyds gereïnterpreteer word[65] [Let Wel: NIE *herhaal* word nie] in die lig van God se nuwe handelinge (vanaf die middelpunt tot die einde). Lys (1967, pp.69-70) vat dit só saam: "Indeed, typology has as its goal to unveil the unity of God's *revelation* through his people's *history* which presents itself precisely as the *history of the revelation of God.* ...It actualizes the unity of revelation in spite of history and, in a certain sense, because of history." En hoewel tipologie werk met (Ou Testamentiese) historiese realiteite, moet daar steeds in gedagte gehou word dat hierdie realiteite vanuit die perspektief van die *Christelike geloof* geïnterpreteer word.[66]

In die lig van hierdie eerste vereiste wat aan 'n tipe gestel word, moet die vraag nou gevra word: Kan die feit dat 'n bepaalde persoon uit die Ou Testament as 'n tipe van Jesus Christus beskou word, dan as oortuigende argument aangevoer word ter stawing van die historisiteit van dié persoon?

TWEEDENS impliseer tipologie 'n **egte ooreenstemming** tussen die tipe en die anti-tipe. Tipologie is nie gemoeid met ooreenkomste van die fynste besonderhede in die betrokke realiteite nie, maar met ooreenstemmende fundamentele historiese en teologiese beginsels,[67] waardeur onder andere die verband tussen die twee Testamente uitgewys word. "The contribution of typology to understanding the relationship between the Testaments is to point to the fundamental analogy between different parts of the Bible. Every part of the Bible is an expression of the consistent activity of the one God. This means that the Old Testament illuminates the New and the New Testament illuminates the Old." (Baker, 1976, p.198).

Hierdie **ooreenstemming** (Eng. 'correspondence') tussen tipe en anti-tipe vertoon, binne Bybelse konteks, die volgende eienskappe: i) dit is deur God verordineer;[68] ii) die anti-tipe of toekomstige realiteit is groter/meer en vollediger as die tipe;[69] iii) die ooreenstemming kan bestaan in òf 'n analogie/ooreenkoms òf 'n teenoorgesteldheid/kontras;[70] en iv) die ooreenstemming bestaan nie in klein, onbelangrike détail nie, maar in fundamentele historiese en teologiese ooreenkomste.[71]

Die Jona/Jesus-tipologie sal derhalwe getoets word aan die hand van hierdie genoemde vereistes in die ondersoek na die interpretasies daarvan in die kommentare van die vroeë Latynse kerkvaders Hieronymus, Ambrosius en Hilarius van Poitiers - [kyk Hoofstuk Twee hierna]. Die relevansie en verantwoordbaarheid van hierdie tipologiese interpretasies binne die eksegetiese tradisie mag dalk ook meer lig werp op die historiese akkuraatheid al dan nie van die verhaal van Jona.

Ter wille van 'n volledige perspektief, en in die lig van hierdie studie van die behandeling van spesifiek die verhaal van Jona in verskillende genres van die Vroeg-Christelik Latynse letterkunde, is dit nodig om kortliks die verskil tussen tipologie en allegorie saam te vat, veral ook omdat die twee begrippe dikwels verwar is.[72]

'n Tipologiese eksegese soek na die verband en ooreenstemming tussen persone, gebeure en instellings *binne die historiese raamwerk van die openbaringsgeskiedenis*, terwyl allegorie soek na 'n sekondêre of verskuilde betekenis onderliggend aan die eerste, voor-die-hand-liggende en letterlike betekenis. Hierdie sekondêre betekenis, soos deur allegorie geopenbaar, het dan nie noodwendig enige verbintenis met die historiese raamwerk nie. Allegorie is dus nie gemoeid met die waarheid of feitelikheid van dinge nie, terwyl die realiteit van dinge essensieël is vir 'n tipologiese interpretasie.[73] En om dit nog eenvoudiger te stel: "...typology deals with events while allegory deals with words". (Lys, 1982, p.68).

Uit hierdie bespreking kan dus gesien word dat 'n tipologiese interpretasie van die Bybel in wese te doen het met die eenheid en samehang van die twee Testamente. Daarom is 'n tipologiese studie van die Ou Testament van waarde, enersyds vir 'n beter begrip van die Nuwe Testamentiese hantering daarvan, en andersyds om te verstaan hoe die Ou Testament 'n voorbereiding is vir die Nuwe -, en hoe die Nuwe Testament die Oue vervul. Die groot risiko hieraan verbonde is dat 'n mens 'meer openbaring' in die Ou Testament kan sien as wat werklik daarin opgeteken is, en dat elke moment van die Ou Testamentiese geskiedenis geïnterpreteer kan word in die lig van Jesus Christus se vervulling van die openbaringsgeskiedenis - waarvan die Ou Testamentiese outeurs nie noodwendig kennis gedra het nie.

1.4.2 ALLEGORIESE EN TIPOLOGIESE INTERPRETASIES VAN DIE BOEK *JONA*: 'N ALGEMENE OORSIG

1.4.2.1 *JONA* IN DIE LIG VAN 'N MODERNE ALLEGORIESE BENADERING

Die boek *Jona* leen hom nogal op dramatiese wyse tot allegoriese interpretasie, waardeur elke aspek van die verhaal 'n ander, meer bedekte betekenis verkry en die boodskap van die boek meer toeganklik (?) word vir lesers in verskillende kontekste, deurdat daar 'n brug gebou word tussen teks en kontemporêre konteks. Hoewel daar geen duidelike aanduiding in die teks van *Jona* as sulks is (anders as byvoorbeeld in die Gelykenis van die Saaier) dat dit allegories geïnterpreteer moet word nie, is hierdie teks tóg al deur heelparty eksegete as sodanig geïnterpreteer. Dit is hoofsaaklik te wyte daaraan dat sekere aspekte van die Jona-verhaal deur sodanige eksegete as vergesog en on-histories, of as moeilik verstaanbaar en selfs as 'n verleentheid beskou is.

Allegoriese interpretasies van *Jona* word gewoonlik op die volgende vergelykings gebaseer:[74]

- Jona word beskou as 'n simbool van Israel en van die Kerk, op grond van die volgende ooreenkomste: Beide Jona en Israel is geroep tot getuienis vir die nasies (Jona vir Nineve, Israel as 'lig vir die nasies'); beide Jona en Israel was ongehoorsaam aan hul roeping; beide Jona en Israel is gestraf vir hierdie ongehoorsaamheid - Jona is oorboord gegooi en sterf amper van sonsteek, en Israel is in ballingskap weggevoer na Babilonië, ná die val van Jerusalem in 587 vC; beide Jona en Israel is deur God gered - die vis het vir Jona ingesluk en ná drie dae weer, op bevel van God, op droë grond uitgespoeg, en Israel het teruggekeer uit ballingskap; en die betekenis van Jona se naam in Hebreeus (nl "duif") is ook mbt Israel gebruik in Hos.7:11.
- Jona se naam (Jona-ben-Amittai = seun van die waarheid) word soms gesien as simbool van rigiede Joodse Ortodoksie.
- Die see-monster of wondervis word gesien as 'n simbool van die Babiloniese ballingskap, waartydens Israel deur koning Nebukadneser 'ingesluk' is. Jona vind 'skuiling' in die vis, en net so is 'n deel van Juda gespaar tydens die ballingskap.

- Die feit dat Jona deur die vis uitgespoeg is, simboliseer die terugkeer uit ballingskap en is ook later verbind met die begrip van wedergeboorte.
- Die skip na Tarsis word dikwels gesien as 'n simbool van die Joodse sinagoge of enige vorm van wettiese godsdiens.
- Die matrose word gesien as simbool van die priesters of van die Fariseërs.
- Die hout van die skip word beskou as 'n simbool van die hout van die kruis van Jesus Christus.
- Die wurm wat die wonderplant gevreet het, word beskryf as 'n simbool van Christus wat die mens bevry van die beperkinge van die Wet.

Die meeste moderne kommentatore en geleerdes[75] is dit egter eens dat *Jona* nie allegories geïnterpreteer behoort te word nie, om die volgende redes:

- Daar is nêrens in die boek *Jona* enige aanduiding dat dit allegories geïnterpreteer moet word nie - Babilon word byvoorbeeld nie vermeld nie;[76]
- Wanneer ons *Jona* vergelyk met ander egte allegorieë in die Ou Testament (bv Jer. 25:15-29; Eseg.17:3-10; 19:2-9; 24:3-8; en Sag.11:4-17), word dit duidelik dat hulle heelwat korter is as *Jona* en dat hulle in sigself aanduidings bevat wat daarop dui dat dit allegories verstaan moet word en nie letterlik opgeneem moet word nie (bv die 'toorn' in Jer.25;15 en die 'kierie' in Sag.10:11,14).[77]
- 'n Allegoriese interpretasie is slegs moontlik vir sekere aspekte van die boek,[78] byvoorbeeld miskien 'Jona' = 'duif'.
- 'n Allegoriese interpretasie verbloem die werklike boodskap van die boek, naamlik God se alomvattende mag en genade.
- In *Jona* is die groot vis eerder 'n reddingsmiddel as 'n straf; en indien die vis Babilonië sou voorstel, wat word dan gemaak van die matrose?; Jona het gevra om in die see gegooi te word, maar Israel is sekerlik nie vrywillig in ballingskap weggevoer nie!

Burrows (1971, p. 89-90) het die argumente téén 'n allegoriese interpretasie van die boek *Jona* só saamgevat: "It is possible, of course, to construct elaborate allegorical applications. The history of exegesis affords abundant proof that an ingenious interpreter can treat any narrative as an allegory and make it mean almost anything he wishes. The greatest weakness of this kind of

exposition is that it is only to a small degree controlled by the text. Details which cannot be forced into the scheme are ignored; and minor, accidental resemblances are made to support the most fanciful applications. The fish invariably receives undue prominence. The repentance of the Ninevites is little emphasized, while the idea of Israel's repentance is injected without any support in the narrative." Die enigste argumente ten gunste van 'n allegoriese interpretasie is dié van Smith (1979, p. 162): "Die ryk gevarieerde homiletiese (en allegoriese!) moontlikhede van die boek bied 'n haas onuitputlike bron van materiaal vir die prediking."; en die feit dat só 'n interpretasie nuttig kan wees vir diegene wat ondersoek instel na die interaksie tussen teks, leser en huidige konteks.

1.4.2.2 *JONA* IN DIE LIG VAN 'N MODERNE TIPOLOGIESE BENADERING

Daar is reeds daarop gewys dat 'n tipologiese benadering veral gevolg word om die Ou Testament meer relevant en verstaanbaar te maak in die lig van die Nuwe Testamentiese openbaringsgeskiedenis. Die vertrekpunt van hierdie benadering is dat die Bybel as geheel primêr handel oor die Persoon en optrede van Jesus Christus. Die inhoud en boodskap van die Ou Testament moet derhalwe ook op Hom betrekking hê. Dit is egter 'n probleem, omdat die Ou Testament geen eksplisiete verwysing na Jesus bevat nie. 'n Tipologiese benadering (natuurlik benewens die vervulling van profesieë) bied 'n oplossing vir hierdie probleem. Sekere Ou Testamentiese figure (soos byvoorbeeld Adam, Moses, Dawid en Elia) word dan as "tipes" van Jesus Christus geïnterpreteer, deurdat bepaalde ooreenkomste of verskille tussen hierdie figure en Jesus Christus (as die volledige anti-tipe) uitgewys word. 'n Ou Testamentiese figuur is dus 'n "voorafskaduwing" van Jesus.

Die profeet Jona word hiervolgens 'n voorafskaduwing of tipe van Jesus Christus, maar dan 'n negatiewe of kontrasterende tipe. Enersyds help die Jona-karakter ons om die werk en boodskap van Jesus beter te verstaan, en andersyds is dit juis Jesus wat vir ons 'n beter insig gee in die boek *Jona*. Ons kyk dus na hierdie Ou Testamentiese boek deur die bril van die Nuwe Testament, maar dan ook uit ons eietydse konteks.

'n Groot aantal merkwaardige ooreenstemmings / verskille tussen Jona en Jesus word gewoonlik aangedui in tipologiese interpretasies van die boek Jona.[79] Slegs enkele en mees algemene word hier genoem:

- Daar word 'n ooreenkoms gesien tussen die name: "Jesus" (wat die Griekse weergawe is van die Hebreeuse Josua, Jesaja en Hosea) beteken naamlik 'God is heil' of 'God is vrede'. Die Hebreeuse naam "Jona" beteken 'duif'. En die duif is die simbool van vrede![80]
- Jona en Jesus kom van dieselfde geografiese gebied: die dorpe Gat-Hefer en Nasaret is beide in Galilea.
- Die kontras tussen die slapende Jona en Jesus wat tydens die storm in die boot geslaap het, is baie treffend.
- Jona is die regte sondebok, wat deur die lot aangewys is en in die see 'geoffer' moes word, terwyl Jesus daarenteen as onskuldige 'sondebok' gekruisig moes word. En net soos Jona in die see gewerp is en die see stil geword het van sy onrustigheid, so het Jesus in hierdie wêreld ingekom om vir die wêreld 'n wins te word en met sy bloed hemel en aarde te versoen.
- Die matrose was van mening dat een persoon, naamlik Jona, gestraf moes word ipv die hele bemanning (Jon.1:14), en dieselfde argument is deur Kajafas gebruik in die komplot teen Jesus (Joh.11:50).
- Die heidense matrose vra dat Jona se dood nie aan hulle toegereken moet word nie, maar die skare voor Pilatus is bereid om verantwoordelikheid te aanvaar vir die bloed van Jesus (Matt. 27:25).
- Jona kry 'n kroon van seegras (Jon.2:5), maar Jesus 'n doringkroon.
- Die drie dae wat Jona in die maag van die groot vis deurgebring het, word beskou as die voorafskaduwing van Jesus se drie dae in die graf. Net soos Jona deur die vis uitgespoeg is, het Jesus uit die dood opgestaan.
- Jona word gestuur om bekering te verkondig, en so ook Jesus.
- Teenoor Jona se woorde "Neem my en gooi my in die see, dan sal die see om julle heen bedaar", staan Jesus se bestraffing van die winde en die see waarna daar 'n stilte neergedaal het.
- Die gebed van Jona binne-in die maag van die vis kan dui op die geheimenisse van die lyde van Jesus.

Dit is dus duidelik dat die tipologiese ooreenstemmings wat hier genoem is, 'n Christosentriese verklaringswyse sentraal stel. Die gevaar wat so 'n verklaring inhou, is dat die Ou Testamentiese historiese realiteit nie genoegsaam in ag geneem word nie en dat die boodskap wat die Ou Testamentiese outeur binne sy eietydse konteks wou oordra, nie genoeg aandag geniet nie. Daarby kan 'n tipologiese interpretasie, net soos in die geval van allegorie, aanleiding gee tot vergesogte spekulasies. Die grootste waarde van 'n tipologiese interpretasie is daarin geleë dat die eenheid tussen die twee Testamente bevestig word en dat dié waarheid beklemtoon word dat dieselfde God wat in die Ou Testament teenwoordig was en in die Nuwe Testament geopenbaar is in die Persoon en optrede van Jesus Christus, ook steeds vandag deur die werking van die Heilige Gees in die eietydse konteks teenwoordig is.

Tipologiese interpretasies van die boek *Jona* het hul oorsprong gehad in Jesus se verwysing na Jona in die sogenaamde "Teken van Jona"-perikope in die Nuwe Testament, en daarom is dit belangrik dat vervolgens hieraan aandag gegee moet word.

1.4.3 DIE TEKEN VAN JONA

Die drie Sinoptiese Evangelies gee verskillende weergawes van Jesus se antwoord toe Hy uitgedaag is om Sy outoriteit met 'n wonderteken uit die hemel te bevestig, en dit is juis hierdie verskille wat aanleiding gegee het tot 'n verskeidenheid van interpretasies van die "Teken van Jona". Vergelykende tekskritiese studies van die bronnemateriaal van die drie Sinoptiese Evangelies gaan van die veronderstelling uit dat die huidige vorm van die drie Evangelies die gevolg is van die kollasie van vroeëre geskrewe dokumente. Die resultaat van hierdie studies is 'n twee-dokument hipotese: *Markus* is die basiese bron vir beide *Matteus* en *Lukas*, terwyl laasgenoemde twee Evangelies ook gebruik gemaak het van 'n ander gemeenskaplike bron, genoem Q (= *Quelle*), wat nie aan Markus bekend was nie.[81]

Uit die bevindinge van hierdie tekskritiese studies blyk dit dat die *Markus*-evangelie meer histories akkuraat is, veral ook omdat dit tydsgewys eerste geskryf is en saamgestel is uit ooggetuie-verslae. Daarteenoor word die Q-dokument beskou as minder belangrik as *Markus*, hoewel steeds outentiek. Matteus en Lukas word beskou as samestellers en redakteurs, eerder as oorspronklike

outeurs. Wat die "Teken van Jona"-perikoop aanbetref, blyk dit dat Matteus en Lukas sowel die *Markus*-weergawe as die Q-dokument as bronne gebruik het, maar dan op verskillende maniere. Lukas was daarop ingestel om die Grieks van sy bronnemateriaal te verbeter, terwyl Matteus sy eie interpretasie aan sy bronne gegee het en dit nie slegs gekopieër het nie. Edwards (1971, p.80) het dit só verstaan: "...there is some evidence to suggest that the saying refusing (*sic*!) a sign was part of the pre-Markan tradition and that Mark had not reworked it to any great extent when he inserted it into his gospel. The opposite is the case with the Q tradition as reflected in Matthew and Luke. Here we have a similar saying which has been extensively reworked by the Q community and later adapted by Matthew and Luke as they seek to incorporate it into their Gospels....The Q community has transmitted a version of the refusal saying with an exception attached: 'no sign, except the sign of Jonah'." Uit die byna identiese weergawes van Matteus en Lukas blyk dit verder dat die Q-dokument ook 'n verduideliking -

καθὼς (ὥσπερ) γὰρ ἐγένετο (ἦν) Ἰωνᾶς...,
οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου... -
('want soos Jona ['n teken] was..., so sal die Seun van die mens...') -

en 'n dubbele uitspraak (vergelyk Matt.12:41-42 en Luk.11:31-32, in omgekeerde volgorde) bygevoeg het. Die probleem wat baie geleerdes al laat kopkrap het, is die groot verskil tussen Matt.12:40 en Luk.11:30, waaruit dit duidelik word dat Matteus en Lukas die "Teken" verskillend geïnterpreteer het, hoewel hul bron waarskynlik dieselfde was.

Matteus se weergawe in Matt.12:40 --

"soos Jona
drie dae en drie nagte
in die maag van 'n groot vis was,
so sal die Seun van die mens
drie dae en drie nagte
binne-in die aarde wees." --

gee aan die "Teken van Jona" die primêre betekenis van die paradoksale ooreenkoms van Jona se ervaring in die maag van die see-monster, en Jesus se ervaring in die dood, sy afdaling na *Hades*. "Binne-in die aarde" verwys dan nie slegs na die graf nie, maar na die koninkryk van die

dood, na *Hades/Sheol* (= die hel). Die punt van vergelyking in hierdie vers is die **tyd** wat Jona in die maag van die vis en Jesus in die graf of die hart van die aarde deurgebring het. Matteus wil dus met sy beklemtoning van die (beperkte) tydsaspek daarop wys dat Jesus ook weer sou terugkeer uit die dood soos wat Jona uit die maag van die vis teruggekeer het. "It is the absolute use of three days and three nights which points inexorably toward Matthew's fully developed passion-kerygmatic understanding of the Sign of Jonah..." (Edwards, 1971, p.99). Hiervolgens dui die "Teken" dan vir kommentatore op Goddelike oordeel en vryspraak, soos meegebring deur Jesus se opstanding uit die dood.[82]

Daarenteen blyk dit uit Luk.11:30 --

"Net soos Jona
vir die mense van Nineve 'n teken was
so sal die Seun van die mens 'n teken wees
vir die mense van vandag." --

dat Lukas die klem wil laat val op die aspek van prediking met die oog op berou en bekering. Dit het kommentatore[83] daartoe gelei om die "Teken van Jona" veral te verklaar as 'n vingerwysing enersyds aan die Jode in die tyd van Jesus Christus se prediking en optrede op aarde, en andersyds aan almal wat nie ag slaan op die waarskuwing om hulle te bekeer nie. Die profeet Jona was in die eerste plek deur sy prediking 'n teken aan die Nineviete, maar ook 'n indirekte teken aan die Jode. Net soos Jona se wonder-oorlewing uit die vis-ervaring hom 'n buitengewone getuie gemaak het van God se oordeel en redding vir die bose Nineviete en hulle onmiddellik met berou en bekering gereageer het,[84] netso is hy (Jona), as tipe van Jesus Christus, 'n teken vir latere geslagte.[85] En netso ook moet Jesus se prediking en wonderwerke en veral Sy wonder-opstanding uit die dood vir sowel die destydse Jode as vir die ongelowiges van alle tye 'n teken wees van God se oordeel en genadige verlossing.

Uit Matteus en Lukas se weergawes van die "Teken van Jona" is dit dus duidelik dat die onderskeie onderafdelings daarvan, te wete die versoek van 'n teken, die weiering, die uitsondering en die verklaring, 'n oorkoepelende en gemeenskaplike tema of boodskap wil oordra: 'n oordeel oor die "slegte en afvallige geslag", wat nie wil ag slaan op die tekens wat reeds aan hulle gegee is nie. Lane (in die *New Catholic Encyclopedia*, Vol VII, 1966, p.1095) vat dit só

saam: "...it can be explained best as designating the Parousia of the risen Christ coming in judgment."

Dit is egter belangrik om daarop te let dat die meeste interpretasies van die "Teken van Jona" juis nie die vis-episode as uitgangspunt of belangrikste element beskou nie. Scott (1965, p.19) se opmerking in dié verband is betekenisvol: "In both the Old Testament and the New, that which calls attention to God's decision-demanding presence and actions is called a "sign", whether or not it is described as miraculous....Whether or not the prophet Jonah actually was or could have been swallowed by a "great fish" is irrelevant, if we are sincerely concerned to understand what God was saying to his people in the Book of Jonah. To concentrate attention on what is only an incident, however astonishing, in the story, and hence to miss or evade the searching questions raised by the story as a whole and especially by its concluding verses, is wrong..."

Die meeste voorstanders van die historisiteit van Jona gebruik Jesus Christus se verwysing na Jona (soos in Matt.12 en Luk.11) as argument en bewys dat Jona 'n historiese realiteit was.[86] Driscoll (in die *Catholic Encyclopedia*, 1996, *s.v.* 'Jonah') se samevatting gee hierdie sentimente treffend weer: "The Jews asked for a *real* miracle; Christ would have deceived them had He presented a *mere fancy*. He argues clearly that *just* as Jonah was in the whale's belly three days and three nights *even so* He will be in the heart of the earth three days and three nights. If, then, the stay of Jonah in the belly of the fish be only a fiction, the stay of Christ's body in the heart of the earth is only a fiction. If the men of Nineve will really not rise in judgment, neither will the Jews really rise. Christ contrasts fact with fact, not fancy with fancy, nor fancy with fact. It would be very strange, indeed, were He to say that He was greater than a fancy-formed man. It would be little less strange were he (*sic*!) to berate the Jews for their real lack of penance by rating this lack in contrast with the penance of Nineve which never existed at all. The whole force of these striking contrasts is lost, if we admit that the story of Jonah is not fact-narrative. Finally, Christ makes no distinction between the story of the Queen of Sheba and that of Jonah (see Matt., xii, 42). He sets the very same historical value upon the Book of Jonah as upon the Third Book of Kings. Such is the very strongest argument that Catholics offer for the firm stand they take upon the ground of the fact-narrative of the story of Jonah."

Deist (1981, pp.6,7) gee 'n heel ander perspektief op die "Teken". Hy skryf dat die Matteus- en Lukas-perikope slegs dié twee Evangeliste se *interpretasies* is van Jesus se woorde: ("Geen teken sal aan julle gegee word nie, behalwe die teken van Jona"). Hy noem verder dat daar in die tyd van Jesus 'n hele aantal verhale oor die lewens van die verskillende Ou Testamentiese profete in omloop was, die sg. *Vitae Prophetarum*. In dié verhale word daar van Jona gesê: "En Jona het 'n teken aangaande Jerusalem en die hele aarde gegee: As julle 'n klip in die muur sien wat hard uitroep, is die einde naby; en as julle allerlei volkere in Jerusalem sien, word die stad tot op sy fondamente verwoes". Deist maak dan die gevolgtrekking dat Jesus heel waarskynlik na hiérdie "teken van Jona" verwys het, en glad nie na die boek *Jona* of die profeet Jona nie, en dat Hy daarmee aan die omstanders wou sê dat die enigste teken wat hulle sal ontvang, die naderende einde is. Met hierdie opmerking wil Deist dan dié argument ter stawing van die historisitiet van Jona, naamlik dat Jesus self na die profeet as 'n werklike persoon verwys het, die nek inslaan. Dit veral ook omdat Matteus en Lukas se weergawes van die "Teken" waarskynlik alreeds *interpretasies* is van Jesus se oorspronklike antwoord toe die Fariseërs en Skrifgeleerdes Hom om 'n teken gevra het. Die vraag wat dan onmiddellik by 'n mens opkom, is of Matteus en Lukas se Goddelike inspirasie wel so in twyfel getrek kan en mag word, en watter implikasies dit vir die geloofwaardigheid van hul evangelies as geheel sou inhou.

Maar hoe die "Teken van Jona" ookal geïnterpreteer word, die feit bly staan dat dit juis Jesus se verwysing na Jona is, en dan ook meer spesifiek sy woorde "En hier staan Een wat groter is as Jona!", wat aanleiding gegee het tot die rykdom van tipologiese interpretasies van die Ou Testamentiese boek *Jona*, ook en veral deur die vroeë Latynse Kerkvaders.

Waar die voorafgaande uiteensetting oor moderne allegoriese en tipologiese interpretasie-benaderinge gehandel het, sowel as die teoretiese beginsels onderliggend aan die vroeë Kerkvaders se toepassing hiervan, sal die tipologiese en allegoriese interpretasies van *Jona* deur enkele van die Kerkvaders, in 'n verskeidenheid van letterkundige genres, vervolgens in oënskou geneem word. Dit moet as die primêre doel van hierdie studie beskou word. Ter wille van 'n geheeloorsig oor die Kerkvaders se hantering van die Jona-verhaal in hul geskrifte, sal daar ook aandag gegee word aan ander interessante interpretasies en toepassings van aspekte uit die narratief in geselekteerde vroeg-Christelike Latynse letterkunde. In Hoofstuk Twee hierna sal die

kommentaar van Hieronymus oor die boek *Jona* en dié van Ambrosius en Hilarius van Poitiers oor bepaalde relevante perikope in *Matteus, Lukas* en die *Psalms* bestudeer word. In Hoofstuk Drie sal daar aandag gegee word aan die Verhaal van Jona in die vroeg-Christelike poësie van 'n Anonieme digter, Prudentius en Paulinus van Nola, en in Hoofstuk Vier sal daar ondersoek ingestel word na die briefwisseling tussen Hieronymus en Augustinus, asook ander briewe, oor bepaalde aspekte in en rakende die Jona-narratief.

Teen die agtergrond van hierdie voorafgaande uitgebreide, dog noodsaaklike teoretiese oriëntering, sal daar nou tot die eintlike onderwerp van hierdie studie oorgegaan word, naamlik "Die verhaal van Jona in geselekteerde Christelike Latynse letterkunde", met die tipologiese en allegoriese interpretasie van *Jona* as fokuspunt.

HOOFSTUK TWEE

LATYNSE KOMMENTARE OOR BYBELBOEKE WAARIN DIE PROFEET JONA FIGUREER.

2.1 DIE KERKVADER HIERONYMUS SE KOMMENTAAR OOR DIE BOEK *JONA*.

2.1.1 INLEIDING

In sy kommentaar op die boek *Jona*, getiteld "*Eusebii Hieronymi Presbyteri Commentarius in Ionam Prophetam*", voortaan afgekort as "*In Ionam*", wat in die jaar 396 nC voltooi is, skryf Hieronymus self in die *Praefatio* aan die Biskop Chromatius dat vroeëre Griekse en Latynse Kerkvaders[1] alreeds baie geskryf het en kommentaar gelewer het oor die profeet Jona. Hul menings is egter vanweë hul eie onsekerhede só in talle teenstrydighede en welsprekendheid verbloem dat hul interpretasies self 'n interpretasie nodig het en dat dit die leser steeds in die duister laat ("*...ut ipsa interpretatio eorum opus habeat interpretatione et multo incertior lector recedat quam fuerat antequam legeret.*") [***Praef.* 19-21**].[2]

Reeds in **reël 10** van die ***Praefatio*** stel Hieronymus dit onomwonde dat Jona 'n **tipe**[3] is van Jesus Christus: "*a Iona interpretandi sumens principium, obsecro ut qui typus est Saluatoris et <tribus diebus ac noctibus in uentre ceti> moratus praefigurauit Domini resurrectionem nobis quoque feruorem pristinum tribuat*", en dat daar geen beter interpreteerder van Jona is as juis Jesus self nie ("*...nullus melior typi sui interpretes erit quam ipse qui inspirauit prophetas et futurae ueritatis in seruis suis lineas ante signauit.*") [***Praef.* 77-79**]. Hieronymus verwys hier in alle waarskynlikheid na Matt.12:38-42 en Luk.11:29-32. Dit word ook algaande duidelik dat sy kommentaar die Jona/Jesus-tipologie beide as vertrekpunt en as fokus het. Hy beklemtoon egter ook dat dit vir hom as kommentator 'n kwessie 'van die grootste inspanning is' ("*...sudoris esse uel maximi totum prophetam referre ad intellegentiam Saluatoris,*") [***Praef.* 67-69**] om in elke aspek van die profeet se lewe en optrede 'n voorafskaduwing van Jesus te sien. Tóg doen hy

deurgaans in sy kommentaar sy uiterste bes om hierdie tipologie deur te trek, soos ons in die bespreking hierna sal aantoon.

Dit is egter nodig dat ons eers ondersoek instel na wie Hieronymus was en na die eksegetiese tradisie waarbinne hy sy kommentaar oor die boek *Jona* geskryf het.

2.1.1.1 SY LEWE

Eusebius Hieronymus is in die 340's nC gebore in Stridon, 'n klein dorpie in die Noord-Ooste van die destydse Italië.[4] Hy het sy sekondêre onderrig in Rome ontvang, onder die bekende taalkundige Aelius Donatus, asook intensiewe onderrig in die retoriek. Nadat hy sy studies voltooi het, het hy tyd deurgebring in Trier en Aquileia voordat hy in die vroeë 370's na die Ooste vertrek het. In Aquileia het hy begin belangstel in 'n asketiese lewenswyse, en dit nagevolg in die groot sentra van die Oosterse kloosterlewe. Hy is in Antiochië tot priester georden en het hom daar toegespits op sy studie van Grieks. In 375-378 nC het hy 'n kluisenaarsbestaan gevoer in die woestyn van Chalcis in Sirië, waar hy met groot toewyding en moeite Hebreeus aangeleer het.[5] Vanweë teologiese geskille in Antiochië, hoofsaaklik oor die Drie-Eenheid, het hy besluit om na Rome terug te keer. Op pad daarheen het hy in 380-381 in Konstantinopel vertoef en daar Latynse vertalings van sommige van die werke van Eusebius en Origenes bestudeer. Hy het ook die bekende Griekse teoloog Gregorius van Nazianzus, na wie hy dikwels verwys het as "*praeceptor meus*"[6] en Gregorius van Nyssa daar ontmoet. In 382 nC het hy na Rome teruggekeer, waar hy vir drie jaar lank opgetree het as assistent van Pous Damasus. Die Pous het hom geïnspireer om die ou Latynse tekste van die Evangelies te hersien, omdat daar só 'n groot verskeidenheid van die tekste in omloop was. Met die hersiening van die tekste het hy dit enersyds in meer letterlike Latyn vertaal, en andersyds het hy die oorspronklike Griekse tekste meer in ooreenstemming gebring met die Griekse tekste wat nou verwant was aan dié in die Codex Sinaiticus. Ná die dood van Pous Damasus in 384, het Hieronymus Rome verlaat in Augustus 385, en nadat hy Antiochië, Jerusalem en Egipte aangedoen het, het hy hom in 386 in Bethlehem gevestig, waar hy 'n asketiese lewe in 'n kloostergemeenskap gelei het, hom op skryfwerk en studies toegespits het en in 420 nC oorlede is.

2.1.1.2 SY WERKE

Hieronymus se uitgebreide oeuvre sluit oa werke in soos die vertalings uit Grieks van Eusebius van Cesarea se *Annales* van die wêreldgeskiedenis en van Origenes se *Homilia*; 'n groot aantal briewe; kommentare oor Bybelboeke (waaronder die twaalf Klein Profete, die Psalms, Jesaja en Mattheus); die *De Uiris Illustribus* - 'n katalogus van Christelike outeurs; drie hagiografieë - die *Uita Malchi, Uita Hilarionis* en *Uita Pauli*; twisgeskrifte soos die *Contra Ioannem Hierosolymitanum,* die *Aduersus Rufinum* en die *Aduersus Iouinianum*; 'n trilogie van tegniese werke oor Bybelse onderwerpe : die *De Nominibus Hebraicis* ('n etimologiese woordeboek), die *De situ et nominibus locorum Hebraicorum* ('n topografiese woordeboek) - beide hierdie werke is vertalings van bestaande Griekse werke - en die *Quaestiones Hebraicae in Genesim* ('n oorspronklike tekstuele en filologiese kommentaar oor sekere dele van Genesis [7]; en dan veral sy Bybelvertalings: die Vulgaat van die Ou Testament, vertaal uit Hebreeus (391-404 nC); die Vulgaat van die Nuwe Testament, vertaal uit Grieks (382-385 nC); die Psalms, vertaal uit die Septuagint (383 nC) en die Boeke van Tobias en Judit, vertaal uit Chaldeeus (398 nC). Min skrywers kan spog met so 'n uitgebreide oeuvre, wat soveel genres insluit en oor só 'n verskeidenheid van onderwerpe handel. Sy briewe veral toon duidelike invloede van die klassieke meesters soos Cicero, Vergilius en Horatius.

Dit was juis Hieronymus se *monumentum aere perennius*, naamlik sy vertaling van die Bybel in Latyn, ook bekend as die Vulgaat, uit 'n massa uiteenlopende teksweergawes, en sy kommentare oor die Bybel, wat die mees diepgaande en blywende invloed op die geskiedenis van die Christendom uitgeoefen het[8] en wat hom in die 8ste eeu nC die titel *Doctor Maximus sacris scripturis explanandis*[9] besorg het - ten spyte van die feit dat sy kommentare meestal derivatief en geneigd tot allegorisering en tipologisering was. Hieronymus se agtergrond en opvoeding het hom veral die mees geskikte Bybelvertaler gemaak, aangesien hy Hebreeus, Grieks en Latyn geken het - in sy eie woorde 'n *vir trilinguis.*[10]

Ten einde sy vertaling van en kommentaar op *Jona* sinvol te analiseer en te bespreek, is dit nodig om eers ondersoek in te stel na Hieronymus se opvattings oor en metodes van Bybelvertaling, tekskritiek, eksegese en kommentariëring. Waar van toepassing sal sekere aspekte hiervan

geïllustreer word met toepaslike voorbeelde uit die *In Ionam.* Hierdie illustratiewe paragrawe sal telkens in die linker-kantlyn met 'n ⌐ -teken aan die begin en 'n ⌙ -teken aan die einde van die paragraaf aangedui word.

2.1.2 HIERONYMUS AS BYBELVERTALER, EKSEGEET EN KOMMENTATOR.

2.1.2.1 Agtergrond :

Sover bekend, was Origenes die eerste Christen-geleerde wat homself in erns bemoei het met die teks van die Ou Testament. Sy groot bydrae in hierdie verband was die daarstelling van die sogenaamde *Hexapla*, 'n Bybel opgestel in ses kolomme wat a) die Hebreeuse teks (volgens tradisionele gebruik in beide Hebreeuse letters en b) in Griekse transkripsie), c) die Septuagint (LXX)-weergawe, die nuwer vertalings van d) Aquila, e) Symmachus en f) Theodotius (=die *recentiores*), en sekere minder bekende weergawes van 'n aantal Bybelboeke bevat het. Hy het ook 'n kritiese uitgawe van die LXX saamgestel, wat tekskritiese tekens soos die *obelus* en die *asteriscus* ingesluit het, en wat bekend gestaan het as die Hexaplariese (hersiening van die) LXX. Dit is nie duidelik of juis hierdie uitgawe die LXX-kolom van die *Hexapla* uitgemaak het nie. Dit wil egter voorkom asof Origenes se bedoeling was om die LXX-teks te korrigeer deur dit meer in lyn met die Hebreeuse teks te bring - aldus die mening van Hieronymus, terwyl Epifanius en Rufinus van mening was dat Origenes die tradisionele LXX-teks verkies het.[11] Aquila se vertaling was besonder letterlik en het gespruit uit 'n gevoel onder die Jode dat daar 'n behoefte ontstaan het aan 'n Griekse weergawe wat 'n akkurate weerspieëling van die Hebreeuse teks sou gee, 'n standpunt wat Hieronymus ten volle onderskryf het.[12] Symmachus se weergawe was volgens Hieronymus in 'n baie meer elegante styl, [13] en daar is geglo dat hy gepoog het om Aquila se baie letterlike vertaling in meer idiomatiese Grieks weer te gee terwyl hy ook gebruik gemaak het van ander bronne, insluitend die LXX en Theodotius se vertaling. Benewens die *Hexapla* van Origenes, met al sy kolomme, het Hieronymus ook verwys na twee ander bestaande hersienings van die LXX, deur Lucianus en Hesychius, sowel as talle ander voor- en na-heksaplariese weergawes.[14] Dit is teen hierdie agtergrond wat ons Hieronymus se siening van en houding teenoor die LXX moet bestudeer. Maar hieroor meer in Hoofstuk 2.1.2.2 hieronder.

Wat die kommentare oor die Bybel aanbetref, het die vroeë Christene meestal van die allegoriese metode gebruik gemaak om die meer-as-letterlike betekenis van 'n passasie vas te stel. Hierdie metode was egter nie in sigself 'n Christelike uitvindsel nie. Dit was vir eeue reeds deur Griekse filosowe gebruik om die mites en legendes oor die gode, soos weergegee deur Homeros en Hesiodos, te interpreteer. Veral die Stoa het hierdie metode ontwikkel om die onderliggende en dieper betekenisse vas te stel (Soos reeds gemeld in Hoofstuk 1.4.1). Vanaf die middel van die tweede eeu vC het daar ook 'n Joodse tradisie van allegoriese interpretasie ontwikkel, as gevolg van die toenemende Hellenisering van die Ooste. Dit het begin by Aristobulus van Alexandrië en is voortgesit in die *Brief van Aristeas*, waar daar van allegorie gebruik gemaak is om Ou Testamentiese wette rondom voedsel te regverdig, en dit het gekulmineer in Philo se aanwending van allegorie in sy studie van die Bybel.[15] Philo se allegoriese metode is ywerig nagevolg deur Christene in Alexandrië, veral deur Clemens en Origenes. Clemens was die eerste Christen geleerde wat die standpunt gehuldig het dat die Skrif orals 'n verskuilde betekenis het. Vir hom was dit wat in die Skrif geskryf staan, slegs 'n simbool, gelykenis of beeld van die 'ware' betekenis, wat onderliggend is aan die woorde self. Clemens het dan ook onderskei tussen verskillende 'klasse' van gelowiges: die voor-die-handliggende betekenis van die Skrif was voldoende vir 'gewone' Christene, maar slegs die dieper, meer geestelike betekenis kon die ware 'Gnostikus' bevredig.[16]

Clemens se leerling Origenes het sy beginsels verder ontwikkel. Volgens Origenes was die Heilige Gees die eintlike outeur van die Bybel, en die menslike skrywers slegs geïnspireerde instrumente.[17] Hieruit volg dat nie alleen die algemene inhoud van die Boeke in die Bybel waar is nie, maar ook dat elke klein besonderheid waar moes wees - geen geringe deeltjie is sonder betekenis nie. Dit is bekend dat Origenes van mening was dat, in teorie, die Bybel volgens drie betekenisvlakke geïnterpreteer moes word, in ooreenstemming met die drieledige verdeling van die mens in liggaam, siel en gees.[18] Hy het dan ook onderskei tussen eenvoudige Christene, dié wat geestelik meer volwasse is (= meer gelowig) en diegene wat τελείοι (= volmaak) is. In praktyk het dit egter dikwels gebeur dat Origenes die letterlike betekenis ter syde gestel en slegs gekonsentreer het op die geestelike betekenis, wat hy aan die allegoriese betekenis gelykgestel het.[19] Hy het sy gebruik van allegorie verdedig met verwysing na 1 Kor.10:11; Gal.4:21-24 en Kol.2:17,[20] maar tog ook nie volgens vasgestelde reëls te werk gegaan nie: sy allegoriese

interpretasies was dikwels willekeurig en subjektief. Tóg was sy invloed geweldig groot en geen Christen-geleerde in die Ooste of in die Weste kon sy beginsels tov eksegese of sy omvangryke werke ignoreer nie. Ook Hieronymus het grootliks gebruik gemaak van sy eksegeses, selfs ná en ten spyte van die geskil rondom Origenes,[21] hoewel hy nie onkrities jeens dié Alexandrynse eksegeet was nie.[22] Hieronymus is, om die waarheid te sê, beïnvloed deur die eksegetiese metodes van beide die Skole van Alexandrië en Antiochië, hoewel hy as verstandige eklektikus, die beste uit elke skool geneem en terselfdertyd beide se uitspattighede vermy het. Dit is veral aan die invloed van die Antiocheners, en in 'n groot mate ook van die Joodse tradisie, te danke dat hy sy teoretiese beginsel verwoord het, nl. dat die letterlike betekenis van die Skrif eers vasgestel en verklaar moet word, en slegs dan, met hierdie letterlike betekenis as basis, kon die dieper geestelike betekenis ontgin word. Hierdie beginsel is egter nie altyd in die praktyk deurgevoer nie. 'n Studie van sy kommentare het aan die lig gebring dat sy eksegetiese metode heelwat nader is aan dié van die Alexandryne: "After explaining the literal sense, or even without this explanation, when he judges the obvious sense to be clear enough, he hastens to expound the spiritual message of the passage, and this he does almost always in the style of the Alexandrian exegetes, in fact, frequently in their very words, even where he does not explicitly state the source of his quotation. Only rarely does he develop the deeper meaning of Scripture according to the more exact method of the Antiochians. He leaves no doubt where his own preferences lie: his citations from the works of the allegorical interpreters of Alexandria are far more numerous than are those from the more cautious exegetes of Antioch....An examination of almost any of Jerome's commentaries will show this eclectic method, whereby he combined the literal interpretation, as favored by the Antiochians, with the spiritual interpretation of the Alexandrians, so that the former served, at least in theory, as the basis of the latter." (Hartmann, 1952, p.52).

Nie alle Christen-geleerdes was egter oortuig daarvan dat 'n allegoriese interpretasie die beste manier was om die boodskap van die Skrif te ontsluit nie. In reaksie teen die Skool van Alexandrië se beheptheid met allegorie, het die Skool van Antiochië klem gelê op die historiese betekenis van 'n teks. Ook in die Latynsprekende Wes-Romeinse Ryk het daar 'n eksegetiese tradisie verskillend van dié in Alexandrië en Antiochië ontstaan. So byvoorbeeld was Tertullianus, hoewel hy 'n opgeleide retorikus was, huiwerig om die reëls van retoriese uitbeelding op Bybelse tekste toe te pas. Hy was van mening dat selfs die profete baie dinge sonder allegorie of beeldspraak gesê het

en dat nie alles in die Bybel in die vorm van beeld of gelykenis gegiet was nie.[23] Soos Irenaeus, het hy allegorie slegs uiters omsigtig en spaarsaam gebruik om die sinnebeeldige betekenis van die Ou Testament te belig. Volgens hom het die Bybelteks primêr 'n 'natuurlike' betekenis gehad, met 'n morele boodskap, en sou dit grens aan kettery om oral allegorieë, gelykenisse en raaisels te soek.

2.1.2.2 Hieronymus, die Septuagint (LXX) en die *Hebraica Veritas*:

Dit is baie interessant om Hieronymus se opvattings en uitsprake oor die LXX na te gaan, veral in die lig van sy gebruik om in sy kommentare sowel sy eie vers-vir-vers vertaling uit die oorspronklike Hebreeus, as sy Latynse vertaling van die LXX weer te gee, soos ook die geval is in die *In Ionam.*

Selfs na jarelange en intensiewe studie in Hebreeus, was Hieronymus 'n vurige voorstander van die Goddelike inspirasie en gesag van die LXX, hoewel hy die mite rondom die ontstaan daarvan in twyfel getrek het.[24] Hy was oortuig daarvan dat die Hebreeuse teks 'n meer oorspronklike en korrekte weergawe van die Ou Testament was, maar het nooit die waarde van die LXX ontken nie, aangesien elke vertaler of interpreteerder noodwendig moet bou op die werk van sy voorgangers. Volgens hom was die foute in die LXX hoofsaaklik te wyte aan die nalatigheid van kopieerders.[25] Ons sal in Hoofstuk 2.1.2.3 hieronder meer aandag gee aan Hieronymus se opvattings rondom tekskritiek en die hantering van manuskripte.

In 389 nC het Hieronymus sy eerste kommentaar die lig laat sien. Sy kommentaar op die boek Prediker was die eerste Latynse kommentaar wat op die Hebreeuse teks gebaseer was, en as sulks was dit 'n mylpaal in die geskiedenis van Bybelse eksegese. Hieronymus het in die Inleiding daarvan geskryf: "*...hoc breuiter admonens, quod nullius auctoritatem secutus sum; sed de hebraeo transferens, magis me septuaginta interpretum consuetudini coaptaui, in his dumtaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec nouitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursum contra conscientiam meam, fonte ueritatis omisso, opinionum riuulos consectarer*". [26] Hierdie uitspraak wys dat hy 'n redelik ambivalente houding jeens die LXX gehad het, aangesien hy sy

kommentaar op die Hebreeuse teks, die *fons veritatis* of *Hebraica veritas*, gebaseer het, maar steeds die LXX as belangrik beskou het. Dit kan toegeskryf word aan die feit dat hy sowel 'n groot geleerde was wat die Hebreeuse teks as die oorspronklike beskou het, as 'n groot Kerkman wat opgegroei het in die tradisie dat die LXX die geïnspireerde Skrif was. Dit is 'n bekende feit dat die Kerkvaders geglo het dat die skrywers van die Nuwe Testament, nl. die apostels, die LXX-weergawe gebruik het wanneer hulle die Ou Testament aangehaal het en dat hulle die LXX aan nie-Jode en heidene wat tot bekering gekom het, oorgelewer het.[27] Hieronymus het dus steeds van die LXX gebruik gemaak omdat dit die erkende Skrif van die Kerk was. In die bespreking hierna van **reël 17** van die ***Praefatio*** van die *In Ionam* (kyk p.14 ev, sowel as Hoofstuk 4), sal ons sien hoe Hieronymus se voorkeur vir die Hebreeuse vertaling van die wonderplant aanleiding gegee het tot 'n opstand in die kerk en 'n uitgebreide korrespondensie met Augustinus.

Hieronymus se aanvaarding van en getrouheid aan die *Hebraica veritas* het op twee maniere gemanifesteer. In die eerste plek het hy die Joodse Kanon aanvaar en geweier om enigiets as Kanon te beskou wat die Jode nie aanvaar het nie; en in die tweede plek het hy meestal voorkeur gegee aan die Hebreeuse teks bó die Griekse, en sy vertaling van en kommentare op die Ou Testament op die *Hebraica veritas* gebaseer. Die grootste rede vir sy besluit om die Hebreeuse teks as basis te gebruik, was die verskille tussen die LXX en die sg. *recentiores*, hoewel hy hulle op gelyke voet met die LXX geplaas het. Juis hierdie verskille het hom daarvan oortuig dat die Hebreeuse teks die vertrekpunt moes wees vir enige ernstige navorsing oor die Ou Testament in die besonder.

In sy verdediging van sy Vulgaat-vertaling *iuxta Hebraeum*, het Hieronymus homself as 'n meester-polemikus geopenbaar. Hy het sy vertaalde weergawe aan die een kant aangebied **nie** as 'n **plaasvervanger** van die LXX nie, maar as 'n **aanvulling** daarby, veral omdat hy terdeë bewus was van die aansien wat die LXX in beide die Griekse en die Latynse Christendom geniet het. Aan die ander kant het ons reeds gesien dat, op die basis van sy fundamentele oortuigings rondom die verband tussen oorspronklike teks en vertaling, Hieronymus die Hebreeuse teks bó die LXX verkies het en dat sy keuse bloot net berus het op *studium veritatis.*[28] Ter verdediging van sy beskrywing van sy *iuxta Hebraeum*-vertaling as **aanvulling**, verwys hy na die *recentiores* as die presedent hiervoor. Hy noem ook dat een van die motiewe vir die uitgawe van sy vertaling was

om die Christene te beskerm teen die Jode se bespotting en beskuldigings van onkunde oor die Skrifte.[29] Op hierdie manier het sy vertaling dan 'n apologetiese instrument geword en sou dit nie nodig wees om die LXX ter syde te stel nie. Daarby het Hieronymus ook aangevoer dat aangesien die *recentiores* ook soms in die Kerk gelees is - en hier verwys hy spesifiek na Theodotius se vertaling van die boek *Daniël* - sy eie vertaling ook só as aanvulling gebruik kan word. In werklikheid het Hieronymus die gebruik en erkenning van die *recentiores* deur die kerk so 'n bietjie uitgebuit en daardeur probeer bewys dat die LXX dus eintlik onvoldoende was.[30] Hierby het hy ook aangevoer dat Origenes juis om hierdie rede sy *Hexapla* gepubliseer het.

In die *Praef. in Par.* het Hieronymus in 'n tekskritiese argument aangevoer dat, indien die LXX in sy oorspronklike toestand behoue sou gebly het, sy nuwe Vulgaat-vertaling nie nodig sou wees nie en daarmee geïmpliseer dat die LXX in sy oorspronklike vorm onfeilbaar was.[31] Hy meld egter dat die LXX-teks in verskillende vorms in die verskillende streke gesirkuleer het ["*pro varietate regionum*"] en beweer dat op grond hiervan die oorspronklike weergawe ["*germana illa antiquaque translatio*"] korrupsie ondergaan het. Hy beskrywe voorts die *trifaria varietas* waarvolgens die drie Oostelike streke, nl. Asië, Sirië en Egipte, elkeen 'n ander hersiening gebruik het, respektiewelik die Luciaanse, Hexaplariese en Hesychiaanse. Weer eens buit Hieronymus die *trifaria varietas* uit in sy argument dat die oorspronklike weergawe van die LXX nie meer bestaan nie en dat dit dáárom nodig is om terug te keer na die oorspronklike Hebreeus. Hy impliseer dus dat Origenes se aanspraak op 'n 'suiwer' LXX onmoontlik is omdat die Hexaplariese LXX 'n korrupte weergawe is.[32]

Dit dan wat betref Hieronymus se tekskritiese argumente. Sy nuwe vertaling het hom egter ook in 'n emosionele geskil gedompel omdat baie Christene dit beskou het as 'n bespotting van 'n tradisionele Christelike instelling. Hy is selfs daarvan beskuldig dat hy 'n Joodse Bybel die lig laat sien het.[33] In teenstelling met die ander Kerkvaders, het Hieronymus die gewaagde stelling gemaak dat die apostels, wanneer hulle die Ou Testament aangehaal het, die Hebreeuse teks eerder as die Griekse LXX gevolg het.[34] En om die kersie op die koek te plaas, het hy ook beweer dat die vertalers van die LXX sekere Ou Testamentiese verwysings na Jesus Christus 'weggelaat het' omdat hulle die LXX meer aanvaarbaar vir die heidene wou maak.[35]

As vertaler het Hieronymus ook bepaalde teoretiese beginsels voorgeskryf, hoewel dit in die praktyk blyk dat hy nie altyd hierdie beginsels streng toegepas het nie. Hy het byvoorbeeld geglo dat 'n woord-vir-woord vertaling van die Bybel essensieel was, op grond van sy leerstelling van skriftuurlike inspirasie - elke woord in die Bybel is deur God self geskryf en daarom moes die Bybelvertaler sorg dat hy nie alleen die betekenis van elke indiwiduele woord behou nie, maar dat hy ook hou by die woordorde van die oorspronklike taal. Wat ander literatuur betref, het hy egter aanbeveel dat die spesifieke betekenis van die teks vertaal moet word.[36] Hy het dus twee stelle beginsels gehad: een vir Bybelvertaling, en 'n ander vir vertaling van ander literatuur. Wanneer sy Vulgaat-vertaling van die Ou Testament egter bestudeer word, blyk dit dat hy nie altyd by sy eie beginsels gehou het nie, om die volgende redes: In die eerste plek het die aard van die oorspronklike- en die vertaal-taal nie altyd 'n streng woord-vir-woord vertaling toegelaat nie; tweedens het sy eie persoonlikheid, en dan veral sy opvoeding in die retoriek, hom teen 'n letterlike vertaling laat kies; en in die derde plek het faktore soos teologiese oorwegings 'n rol gespeel.[37] In die praktyk het sy verontagsaming van die beginsels veral geblyk uit 'n verandering van die woordorde van die oorspronklike teks (byvoorbeeld waar Grieks 'n besitlike vnw. vóór 'n s.nw. sou plaas en Latyn ná die s.nw., of vir stilistiese redes); òf in die weglating van sekere woorde wat in 'n Hebreeuse teks herhaal word (een van die kenmerke van Hebreeus is sy neiging tot herhaling); òf die byvoeging van woorde en selfs frases ten einde die styl van die teks te 'verbeter' of om die oorspronklike meer verstaanbaar te maak. Daarby was Hieronymus ook dikwels geneig om dieselfde Hebreeuse of Griekse woord in 'n soortgelyke konteks met 'n verskeidenheid van Latynse ekwivalente te vertaal - iets wat 'n mens dalk van 'n meester in die retoriek kon verwag. Sy gebruik om verskillende Latynse woorde te gebruik om 'n spesifieke Griekse of Hebreeuse woord te vertaal, kan dan enersyds toegeskryf word aan sy retoriese voorkeur vir *variatio* en andersyds aan sy behoefte om die werklike betekenis van die oorspronklike teks weer te gee, met ander woorde om die *sensus de sensu*-beginsel toe te pas.[38]

Hieronymus het ook by tye besef dat dit nie prakties uitvoerbaar was om die presiese letterlike betekenis van 'n Hebreeuse of Griekse woord in Latyn te vertaal nie en dat 'n honderd persent letterlike vertaling van die Bybel 'n onmoontlike en futiele oefening was. Vir hom was dit belangriker om die **betekenis** van die teks eerder as die juiste **bewoording** in die vertaling uit te bring, en om die taal waarin die teks vertaal word, te respekteer deur idiomatiese en eufoniese

taalgebruik.[39]

Wat eiename betref, het Hieronymus dit gewoonlik nie vertaal nie, maar getranskribeer, soos ook sy voorgangers gedoen het, en dan ook in sommige gevalle 'n verklarende aantekening bygevoeg soos bv. in Rut1:20: "*...ne uocetis me noemi, id est pulchram, sed uocate me mara, id est amaram.*" In sy kommentaar oor *Jona* het Hieronymus hierdie gebruik toegepas in die geval van die eiename 'Jona' en 'Tarsis', en in laasgenoemde geval het die naam as sulks hom tot verdere kommentaar geïnspireer:

- In **reël 14** van die ***Praefatio*** voeg Hieronymus die betekenis van die (Hebreeuse) naam ***Ionas*** by, nl. "*Columba*" (= die duif). Dit is baie interessant om daarop te let dat hy dan onmiddellik kortliks kommentaar lewer hierop deur 'n verband te trek tussen "duif" en die Heilige Gees (waarskynlik nav Matt.3:16, Mark.1:10 en Luk.3:22) en dit dan implisiet toe te pas op die koms van Jesus Christus na die aarde toe. ["*Si enim Ionas interpretatur <Columba>, columba autem refertur ad Spiritum Sanctum, nos quoque columbam ex aduentu ad nos interpretemur columbae*" **(reëls 13b-16)**]. Hy dwing dus selfs die Jona/Jesus-tipologie ook op die naam "Jona" af. Op pp.16 en 17 hieronder word meer gesê oor Hieronymus se interpretasie van "die duif".

  Dit is egter nog meer interessant wanneer 'n moderne kommentator soos Fretheim (1977, p.43) daarop wys dat "duif" soms in die Ou Testament gebruik is as 'n metafoor vir Israel (soos in Hos.7:11 en 11:11; Ps.74:19): Dus is Jona = duif = Israel. Hy voeg dan by dat dit moontlik 'n manier is waarop die skrywer van die profete-boek die boodskap wou tuisbring dat Jona Israel verteenwoordig en dat die verhaal nie bloot die ervarings van 'n indiwidu weergee nie. Op pp.22 en 23 hieronder sal daar verder ingegaan word op die vertolking van die sentrale boodskap van die boek *Jona* en gewys word op Hieronymus se eensydige (?) siening hiervan, agv sy fokus op die tipologiese interpretasie.

  In sy kommentaar op **Jon.1:3** (sien *In Ion.*I,3a, **reëls 64-108**) gee Hieronymus, benewens die betekenis van die naam ***Tharsis*** ["*contemplatio gaudii*' = "beskouing van vreugde", **reëls 102-3**] ook sy eie breedvoerige, en na my mening onsamehangende interpretasie van Jona se vlug na Tarsis, en weer eens blyk dit ingedwing te wees in sy tipologiese fokusering. Hy noem in die eerste plek dat met *Tharsis* "die see in die algemeen" bedoel word ["*Porro Hebraei Tharsis mare dici generaliter autumant*" **(reëls 68-9)**, nav Ps.48:8 en Jes.23:1,14.

Hiervolgens het hy waarskynlik probeer om aan Tarsis 'n onbepaaldheid te verleen, wat funksioneel sou kon wees in die lig van Jona se poging om te vlug "weg van die aangesig van God af". Maar feitlik onmiddellik hierna is dit asof Hieronymus self die ironie van so 'n interpretasie besef wanneer hy in **reëls 79-81** verwys na Jona se woorde aan die matrose tydens die storm, toe hy herken het dat hy 'n Hebreër is en dat hy God vrees "wat die see en die droë land gemaak het". Hy tik dan vir Jona (en homself?) oor die vingers wanneer hy sê: "*Si autem ipse fecit mare et aridam, cur aridam derelinquens arbitraris te conditorem maris in mari posse uitare?*" (**reëls 81-3**). Net hierna in **reëls 86-101** span Hieronymus hom weer in om die Jona/Jesus-tipologie selfs ook (heeltemal onoortuigend) op *Tharsis* van toepassing te maak, wanneer hy Jesus se menswording beskryf as 'n "vlug" van die hemel af - "*quodammodo de caelestibus fugerit, ueneritque in Tharsis, hoc est in mare istius saeculi...*" - na "*Tharsis*", wat dan vertolk moet word as " 'n stormagtige see" en wat metafories verwys na die "sondige wêreld van die mens". (Vergelyk Duval, 1985, p.342, n.20).

Hieronymus sluit dan hierdie onsamehangende stukkie kommentaar oor **Jon.1:3a** af, met 'n meer aanvaarbare verklaring van *Tharsis*, wat "beskouing van vreugde" beteken, as die plek waar die profeet sou poog om geluksalige rus te vind en te mediteer, eerder as om 'n boodskap aan heidene oor te dra, wat dalk sou lei tot húl redding, maar tot ondergang van sy eie volk (**reëls 102-108**).

Dit is ook belangrik om in ag te neem dat enige vertaling van 'n oorspronklike teks, tensy dit 'n meganiese woord-vir-woord weergawe is, tóg ook 'n mate van interpretasie van die gedagte van die oorspronklike outeur is. 'n Vertaling is dan in wese alreeds 'n beknopte vorm van eksegese. Ook Hieronymus was ten volle hiervan bewus, soos blyk uit die inleiding tot sy vertaling van die boek Job, waar hy sê:" *hoc unum scio, non potuisse me interpretari nisi quod ante intellexeram.*" Verder moet daar ook op gelet word dat Hieronymus beide die woorde *interpretari* en *exponere* afwisselend gebruik het in die sin van "om te vertaal" en "om te verklaar, uiteen te sit, 'n eksegese te gee". (Vergelyk LN Hartmann se artikel in FX Murphy (1952) se bundel, p.76, n.2)

Hieronymus se besondere bydrae as vertaler is soos volg opgesom deur JAO Preus[40] : "Jerome was really the first Latin writer to approach the subject of translation in the modern manner. Naturally he made errors and was not perfect at his art; but he did much to bring the practice of

translation up to the level of a science". In sy samevattende opmerking van sy studie oor die Vulgaat, het B Keder-Kopfstein (1968, p.284-5) sy waardering vir Hieronymus se vertaling só verwoord: "...the more profound one's preoccupation with the Vulgate becomes, the more respectful one is bound to be of this masterpiece produced by one man... the result is a most fortunate blending of a strict adherence to the Hebrew structure in texts where the single words and verses are loaded with profound meaning and a fine literary version of biblical narrative. The Vulgate's impact on later versions into modern European vernaculars is enormous. That this influence was beneficial may be due in the final analysis, to the fact that the Vulgate constitutes, from the point of view of the translation technique employed, a most gratifying compromise".

2.1.2.3 Hieronymus as tekskritikus :

Uit die aard van die saak moes Hieronymus op hoogte gewees het van die beginsels van tekskritiek, voordat hy die korrekte teks vir sy eksegese kon kies. Dit blyk dan ook dat hy, meer as die ander Kerkvaders van die eerste vyf eeue nC, onderlê was in die tekskritiese beginsels en dat dit aan sy arbeid op dié gebied te danke is dat moderne geleerdes baie kan leer oor die tekste en verskillende lesings van die Ou Testament, die LXX, die *Hexapla* en die Nuwe Testament in die vierde eeu.

Reeds as jong volwassene het Hieronymus 'n lewendige belangstelling begin toon in boeke en manuskripte en het hy verskeie manuskrip-kopieë van die werke van klassieke outeurs gemaak. Tydens sy verblyf in Trier het hy kopieë gemaak van Hilarius se kommentare oor die Psalms en van die *De Synodis*, en as deel van sy Hebreeuse studies het hy afskrifte gemaak van perkamentrolle wat aan die bekeerde Jood behoort het onder wie se leiding hy die taal aangeleer het. Op hierdie manier het hy sy versameling van Bybelse manuskripte begin, wat onder andere ook vyf en twintig volumes van Origenes se kommentare ingesluit het en waarvan hyself gesê het dat hy 'Croesus se rykdom' besit.[41] Hy was blykbaar so geheg aan sy versameling manuskripte dat hy dit oral op sy reise saam met hom geneem het, ten spyte van die steeds-toenemende volume daarvan. Dit is nie duidelik of sy versameling uit *volumina, codices* of *libri*, of 'n kombinasie daarvan bestaan het nie, aangesien hy nie in sy werke 'n duidelike onderskeid tussen die terme

Sinaï (Eks.34:28 en Deut.9:18) as boetedoening vir Israel se sondes; na Elia se vas vir veertig dae lank toe hy vir Isebel gevlug het (I Kon.19:8) en selfs ook na Jesus se veertig-dae-vas in die woestyn ter voorbereiding van Sy prediking (Matt.4:2). Met die laasgenoemde voorbeeld bevestig Hieronymus weer eens sy tipologiese fokus wanneer hy Jesus in **reël 77** "*uerus Iona*" = die "ware Jona" noem. In sy bespreking van die Septuagint-weergawe van *Jona* wys Perkins (1987, p.44) daarop dat die oorspronklike LXX-lesing van "drie dae" 'n opsetlike, dog verrassende, verandering van die teks is en dat dit gedoen is juis met die oog daarop om die spanningslyn in die verhaal te verhoog: "This shortening of the time allowed by Jahweh for repentance heightens the tension in the story. The drastic action of the Ninevites becomes more understandable, their impetus to refrain from evil receives a stronger motivation, the abstinence from food and water becomes more realistic, and Jonah's decision to wait and see the results makes better sense. The LXX reading intensifies the action and strengthens the plot development."

Perkins se gevolgtrekking word natuurlik ondersteun deur sy opvatting dat vertaling in wese reeds kommentaar en interpretasie is.

So is daar verskeie redes geopper vir die variante lesing van die LXX, maar die mees waarskynlike rede hiervoor is dat die vertaler moontlik steeds die "drie dagreise" van **Jon.3:3** in sy gedagte gehad het. ('n Voorbeeld van dittografie, of bloot die nalatigheid van 'n vertaler of kopiïs?)

Hieronymus het nêrens in sy werke sy tekskritiese beginsels pertinent uitgespel nie, maar uit sy kommentare is dit duidelik watter beginsels hy toegepas het en hoe belangrik dit vir hom was om 'n teks krities te beoordeel voordat hy sy eksegese kon doen of 'n kommentaar kon skryf.

Benewens tekskritiek, het Hieronymus ook gemoeid geraak met literêre kritiek en het hy hom veral toegespits op vrae rondom die outeurskap van Bybelboeke en die outentisiteit van sekere dele van Bybelboeke. Hy het hoofsaaklik drie kriteria toegepas in sy bepaling van die outentisitiet van 'n bepaalde outeur of werk, nl. die skryfstyl, die betekenis van 'n passasie en woordorde.[45]

2.1.2.4 Hieronymus se definiëring en gebruik van tegniese terme :

Hieronymus het in sy kommentare die algemene term *tropologia* gebruik wanneer hy verwys het na die dieper betekenis van 'n passasie, en hierdie term was vir hom ekwivalent aan die uitdrukkings *intellegentia spiritalis* en *secundum mysticos intellectum.*[46] Twee minder bekende maar steeds interessante terme wat hy ook in hierdie verband gebruik het, is *altior intellegentia* en *sacramenta Spiritus Sancti.*[47] Benewens hierdie algemene terme, het hy ook verskeie tegniese terme gebruik in sy interpretasies van die Bybel, en ons sal vervolgens 'n paar hiervan in oënskou neem.

i) *Typus* :

Dit blyk dat τύπος nie 'n belangrike term in die Alexandrynse eksegetiese tradisie was nie,[48] maar dat dit dikwels deur die Kerkvaders van Antiochië gebruik was. Theodorus van Mopsuestia, met wie se werke Hieronymus waarskynlik bekend was, het in sy "Kommentaar oor Jona" (*PG* 66,320B) 'n verduideliking gegee van sy teorie oor tipologie. Hiervolgens het 'n **tipe** drie kenmerke: In die eerste plek toon dit 'n duidelike ooreenkoms met die voorwerp waarvan dit die afbeelding is; tweedens trek die betrokke persoon voordeel uit toekomstige beloftes, en in die derde plek behels dit die versekering dat die toekomstige realiteit belangriker sal wees as die teenswoordige afbeelding. (Vergelyk Brown (1992), p.143). Vir Theodorus was Jona se sending 'n tipering van Christus se redding, en "dat met Sy opstanding uit die dood tot onsterflikheid, Hy universele verlossing vir alle nasies gebring het". Cyprianus was die eerste Latynse Kerkvader wat die term gebruik het,[49] terwyl Tertullianus dit selde gebruik het en eerder voorkeur gegee het aan terme soos *figura, allegoria, aenigma* en *parabola.*[50] Hieronymus het in sy "Kommentaar oor Hosea"(11,1) 'n definisie van *typus* gegee: "*Superest ut illud dicamus quod ea quae τυπικῶς praecedunt in aliis, iuxta ueritatem et adimpletionem referantur ad Christum*" en vervolg later "*Typus enim partem indicat, quod si totum praecedat in typo, iam non est typus, sed historiae ueritas appellanda est.*" 'n Tipe moet dus 'n duidelike voorwerp of anti-tipe hê. In sy kommentaar oor *Jona* het Hieronymus dit onomwonde gestel dat Jona 'n tipe is van Jesus Christus en het hy moeite gedoen om hierdie tipologie in bykans elke vers te ontgin - maar hieroor later meer.

ii) *Allegoria* :

In die voor-Christelike era het allegorie twee betekenisse gehad: Quintilianus (c.35-c.100vC) het dit gedefinieër as 'die onafgebroke gebruik van analogie',[51] terwyl Plutarchus (c.46-c.120vC) dit gebruik het in die sin van allegoriese interpretasie.[52] Vir die Alexandrynse skool was ἀλληγορία hoofsaaklik 'n manier van eksegese in teenstelling met 'n letterlike interpretasie, terwyl dit vir die Kerkvaders van Antiochië egter ' 'n letterlike manier van uitdrukking was, maw 'n uitdrukkingswyse waarin dit reeds in die woorde op sigself duidelik is dat hulle bedoel is om "sinnebeeldig" opgeneem te word'(Vergelyk Brown, 1992, p.145). Waar die Alexandryne dus vrye teuels aan hul verbeelding gegee het, was die Antiocheners baie meer versigtig in hul toepassing van allegorie.

Beide Tertullianus en Cyprianus het die woord *allegoria* gebruik - laasgenoemde dikwels as 'n ekwivalent vir *typus* en figura. [53] Bewus van die ryk agtergrond en soms verwarrende gebruike van die term, het Hieronymus in sy "Kommentaar oor Galasiërs" **allegorie** soos volg gedefinieër: "*Allegoria proprie de arte grammatica est, et quo a metaphora, uel caeteris tropis differat, in scholis paruuli discimus. Aliud praetendit in uerbis, aliud significat in sensu*". Wat hom aanbetref, is allegorie slegs 'n ander woord vir die geestelike interpretasie van die Skrif, soos hy uitdruklik in sy "Kommentaar oor Amos"(4,4-6) gesê het: "*iuxta allegoriam, id est, intellegentiam spiritalem*" - met ander woorde 'n algemene term wat hy gebruik het om 'n teenstelling met die letterlike betekenis aan te dui.

iii) *Theoria* :

Ondanks die Platoniese oorsprong en agtergrond van hierdie term, blyk dit[54] dat dit teen die middel van die derde eeu nC algemeen deur Christen-geleerdes as 'n tegniese eksegetiese term gebruik is. In die Alexandrynse skool het dit verwys na 'n metode om die betekenis agter die letterlike inhoud vas te stel, sodat θεωρία en ἀλληγορία as't ware as sinonieme gebruik is. In die skool van Antiochië het die term θεωρία 'n subtieler betekenis gekry en was dit 'n *via media* wat tegelyk die letterlike betekenis gerespekteer het en tóg ook nie meer in 'n passasie wou lees as wat die konteks toegelaat het nie. Die term het blykbaar vier kenmerke gehad: 1) dit het altyd

die letterlike betekenis vooronderstel; 2) buiten die letterlike -, was daar altyd 'n tweede betekenis teenwoordig; 3) die verhouding tussen die eerste en tweede betekenisse was soos dié tussen 'n rowwe skets en 'n voltooide skildery; en 4) beide betekenisse word terselfdertyd duidelik, hoewel hulle van mekaar verskil - die oppervlakkiger betekenis is die middel waardeur die onderliggende kenbaar word.[55]

Hieruit blyk dit dat θεωρία in wese 'n psigiese proses in die gemoed van die interpreteerder was en vir die geleerde Theodorus van Mopsuestia was dit veral van toepassing op die Ou Testamentiese profete, waar dit verwys het na die persepsie van teenswoordige en toekomende dinge soos geopenbaar aan 'n profeet van God. In die Antiocheense skool het dit dus 'n hermeneutiese reël geword wat Skrifinterpreteerders in staat gestel het om die Messiaanse profesieë in die Ou Testament volgens die Christelike tradisie te verklaar, sonder om die historiese kontekste buite rekening te laat of 'n buitetekstuele interpretasie op 'n passasie af te dwing. Hieronymus het die term in hierdie selfde lig verstaan en toegepas. Hy het hom daarvoor beywer om 'n passasie in sy historiese konteks te verstaan en terselfdertyd te poog om reg te laat geskied aan die dieper geestelike betekenis daarvan.[56] Dit sal veral duidelik uitgewys word in die bespreking van sy kommentaar oor *Jona* hieronder. Interessant is ook Hieronymus se gebruik van die term in sy bespreking van **Jon.I,3b** - maar later meer hieroor.

2.1.3 INLEIDING TOT HIERONYMUS SE KOMMENTAAR OOR *JONA*

In die *Praefatio ad Chromatium* van die *In Ionam* verstrek Hieronymus self genoeg inligting waarvolgens die jaar waarin dit geskryf is, vasgestel kan word. Hy verwys pertinent na sy kommentare oor vyf van die Klein Profete, naamlik Miga, Nahum, Habakuk, Sefanja en Haggai, sowel as na die *De Uiris Illustribus* en die *Aduersus Iouinianum,* wat in 393 nC voltooi is en noem dan dat daar drie jaar verstryk het waarin hy ook ander werke voltooi het voordat hy weer sy kommentare oor die Klein Profete met die *In Ionam* hervat het. Die kommentaar oor *Jona* is dus in 396 nC geskryf.

In die bespreking hieronder van Hieronymus se vertaling van en kommentaar op die boek *Jona*,

sal die ***Praefatio*** in die eerste plek in diepte ondersoek word. In die *Praefatio* gee Hieronymus belangrike inligting oor oa die plek van die *In Ionam* binne sy oeuvre en stel hy sy uitgangspunt duidelik, naamlik dat sy kommentaar fokus op die Jona/Jesus-tipologie. Daarbenewens verdedig hy ook op subtiele wyse die historisiteit van Jona. Die bespreking van sy vers-vir-vers kommentaar sal hoofsaaklik op Hieronymus se **tipologisering** van die Jona-verhaal konsentreer. Waar van toepassing, sal interessanthede mbt sy vertaling van die Jona-teks en sy interpretasie van ander polemiese fasette van die verhaal kortliks bespreek word, byvoorbeeld die vis-episode, die wonderplant, Jona se vreemde reaksie op die Nineviete se bekering en die oop verhaaleinde. Ter wille van 'n volledige perspektief sal daar ook gekyk word na ander vroeg-Christelike kommentare, na die sestiende-eeuse kommentaar van Martin Luther en na 'n aantal meer moderne kommentare (waar van toepassing).

Ter samevatting dan net weer enkele opmerkings oor die agtergrond waarteen en interpretasietradisie waarbinne Hieronymus sy kommentaar oor die boek *Jona* geskryf het, sodat sy interpretasie ná afloop van die diepte-ondersoek daarvan, krities beoordeel kan word. Soos reeds gesê, is die vroeë Latynse Kerkvaders se interpretasiebenadering en algemene geskrifte beïnvloed deur sowel die Joodse as die Hellenistiese tradisies. Ou Testamentiese boeke is gewoonlik onder die literêre vorme van historiese narratiewe, profesieë, poësie of wysheidsliteratuur geklassifiseer, maar wat ookal die vorm van 'n boek sou wees, was die grondliggende oortuiging altyd aanwesig dat alles onder God se beheer en almag is, en dat enige opdrag aan 'n profeet die bekendmaking van God se Woord is. Wat formele struktuur aanbetref, het profesie van liniêre, chronologiese geskiedskrywing daarin verskil dat tydsgrense deurbreek is (hede, verlede en toekoms is verweefd), en dat 'n konsentriese struktuur gehandhaaf is, met die boodskap as fokuspunt. Ander fundamentele kenmerke van die Semitiese skryfstyl is die bondigheid waarmee inligting oorgedra is (sonder breedvoerige beskrywings of verduidelikings) en weinig aandag aan milieu-beskrywing. Die Hebreërs was veral gemoeid met konkrete handeling. Hul geskrifte het gehandel oor konkrete werklikhede en historiese feitelikhede, en hul God was 'n God wat opgetree, gespreek en ingegryp het in tyd en geskiedenis op 'n sorgsame, betekenisvolle en dikwels ook betigtende wyse. Hierdie benadering is ook weerspieël in hul tipologiese verklarings van die Bybel, wat altyd op konkrete feite gebaseer was.

In teenstelling hiermee was die Grieke, veral die filosowe, gemoeid met abstraksie en analise. Daarom het hulle dan ook, en veral die Alexandryne, by uitstek van allegoriese interpretasie gebruik gemaak in hul Bybelse eksegeses, in so 'n mate dat die letterlike of historiese betekenis heeltemal ter syde gestel is. Bowers (1971, p.14) het die verskil tussen die Hebreeuse en Hellenistiese tradisies soos volg opgesom: "These contrasts, then, between abstract and concrete thought have fundamental implications for our subsequent distinction between Hebraic biblical typology based on the concrete, and Greek allegory, which so often pirouettes off from the concrete into the realm of abstraction."

Hierbenewens was die vroeë Christelike Kerk ook gekenmerk deur 'n stryd om voortbestaan. Die vroeg-Christelike literatuur was hoofsaaklik strydlustig van aard (kyk maar na die velerlei titels wat begin met *Adversus* ... of *Contra* ...). En in hierdie strydlustige literatuur was dit veral die Leer oor die Wederopstanding wat die Christene se onderskeidende, magtigste en deurslaggewende wapen was. Tertullianus het dit só opgesom in sy *De Resurrectione Carnis*: "*Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum*" (*PL* 2,482). Hierdie leerstelling oor die Wederopstanding was dan ook 'n belangrike sleutel tot Bybelse interpretasie en selfs ook tipologie, en het ook sterk gefigureer in die primitiewe kuns. So byvoorbeeld is Jona in die vroeë kuns meestal voorgestel as 'n simbool van die opstanding, en nie soseer as profeet nie. Gepaardgaande met die opstandingsdogma, was ook die hele kwessie van die geloofbaarheid van wonderwerke, wat die Kerk deurgaans moes verdedig.

Dit is teen hierdie agtergrond, tesame met die inleidende bespreking oor tipologie en allegorie in Hoofstuk 1.4, dat Hieronymus se *In Ionam* vervolgens ondersoek en krities beoordeel sal word.

2.1.4 'N DIEPTE-STUDIE VAN DIE *EUSEBII HIERONYMI PRESBYTERI COMMENTARIUS IN IONAM PROPHETAM.*

➪ Die **teks** wat gebruik is, is die tekskritiese uitgawe van Y-M. Duval in die Sources Chrétiennes -reeks No.323 (1985) [Vergelyk Bibliografie]. Uit 'n tekskritiese oogpunt beskou is dit waarskynlik die betroubaarste teks, benewens die feit dat dit ook die mees moderne teksuitgawe,

met kommentaar, van die *In Ionam* is. Die volledige **Afrikaanse vertaling** van die teks is opgeneem in Bylaag A.

Omdat hierdie studie ten doel het om die interpretasies van die boek *Jona* deur enkele van die vroeë Latynse Kerkvaders, en hier spesifiek dié van Hieronymus, krities te beoordeel, en omdat Hieronymus in die *Praefatio* van die *In Ionam* sekere insiggewende opmerkings gemaak het waaruit sy interpretasiebenadering afgelei kan word, sal die ***Praefatio*** hier eers in besonderhede ondersoek en geannoteer word voordat die kommentaar as sulks onder die soeklig geplaas sal word.

Hieronymus se *Commentarius in Ionam Prophetam* is die enigste volledige vroeg-Christelike kommentaar wat vir die bestek van hierdie studie in diepte en verteenwoordigend bestudeer is, en daarom sal die grootste gedeelte van hierdie proefskrif juis hieroor handel, en word hier ook 'n breedvoerige inleiding oor Hieronymus gegee.

2.1.4.1 ***Praefatio ad Chromatium*** **(reëls 1-89)**

Hieronymus het hierdie kommentaar oor *Jona* opgedra aan sy lewenslange en lojale vriend en opvolger, die priester Chromatius, vir wie hy in Aquileia ontmoet het. In **reël 67** van die ***Praefatio*** verwys Hieronymus na hom as *papa uenerabilis*. Chromatius het, soos ook sy ander goeie vriende Paula, Eustochium en Sophronius, Hieronymus se Vulgaat-vertaling *iuxta Hebraeos* heelhartig ondersteun en aangemoedig. Verder het Chromatius sy bes gedoen om die kwynende vriendskap tussen Hieronymus en Rufinus tydens die geskil rondom Origenes te red en het hy finansiële bystand aan Hieronymus gegee, veral ten opsigte van die indiensneming van kopiïste en stenograwe. Dis juis as gevolg van hierdie finansiële bystand dat Hieronymus, téén sy besluit in om te hou by die Hebreeuse Kanon en nie die sogenaamde Apokriewe en Deuterokanonieke boeke te vertaal nie, tóg op versoek van Chromatius en Heliodorus die Boeke *Tobias* en *Judit* vertaal het (Kelly 1975, p.284).

Soos reeds hierbo aangetoon, het Hieronymus self in **reëls 1-9** van die ***Praefatio*** die *In Ionam* gedateer met 'n detailbeskrywing van die plek daarvan binne sy oeuvre. Dis veral interessant om

daarop te let dat hy na sy hervatting van die kommentare oor die Klein Profete verwys as 'n "terugkeer huistoe" ["*quasi quodam postliminio*", **reëls 8, 9**], asof hy daarmee wil te kenne gee hoe ná aan sy hart hierdie taak was. Dit mag ook wees dat hy met hierdie beskrywing wil dui op die rustiger gemoedstoestand[57] waarmee hy die kommentare geskryf het, in teenstelling met die emosiebelaaide twisgeskrif téén Jovinianus. In sy aantekening oor *postliminium* skryf Duval (1985, p.321) dat die woord dui op 'n 'terugkeer na werksaamhede (= skryfwerk)' en meld hy dat Hieronymus dit ook gebruik het in die *Praefatio* van sy *In libro Iosue* waar hy verwys het na die hervatting van sy Bybelvertaling en kommentare ná die onderbreking met die dood van sy goeie vriendin Paula.

Die "*aduersum Iouinianum duo uolumina*" (**reëls 4 en 5**) verwys na Hieronymus se polemiese geskrif teen Jovinianus, 'n Roomse monnik wat die aanstigter was van 'n veldtog teen die ekstremistiese Oosterse kloosterlewe waarvan Hieronymus 'n voorstander was. Jovinianus het vier stellings gepropageer: Eerstens, dat dit geen verskil aan 'n gedoopte Christen se geestelike volwassenheid maak of hy getroud, enkel of 'n wewenaar is nie; tweedens, dat Christene wat gedoop is en hul geloof bely het, nie weer onder die satan se mag kan kom nie; derdens, dat Christene wat hulself kasty deur te vas, in geen opsig beter is as diegene wat vryelik eet en drink en God loof en dank nie; en in die vierde plek, dat daar met die oordeelsdag geen onderskeid gemaak sal word mbt die beloning van gedooptes nie. Sy leerstellinge is deur die Roomse sinode verwerp en hy en agt van sy volgelinge is geëkskommunikeer. Hieronymus het veral sy minagting van asketiese gebruike en van die selibaat beskou as 'n weiering om die uitdagings van die Evangelie te aanvaar, en het al sy dialektiese, satiriese en retoriese vermoëns ingespan in die *Aduersus Iouinianum*, waarin hy Jovinianus die "Epicurus van die Christene" genoem het. Aanhangers en vriende van Hieronymus was egter só geskok deur sy taalgebruik en sy negatiewe houding teenoor die huwelik, dat Pammachius en Domnio hom versoek het om die geskrifte te hersien en sy sienswyses te verdedig. Die gevolg hiervan was 'n lang *pièce justificatif* (vandag bekend as *Epistula* 49) aan Pammachius in 394 nC. Hieronymus meld nie hier in die *In Ionam* sy brief oor dieselfde aangeleentheid (*Epistula* 50) aan Domnio nie. Die traktaat "*Liber de Optimo Genere Interpretandi*" (*Epistula* 57), waarin Hieronymus in reaksie teen die kritiek van Rufinus, sy eie vertaalbeginsels uitgespel het (kyk ook nota 38) en waarin die geskil rondom Origenes onder andere aangeraak is, is ook in hierdie tyd aan Pammachius geskryf. In die kommentaar oor

Jon.3:6-9 het Hieronymus ook na hierdie geskil verwys:

- As deel van sy kommentaar oor die berou en bekering van die koning van Nineve, maak Hieronymus terdeë van die geleentheid gebruik om 'n steek in te kry teen die Aleksandrynse eksegeet Origenes, wat met sy dwaalleringe veroorsaak het dat ons kommentator van hom gesê het : "*laudaui interpretem, non dogmatisten, ingenium, non fidem, philosophum, non apostolum*". (In *Epist.*84,2). Origenes het oa die teorie daargestel dat die duiwel uiteindelik by die laaste oordeel berou sal toon en dan gered sal word. (Vergelyk Origenes se *De Princ.*1,6,2-3). Hieronymus het hierdie teorie totaal verwerp. (Sien oa sy *Comm.Dan.*3,95 [in *CCL* 75A, 808]). Ook hier in die kommentaar op **Jon.3:6-9** stel hy sy standpunt duidelik. Sonder om Origenes by die naam te noem, verwys hy na "*plerosque*" (= "die meeste mense"), wat verklaar dat die duiwel "*in fine mundi (quia nulla rationabilis et quae a Deo facta sit pereat creatura), descendens de sua superbia acturus sit paenitentiam et in locum pristinum restituendus. ...sed hoc...de nostris mentibus abiciamus, et sciamus peccatores in Euangelio mitti in ignem aeternum qui praeparatus sit diabolo et angelis suis...*" (**reëls 146-158**). Sonder omhaal van woorde noem hy hierdie teorie 'n "*dogma peruersum et σύνφραγμα diabolicum*" (**reël 182**).

Die twee 'boeke' (= *duos libros*, **reël 7**) aan en aangaande Nepotianus, waarna Hieronymus hier verwys, is *Epistulae* 52 en 60 onderskeidelik. In die brief **aan** Nepotianus, die jong biskop van Altinum, in 394 nC, het Hieronymus die waarde van 'n asketiese leefwyse, nederigheid, armoede, volgehoue Bybelstudie, vas en 'n totale onthouding van seksuele aktiwiteite voorgehou - in kort, voorskrifte aan Nepotianus oor hoe 'n geestelike sy lewe behoort te lei. Die brief begin met een van Hieronymus se mees gewaagde eksegeses, waar hy verklaar dat Abisag, die meisie uit Sunem na wie daar in 1 Kon.1:1-4 verwys word, nie letterlik opgeneem moet word nie, maar dat sy in die verhaal eintlik verwys na die wysheid wat daar in 'n ou man, soos hyself, aanwesig is. *Epistula* 60 **aangaande** Nepotianus, geskryf in 396 nC, is 'n troosbrief aan Heliodorus, 'n oom van Nepotianus, ná laasgenoemde se skielike dood. Die belangrikste kenmerk van hierdie brief is dat dit in werklikheid 'n begrafnisrede in briefvorm is, met natuurlik 'n sterk Christelike karakter.[58] Die brief bevat oa ook 'n interessante verwysing na Jona - maar meer hieroor in Hoofstuk 4 hierna.

Die ander werke, wat "te lank is om op te noem" ("*et alia, quae enumerare longum est*" - **reëls 7 en 8**) waarna Hieronymus verwys, sluit onder andere twee briewe aan Paulinus van Nola (*Epistulae* 53 en 58), geskryf in 394-5 nC, en die *De uiduitate seruanda* gerig aan Furia (*Epistula* 54), geskryf in 395 nC, in.[59] Antin (1956, p.51) merk hier op dat Hieronymus nie op meer besonderhede ingaan nie, uit vrees dat hy dalk sy gehoor (= lesers?) sal vermoei, en meld dat dié gebruik (om nie alles by name op te noem nie) dikwels in die *artes oratoriae* voorkom.

Dit is veelseggend dat Hieronymus reeds in **reëls 10 en 11** van die ***Praefatio*** dit duidelik stel dat hy Jona beskou as 'n ***typus*** van Jesus Christus, die *Saluator*. Dit is dan ook een van die uitstaande kenmerke van die *In Ionam* dat hy sy bes gedoen het om hierdie tipologie in sy kommentaar oor byna elke vers van die boek *Jona* deur te trek. Die kern of raakpunt van die tipologisering is die "drie dae en nagte" wat Jona "in die maag van die groot seedier" "vertoef" het, wat implisiet verwys na die drie dae en nagte wat Jesus in die graf deurgebring het. Hieronymus het ook hier Matt.12:40 in gedagte gehad. Hy noem verder, sonder om dit woordeliks uit te druk, dat Jona se "uitkom" of "bevryding" uit die maag van die seedier, 'n voorafskaduwing is van Christus se opstanding uit die dood ("*praefigurauit Domini resurrectionem,*" **reëls 11-12**), soos dit in die Matteus-perikoop na vore kom.

Benewens die algemene oorsig oor tipologie as interpretasiewyse van Bybelse tekste in Hoofstuk 1.4, is Hieronymus se opvattings oor tipologie ook reeds kortliks in Hoofstuk 2.1.2.4 hierbo aangeraak, en is daarop gewys dat vir hom een van die belangrikste voorwaardes vir 'n ***typus*** is dat die tipe 'n voorafskaduwing van sy anti-tipe moet wees. Dit wat in vroeëre konteks met die tipe gebeur, moet in die toekomstige anti-tipe sy vervulling vind, en die tipe mag slegs gedeeltelik of in sekere opsigte heenwys na die 'volledige' anti-tipe. Benewens die tipologiese verband tussen Jona se "drie dae en nagte in die maag van die groot see-dier" en Jesus se drie dae en nagte in die graf - (vergelyk die bespreking van 'Die teken van Jona' in Hoofstuk 1.4.3) -, het Hieronymus egter ook met groot moeite in sy kommentaar oor *Jona* tipologiese verbande met of heenwysings na Jesus in Jona se optrede en wedervaringe gesoek (soos in die bespreking hierna aangetoon sal word). So byvoorbeeld beskou hy Jona se gebed in **Jon.2:1** ev as 'n tipe van Jesus se gebed.[60] Hieronymus brei egter die tipologisering in sy kommentaar verder uit wanneer hy oa ook Jona se diep slaap (**Jon.1:5b**) as 'n tipe beskou van die mens wat "verlam is deur die slaap van sy sonde",

en die wonderplant van **Jon.4:6** as 'n tipe van Israel. Maar later meer hieroor. Dit is ook interessant om daarop te let dat Hieronymus benewens die tegniese terme *typus* en *figura,* ook uitdrukkings soos *referre ad, interpretari de,* en *intellegere* as ekwivalente daarvoor gebruik het, soos bv. in **Jon.1:3**, reëls 143, 150, 152, 160 en 170 (van die Latynse teks).[61]

Die vroeë Christene het oor die algemeen die gebeure rondom Jona aanvaar as iets wat werklik gebeur het en dus "histories waar" is, al moes sekere aspekte van die verhaal as wondergebeure bestempel word.[62] Maar in samehang daarmee het hulle van die standpunt uitgegaan dat daar onder die uiterlike verhaal van ware gebeurtenisse 'n dieper betekenis geleë was wat tipologies verklaar moes word. So byvoorbeeld gebruik Gregorius van Nazianzus[63] die vlug van Jona as parallel wanneer hy die redes uiteensit waarom hy homself die biskopsamp onwaardig ag; terwyl Augustinus 'n koppeling maak tussen die wurm wat aan Jona se wonderplant geknaag het en Psalm 22:7.[64] Irenaeus het die "Teken van Jona" van toepassing gemaak op 'n beskrywing van die lankmoedigheid van God en die verlossing van die mens[65] en *Jona* se seemonster beskou as 'n personifikasie van die dood en verderf, van Satan en van die doderyk. Cyrillus van Jerusalem het die tipologie in die Jona-verhaal nog meer uitgebrei[66] en onder andere 'n verband gesien tussen Jona se versoek om in die see gegooi te word (sodat die storm kan bedaar) en Jesus se bestraffing van die winde en die see, waarna daar 'n stilte gekom het. Volgens hom is **Jon.2:6b en** 7 slegs verstaanbaar in die lig van Jona as tipe van Christus wat neergedaal het in die aarde. Hilarius van Poitiers het Jona " 'n nabootser (*imitator*) van die dood van die Heer" genoem;[67] terwyl Zeno van Verona onder andere die skip waarin Jona na Tarsis wou vaar, beskou het as 'n tipe van die sinagoge, en die slaap van Jona as 'n tipe van die lydensslaap van Jesus.[68] Ook Ambrosius[69] het die geslaap en gesnork van Jona in die skip beskou as *figura* van die lyde van Jesus. Stoop (1972, p.63) verklaar dat al die genoemde voorbeelde die tipologiese, Christosentriese verklaringswyse van die Jona-verhaal sentraal stel, met Matt.12:39-40 as logiese aanknopingspunt vir hierdie tipologie.

Wanneer Hieronymus hom beroep ("*obsecro ut,*" **reël 10**) op Jona ("*qui typus est Saluatoris*") om hom met ywer toe te rus ("*nobis quoque feruorem pristinum tribuat* " **reël 12**), wyk hy (op die oog af) af van die gebruik van Christen-outeurs[70] - en van sy eie gewoonte in die meeste van sy kommentare[71] - om aan die begin van 'n werk 'n gebed te rig aan, of 'n beroep te doen op òf

die Heilige Gees, òf op die persoon aan wie hy sy kommentaar opdra, om hom by te staan, net soos wat 'n heidense digter hom op die Muses sou beroep. Hier word die beroep op Jona gedoen, die "hoofkarakter" (?) van die boek. Duval (1985, p.322, n.13) noem dat dit seldsaam is, maar nie uniek nie, aangesien Hieronymus in die *In Ephesios, 2, Prol.* 'n soortgelyke beroep op die Apostel Paulus gedoen het. Wanneer ons outeur hier praat van die "ywer van vroeër" ("*feruorem pristinum*"), verwys hy in alle waarskynlikheid na die ywer waarmee hy die kommentare oor die vyf Klein Profete, wat reeds afgehandel is, geskryf het. Die doelsin in **reël 13** ("*ut Sancti ad nos Spiritus mereamur aduentum*") wil dan vir my te kenne gee dat Hieronymus hoop dat 'n ywerige begin - ná die lang onderbreking ("*tanto post tempore*" **reël 8**) - sal meebring dat die inspirasie van die Heilige Gees ook weer tot hom sal kom by die skryf van hierdie kommentaar. Maar in **reëls 13-16** direk hierna ("*Si enim Ionas interpretatur <Columba>, columba autem refertur ad Spiritum Sanctum, nos quoque columbam ex aduentu ad nos interpretemur columbae*") verduidelik Hieronymus self dat sy beroep op Jona in der waarheid tóg 'n beroep op die Heilige Gees is. Dit doen hy deur te verduidelik dat die naam Jona "duif" beteken en dat "duif" verwys na die Heilige Gees - waarskynlik nav Luk.3:22.

Geleerdes en Bybelkommentators het uiteenlopende en interessante opinies gehuldig oor die betekenis van die profeet se naam en die rol wat dit speel ten opsigte van 'n beter begrip van die boek *Jona*. So byvoorbeeld is JC Holbert[72] van mening dat die profeet "Jona, seun van Amittai" spesifiek deur die skrywer van *Jona* as sentrale figuur gekies is, omdat die betekenis van die naam - "Duif, die seun van getrouheid" - juis in diens staan van die (volgens hom) satiries-didaktiese aard van die verhaal. Hy beweer dat die skrywer, deur hierdie naam te kies, by die leser die verwagting wou skep dat God die regte persoon vir die taak gekies het. Soos die duif van Noag (in Gen.8:8-12) sal ook hierdie duif sy plig doen, en omdat hy "die seun van getrouheid" is, verwag die leser juis gehoorsaamheid van hom. Maar presies die teenoorgestelde gebeur - Jona vlug! En op hierdie manier word Jona die aanvalsteiken van die satire.[73] TE Fretheim (1977, p.43) wys op die ironiese wyse waarop die "seun van getrouheid" sy plig versuim en vervolg dat Jona (= "duif") soms in die Ou Testament as metafoor vir Israel gebruik is (bv. in Hos.7:11 en 11:11) - Jona = duif = Israel - en beweer dat dit moontlik 'n manier was waarop die skrywer wou oordra dat Jona Israel as geheel verteenwoordig het en dat hy nie as 'n indiwidu gesien moet word nie.[74] AJ Hauser[75] ondersoek die literêre middele waardeur die skrywer van *Jona* die

verrassingselement gebruik in die ontwikkeling van die verhaal en die uiteindelike boodskap daarvan. Hy verwys na die voorkoms van die woord "duif" in die Tanak waar dit onder andere die volgende gebruiksmoontlikhede het: In Ps.55:7, Jer.48:28 en Eseg.7:16 word "duif"gebruik in die uitbeelding van 'vlug' (dikwels weg van 'n vyand of van gevaar); en in Jes.38:14 en Nah.2:7 word dit gebruik in die uitbeelding van 'passiwiteit', as uitdrukking van rou oor 'n mens se lot of van totale onderwerping aan die offerkultus (soos in Lev.1:14 en 5:7,11). In die boek *Jona* speel veral hierdie gebruiksmoontlikhede 'n rol: Wanneer Jona opgeroep word om teen Nineve te gaan profeteer, vlug hy weg van die aangesig van God af, sonder dat 'n rede vir sy optrede gegee word. Hierdeur laat die skrywer met opset die leser vermoed dat Jona vlug omdat hy nie 'n instrument in Nineve se verwoesting wil wees nie - 'n vermoede wat bevestig word wanneer Jona bereid is om in die see gegooi te word ter wille van die behoud van die matrose (**Jon.1:12**). Die leser kan ook die afleiding maak dat Jona God se oordeel vrees oor sy weiering om sy profetiese taak te vervul. Wat die vermoedens ookal mag wees, die feit bly staan dat die skrywer die lesers weglei van die gevolgtrekking dat Jona juis wil hê dat Nineve vernietig moet word - anders sou hy mos met gretigheid die taak uitgevoer het! Jona se woede-uitbarsting in Hoofstuk 4 is dan des te meer 'n groot verrassing. Ook die inherente verwysing na passiwiteit in die woord "duif" en Jona se 'passiewe' optredes in Hoofstukke 1-3 (sy diep slaap, sy vrywillige oorgawe aan die matrose, sy bondige preek en die wag buite die stad) staan in skerp teenstelling met sy verrassende opstand teen God in Hoofstuk 4.[76] In die bespreking van Hieronymus se kommentaar oor **Jon. 1:1-2** hieronder, sal daar gekyk word na sý interpretasie van die "duif".

Wanneer Hieronymus in **reël 17** praat van die "*ueteres ecclesiasticos, tam Graecos quam Latinos*", verwys hy in alle waarskynlikheid na onder andere Origenes, Eusebius van Cesarea, Theodorus van Mopsuestia,[77] Tertullianus en Zeno (vergelyk n.1 in Hoofstuk 2.1.1 hierbo) en moontlik ook na Victorinus van Petovio.[78] Verder vermeld hy nie minder nie as sewe keer in hierdie kommentaar die uitsprake of opinies van ander skrywers mbt sekere aspekte van die Jona-verhaal, waaruit dit duidelik blyk dat hy wel deeglik op hoogte was van die bestaan en inhoud van ander kommentare oor *Jona* en dat hy in die meeste gevalle nie met hul sienswyses saamgestem het nie[79] (soos in die bespreking hieronder aangetoon sal word, waar van toepassing). Hy verwys byvoorbeeld na die onbepaalde en vae[80] *quidam* in sy kommentaar oor **Jon.2:1b**; *alii* mbt **Jon.2:7b**; *sunt qui* mbt tot die duur van Jona se prediking in Nineve in **Jon.3:3**; *plerique* mbt

Jon.3:6-9; *sunt qui* in sy kommentaar oor **Jon.4:7-8** en *quidam* mbt **Jon.4:10**. Dit is ook interessant om daarop te let dat Hieronymus die woord *ueteres*, soos ook *maiores* en *antiqui*, sowel in 'n positiewe en lofwaardige as in 'n negatiewe en verkleinerende sin gebruik het wanneer hy na sy voorgangers verwys het.[81]

JA Stoop[82] noem dat Hieronymus se verwysing na die *ueteres ecclesiasticos* 'n aanduiding is dat daar in die vroeg-Christelike kerk reeds 'n lewendige bespreking oor en belangstelling in die boek *Jona* aan die gang was en dat die groot getal afbeeldinge van Jona op vroeg-Christelike monumente 'n verdere bewys hiervan was.[83] Hy noem verder ook dat *Jona* reeds vroeg deel uitgemaak het van die kerklike *lectiones* of Skrifgedeeltes wat op bepaalde tye in die kerklike jaar gelees is, en dan spesifiek tydens die Paasfeesvierings, en dat die teks en inhoud van die boek juis daarom oorbekend en geliefd geword het. Dit was dan ook om hierdie rede dat daar so 'n hewige reaksie was op Hieronymus se vertaling van die Hebreeuse *kikajon* (**Jon.4:6**) met die Latynse woord *hedera,* ipv die bekende *cucurbita* van die LXX-vertaling. Daar sal in die bespreking van Hieronymus se kommentaar oor **Jon.4:6** en in Hoofstuk 4 hieronder aandag hieraan gegee word. In samehang met die gebruik as *lectio* was die Jona-verhaal ook bekende preekstof en het onder andere Eusebius van Emesa[84] in Sirië, Zeno van Verona,[85] Chrysostomos[86] en Gregorius van Nazianzus[87] daaroor gepreek.[88]

In **reëls 23-25** van die ***Praefatio*** vind ons 'n bondige dog direkte uitspraak van Hieronymus oor sy eie beginsels ten opsigte van Bybelse kommentariëring, wanneer hy sê: "*sed quo commentatoris officium sit ut quae obscura sunt breuiter aperteque dilucidet et non tam disertitudinem ostentet suam quam sensum eius quem exponit edisserat.*" Volgens hom is dit die taak van die kommentator om die verborge betekenis van die teks kortliks en duidelik uiteen te sit, sonder om die leser met oormatige welsprekendheid te probeer beïndruk en in die proses dan meer te verwar.[89] Hy het die funksie van 'n kommentaar soos volg opgesom in sy *Apol. c. Ruf.* I,16 (in *CCL* 79,14f): "*Alterius dicta edisserunt,quae obscure scripta sunt plano sermone manifestant, multorum sententias replicant, et dicunt: Hunc locum quidam sic edisserunt, alii sic interpretantur, illi sensum suum et intelligentiam his testimoniis et hac nituntur ratione firmare, ut prudens lector, cum diuersas explanationes legerit et multorum uel probanda uel improbanda didicerit, iudicet quid uerius sit et, quasi bonus trapezita, adulterinae monetae pecuniam*

reprobet."

Die metode wat Hieronymus meestal in sy kommentare gevolg het, was om eerstens sy vertalings uit die oorspronklike Hebreeus en uit die LXX naas mekaar te gee en dan enkele opmerkings daaroor te maak (soos bv. in sy kommentaar oor **Jon.4:2-3**) en daarna kommentaar te lewer oor die letterlike / historiese betekenis òf die dieper tipologiese (soms allegoriese) betekenis, of albei, van die teks. In sy kommentare het hy onbeskaamd gebruik gemaak en geleen van ander reeds bestaande kommentare, veral dié van Origenes en ander kontemporêre rabbynse interpretasies.[90] Hoewel hy Origenes nie by die naam noem nie, gee vae verwysings na "iemand anders se boek" (soos in die kommentare oor Miga (1,16) en Habakuk (2,9-11)) vir ons 'n aanduiding dat Hieronymus van sy kommentare gebruik gemaak het. Hy het duidelik te kenne gegee dat hy "die kommentator aangeprys het, maar nie die teoloog nie, die man van intellek, maar nie die gelowige nie, die filosoof, maar nie die apostel nie".[91] Dit was te wyte aan Origenes se dwaalleringe (soos ons bv in die opmerking oor die kommentaar op **Jon.3:6-9** hierbo aangetoon het) en die geskil rondom Origenes, waaraan Hieronymus 'n aktiewe en uitgesproke deelnemer was. Hieronymus se kommentare oor die Klein Profete het heelwat ooreenkomste getoon: so byvoorbeeld het hy nie elke profeet se dieper boodskap verken nie, maar eerder mosaïekagtige verklarings van verse gegee, sonder om 'n oorkoepelende boodskap te verwoord of 'n samevattende gevolgtrekking te maak.[92] Verder het hy meer aandag gegee aan die tipologiese en / of allegoriese interpretasie van die teks as aan die letterlike betekenis of historiese feite, en dus eerder die profeet se woorde of optrede gekoppel aan Jesus Christus, of aan die Kerk of aan die lotsbeskikking van gelowiges en ongelowiges, en dan hieruit morele lesse geput. Dit sal in die bespreking van die tipologisering in die vers-vir-vers kommentaar hieronder aangedui word, en ongelukkig moet die gevolgtrekking gemaak word dat Hieronymus se kommentaar ook nie altyd aan sy eie vereistes van duidelikheid en beter begrip voldoen het nie (soos hy dit in **reëls 23-25** van die ***Praefatio*** verwoord het).

Ter samevatting kan daar gesê word dat Hieronymus 'n eklektiese geleerde was wat die werke van sy voorgangers uit sowel die Antiocheense as die Alexandrynse en Joodse skole met omsigtigheid gelees en toegepas het.[93] By die skool van Antiochië het hy geleer dat 'n Bybelse kommentator in die eerste plek die letterlike en historiese betekenis van 'n teks moet bestudeer en slegs wanneer dit ten volle ontgin is, mag hy na 'n dieper betekenis gaan soek. Daarenteen het

hy van die Alexandrynse skool, en spesifiek van Origenes, heelparty allegoriese interpretasies van die Skrif oorgeneem, terwyl hy by die Joodse tradisie veral die belangrikheid van die oorspronklike teks van die Ou Testament geleer het. Hieronymus was daarby ook terdeë bewus van die spanning wat sy tweesydige interpretasies ingehou het. In sy *Comm. in Nahum* 2,1 (in *CCL* 76A, 549) skryf hy dat hy gedwing word om koers te hou tussen die letterlike en simboliese betekenisse van 'n teks, soos wat 'n seevaarder, op die punt om skipbreuk te ly, deur rotsbanke aan beide kante bedreig word. Tóg blyk dit uit sy kommentaar oor *Jona* dat hy veel meer aandag bestee het aan die tipologiese en allegoriese betekenis van die teks.

In **reëls 26-66** van die *Praefatio* gee Hieronymus sy weergawe van die historiese feite rondom die profeet Jona, waardeur hy dan te kenne gee dat Jona, volgens hom, 'n werklike historiese figuur is,[94] en nie die fiktiewe hoofkarakter van 'n voorbeeldvertelling nie (vergelyk Hoofstuk 1). Daarom sluit hy die gedeelte af met die woorde: "*Hoc quantum ad historiae pertinet fundamenta*" in **reël 66**, en verwys hy later in *In Ion.*I.11 na die skrywer van die boek *Jona* as *historicus* en verklaar hy in *In Ion.*IV.3 : "*Historia manifesta est*". Hieronymus verlaat hom ten opsigte van die historisiteit van Jona op die gesaghebbende bronne van die Bybel, Hebreeuse oorlewering en die boek *Tobias*. In **reëls 26-28** noem Hieronymus dat daar in die Heilige Skrif na die profeet Jona verwys word in die eerste plek in die boek *Jona* ("*excepto uolumine suo*"), dan ook in die Evangelies ("*et euangeliis*" [95]) en in die derde plek in die boek *Konings* (" *in Regum uolumine*"). Hy gee dan ook II Kon.14:23-25 in sy eie woorde weer (in **reëls 29b-37a** van die ***Praefatio***)[96]. Uit die woorde *nisi fallor* (**reël 28**) wil dit voorkom asof hy die bepaalde verse redelik goed gememoriseer het en nie hier woordeliks uit die LXX of enige ander vertaling aanhaal nie.

Vervolgens verwys Hieronymus (**reël 37b ev**) na 'n Hebreeuse tradisie wat wil hê dat Jona die seun is van die weduwee van Sarfat, wat deur die profeet Elia uit die dood opgewek is.[97] Die tradisie het blykbaar ontstaan deurdat daar 'n verband getrek is tussen Amittai, wat in Hebreeus 'waarheid' beteken, en die weduwee van Sarfat se laaste woorde aan Elia: "Nou weet ek dat u 'n man van God is, en dat wat die Here deur u sê, die waarheid is".[98] Daar is reeds hierbo verwys na Hieronymus se benutting van reeds bestaande kommentare, waaronder ook Joodse werke, en dit is nodig om kortliks ondersoek in te stel na sy gebruik van terme soos 'Jode', 'Hebreërs' en 'Israel'. Vir die Kerkvaders het die term 'Jode' oor die algemeen verwys na die toenmalige Jode

en het die woord vir Christen-skrywers negatiewe en polemiese ondertone gehad, veral omdat die Christene die Jode verantwoordelik gehou het vir die kruisiging van Christus en hulle Hom nie as die Seun van God wou erken nie. Ook Hieronymus het neerhalende aanmerkings oor die Jode gemaak,[99] hoewel daar ook verskeie voorbeelde in sy kommentare, briewe en polemiese werke aangehaal kan word waar dié term positiewe konnotasies gehad het.[100] Verder het Hieronymus ook die term 'Hebreërs' gebruik wanneer hy na die destydse Jode verwys het. In die Ou Testamentiese tradisie was 'Hebreërs' nie soseer 'n aanduiding van die spesifieke ras nie, maar het dit eerder iets gesê oor die sosiale en wetlike status van die bepaalde groep mense. Buite die Ou Testament het Ἑβραῖος òf verwys na die taal van die Joodse volk, òf was dit 'n beleefde verwysing na die inwoners van Israel. Origenes het na sy Joodse leermeesters en vriende as Ἑβραῖοι verwys. Dit was dus 'n beleefde term in teenstelling met die meer polemiese Ἰουδαῖος. Hieronymus het ook drie verskillende betekenisse aan die term 'Hebreërs' of *Hebraei* geheg: in die eerste plek het dit verwys na die antieke volk van Israel,[101] tweedens het hy die term meer dikwels gebruik wanneer hy een of ander filologiese aspek van die Hebreeuse taal bespreek het,[102] en in die derde plek het hy die term gebruik wanneer hy verwys het na destydse Jode, en in die besonder na sy Joodse leermeesters en diegene met wie hy die eksegese van die Ou Testament bespreek het.[103] Wanneer hy dus hier in **reëls 37-38** skryf: "*Tradunt autem Hebraei...*", verwys Hieronymus heel waarskynlik na óf Joodse kommentare óf Joodse geleerdes wat hy geraadpleeg het terwyl hy sy kommentaar oor *Jona* geskryf het.

In **reëls 44-51** gee Hieronymus duidelike topografiese gegewens oor Jona se geboorteplek, waarskynlik ook ter ondersteuning van sy standpunt oor die historisiteit van Jona. Brown (1992, pp.134-7) verklaar Hieronymus se besondere belangstelling in Bybelse topografie en die inligting wat hy op hierdie manier versamel het, as 'n belangrike hulpmiddel in sy verklaring van die letterlike betekenis van die Skrif. Hy noem verder dat Hieronymus in 385-6 nC 'n uitgebreide reis in die Heilige Land onderneem het en sodoende eerstehandse kennis opgedoen het.

Daar is reeds hierbo (in Hoofstuk 2.1.2.2) genoem dat Hieronymus as voorstander van die *Hebraica veritas* die Joodse Kanon aanvaar het, maar dat hy tóg uit lojaliteit teenoor sy goeie vriend, die priester Chromatius, die Apokriewe Boeke *Tobias* en *Judit* vertaal het. Hy was dus wel bekend met die inhoud van dié boeke, en dit is dus nie vreemd dat hy hier in **reëls 52-57** noem

dat die verhaal van Jona, en dan spesifiek die verwoesting van Nineve, in *Tobias* (14, 4 en 8) vermeld word nie. Wanneer ons dan ook in gedagte hou dat Hieronymus die *In Ionam* opgedra het aan Chromatius, kan 'n mens verstaan waarom hy ook dié boek onder sy geraadpleegde bronne vermeld. Verder noem Hieronymus hier pertinent dat *Tobias* tóg deur die Kerkvaders gebruik word [**reëls 52b-53a**: "*tamen, quia usurpatur ab ecclesiasticis uiris,*"], en aangesien hyself 'n groot respek gehad het vir sekere Kerkvaders van sy tyd,[104] ag hy homself waarskynlik in goeie geselskap wanneer hy *Tobias* aanhaal. Daarby moet onthou word dat beide die Apokriewe Boeke wel in die LXX opgeneem was.

Dit is interessant om daarop te let dat Hieronymus hier uit die sogenaamde "korter" teksvariant (die *Vaticanus* en *Alexandrinus*-teks) van *Tobias* aanhaal, wat in verse 4 en 8 vir **Jona** identifiseer as die profeet wat die ondergang van Nineve voorspel het, in teenstelling met die "langer" *Sinaiticus*-teks wat na die profeet **Nahum** verwys en wat as die beter teksvariant bestempel word omdat dit nader aan die Semitiese oorspronklike is.[105] Dit strook beslis nie met Hieronymus se voorkeur aan die oorspronklike Hebreeuse grondtekste nie.

Hieronymus het in teorie die Joodse Kanon aanvaar en dit ook duidelik verwoord in sy geskrifte, soos byvoorbeeld in sy *Epistula* 53 aan Paulinus (in 395 nC) en in sy *Prologus galeatus* of *Praefatio in libros Samuel et Malachim* (c.393 nC). Nadat hy die erkende Bybelboeke opgenoem het, maak hy die algemene stelling dat alle ander boeke wat nie hierby ingesluit is nie, apokrief of nie-kanoniek is: "*ut scire ualeamus, quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum.*" Nogtans het hy dikwels in sy geskrifte uit die Apokriewe Boeke aangehaal, soos dan ook hier in **reël 52** die geval is.[106]

In aansluiting by die aanhaling uit *Tobias* en die verwysing na Jona se voorspelling oor Nineve, gee Hieronymus vervolgens in **reëls 57-63** enkele historiese gegewens oor die verwoesting van die stad. Hy noem ook pertinent as bronverwysings die Hebreeuse en Griekse geskiedenisverhale en by name dié van Herodotus.[107] Wanneer daar in gedagte gehou word dat Hieronymus 'n voorstander is van die historisiteit van die boek *Jona*, is dit dus nie vreemd dat hyself onmiddellik 'n verklaring gee vir die uiteindelike verwoesting van Nineve (in 612 vC) nie, ten spyte van die inwoners se berou oor hul boosheid en God se besluit om die stad nie te verwoes nie (soos

weergegee in **Jon.3:10**). DJ Wiseman (1977, p.34) wys daarop dat die meeste vroeë Joodse- en Christen geleerdes die historisiteit van *Jona* verdedig het op grond van die betekenis wat Jesus Christus self aan die "teken van Jona" verleen het. Hieronymus self verwys ook na Jesus as die "*nullus melior...interpres*" van Jona, maar hieroor meer in die bespreking van **reël 77** hieronder.

Ter wille van volledigheid moet daarop gewys word dat die teksuitgawes van P Antin (1956) en dié van Y-M Duval (1985) hier in **reëls 59-60** van mekaar verskil. Antin se teksuitgawe lees soos volg: "*...legimus Nineven, regnante apud Hebraeos Iosia et Astyage rege Medorum, fuisse subversam.*" Antin se kommentaar hierop (p.53, n.7) is dan ook dat Hieronymus dit mis het, aangesien Nineve verwoes is in die regeringstyd van Cyaxares (koning van die Mediërs vanaf c.625 vC), en nie dié van sy opvolger Astyages nie. Ter bevestiging hiervan verwys hy dan ook na Eusebius (260-340 nC) se *Chronica.* Josia se regeringstyd oor die Jode het in 639 vC 'n aanvang geneem. Duval grond waarskynlik sy lesing ["*...legimus Nineuen, regnante apud Hebraeos Iosia, a Cyaxare rege Medorum fuisse subuersam*"] op Hieronymus se pertinente verwysing na Herodotus as sy bron van inligting. In sy *Historiae* 1, 102-6 beskryf Herodotus hoe Cyaxares Nineve verwoes het. Duval verwys dan ook in sy *apparatus criticus* na die verskillende teksvariante tov die name Cyaxares en Astyages in **reël 60** van die *Praefatio.*

Wanneer Hieronymus dan net hierna in **reël 64-5** noem dat Jona in dieselfde tyd as Hosea (c.750 vC), Amos (c.762 vC), en Jesaja (c.741 vC) geprofeteer het, wil dit voorkom asof hy ook met hierdie mededeling die werklike bestaan van die profeet Jona onderstreep. Daarom moet hierdie reëls in samehang met **reëls 29b-37a** van die *Praefatio* gelees word, waar hy verwys na die profeet Jona se optrede tydens die regeringstyd van Jerobeam II (785-745 vC). Hieronymus verwys hier ook weer eens pertinent na die Hebreërs ("*Traduntque Hebraei*", **reël 64**) as sy bronverwysing en bevestig daarmee sy aanvaarding van die historisiteit van Jona. Hy sluit dan ook sy "bewysvoering" af met die onomwonde uitspraak: "*Hoc quantum ad historiae pertinet fundamenta.*" (**reël 66a**).

Net hierna in **reëls 66b-69a** verklaar Hieronymus sonder omhaal aan Chromatius dat dit vir hom "'n kwessie van die grootste inspanning" is om elke faset van die gebeure rondom en die optrede van die profeet Jona in verband te bring met ons Saligmaker, Jesus Christus. Hy wil dus hiermee

verduidelik dat die tipologisering van Jona, dit wil sê die parallelisme tussen Jona en Jesus, nie sistematies en konsekwent deurgetrek kan word nie. Sekere van Jona se optredes en reaksies, soos wat dit in die boek *Jona* meegedeel word, kan nie met die algemeen bekende beeld en optrede van Jesus Christus versoen word nie, soos byvoorbeeld Jona se poging om weg te vlug van die aangesig van God af, of sy ontevredenheid oor die inwoners van Nineve se berou. Nogtans het Hieronymus homself, téén alle redelike perke in, ingespan om in bykans elke besonderheid van die Jona-gebeure 'n voorafskaduwing van een of ander handeling van Jesus te sien.[108] In die ondersoek na Hieronymus se tipologisering van Jona hieronder, soos blyk uit sy vers-vir-vers kommentaar, sal daar in meer besonderheid hieraan aandag gegee word.

In **reëls 69b-76a** noem Hieronymus dan die hoofmomente van die Jona-geskiedenis, tegelykertyd as opsomming van die boek *Jona* en as aanduiding van die kernaspekte van sy tipologisering, wat net hierna in die kommentaar "met die grootste inspanning" uitgewerk gaan word.

In die bespreking van Hieronymus se metode van Bybelse kommentariëring hierbo, is daarop gewys dat hy in sy kommentare oor die Klein Profete meestal mosaïekagtige verklarings van verse gegee het, sonder om die oorkoepelende boodskap of betekenis van die betrokke profeet te verwoord. **Reëls 76b-89** van die *Praefatio* van die *In Ionam* bevat egter Hieronymus se bondige samevatting en interpretasie van die sentrale boodskap van die boek *Jona* ["*ut totum prophetae sensum breui praefatione comprehendam*" **(reëls 76b-77a)**].[109] As uitgangspunt gebruik hy dan Jesus Christus self se verwysing na en interpretasie van Jona, soos wat dit in Matt.12 en Luk.11 voorkom (Vergelyk die bespreking oor "Die Teken van Jona" in Hoofstuk 1.4.3). Hieronymus verwys na Jesus as die "*nullus melior typi sui interpres*" **(reël 77)** van Jona en sien dan die boodskap en betekenis van die boek *Jona* nie soseer as 'n teregwysing aan die partikularistiese Jode van die na-eksiliese tyd, wat God se genade net vir hulself wou toe-eien nie (soos die meeste eksegete wel doen), maar as resultaat van die tipologiese interpretasie sien hy dit as 'n aanklag teen die ongelowige Jode, wat ten spyte van sigbare tekens en wonders en die getuienis van en profesieë in die Woord, en ten spyte van Jesus Christus self se optrede en prediking en lering, nogtans steeds blind in hul ongeloof volhard, terwyl heidene wel tot geloof kom ["*Loquitur ergo ad Iudaeos sui sermonis incredulos et Christum Dei filium nescientes; ... Condemnatur generatio Iudaeorum, credente mundo, et, Nineue agente paenitentiam, Israhel incredulus perit.*" **(reëls**

79-80; 83b-85a)]. Hierdie aanklag teen die ongeloof van die Jode word verder onderstreep in die slotreëls van die ***Praefatio***, waar Hieronymus met een van sy briljante antiteses[110] die geestelike blindheid van die Jode aan die kaak stel in teenstelling met diegene wat Christus as die Seun van God herken: ["*Illi habent libros, nos librorum Dominum; illi tenent prophetas, nos intellegentiam prophetarum; illos 'occidit littera', nos 'uiuificat spiritus'; apud illos Barabbas latro dimittitur, nobis Christus Dei filius soluitur.*"(**reëls 85b-89**)]. Hieronymus grond sy interpretasie van die sentrale boodskap van *Jona* op Jesus se woorde in Matt.12:39-42 en Luk.11:29-32, waar Hy die Jode aanspreek wat ten spyte van Sy optrede en lering steeds ongelowig bly, terwyl die heidense Nineviete wel met berou en bekering op die profeet Jona se prediking gereageer het. Dit is terloops juis hierdie uitspraak van Jesus oor die Nineviete wat baie teoloë en kommentators oortuig het van die historiese waarheid van die Jona-gebeure.[111] (Vergelyk ook Hoofstuk 1.4 hierbo.)

Hieronymus se siening van die sentrale boodskap en betekenis van die boek *Jona,* nl. dat dit 'n aanklag is teen die ongelowige Jode, moet egter twv 'n beter perspektief getoets word enersyds aan die algemene onderskeid wat daar in die Ou Testamentiese tye tussen Jode en heidene bestaan het en andersyds aan (die meeste)[112] ook moderne kommentatore se siening van die profeet Jona as 'n verteenwoordiger van die Jode, en in die besonder van Joodse partikularisme. Die onderskeid tussen Israel (= die Jode) en die heidense volkere (= nie-Jode) kan teruggevoer word na die roeping van Abraham en die beloftes wat God aan hom gemaak het van 'n groot nasie, 'n beloofde land en 'n spesiale verbondsverhouding met God. Hierdie afskeiding van die Verbondsvolk is verder bevestig deur die instelling van bepaalde rites en godsdienstige gebruike, soos die besnydenis,[113] offerandes en wetsvoorskrifte (sien Lev.20:24, 26; I Kon.8:53; Ef.2:11-22 en Kol.2:11-23). Maar die feit dat God Israel as sy Verbondsvolk gekies het, beteken nie dat sy verlossende genade slegs vir hierdie een volk gereserveer is nie (vergelyk Gen.12:3; 18:18). Israel wat die lig en die suurdeeg vir ander nasies moes gewees het, het egter hul roeping vergeet, of nie verstaan nie, en wou die genade net vir hulself toe-eien. "Too readily they were satisfied with possessing the Gospel for themselves; finally they became bigoted nationalists, opinionated separatists, repelling the surrounding nations rather than attracting them and winning them for Jehovah. In this respect Jonah was thoroughly a Jew. The very idea that the Gentile nations, particularly wicked Nineveh, were to participate

in the saving grace of God was repugnant to him (**Jon.4: 2,3**)". (Laetsch 1956, p.239).

Wanneer in gedagte gehou word dat die vertelling van die sending van die profeet Jona (ongeag of dit 'n voorbeeldvertelling of 'n historiese vertelling is) oorspronklik gerig is aan Israel - (Israel / = die Jode is dus die geadresseerde) - word dit duidelik dat die boek *Jona* 'n spesiale boodskap inhou vir Israel, en dat hierdie boodskap korrek verstaan moet word.

'n Deeglike studie van *Jona* lei die student daartoe om te erken dat die skrywer van die boek **nie** die verhaal van die profeet Jona wou vertel nie, maar dat die hoofkarakter in hierdie boek Jahwe / God is,[114] en dat Jona bloot 'n **verteenwoordigende** rol speel. Die meeste kommentatore stem hiermee saam. 'n Hele aantal waarnemings uit die vertelling dui daarop dat Jona Israel (= die Jode) verteenwoordig - Israel, God se Verbondsvolk, gekies as spesiale objek van sy genade en as ligdraer na die nasies -: i) die skrywer vertel bitter min oor die profeet Jona self; ii) die laaste woorde van God (**Jon.4:11**) spreek van sy besorgdheid oor 'n heidense stad; iii) Jona se sending na Nineve, 'n heidenstad, wil iets sê oor Israel se verhouding met ander nasies van die wêreld; iv) Nineve is verteenwoordigend van al die heidennasies, en God se besorgdheid oor die stad 'n aanduiding van sy besorgdheid oor alle heidene; v) die skip-en-storm-episode skets 'n heidenwêreld van vele nasies (verteenwoordig deur die matrose) bedreigd deur God se oordeel, met Israel (verteenwoordig deur Jona) in hul midde; vi) nie slegs die teësinnige profete in Israel nie, maar die hele Israel, kan en behoort met Jona te identifiseer, veral wat betref sy houding jeens die Assiriërs; en vii) die Jode moes ook in die lig van Hosea en Amos se profesieë dat Israel deur die nasies 'ingesluk' sou word, Jona se vis-ervaring sien as 'n suiweringsproses sodat hulle hul roeping tov die nasies kon uitvoer.

In die lig van hierdie genoemde waarnemings en die gevolgtrekking dat die skrywer van die boek vir Jona as verteenwoordiger van Israel wou voorhou, blyk die boodskap van die boek *Jona* juis dit te wees, nl. dat God se **reddende genade** in en deur Israel vir alle nasies bedoel is,[115] dat die ongehoorsaamheid van die profeet / Israel nie God se planne in die wiele kan ry nie en dat die storm-en-vis-episodes duidelike tekens aan Israel is: Ongehoorsame Israel moet sterf en weer opstaan in gehoorsaamheid voordat sy haar roeping in die wêreld kan vervul.[116]

Wanneer Hieronymus dan in ***In Ion.*** **I,1-2** sê: "*In condemnationem Israhelis Ionas ad Gentes mittitur, quod, Nineue agente paenitentiam, illi in malitia perseuerent*", en weer in ***In Ion.*** **IV,1** "*...desperat de salute Israhelis et magno dolore concutitur qui erumpit in uocem. ...Ego solus electus sum de tanto numero prophetarum qui per aliorum salutem ruinam meo populo nuntiarem. Non igitur contristatur, ut quidam putant, quod gentium multitudo saluetur, sed quod pereat Israhel*" en in ***In Ion.*** **IV,2-3**: "*Historia manifesta est et super persona prophetae sic potest intellegi, ut crebro iam diximus, quod propterea contristetur et mori uelit ne, conuersa multitudine gentium, in aeternum pereat Israhel.*", blyk dit dat hy in die verhaal van Jona 'n boodskap van veroordeling van die Jode sien, omdat hulle nie ag slaan op die waarskuwings en tekens en hulle bekeer, soos die heidene wel gedoen het nie. Maar dit lyk ook uit sy kommentaar asof Hieronymus nie soseer vir Jona sien as 'n **verteenwoordiger** van die Jode nie, maar wel dat hy as Hebreër hom ten volle **vereenselwig** met die Jode. Daarom gee hy in sy kommentaar op **Jon.1:3** die volgende aan as rede vir Jona se weiering om na Nineve te gaan: "*Idcirco, amator patriae suae, non tam saluti inuidet Nineue quam non uult perire populum suum*". Hoewel Hieronymus dus die boodskap van *Jona* in 'n sekere sin korrek interpreteer as 'n veroordeling van die ongelowige Jode, en hy dit in die *Praefatio* (**reëls79-80**) bevestig met sy verwysing na Jesus se woorde in die "Teken van Jona"-perikope ["*Loquitur ergo ad Iudaeos sui sermonis incredulos et Christum Dei filium nescientes*:"], wil dit tog voorkom asof hy die boodskap slegs van toepassing maak op die Nuwe Testamentiese Jode, en nie ook in gedagte hou dat die Jona-verhaal in die eerste plek 'n vingerwysing was aan die Ou Testamentiese partikularistiese Israel nie. Hy verwys ook op geen stadium in sy kommentaar na die tyd en omstandighede waarin die boek *Jona* geskryf is nie.

Die rede hiervoor is waarskynlik omdat Hieronymus in sy kommentaar die Nuwe Testamentiese perikope oor die "Teken van Jona", en dan meer spesifiek die Jona/Jesus-verband, as basiese uitgangspunt neem. En juis om hierdie rede word die kommentaar by uitstek 'n **eensydige tipologiese verklaring** van die Jona-verhaal en word alle ander belangrike aspekte hieraan ondergeskik gestel of selfs in diens gestel hiervan.

Wanneer Hieronymus in **reël 77** weer eens na Jona verwys as die *typus* van Jesus Christus, in plaas daarvan om Jona by name te noem, word die leser opnuut voorberei daarop dat die kommentaar wat gaan volg juis op die tipologiese interpretasie van die Jona-verhaal gaan konsentreer. Met sy verdere omskrywing van Jesus Christus as "*qui inspirauit prophetas et futurae ueritatis in seruis suis lineas ante signauit*" (**reëls 78b-79a**), bevestig die kommentator enersyds ook sy geloof in die Goddelike inspirasie van die Skrif en van die Ou Testamentiese profete, - en daarmee saam sy verdediging van die historiese waarheid - én verstrek hy tegelykertyd 'n bondige definisie van "tipologie". Die **tipe** (Jona), as voorafskaduwing van die ['volledige'] **anti-tipe** (Jesus), bevat alreeds die buitelyne ["*lineas ante signauit*"] van sy toekomstige vervulling ["*futurae ueritatis*"]. En juis daarom is Jesus se laaste woorde (soos in die Lukas-perikoop weergegee), nl. "Hy hier is meer as Jona" des te meer betekenisvol.

In die lig van die bogenoemde beoordeling van Hieronymus se siening van die boodskap, van sy besondere fokus op die tipologisering en sy direkte aanhaling uit die Skrif van die sogenaamde "Teken van Jona" (soos dit opgeteken is in die Evangelies van Matteus en Lukas; sien ook weer eens Hoofstuk 1.4.3), moet meer aandag hieraan gegee word:

- Met sy spesifieke aanhaling van Matt.12:41 en Luk.11:32 ["*Uiri Nineuitae surgent in iudicio cum generatione ista, et condemnabunt eam quia paenitentiam egerunt in praedicatione Ionae; et ecce plus quam Iona hic.*"**(reëls 81-83a)**] en sy opmerking net daarna ["*Condemnatur generatio Iudaeorum, credente mundo, et, Nineue agente paenitentiam, Israhel incredulus perit*" **(reëls 83b-85a)**], dui Hieronymus aan dat hy, kortweg gestel, dít as die "teken" en sentrale boodskap van die boek *Jona* beskou, naamlik dat volharding in ongeloof by die laaste oordeel gestraf sal word, terwyl bekering en berou beloon sal word. Hierdie aanklag teen en waarskuwing aan die Jode in die besonder, word verder onderstreep deur Hieronymus se kommentaar op onder andere **Jon.1:1,2 en 3a**, terwyl sy opmerkings oor hierdie genoemde verse dan ook tegelykertyd met nuwe insig gelees word. In die ***In Ion.*I,1-2** sê Hieronymus weer, sommer in die heel eerste reëls van sy kommentaar: "*In condemnationem Israhelis Ionas ad Gentes mittitur, quod, Nineue agente paenitentiam, illi in malitia perseuerent*".**(reëls 8-10a)**. Dit wil dus voorkom asof Hieronymus in die Jona-verhaal 'n vingerwysing na die ongelowige Jode sien, in teenstelling met die bekering van

heidene (soos ook verwoord in ***In Ion.*** **I,14-16; III,5** ["*Credidit Nineue et Israhel incredulus perseuerat*" **(reël 88)**]; **IV,1,3,4 en 9**). In die lig van Hieronymus se interpretasie van die kernboodskap van die boek *Jona*, moet sy kommentaar op **Jon.1:3a** ook met dieper insig gelees word. Wanneer hy sê: " *Scit propheta, Sancto sibi Spiritu suggerente, quod paenitentia gentium ruina sit Iudaeorum. Idcirco, amator patriae suae, non tam saluti inuidet Nineue quam non uult perire populum suum.*" **(reëls 38-41a)** en weer later in **reëls 60b-62a**: "*Nouerat enim ... quod quando nationes credidissent, tunc periret domus Israhel*", moet dit nie slegs gesien word asof Hieronymus meen dat Jona nie na Nineve wou gaan omdat hy bang was dat, indien die Nineviete hul sou bekeer van hul bose weë en gespaar sou word, hulle steeds 'n politieke bedreiging vir die Jode sou inhou nie. Dit wil egter voorkom asof ons kommentator eerder bedoel dat die bekering van die heidennasies die blinde ongeloof van die Jode des te meer sou beklemtoon en selfs sou aanwakker. Só 'n uitspraak staan dan wel in diens van Hieronymus se opvatting oor die sentrale boodskap.
Duval (1973, Vol 1, pp.330-335) gee in sy deeglike studie ook 'n baie insiggewende uiteensetting van Hieronymus se interpretasie van Jona se aanvanklike weiering om na Ninive te gaan, en sy opstand en teleurstelling wanneer die stad en sy inwoners uiteindelik gespaar word.

In sy kommentaar oor die Matteus-evangelie het Hieronymus met betrekking tot Matt.12:38,42[117] heelwat klem gelê op vers 41b: "*Et ecce hic plus quam Iona*", en dan veral sy retoriese vermoëns ingespan om dmv antitese en vergelyking die Jode se blindheid ten spyte van Jesus se grootse teenwoordigheid en wonderwerke aan die kaak te stel: "***Hic** aduerbium loci, non pronomen intellegas. Ionas secundum LXX interpretes triduo praedicauit, ego tanto tempore; ille Assyriis genti incredulae, ego Iudaeis populo Dei; ille peregrinis, ego ciuibus; ille uoce locutus est simplici nihil signorum faciens, ego tanta signa faciens beelzebub calumniam sustineo. Plus ergo est Iona hic, id est inpraesentiarum inter uos.*" (My beklemtoning). Hy bevestig ook sy aanklag teen die ongelowige Jode in sy kommentaar op vers 42: "*Eodem modo condemnabit regina austri populum Iudaeorum quo condemnabunt uiri Nineuitae Israhelem incredulum.*"

Dit is ook nodig om daarop te wys dat Hieronymus se interpretasie van die sogenaamde

"Teken van Jona" slegs één aspek daarvan belig, terwyl dié teken, te oordeel aan die groot hoeveelheid kommentare daaroor, meer inhou. Ter wille van 'n vollediger perspektief, en in aansluiting by die bespreking vooraf in Hoofstuk 1.4.3, sal slegs enkele ander sieninge van die vroeë Kerkvaders hier kortliks genoem word. Die Griekse Kerkvader Irenaeus (2de eeu nC) het die "Jona-teken" toegepas in 'n beskrywing van die lankmoedigheid van God en die verlossing van die mens. Hy het die vismonster wat vir Jona ingesluk het, gesien as 'n personifikasie van die dood en verderf, van Satan en die doderyk. Jona moes leer om meer onderworpe te wees aan God en Hom te verheerlik wat onverwagte heil gebied het, ook en veral uit die kake van die dood. Net so bring die dood en opstanding van Christus heil aan diegene wat bely dat hulle die Skepper-God dien.[118]

Ook die Kerkvaders Rufinus (in sy *Apologeticus* 106), Hilarius van Poitiers (in sy *In Matthaeum* 16,2), Ambrosius (in die *Explanatio Psalmi* 43, 85 en die *Expositio Evangelii Lucae* VII. 96-97) en Augustinus (in sy *Epistula* CII.VI, 37) het na die "Teken van Jona" verwys, maar hieroor in meer besonderhede in die hoofstukke wat volg.

Maar hoe die "Teken van Jona" ookal geïnterpreteer word, die feit bly staan dat dit juis hierdie Nuwe Testamentiese "Teken" is wat ten grondslag lê van die tipologisering van die Jona-verhaal waaraan die vroeë Kerkvaders, en by name ook Hieronymus, só ywerig meegedoen het, soos hieronder in besonderhede aangetoon sal word.

Om nou die bespreking van die ***Praefatio*** af te sluit, kan die gevolgtrekking gemaak word dat Hieronymus dus reeds hier ter inleiding die hooftrekke van sy interpretasiebenadering duidelik uitgespel het: Hy beskou in die eerste plek die Profeet Jona as 'n **tipe** en voorafskaduwing van Jesus Christus, die meer volledige anti-tipe, deurdat hy oa in **reël 10** na Jona verwys as *"qui typus est Saluatoris"*. As uitgangspunt vir hierdie tipologiese interpretasie neem hy die Nuwe Testamentiese "Teken van Jona"-perikope, soos gesien in sy verwysing na Jesus Christus as die "*nullus melior typi sui interpres*" (**reël 77**). Die raakpunt vir die tipologiese verwantskap tussen Jona en Jesus Christus is sonder twyfel vir hom die "*tribus diebus ac noctibus*" (**reëls 10-11**) wat Jona in die seemonster se maag deurgebring het, en wat die voorafskaduwing is van Jesus se drie

dae en nagte in die graf, vóór sy wederopstanding. Dit is dan ook betekenisvol dat Hieronymus reeds so vroeg in sy kommentaar die algemeen gebruiklike tema (onder die vroeë Kerkvaders) van die wederopstanding aan die orde stel, met sy verwysing "*praefigurauit Domini resurrectionem*" in **reëls 11-12**. Sonder om dit uitdruklik uit te spel dat hy ook, volgens die tradisie, aan die tipe die vereiste stel dat hy 'n **historiese realiteit** moet wees, beklemtoon Hieronymus dit herhaaldelik en op allerlei maniere dat hy Jona en sy wedervaringe as 'n historiese werklikheid beskou (sien byvoorbeeld **reëls 57 en 66**). Verder blyk dit ook uit die ***Praefatio*** dat Hieronymus, na die voorbeeld van sy voorganger en bron, Origenes, neig tot allegoriese interpretasie, soos byvoorbeeld in die verwysing na Jona as *Columba* (**reël 14**). En ten slotte wil dit voorkom asof Hieronymus staatmaak op die inspirasie van die Heilige Gees wanneer hy hierdie kommentaar op en interpretasie van die boek *Jona* aanpak ("*obsecro ut ...tribuat, ut Sancti ad nos Spiritus mereamur aduentum*", **reëls 10-13**).

2.1.4.2 Hieronymus se tipologiese en allegoriese interpretasie van die boek *Jona* - 'n kritiese ondersoek na sy vers-vir-vers kommentaar

Die bespreking van Hieronymus se kommentaar op *Jona* sal in hoofsaak konsentreer op sy tipologiese- en allegoriese interpretasies, maar daar sal ook aandag gegee word aan belangrike aspekte soos uitsprake oor sy interpretasiebenadering; sy hantering van relevante terminologie; bewyse van die historisiteit van Jona; die behandeling van bepaalde leerstellings; sy hantering van die polemiese aspekte van die Jona-verhaal (soos die redes vir Jona se vlug, die vis en die wonderplant); sekere interessanthede mbt die vertaling; sy interpretasie van die boodskap van die verhaal; sy verwysings na en kennis van ander outeurs en die klassieke mitologie; en dan veral ook sy eie skryfstyl. Daar sal ook deurgaans besondere aandag gegee word aan die funksionaliteit van al hierdie aspekte binne die konteks van en spesifieke benadering tot sy interpretasie. Ter wille van orde en duidelikheid sal elkeen van die aspekte onder 'n bepaalde opskrif bespreek word, hoewel oorvleuelings wel voorkom en as sodanig aangedui sal word.

Dit is baie moeilik om 'n bepaalde struktuur of patroon in Hieronymus se vers-vir-vers kommentaar vas te stel, maar dit wil tog voorkom asof hy so ver moontlik probeer het om telkens

(vir elke vers of eenheid) eers tersaaklike opmerkings te maak oor die verskille tussen die vertalings uit Hebreeus en die LXX, daarna die letterlike of historiese betekenis te gee, voordat hy dan die dieper geestelike interpretasie gegee het. Hieronymus het egter nie deurgaans by hierdie patroon gehou nie, maar meer dikwels hoofsaaklik op die dieper geestelike interpretasie gekonsentreer. Plek-plek kan die leser die spanning waarneem wat sy tweesydige interpretasies by hom veroorsaak het en waarna hierbo in die bespreking oor **reëls 23-25** van die ***Praefatio*** verwys is. In die kommentaar op **Jon.1:12** byvoorbeeld wil dit voorkom asof Hieronymus só meegevoer geraak het deur die tipologiese- en allegoriese interpretasie, dat hy verstrengel geraak het tussen Ou- en Nuwe Testamentiese werklikhede en sy betekenisgewing daaraan en dat die leser baie moeilik tred hou met sy gedagtegang.

'n Opvallende kenmerk van sy interpretasie is sy voortdurende verwysings na of aanhalings van ander Skrifgedeeltes (sonder om spesifieke teksverwysings daarby te gee), veral ter stawing van die tipologiese- en allegoriese interpretasie. Hieruit is dit duidelik dat hy die Bybel baie goed geken en selfs ook gememoriseer het. Hieronymus haal gemaklik uit beide die Ou- en die Nuwe Testament aan en wys ook graag op verbande tussen die twee Testamente - een van die basiese beginsels van tipologiese interpretasie.

Ten spyte van sy eie teoretiese beginsels en voorskrifte, in besonder dat dit die taak van 'n kommentator is om die betekenis van 'n teks kortliks en duidelik uiteen te sit, is Hieronymus se kommentaar nie altyd maklik verstaanbaar nie (byvoorbeeld tov **Jon.4:5**) en is dit nie altyd duidelik waarom hy sekere verbande lê nie.

1) <u>Hieronymus se interpretasiebenadering en sy hantering van relevante terminologie, soos blyk uit die *In Ionam*</u>.

Daar is reeds in die Inleiding tot hierdie Hoofstuk heelwat gesê oor Hieronymus se algemene beginsels tov Bybelse interpretasie en die toepassing daarvan in sy werke. Dit is egter ook belangrik om sy uitsprake in dié verband spesifiek in die *In Ionam* na te gaan, omdat dit meer lig werp op sy interpretasie van die verhaal. Hy het nie altyd sy beginsels direk uitgespel nie, maar die leser kan dikwels afleidings hieroor maak uit stellings wat hy in die kommentaar gemaak het.

* Hieronymus se eis tov die duidelikheid van 'n kommentaar, soos in **reëls 23-24** van die ***Praefatio*** ("*sed quo commentatoris officium sit ut quae obscura sunt breuiter aperteque dilucidet...*"), is reeds telkemale hierbo aangeraak. Dit is wel belangrik om daarop te let dat hy onmiddellik ná hierdie uitspraak as't ware die eerste stap in hierdie rigting aandui, wanneer hy noem dat hy 'derhalwe ...ondersoek in(stel) na waar elders in die Heilige Skrif ...oor die profeet Jona gelees word' ("*Quaerimus igitur Ionas propheta,...ubi alibi in Scripturis sanctis lectus sit*" - **reëls 26-28** van die ***Praefatio***). Dit wil dus voorkom asof hy hiermee bedoel dat die wegspringplek vir (duidelike) Skrifinterpretasie die Skrif self is, en hy bevestig dan ook hierdie uitgangspunt deur sy eie herhaaldelike Skrifverwysings deur die loop van sy kommentaar.

* Reeds in die ***Praefatio*** is dit duidelik dat hy die Jona-verhaal op sowel letterlike as dieper geestelike vlak gaan interpreteer, en wel in hierdie volgorde:[119] ("*Hoc quantum ad historiae pertinet fundamenta. Ceterum non ignoramus,...sudoris esse uel maximi totum prophetam referre ad intellegentiam Salvatoris*", **reëls 66-69**). [my beklemtoning]

* Die kommentaar van *Jona* word met 'n voorwoord ingelei, wat tegelyk ook die boodskap of betekenis, soos hyself dit interpreteer, saamvat - ("*...ut totum prophetae sensum breui praefatione comprehendam,...*" **reëls 76-77**). Soos gesien uit die voorafgaande bespreking en annotering van die ***Praefatio***, gee Hieronymus daarin heelwat inligting oor die historiese konteks van die boek en oor sy werkswyse.

* Belangrik is ook die mededeling dat die uitgangspunt vir die tipologiese interpretasie die "Teken van Jona"-perikope in die Nuwe Testament is (**reëls 77-79**).

* In sy kommentaar op **Jon.1:3b** maak Hieronymus 'n paar belangrike uitsprake oor sy interpretasiebenadering. Die feit dat dit so redelik aan die begin van die kommentaar gedoen word en so gekonsentreerd voorkom, dui daarop dat hy reeds hier aan die begin sy werkswyse duidelik wil uitspel, sodat hy nie elke keer sal nodig hê om enige iets te motiveer of te verduidelik nie. Met die stelling: "*Prudens rogandus est lector non eumdem ordinem tropologiae quem et historiae quaerere*"(**reëls 140-1**, my beklemtoning), lyk dit asof Hieronymus die leser wil voorberei daarop enersyds dat hy soms in sy geestelike interpretasie gaan afwyk van die chronologiese orde van gebeure soos dit in die opeenvolgende verse verhaal is, en andersyds op die spanning wat daar mag bestaan tussen die letterlike en figuurlike betekenisse, en op die moontlikheid dat nie alles wat as letterlike geskiedenis verhaal word, geestelik geïnterpreteer kan word nie.[120] Verder noem

hy spesifiek dat nie elke aspek van die verhaal allegories verklaar kan word nie -(dalk 'n stekie na Origenes?)- wanneer hy sê: "*Num uniuersam loci eius historiam per hanc occasionem cogemus sub leges allegoriae...*" (**reëls 163-4**). Hy voeg dan by dat die andersoortigheid van die Jona-verhaal hom ook leen tot 'n andersoortige geestelike interpretasie, en verwys hiermee na die tipologiese interpretasie ("*...et non potius unusquisque locus, secundum historiae diuersitatem, diuersam recipiet intellegentiam spiritalem?*" (**reëls 164-6**). En onmiddellik hierna vervolg hy met die uitspraak dat Jona ook nie in elke opsig 'n tipe van Jesus is nie, en dat enige poging om die tipologie te forseer, gevaar inhou vir die interpreteerder ("*...sic et Ionas propheta non absque periculo interpretantis totus referri ad Dominum poterit.*"(**reëls 169-170**). Hy sluit dan hierdie uitspraak af met die voorneme om tóg, so ver moontlik, die tipologiese interpretasie toe te pas: "*Certe, ubicumque absque discrimine hoc fieri potest, nos quoque facere nitemur.*"(**reëls 176-8**).

* Uit die kommentaar is dit ook duidelik dat Hieronymus sekere aspekte van die verhaal gewoon net op suiwer intellektuele vlak interpreteer of verklaar, dws met die gesonde verstand, soos byvoorbeeld in sy kommentaar op **Jon.1:16**, waar hy dit met sy logika uitredeneer dat die matrose tog nie werklik op see offerdiere (Latyn: *hostias*) aan God kon offer nie, en dat die 'offer' wat hulle gebring het nadat die storm bedaar het, 'n 'lofoffer' ("*sacrificium laudis*"), of selfs 'n 'gebroke gees' ("*spiritus contribulatus*") moes wees. Netso ook het hy die kwessie van die 'drie dae en nagte' in **Jon.2:1b** en die 'vas van die Nineviete' in **Jon.3:5** met sy gesonde verstand probeer verklaar.

* Waar van toepassing, verwys Hieronymus na ander bestaande kommentare oor *Jona*, soms bloot as aanvulling by sy eie interpretasie, en soms ook omdat hy nie met die ander sienswyse saamstem nie. (Vergelyk die bespreking van **reël 17** van die ***Praefatio*** hierbo.). Daar is ook reeds in die Inleiding van hierdie Hoofstuk daarop gewys dat Hieronymus welbelese was en in 'n groot mate gebruik gemaak het van bestaande kommentare terwyl hy sy eie geskryf het.

* Daar is reeds in die Inleiding tot hierdie Hoofstuk (par.2.1.2.4) enkele opmerkings gemaak oor Hieronymus se definiëring en gebruik van tegniese terme. Dit is vervolgens ook nodig om in die lig van die allegoriese en tipologiese interpretasie van hierdie verhaal, ondersoek in te stel na sy gebruik van die relevante tegniese terme in die *In Ionam*:

- In sy verwysings na die letterlike betekenis, het hy die volgende terme gebruik -
  - → *historia* - (bv in die ***Praef.*** **57** en in die kommentaar op **Jon.1:5b**);

→ *historiae fundamenta* - (bv in die ***Praef.*66**);

→ *iuxta litteram* - (bv in die kommentaar op **Jon.1:6 en 16**);

Brown (1992, pp.124-7) verwys na nog meer terme wat Hieronymus (in sy werke)gebruik het om na die letterlike betekenis te verwys, en noem dat dit nie vreemd was in die lig van sy vroeëre retoriese opleiding en sy natuurlike welsprekendheid nie. Hy wys verder ook daarop dat Hieronymus die term *historia* in twee betekenisonderskeidings gebruik het: in die eerste plek om te verwys na Bybelse narratiewe of ander historiese gebeure, en tweedens om stof aan te dui wat hy geglo het verstaan kon word sonder gebruikmaking van 'n geestelike interpretasie.Uit die studie van die *In Ionam* blyk dit verder dat hy die term *historia* ook in 'n derde betekenisonderskeiding gebruik het, naamlik om te verwys na 'n mitologiese verhaal, soos blyk uit sy kommentaar op **Jon.1:3b** (waar hy verwys na die verhaal van Perseus en Andromeda: "*Scit eruditus lector historiam*") en op **Jon.2:2** (waar hy oa verwys na die *Metamorphoses* van Ovidius en enkele mitologiese verhale - later meer hieroor.)

✎ In sy verwysing na die dieper geestelike betekenis van *Jona*, het Hieronymus van beide algemene en spesifieke (tegniese) terme en uitdrukkings gebruik gemaak.

Onder die algemene terme wat hy gebruik het om veral die oorgang vanaf die bespreking van die letterlike betekenis na die dieper geestelike aan te dui, is daar:

→ *intellegentiam* (soos in **reël 68** van die ***Praefatio***, en die kommentaar op **Jon.3:10**);

→ *intellegentiam spiritalem* (in die kommentaar op **Jon.1:3b**);

→ *mysticos intellectus* (in die kommentaar op **Jon.4:6**:die betrokke reël som Hieronymus se werkswyse treffend op: "*Discutiamus ergo historiam et, ante mysticos intellectus, solam litteram uentilemus*".

→'n Term wat hy dikwels gebruik het om die geestelike betekenis aan te dui, is *tropologia* (soos in die kommentaar op **Jon.1:1; 1:3b; 1:6 en 4:10**). In al hierdie gevalle is die woord in Afrikaans met 'beeldspraak' vertaal.

→ *sacramentum* (soos in die kommentaar op **Jon.1:3b; 2:1b en 3:3-4a**), waar die woord met 'geheimenis' vertaal word om die dieper geestelike betekenis aan te dui;

→ *tropologice interpretari* (in die kommentaar op **Jon.1:3b**).

Die spesifieke tegniese terme[121] wat hy in die *In Ionam* gebruik om te verwys na die geestelike interpretasie, sluit in:

→ *allegoria* (in die kommentaar op **Jon.1:3b**);

→ *typus* (soos oa in die kommentaar op **Jon.1:5b; 2:2 en 4:6**);

→ *mysterium* (in die kommentaar op **Jon.2:1b**). 'n Baie belangrike stelling, wat die uitgangspunt van Hieronymus se kommentaar oor *Jona* uitspel, word hier gemaak: "*Huius loci mysterium in Euangelio Dominus exponit et superfluum est uel id ipsum uel aliud dicere quam exposuit ipse qui passus est.*"

→'n verskeidenheid werkwoorde, waaronder *referre ad* (oa in die kommentaar op **Jon.1:3b; 1:4; en 2:2**); *significare* (oa in die kommentaar op **Jon.1:5b; en 2:4a**); *interpretari* (oa in die kommentaar op **Jon.1:3a; 1:5b; 2:7b ens.**); *accipere* [*possumus / debemus*](soos oa in die kommentaar op **Jon.1:7; 2:6a; en 2:11**); *intellegere* [*possumus*] (soos in die kommentaar op **Jon.2:3; 2:5b; 2:6b en 2:7b**); en *dicere possumus* (soos in die kommentaar op **Jon.1:3a**).

Dit is opvallend in die *In Ionam* dat Hieronymus baie meer dikwels van hierdie werkwoorde gebruik maak om die geestelike betekenis aan te dui, as wat hy die selfstandige naamwoorde *typus* of *allegoria* gebruik. Die groot verskeidenheid tegniese terme is natuurlik ook weer te wyte aan sy opleiding in die retoriek.

2) Hieronymus se uitsprake oor die historisiteit van Jona:

Daar is alreeds by herhaling daarop gewys dat Hieronymus nie die historiese realiteit van die Jona-verhaal in twyfel getrek het nie, en daarom het hy, soos ook reeds in die bespreking oor die ***Praefatio*** aangetoon is, dikwels verwys na die *historia* (sien oa die kommentaar op **Jon.1:3b; 1:5b; 1:12 ens.**). Maar benewens die direkte verwysing na die gebeure as *historia*, het hy ook op ander meer subtiele maniere die historiese realiteit van sekere aspekte van die Jona-verhaal probeer bewys. So het hy byvoorbeeld in die kommentaar op **Jon.1:1-2** die stad Nineve in die verhaal gelykgestel aan Sodom en Gomorra; in die kommentaar op **Jon.1:3a** daarop gewys dat die Joodse geskiedskrywer Josephus ook iets oor Tarsis te sê gehad het;[122] die bekering van die Nineviete ná Jona se kort prekie as waarskynlik aanvaar deur dit in verband te bring met Jes.66:8 (in die kommentaar op **Jon.3:6-9**); 'n lang verduideliking van die wonderplant, gegrond op sy eie topografiese kennis,[123] gegee (in sy kommentaar op **Jon.4:6**); en laastens die historisiteit van die verhaal bevestig deur na die oorspronklike outeur te verwys as *historicus* in sy kommentaar op

Jon.1:11.

Daar is reeds in Hoofstuk 1.4.1 daarop gewys dat 'n belangrike vereiste wat aan 'n tipe gestel word, is dat dit 'n historiese realiteit moet wees. Hoewel Hieronymus self nie hierdie vereiste só pertinent in sy definisies van tipologie (soos gegee in Hoofstuk 2.1.2.4 (i) hierbo) aangeraak het nie, kan sy keuse van die werkwoord *praecedunt* [in die genoemde definisie] tóg geïnterpreteer word as '(dinge wat) voorafgaan', dws 'geskiedenis'. Daarby is dit duidelik dat hy die Jona-gebeure as feit aanvaar het.[124] Dit alles bring mee dat sy tipologiese interpretasie van Jona des te meer oortuigend is.

3) Tipologiese interpretasie.

Hieronymus het dit reeds in die ***Praefatio*** duidelik uitgespel dat hy die verhaal van Jona tipologies interpreteer. Hierin is hy dus getrou aan die interpretasietradisie van die vroeë Kerkvaders, wat onder die invloed van sowel die Joodse tradisie as die Griekse filosofie hoofsaaklik geneig was tot allegoriese en tipologiese interpretasies. Soos reeds vooraf in die inleiding van hierdie Hoofstuk gesê is, is Hieronymus ook in 'n groot mate beïnvloed deur die Griekse Kerkvader Origenes, en wil dit soms voorkom asof hy sy voorganger se interpretasies, insluitende dié van *Jona*, slaafs nagevolg het, ten spyte daarvan dat hy ook by geleentheid van hom verskil het en hom selfs aangeval het. Sy interpretasie van *Jona* verskil egter van dié van Origenes daarin dat hy meer aandag gegee het aan die tipologie, terwyl Origenes se interpretasies altyd baie sterk allegories gekleurd was.

Verder het Hieronymus ook aangedui dat dit van hom groot inspanning verg om tipologiese verbande te vind tussen elke aspek van Jona se persoon en wedervaringe, en Jesus Christus, sy anti-tipe.[125]

In die lig van die inleidende bespreking oor allegorie en tipologie in Hoofstuk 1.4.1. hierbo, waar daarop gewys is dat daar 'ooreenstemming' moet bestaan tussen Ou Testamentiese tipe en Nuwe Testamentiese anti-tipe, en dat hierdie 'ooreenstemming' òf ooreenkoms òf kontras behels, lyk dit asof Hieronymus daartoe geneig het om meer te let op ooreenkomste wanneer hy tipologiese

verbande tussen Jona en Jesus wou uitwys, in só 'n mate selfs dat die tipologie dikwels geforseerd en vergesog voorkom. Tóg het hy in sy kommentaar op **Jon.1:3b** erken dat dit nie moontlik is om tipologiese verbande oral te vind nie: "*...sic et Ionas propheta non absque periculo interpretantis totus referri ad Dominum poterit.*"

Omdat die bespreking en kritiese beoordeling van Hieronymus se tipologiese interpretasie van die boek *Jona* die **kern van hierdie studie** vorm, sal die tipologie volgens die vers-vir-vers kommentaar ondersoek word en sal slegs dié verse waarin hy die tipologiese verbande tussen Jona en Jesus aandui, in hierdie paragraaf in diepte bespreek word. Maar vooraf net enkele opmerkings oor die hoofmomente van Hieronymus se Jona/Jesus-tipologie:

Die uitgangspunt of oorsprong van hierdie tipologie is die "Teken van Jona" in die Nuwe Testament, met die 'drie-dae-en-nagte'-motief as die kern of raakpunt van die tipologiese verband tussen Jona en Jesus. Die tipologiese verbande word getrek enersyds tussen die persone van Jesus en Jona, met hul name as vertrekpunt, en andersyds tussen hul onderskeie ervarings of belewenisse. So ver moontlik word hierdie tipologiese verbande deur Hieronymus gestaaf met Skrifverwysings uit sowel die Ou- as die Nuwe Testament. Dit gebeur soms dat sy tipologiese en allegoriese interpretasies baie nou verweef word, en daar sal 'n eerlike poging aangewend word om sodanige gevalle korrek aan te dui en te verstaan. Die tipologiese verbande tussen Jona en Jesus steun grootliks op ooreenkomste (al word hierdie ooreenkomste soms geforseer), maar by tye ook op kontraste of teenstellings.

Die identifisering en kritiese beoordeling van Hieronymus se **Jona/Jesus-tipologie** word vervolgens gedoen aan die hand van die bespreking in Hoofstuk 1.4 hierbo en van die volgende samevattende definisie:
Tipologisering is die lê van 'n verband deur 'n outeur of kommentator tussen 'n (historiese) figuur of gebeurtenis in die Ou Testament, en 'n figuur of gebeurtenis in die Nuwe Testament. Eersgenoemde geld dan as die tipe en laasgenoemde as die anti-tipe, of anders gestel, eersgenoemde word beskou as die voorafskaduwing van laasgenoemde[126].

***JONA*, HOOFSTUK 1 :**

***In Ion.* I,1-2 :**

Hieronymus begin sy vers-vir-vers kommentaar met 'n gelaaide stelling: "*In condemnationem Israhelis Ionas ad Gentes mittitur, quod, Nineue agente paenitentiam, illi in malitia perseuerent.*" (**reëls 8-9**). Hiermee sluit hy aan by sy verwoording van sy interpretasie van die sentrale boodskap van *Jona* soos weergegee in **reëls 76b-89** van die ***Praefatio***. Maar hiermee verwys hy ook implisiet na die "Teken van Jona" in die Sinoptiese Evangelies, en spesifiek na Matt.12:41 en Luk.11:32. Die twee evangeliste sluit hierdie perikope af met die aanklag teen die ongeloof van die Jode, terwyl die Nineviete (dws die heidene) wel tot bekering gekom het. Met hierdie implisiete verwysing na die "Teken van Jona", stel hy inderdaad onmiddellik die Jona/Jesus-tipologie aan die orde, sonder om direk na Jesus te verwys, en hiermee boei hy dadelik die leser se aandag.

Nadat Hieronymus die historiese feitelikheid oor God se opdrag aan Jona onderstreep het, deur met die woorde "*ascendit clamor malitiae eius ad me*"(**reël 11**) 'n verband te teken tussen Nineve en Sodom en Gomorra (Gen.18:20),[127] gaan hy dadelik oor tot die dieper geestelike interpretasie ("*Iuxta tropologiam uero*", **reël 15**) wanneer hy die tipologiese verband tussen Jona [die tipe] en Jesus [die anti-tipe] aandui met die woorde "*...Dominus noster Ionas, hoc est <Columba> siue <Dolens> - utrumque enim interpretatur, uel quia Spiritus Sanctus in specie columbae descendit et mansit in eo, uel quia nostris doluit ipse uulneribus et 'fleuit super' Hierusalem et 'liuore eius sanati sumus' -, uere <filius ueritatis> (Deus quippe <Ueritas> est), mittitur ad Nineuen pulchram,...*"(**reëls 15-21**). Hierdie reëls is gelaai met 'n groot konsentrasie van tipologiese verbande: Die tipologie word eerstens voltrek in die naamgewing, wanneer Hieronymus vir Jesus, die Here, "ons Jona" noem, en dan verder gestaaf dmv die allegoriese interpretasie van die naam. Hy voeg hier dadelik die betekenis van die Hebreeuse naam ***Ionas*** by, naamlik "*Columba* = duif" of "*Dolens* = die treurende, OF hy wat ly ", en verklaar ook beide die betekenisse verder.

Omdat die Heilige Gees ten tye van Jesus se doop in die vorm van 'n duif op Hom neergedaal het (Matt.3:16) en in Hom gewoon het, blyk dit vir Hieronymus gepas om Hom "Duif = Jona" te noem.[128] En in die lig van Jona se ongelukkigheid oor die Nineviete se bekering en God se plansverandering (Jon.4:1), sou dit ook gepas wees dat die naam "Jona" afgelei kon wees van die

grondwoord *Yanah* (= om te treur, waaruit *dolens* of "hy wat ly" afgelei kan word).[129] Hieronymus trek dan die verband tussen die klaende Jona en Jesus wat die "man van smarte" is (Jes.53:3-5) en wat geween het oor Jerusalem (Luk.19:41). Hy bevestig ook weer hierdie tipologiese verband en brei dit steeds verder uit in sy kommentaar op **Jon.4:1** waar hy sê: "*Pulchre autem Dolens - quod interpretatur Ionas - AFFLIGITUR dolore, et <tristis est anima> eius <usque ad mortem>, quia ne periret populus Iudaeorum,..*"(**reëls 22-25**)(vgl Matt.26:38).

Die tipologiese verband tussen Jona en Jesus word ook verder deur Hieronymus uitgebrei met sy verwysing na Jona as die "seun van die waarheid", nav die feit dat Amittai in Hebreeus 'waarheid' beteken,[130] en sy opmerking dat God ook "die Waarheid" is, - en dat Jesus derhalwe ook dan "die Seun van die Waarheid" is. Duval (1985, p.171, n.'f ') verwys hier na Joh.14:6, as sou Hieronymus dié teks in gedagte gehad het toe hy God "Waarheid" genoem het. Die genoemde vers verwys egter na Jesus self wat gesê het: "Ek is die Weg, die Waarheid...". Dit wil dus voorkom asof Duval verkeerdelik die afleiding gemaak het dat Hieronymus waarskynlik hierdie teks in gedagte gehad het toe hy die tipologiese verband hierdeur wou staaf. Dit sou dalk veiliger wees om die gevolgtrekking te maak dat Hieronymus bloot hier een van God se wesenskenmerke (vgl bv Ps.25:5 en Joh.14:17) in gedagte gehad het.

Hieronymus het dus hier in sy kommentaar op die heel eerste vers van die boek *Jona* al die tipologiese verband tussen Jona en Jesus vasgelê, bloot net op grond van naam en afkoms, en nog voordat Jona enige handeling uitgevoer het.

***In Ion.* I,3a :**

Hoewel die oorspronklike outeur op hierdie stadium in die boek nie die rede verskaf waarom Jona vlug nie, begin Hieronymus sy kommentaar op hierdie versgedeelte dadelik met sy eie interpretasie daarvan. Hy beskou die rede vir Jona se vlug as sy liefde vir sy eie volk en vaderland, en dat hy nie wil hê dat sy volk ten gronde moet gaan wanneer hul grootste vyand, die Nineviete, gered word nie. Dit wil voorkom asof hy Jona se vlug beskou as die profeet se manier om homself te offer twv sy volk, veral ook omdat hy onmiddellik 'n verband impliseer tussen Jona se optrede en eerstens Moses wat vir die volk Israel ingetree het (Eks.32:31-32), en tweedens Paulus wat

bereid was om 'n vervloeking te wees twv sy Israelitiese broers (Rom.9:3). Hieronymus gee hierdie interpretasie hier juis ter wille van sy Jona/Jesus-tipologie.

Net soos Jona sy vaderland verlaat en na Tarsis gevlug het uit liefde vir sy eie volk, en as't ware bereid was om homself te 'offer' twv sy volk (aldus Hieronymus, omdat die ongehoorsaamheid van 'n profeet sekerlik nie ongestraf en ongemerk sou verbygaan by 'n God "wat die see en droë land gemaak het" nie), net so het Jesus sy huis en vaderland (= die hemel) verlaat, en was Hy bereid om uit liefde vir sy volk gekruisig te word. ["*De Domino autem et Saluatore nostro possumus dicere quod dimiserit domum et patriam suam,...Tantaeque pietatis fuit et amoris in populum pro electione patrum...ut in cruce positus diceret:<Pater, ignosce eis...>...*"(**reëls 86-100**)] Dit wil voorkom asof Hieronymus die tipologiese verband tussen Jona en Jesus hier 'n bietjie forseer: In die eerste plek bou hy dit op sy eie interpretasie van die rede vir Jona se vlug; tweedens sê hy dat Jesus 'op een of ander manier van die hemel af gevlug het' - "*quodammodo de caelestibus fugerit*" (**reël 88**) - ten einde 'n verband te kry met Jona se vlug - ; en in die derde plek gaan hy eklekties te werk wanneer hy Skrifverwysings aanhaal om aan te toon dat Jesus slegs (!) vir die Jode gesterf het (Luk.23:21 en 34). Hieronymus onderstreep ook sy eie doelmatig-eensydige weergawe wanneer hy die 'volk' vir wie Jesus so liefhet spesifiseer as diegene wat sy volk is 'vanweë die uitverkiesing van die vaders en die teëbelofte aan Abraham' - "*...pro electione patrum et repromissione ad Abraham...*" (**reël 99**) [Kyk Rom.9:4-5 en Gal.3:17].

***In Ion.*I,3b :**

Nadat Hieronymus sy kommentaar oor hierdie vers ingelei het met enkele opmerkings oor die historiese feite en die verskillende vertalings uit die Hebreeus en die LXX, brei hy die Jona/Jesus-tipologie verder uit. Hy borduur enersyds voort op die feit dat Jesus gekom het 'vir die verlore skape van die huis van Israel'(**reël 135**), en andersyds voeg hy nuwe tipologiese ooreenkomste tussen Jona en Jesus by. In hierdie geval maak hy van 'n interessante tegniek gebruik om die verbande aan te toon, waarskynlik twv afwisseling, maar skynbaar ook omdat hy so vroeg in die kommentaar reeds die Jona/Jesus-tipologie goed wil vaslê en motiveer. Dis veral ook betekenisvol in die lig van die feit dat hy ook in hierdie vers-kommentaar heelwat uitsprake maak oor sy interpretasiebenadering (soos reeds hierbo in par.1 aangetoon is). Die tegniek wat hy gebruik, is om hier nie slegs tipologiese ooreenkomste aan te dui wat op dié spesifieke vers betrekking het

nie, maar ook aspekte aan te raak wat later in die boek voorkom. Hy verdedig dan hierdie werkswyse deur daarop te wys dat 'die intelligente leser gevra moet word om nie dieselfde orde in beeldspraak as in die geskiedenis te soek nie' - "*Prudens rogandus est lector non eumdem ordinem tropologiae quem et historiae quaerere.*" **(reëls 140-1)**. Hieronymus dui naamlik in hierdie vers-kommentaar tipologiese verbande aan tussen Jona se reis na Joppe, 'n hawedorp in Judea, en Jesus se reis na die kus van Judea **(reëls 132-3)**; tussen Jona se storm op see en Jesus se lyding en kruisiging; tussen Jona se selfopofferende bereidwilligheid om in die see gegooi te word en Jesus wat 'in die onderwêreld gedompel' is **(reëls 137-8)**; en tussen Jona wat tydens die storm op see vas geslaap het en Jesus wat in die skuit geslaap het tydens die storm op die See van Galilea. **(reël 139)**.

En afwisselend ineengevleg met hierdie tipologiese verbande, is daar die herhaling (3x) dat Jesus mens geword en gesterf het twv Israel: eerstens die aanhaling van Matt.15:24 en 26 ("*Sed et Dominus noster... non uult tollere 'panem filiorum' et dare eum 'canibus'; sed quia uenerat ad 'oues perditas domus Israhel',...*"- **reëls 132-5)**[131]; in die tweede plek die stelling dat Hy 'die reisgeld aan die skeepslui gegee het', [132] sodat "*qui primum suum saluare uult populum , saluet...*" [133] **(reël 136)**; en in die derde plek die suggestie dat Jesus gekruisig is en ter helle neergedaal het twv hulle 'vir wie Hy as't ware verontagsaam het terwyl Hy op die skip geslaap het' [dws die dissipels, met verwysing na Matt.8:24-5] **(reël 139)**.

Dit is duidelik dat Hieronymus hier Ou - en Nuwe Testamentiese gebeure op 'n meesterlike wyse verweef het om daardeur die Jona/Jesus-tipologie verder te bevestig. Sy retoriese vermoëns en Bybelkennis kan bloot maar aangeprys word.

Hieronymus sluit dan sy uitgebreide kommentaar oor hierdie vers af deur weer eens te verwys na die "Teken van Jona" **(reëls 170-5)** as uitgangspunt vir sy tipologiese interpretasie. Hy voeg dan by dat hy hom sal inspan om die tipologiese verbande aan te dui "*ubicumque absque discrimine hoc fieri potest*" **(reël 177)**.

***In Ion.* I,7 :**

Nadat die vorige drie verse nie tipologies geïnterpreteer is nie, herinner Hieronymus die leser weer

in hierdie vers-kommentaar op 'n baie subtiele wyse aan die deurlopende Jona/Jesus-tipologie. Hy doen dit, nadat hy eers weer enkele opmerkings gemaak het oor die historiese verhaalgebeure en 'n kort morele les oor loting gelewer het (**reëls 266-275**), deur middel van 'n vergelyking tussen die loting op die skip, wat deur God beheer is en waardeur Jona as die sondebok aangewys is, en die profetiese uitspraak van Kajafas tydens die vergadering wat die owerpriesters en die Fariseërs gehou het om Jesus se gevangeneming en dood te beplan (Joh.11:49-50 en 18:14). Kajafas het naamlik gesê 'dat dit voordelig sou wees dat een man ter wille van almal sterf' . Die raakpunte tussen hierdie twee gebeure is die aanwysing van 'n sondebok (onderskeidelik Jona en Jesus), in albei gevalle deur "ongelowiges", en die feit dat sowel die loting as die profetiese uitspraak onder God se beheer plaasgevind het. Hieronymus beklemtoon die feit dat Kajafas se profesie 'n openbaring is wat van God af kom, deur ook vergelykend te verwys na die eselin wat tot veroordeling van Bileam gepraat het (Num.22:28), en na die drome van Farao (Gen.41:1-7) en Nebukadnésar (Dan.2:1), wat ook openbarings van God af was. Hieronymus se verstommende Bybelkennis het dus ook weer hier handig te pas gekom en in diens gestaan van sy tipologiese interpretasie. In hierdie geval word die tipologie dus nie op die persone as sulks van Jona en Jesus gebou nie, maar op bepaalde momente in hul lewensgeskiedenis, waar daar deur buitestaanders oor hul onderskeie lot besluit is. ["*Sicut enim in condemnationem Balaam asina loquitur et Pharao et Nebuchodonosor in iudicium sui somniis futura cognoscunt, et tamen Deum non intellegunt reuelantem, Caiphas quoque prophetat ignorans quod expediret unum perire pro cunctis, ita et hic fugitiuus sorte deprehenditur, non uiribus sortium et maxime sortibus ethnicorum, sed uoluntate eius qui sortes regebat incertas*" (**reëls 275-282**)].

***In Ion.*I,12 :**

In hierdie vers-kommentaar werk Hieronymus weer eens die Jona/Jesus-tipologie in fyn besonderhede uit, deur heelparty verbande te trek tussen Jona en Jesus en hul onderskeie ervarings. Omdat Ou - en Nuwe Testamentiese gegewens ook hier weer nou verweef word, sal slegs die ooreenkomste met reëlverwysings hier genoem word.

* Jona se bereidheid om in die see gegooi te word, en as't ware geoffer te word ter wille van die behoud van die matrose, word gesien as voorafskaduwing van Jesus se volmaakte offerdood ter wille van die verloregaande wêreld (**reëls 392-3**).

vereerder is van God', wil hulle hom nie doodmaak nie, maar span hulself opnuut weer in om die land te bereik, uit vrees en ontsag vir dié God wat die see en die droë land gemaak het. Daarenteen roep die volk 'wat aan God onderdanig is' uit: "Kruisig, kruisig Hom!".

***In Ion.*I,14 :**

Dit is nou alreeds duidelik dat die Jona/Jesus-tipologie nie slegs gebou word op verbande tussen die twee persone as sulks en hul eie optredes nie, maar ook op hul wedervaringe en die optredes van ander persone tydens hierdie ervaringe. Hierdie vers-kommentaar bou enersyds voort op die tipologiese interpretasie van die voorafgaande vers, maar andersyds word die tipologie ook hier verder uitgebrei. Die heidense matrose van die Jona-verhaal verkeer self in gevaar, maar bid nogtans vir die behoud van 'n vreemdeling en vra God 'dat onskuldige bloed nie oor hulle kom nie'. In die Nuwe Testamentiese anti-tipe is dit ook die heiden (Pilatus) wat sy hande in onskuld was en nie wil hê dat Christus sterf nie (Matt.27:24), terwyl die Jode (=die volk van God) in teenstelling daarmee uitroep: "*Sanguis eius super nos et super filios nostros*" **(reël 470)**.(Matt.27:25). Die teenstelling tussen die heidene en die Jode word hier verder beklemtoon deur Hieronymus se daaropvolgende aanhaling van Jes.1:15 ["*Et ideo, si leuauerint 'manus', non exaudientur quia 'plenae sunt sanguine* "**(reëls 470-2)**] as verwysing na die Jode, wie se hande vol van (Jesus se) bloed is, en die volgende paragraaf wat die matrose in eerbiedige gebed teken **(reëls 473-7)**.

Hieronymus dwing egter 'n verdere tipologiese verband af wanneer hy wys op die heidense matrose (let wel, nie Jona nie) se erkenning van en onderwerping aan die wil van God, en dit dan verbind aan Jesus se onderwerping aan die Vader se wil. Hy verwys in sy kommentaar pertinent na 'n Psalm (deur Duval (1985, p.215) geïnterpreteer as Ps.40(39):9) - een van die min kere waar Hieronymus wel 'n Skrifverwysing gee, hoewel hy nie die spesifieke hoofstuk en vers noem nie. ["*Unde et Saluator dicit in psalmo: Domine, <ut facerem uoluntatem tuam uolui>*", **reëls 477-9**]. Hier is die matrose dus die tipe, en Jesus die anti-tipe, maar soos Hy in 'n Ou Testamentiese Psalm geopenbaar word.

***In Ion.*I,15 :**

Die Jona/Jesus-tipologie word in hierdie vers-kommentaar nog verder uitgebou, deurdat

Hieronymus met gebruikmaking van die stylfigure van 'n uitgebreide metafoor, vergelyking, personifikasie, sinekdogee en allegorie, verdere verbande tussen die Ou Testamentiese tipe en die Nuwe Testamentiese anti-tipe aantoon. Die raakpunt van die tipologie is hier die metaforiese konstruksie: 'die see het tot rus gekom van sy onstuimigheid'.

* Deur middel van 'n uitgebreide opmerking oor die keuse van die werkwoord *tulerunt* in die teks, wys Hieronymus steeds op 'n baie subtiele manier op die teenstelling tussen die heidense matrose (wat vir Jona, asof met onderdanigheid en respek 'geneem' het en toe in die see gegooi het), en die Jode (wat vir Jesus met geweld gevange geneem het, en Hom oneerbiedig gemartel en gekruisig het). Dit word hier aan die leser oorgelaat om self die kontrasterende verband raak te sien.

* Daar word 'n verband geteken tussen *Jona* se stormsee en die sondige, verlore wêreld vóór Jesus se kruisiging (**reëls 488-500**): Die toornige stormsee met sy maalstrome prefigureer die sondige wêreld met sy maalstrome van dwaalleringe en uiteenlopende dogmas; Jona (geteken in die beeld van 'n vlugteling wat agtervolg en gevang word [= die vergelyking]) wat as sondebok in die see gegooi word, prefigureer Jesus (die vervolgde) wat gekruisig word; die see wat stil word wanneer hy Jona 'in sy binneste vashou'[= die personifikasie], prefigureer die wêreld wat 'die kalmte van geloof en vrede' van 'bekering na God toe' vind ná Jesus se kruisiging, neerdaling na die hel en opstanding.[134] Hieronymus maak gebruik van sinekdogee om die volle Heilsplan saam te vat: Hy gebruik die woord *passio* [= lyding] om te verwys na Jesus se lyding, kruisiging, dood en opstanding en teken hier die toestand van die wêreld vóór en ná Jesus se kruisiging op 'n baie treffende manier dmv die byna identiese herhaling van *"ante passionem"* en *"post passionem"* in **reëls 494 en 497** onderskeidelik. Die dobberende bootjie verwys allegories na die (soekende, onrustige (?)) menslike geslag.

***In Ion.*I,16 :**

Die tipologiese interpretasie word hier op kunstige wyse voortgesit deur middel van woordspel, wat aansluit by die voorafgaande vers-kommentaar, en die vermenging van Ou- en Nuwe Testamentiese gegewens (**reëls 504-9**): "*Ante Domini passionem, timentes clamauerunt ad deos suos; post passionem eius, DOMINUM TIMENT, id est uenerantur et colunt. Et non TIMENT simpliciter, ut in principio legimus, sed TIMORE MAGNO, iuxta illud quod dicitur: <Ex tota anima et ex toto corde et ex tota mente tua>*". Die vreesbevange uitroepe van die matrose na

hulle onderskeie gode (tydens die storm en voordat Jona "geoffer" is), prefigureer die vrees en onsekerheid van die wêreld in sonde verlore vóór Jesus se kruisdood ("*ante Domini passionem*"), en die verering en aanbidding 'met 'n groot vrees' van God deur die matrose, prefigureer die verloste wêreld wat God liefhet 'uit jou hele siel en jou hele hart en jou hele verstand' (Deut.6:5; Matt.22:37 en Rom.1:9) ná Jesus se kruisdood ("*post passionem eius*").

In die laaste paar reëls van hierdie vers-kommentaar (**reëls 518-520**) vat Hieronymus as't ware die Jona/Jesus-tipologie saam, wanneer hy die gebeure van Hoofstuk 1 van die boek *Jona* op só 'n meesterlike wyse opsom, met die fokus op die persoon van Jona, dat die intelligente leser nie anders kan nie as om die implisiete verband met Jesus raak te sien: "*Ionas, in mari fugitiuus, naufragus, mortuus, saluat nauiculam fluctuantem, saluat ethnicos in diuersas prius sententias mundi errore iactatos.*" Só 'n meesterlike opsomming verdien 'n volledige uiteensetting:

Ionas = Jona en Jesus (vgl die kommentaar op vers 1: die tipologie berus op die naam);

in mari fugitiuus = Jona vlug op see na Tarsis (vers 3)
Jesus vlug (uit die hemel uit, vgl kommentaar op vers 3a) na die sondige wêreld (= die see volgens die kommentaar op vers 15);

naufragus = Jona, die (enigste) skipbreukeling op die storm-geteisterde skip. Net hý beland (en "sterf") as sondebok in die see (vers 15)
Jesus, ook by geleentheid 'n passasier op 'n storm-geteisterde skip (Matt.8:24-5), word as sondebok gekruisig (vgl die kommentaar op vers 7);

mortuus = Jona "sterf" in die see (vgl Jon.2:2). Hy is bereid om te sterf ter wille van die behoud van die matrose en die skip (vers 12)
Jesus sterf aan die kruis, volkome bereid om sy lewe te gee vir die behoud van die hele sondige menslike geslag (vgl die kommentaar op verse 12 en 15; verder is *mortuus* een van die sleutelwoorde in die Christelike Geloofsbelydenis);

saluat nauiculam fluctuantem = Jona se selfopoffering red die dobberende skippie (vers 15)
Jesus (die *Saluator*) se selfopoffering red die verlore

menslike geslag (vgl die kommentaar, met die allegorie, op vers 15);

saluat ethnicos in diuersas prius sententias mundi errore iactatos =

Jona red deur sy selfopoffering die heidense matrose, wat elkeen tot sy eie god geroep het toe die storm hulle bedreig het (verse 5 en 15-16)

Jesus red deur sy selfopoffering die in-sonde-verlore wêreld, Jode sowel as heidene, aanhangers van verskillende dogmas en gelowe.

Ten slotte onderstreep Hieronymus die feit dat slegs Jesus (die anti-tipe) se kruisdood en volmaakte, eenmalige offer die sondige wêreld kan red, deur sy antitetiese verwysing na die mislukte pogings van die profete Hosea, Amos, Jesaja en Joël om die volk in Judea tot bekering te lei (**reëls 521-2**), en die feit dat slegs 'die dood van die vlugteling' (= Jona, die tipe) die skipbreuk (= die ewige dood en verlorenheid) van die heidense matrose 'gestuit' het (**reëls 522-4**).

JONA, **HOOFSTUK 2:**

***In Ion.* II,1a en b :**

[Die leser moet daarop let dat die Bybel in Afrikaans hierdie vers as vers 17 van Hoofstuk 1 weergee.]

Hoofstuk 2 van *Jona* is sekerlik dié deel van die boek waaroor daar die meeste bespiegel en geskryf is, enersyds omdat dit die welbekende vis-episode bevat, en andersyds omdat die kontroversiële Jona-psalm daarin voorkom. Ook Hieronymus het in sy kommentaar baie aandag hieraan gegee. Dit is egter opvallend dat hy nie baie te sê gehad het oor die groot vis nie, waarskynlik omdat hy geen twyfel gehad het oor die historiese realiteit daarvan nie en hy die vis-episode as 'n wonderwerk beskou het (in dieselfde klas as die bewaring van Daniël se drie vriende in die vuuroond en van Daniël self in die leeukuil)[vergelyk sy kommentaar op **Jon.2:2**]. Hy het egter heelwat meer aandag bestee aan die Jona-psalm, veral ook omdat hy Jona se gebed binne-in die maag van die vis beskou het as 'n tipe van die "gebed" van die Here (kyk **reëls 54-5** van sy kommentaar op **Jon.2:2**), en derhalwe ook 'n bevestiging van en uitbreiding op die Jona/Jesus-tipologie.

Daarom wyk Hieronymus hier opvallend af van sy normale volgorde van interpretasie en lei hy sy kommentaar op **Jon.2:1** in met wat op die oog af lyk na 'n letterlike interpretasie, maar wat by nadere ondersoek in werklikheid 'n geestelike interpretasie is, en wat voortbou op die Jona/Jesus-tipologie: "*Morti et inferno praecepit Dominus ut prophetam suscipiat. Quae auidis faucibus praedam putans, quantum in deuoratione laetata est, tantum luxit in uomitu. Tuncque completum est illud quod legimus in Osee:<Ero mors tua, o Mors! Ero morsus tuus, Inferne>*"**(reëls 5-9)**

Die **tipologiese ooreenkoms** tussen Jona en Jesus word hier gebou op die **allegoriese interpretasie** van die vis as die 'dood en die onderwêreld', wat op sy beurt weer waarskynlik sy oorsprong gehad het in die "Teken van Jona"-perikoop in Matt.12:40, waar Jona se verblyf in die vis se maag voorgehou word as die voorafskaduwing van Jesus se 'verblyf' in die graf en doderyk. Hieronymus gee in hierdie paar reëls sy eie weergawe van die reeds bestaande tipologie in die Bybel.

Die eerste sin (**reëls 5-6**) is 'n byna parallelle weergawe van die LXX-lesing van **Jon.2:1a**: "*ceto magno*" is vervang met "*morti et inferno*"; "*Ionam*" is vervang met "*prophetam*"; die woordorde is verander; en die neweskikkende hoofsin van die LXX is vervang met 'n indirekte bevelsin. Die onderwerp (*Dominus*) en hoofwerkwoord (*praecepit*) is net so behou. Juis hierdie doelbewuste en betekenisvolle veranderinge is vir die leser 'n aanduiding dat Hieronymus hier besig is met 'n geestelike interpretasie. Sy verwysings na die 'dood en die onderwêreld' en 'die profeet' laat die leser besef dat hy in werklikheid hier na Jesus Christus verwys, veral nav Matt.12:40 en (moontlik ook) Joh.6:14 en Hand.7:37. Deur middel van personifikasie (die dood is 'n dier met 'n gierige keel wat haar prooi insluk, en wat eers verheug is en dan weer treur) slaag Hieronymus verder daarin om die allegoriese vergelyking tussen die vis en die dood te bevestig. Sy verwysing na die profesie in Hos.13:14, en die leser se voorkennis oor die opstanding van Jesus (Joh.20), oortuig die leser verder dat Hieronymus hier voortbou op sy tipologiese interpretasie van die Jona-verhaal. Dit is ook belangrik om daarop te let dat Hieronymus ook hier aansluit by die tema van die Wederopstanding (*Resurrectio*) wat so sterk figureer in die vroeg-Christelike letterkunde en kuns.[135] Jona wat deur die vis uitgespoeg is, sodat 'sy getreur het oor die braaksel' word gesien as 'n voorafskaduwing van Jesus se oorwinning oor en opstanding uit die dood.

In sy kommentaar op **Jon.2:1b** net hierna verwys Hieronymus na Jesus se 'verklaring' van 'die geheimenis van hierdie vers' soos opgeteken in die Evangelies, en verklaar hy dat dit oorbodig sou wees om enigiets hierby te voeg. Hierdeur onderstreep hy dus die feit dat die "Teken van Jona" ten grondslag lê van sy tipologiese interpretasie.[136] Die woord *mysterium* (**reël 26**) verwys hier na die dieper geestelike betekenis, wat Hieronymus (getrou aan die interpretasietradisie en konteks waarbinne hy optree), glo aanwesig is agter die letterlike betekenis.

***In Ion.* II,2-10 :**

Aangesien die sogenaamde Jona-psalm wat vorm en inhoud aanbetref 'n selfstandige eenheid vorm, sal die kommentaar met die Jona/Jesus-tipologie as struktuurbeginsel, soos wat dit in hierdie gedeelte tot uitdrukking kom, ook as 'n strukturele eenheid, en nie noodwendig vers-vir-vers nie, behandel word.

Hieronymus begin ook sy kommentaar op hierdie verse met die tipologiese interpretasie, wat hy in hierdie geval baie duidelik aandui dmv twee tegniese woorde, voortaan tipologiese merkers genoem, te wete "*refertur*" en "*typus*": "*Si Ionas refertur ad Dominum et, ex eo quod tribus diebus ac noctibus in utero ceti fuit, passionem indicat Saluatoris, debet et oratio illius typus esse orationis dominicae.*"(**reëls 52-5**). Enige verdere bespreking hiervan sou oorbodig wees. Ná hierdie duidelike uitspraak kan die leser egter nou verwag dat Hieronymus ook in byna elke sinsnede of vers van die Jona-gebed 'n voorafskaduwing van 'die gebed van Jesus' sal sien, of dan op een of ander wyse die Jona/Jesus-tipologie verder sal uitbou.

Met betrekking tot vers 2 kan daar net weer gewys word op Hieronymus se aanvaarding en verdediging van die historiese werklikheid van Jona én van sy vis, deurdat hy baie pertinent sy geloof in wonderwerke bevestig en die vis-episode enersyds gelykstel aan oa 'Daniël in die leeukuil' (**reëls 64-6**) en andersyds plaas téénoor die mitologiese verhale uit Ovidius se *Metamorphoses* (**reëls 66-76**). Omdat die tipes (Jona en die vis) dus beantwoord aan die eis van historiese realiteit, is die tipologiese interpretasie aanvaarbaar en geloofbaar, en, gesien in die lig van die polemiek oor Jona en die vis, dalk 'n oplossing.

Hieronymus se uitspraak oor die Jona-psalm aan die einde van die kommentaar op vers 2 (**reëls**

77-84) is baie insiggewend, aangesien dit blyk dat hy dit as 'n lofpsalm of dankgebed beskou 'nadat hy bemerk het dat hy ongedeerd in die ingewande van die seemonster is'. Dit is juis die feit dat die oorwegende toonaard van Jona se gebed dié van lofprysing is, terwyl 'n mens eerder 'n klaaglied sou verwag - gesien in die lig van Jona se benarde posisie - dat heelparty kommentatore en geleerdes van mening is dat die Jona-psalm in **Jon.2:2-10** (volgens die Latynse vertaling) 'n latere toevoeging tot die boek is.[137] Vir die doeleindes van hierdie studie sal daar egter vervolgens slegs aandag gegee word aan Hieronymus se tipologiese interpretasie van die psalm / gebed. Hieronymus gee sý interpretasie van die rede vir Jona se dankbaarheid, naamlik dat hy 'nie gewanhoop het aan die barmhartigheid van die Here', wat bý die een in verdrukking is, nie (**reëls 80-84**).

Soos reeds gesê, bou Hieronymus sy tipologiese interpretasie op die allegoriese interpretasie van die maag van die seemonster wat met die doderyk geassosieer word. In die Latynse vertaling uit die Hebreeuse grondteks en uit die LXX, gee Hieronymus die allegoriese interpretasie weer in die vorm van 'n stylfiguur wat, in die terminologie van die moderne semio-strukturalistiese benadering, 'n **metaforiese konstruksie** genoem word.[138] Die simboliese parallel tussen die maag of ingewande van die seemonster en die doderyk het sy oorsprong gehad in die Nuwe Testamentiese "Teken van Jona", en dan spesifiek Matt.12:40. In die Latynse frase - ***de ventre inferi*** (**Jon.2:3**)- word die dood of die doderyk (die sg *tenor*) metafories gekarakteriseer deur die maag [van die seemonster] (die maag is dan die sg *vehicle* van die nominale metafoor). Dit wil voorkom asof die eintlike saak waarom dit hier gaan, die 'doderyk' is, terwyl die 'maag [van die seemonster]' funksioneer om die doderyk te spesifiseer. In die vers-kommentaar op **Jon.2:3** beklemtoon Hieronymus byvoorbeeld 'n toepaslike eienskap van die 'maag' (naamlik sy groot omvang - "*quae tantae fuit magnitudinis ut instar obtineret inferni*", **reël 104**) asof hy daardeur die 'doderyk' wil beskryf. Wanneer 'n mens egter die sin ["*VENTREM autem INFERI, aluum ceti intellegamus,*"], aandagtig lees, lyk dit weer asof Hieronymus eerder verwys na die letterlike seemonsterbuik, waar Jona sy gebed gebid het, wat só groot was dat dit soos die doderyk was. Hierdie dubbelsinnige segging is waarskynlik die meesterlike wyse waarop Hieronymus sy tipologiese interpretasie aan die orde wil stel.

Die tipologiese interpretasie van die Jona-psalm word dus gedra deur die allegoriese interpretasie,

wat tot uitdrukking kom in die metaforiese konstruksie.

In sy kommentaar op die betrokke verse, gebruik Hieronymus die volgende tipologiese merkers of tegniese terminologie om aan te dui dat hy besig is met die dieper geestelike interpretasie van die psalm: "*intellegamus*" **(reël 103)**; "*sed melius ad personam Christi referri potest*" **(reëls 104-5)**; "*significatur*" **(reël 127)**; "*Dominus*" (waar 'n mens eintlik *Ionas* sou verwag, **reël 138**); "*intellegi potest*" **(reël 207)**; "*accipere debemus*" **(reël 229)**; "*accipitur*" **(reël 232)**; "*posse intellegi*" **(reël 248)**; "*interpretantur*" **(reël 277)** en "*interpretatio*" **(reël 325)**; en laastens ook die twee parallelle sinsnedes in **reëls 113 en 116** onderskeidelik:

"*Quantum ad personam Ionae,*" en

"*Quantum ad Dominum Saluatorem,*"

Die groot konsentrasie van tegniese terme is dus alreeds 'n aanduiding dat Hieronymus, veral wat die gebed aanbetref, hom 'inspan' (vgl die kommentaar op **Jon.1:3b**) om tipologiese verbande tussen Jona en Jesus aan te dui.

Dit is veral ook in hierdie kommentaar op die Jona-psalm duidelik dat Hieronymus sterk steun op die Skrif om die tipologiese verbande tussen Jona en Jesus aan te dui. Daarvan is die vele aanhalings, veral uit die Psalms, 'n duidelike bewys.[139]

Vervolgens dan Hieronymus se tipologiese interpretasie van die gebed van Jona soos opgeteken in **Hoofstuk 2, verse 3-10** (van die Latynse vertalings, waarop die *In Ionam* gebaseer is):
Uit 'n noukeurige ondersoek van die kommentaar op verse 3-10, wil dit voorkom asof Hieronymus hier, te midde van 'n oorweldigende hoeveelheid tipologiese verbande en simboliese verklarings, tóg 'n goedbeplande struktuur gevolg het vir die daarstelling van die Jona/Jesus-tipologie. Dit kan skematies soos volg voorgestel word :-

JONA ⇨	**JONA/JESUS** ⇨	**JESUS** ⇦	**JESUS/JONA** ⇦	**JONA**
v.3	v.4a en b	v.5a en b;6a	v.6b ; 7a en b	v.8a en b;9

v.10 : opsomming

Hieronymus het dus vir sy tipologiese interpretasie die letterlike / historiese en geestelike betekenisvlakke afwisselend, maar volgens 'n bepaalde patroon gerangskik, sodat die fokus duidelik op Jesus Christus en Sy genadige verlossingsdaad val. Moontlik wou die Kerkvader ook hierdeur die werklike rede vir die profeet se dank- en lofpsalm onderstreep.

In die kommentaar op **Jon.2:3** konsentreer Hieronymus hoofsaaklik op **Jona** en (sy interpretasie van) die rede waarom hy 'n dankgebed bid. Toe Jona ervaar het hoe die matrose hom optel en van die skip afgooi, toe hy die stormsee getref het en verdrinking in die gesig gestaar het, moes hy doodse angs beleef het en het hy waarskynlik in sy benoudheid tot Jahwe geroep (al het hy self gevra om in die see gegooi te word). Sodra hy egter besef het dat die seemonster hom van gewisse verdrinking 'gered' het, het hy ook tot die besef gekom dat Jahwe sy hulpgeroep gehoor het.[140]

Die sogenaamde metaforiese konstruksie, waarna hierbo verwys is en wat in **reël 103** herhaal word, dien as oorgang tot die geestelike betekenisvlak, waar Hieronymus die ooreenkomste met Jesus Christus aandui en waarop sy tipologiese interpretasie gegrond is. Sy verstommende Bybelkennis kom weer eens aan die lig in sy aanhaling van Ps.15 (16):10, wat deur Paulus in Hand.13:35 op Jesus van toepassing gemaak was, en waardeur hy die verband tussen Jona en Jesus aandui. Die treffende antitese in **reël 108** ("*qui fuit in inferno uiuens, 'inter mortuos liber'* ") bevestig enersyds weer die verband tussen Jona wat lewe in die buik van die seemonster, en Jesus wat in die doderyk was, en andersyds roep dit implisiet die tema van wederopstanding in gedagte, omdat die tydelikheid van Jona se verblyf in die vis en van Jesus se verblyf in die graf daardeur beklemtoon word.

Die **Jona/Jesus-tipologie** word in die kommentaar op **Jon.2:4a en b** steeds gebou op die ooreenkoms tussen Jona wat in die see gegooi is (en wat 'ingesluit in die maag van die seemonster baie diep in die middel van die see was, en omring was deur strome') en Jesus wat ook in die hart / diepte van die see beland het. Hieronymus stel dit hier duidelik dat die 'hart van die see' verwys na die doderyk,[141] en dat hy dié beeld gebruik in die plek van die beeld van 'die hart van die aarde', soos daar in Matt.12:40 na die graf en die doderyk verwys is: "*Porro COR MARIS significatur infernus pro quo in Euangelio legimus: <In corde terrae>*" **(reëls 127-8)**. Hy brei

nog verder uit op die beeld en interpreteer, op allegoriese wyse, die 'hart van die see' as 'die versoekings' of 'bitter waters' van die wêreld (waaraan die mens, maar ook Jesus, onderwerp was). Wanneer daar in die teksvers bygevoeg word dat Jona deur strome omring was, verklaar Hieronymus dit as die 'watermassa' van lewende of 'soet' water wat God self is (nav Ps.45 (46):5; Joh.7:37-8 en Joh.4:13-14). Jahwe se teenwoordigheid en beskutting, ook te midde van storms en benoudheid, word dus op hierdie manier verwoord. Nog 'n tipologiese verband wat hier aangeraak word, is dié tussen Jona wat beleef dat God hom in die diepte ingegooi het, en Jesus wat enersyds (uit die hemel) na die aarde gestuur is en so as't ware 'verwerp' en 'swaar getref' is (nav Ps.88 (89):39-41 **[reëls 120-3]** en Ps.68 (69):27 en Sag.13:7 **[reëls 140-2]**), en andersyds aan die kruis deur God verlaat was.

Die kommentaar op **Jon.2:4b** is 'n verdere uitbreiding op die beeld van die 'swellende golwe' en 'woeste storm' wat allegories verklaar word as die lewe op aarde, vol beproewings en versoekings, waaraan ook Jesus onderwerp was. Hieronymus sluit egter hierdie beeld af met die boodskap van God wat 'die uitkoms gee'. Hy doen dit op 'n baie treffende manier wanneer hy die Jona/Jesus-tipologie weer aan die orde stel deur middel van twee dubbelsinnige sinne: "*...idcirco Dei GURGITES dicuntur et FLUCTUS, qui non oppresserunt Iesum, sed TRANSIERUNT SUPER eum, minantes tantum naufragium, non inferentes.*" **(reëls 161-3)** EN "*Ego sustinui tempestates et fregi turbines saeuientes, ut ceteri securius nauigarent*" **(reëls 166-7)**. Hoewel die eienaam 'Jesus' hier gebruik word, word die gebeure beskryf in terme van Jona se storm.

Soos Jona te midde van die storm en dreigende skipbreuk bereid was om homself te offer ter wille van die matrose, só het Jesus sy lewe gegee tot redding van almal in die sonde-geteisterde wêreld.

Die kommentaar op hierdie twee verse vertoon 'n interessante struktuur wat gevorm word deur die patroon waarin Hieronymus die letterlike- en geestelike interpretasies gerangskik het en wat skematies soos volg voorgestel kan word:

letterlik/Jona	geestelik/Jesus	letterlik/Jona	geestelik/Jesus
reëls 113-115	**reëls 116-142**	**reëls 147-148**	**reëls 149-167**
(3 reëls)	(27 reëls)	(2 reëls)	(19 reëls)

Uit hierdie struktuur is dit duidelik dat die geestelike interpretasie verreweg die meeste aandag geniet het. Die Kerkvader het verder ook duidelike tipologiese merkers gebruik om die verskillende betekenisvlakke aan te dui:

"*Quantum ad personam Ionae*

Quantum ad Dominum Saluatorem

super Ionam

super Saluatorem"

reël 113 **reël 116** **reël 147** **reël 150**

Dit wil amper voorkom asof hy die ooreenkomste tussen tipe en anti-tipe selfs ook in die parallelle sintaksis en woordgebruik wou aandui.

Hieronymus se kommentaar op **Jon.2:5a+b en 6a** konsentreer feitlik uitsluitlik (behalwe vir 'n enkele verwysing na Jona in **reëls 206-9**) op 'n dieper geestelike en tipologiese verwysing na **Jesus**, sodat die fokus geplaas word op sy menswording (**reëls 171-183**), sy verheerliking en hemelvaart (**reëls 188-205**) en sy neerdaling na die doderyk en die hel (**reëls 214-235**). Slegs enkele opmerkings kan hierby gevoeg word:

* Hoewel daar nie (behalwe vir die een uitsondering) direk na Jona verwys word in die kommentaar nie, is hy steeds implisiet 'teenwoordig' op die letterlike vlak by wyse van die woorde van sy gebed, wat dan ooreenkom met (profetiese) uitsprake van Jesus.

* Hieronymus maak steeds deurgaans van aanhalings uit die Skrif gebruik om die implisiete verband tussen Jona en Jesus aan te toon.

* Die enkele verwysing na Jona is in werklikheid 'n interpretasie deur Hieronymus (vergelyk die tipologiese term "*intellegi potest*", **reël 207**) en verwys na die profetiese amp van Jona, waardeur 'n verdere ooreenkoms met Jesus implisiet aangedui word.

* Die omgekeerde volgorde van Jesus se heilshandelinge is funksioneel, omdat **reëls 214-235** 'n oorgang na die vertaling van en kommentaar op **Jon.2:6b en 7** bewerkstellig en nou aansluit daarby.

* Op hierdie manier word ook, in die eerste plek, die teenstelling tussen die hemel en die hel /

doderyk geïmpliseer,[142] tweedens word die genade-boodskap van sowel die Jona-verhaal as Jesus se heilshandelinge onderstreep (God red uit genade), en in die derde plek word die betekenis van Jona se uitspraak ["*VERUMTAMEN, RURSUM UIDEBO TEMPLUM SANCTUM TUUM*"] meer duidelik. Waar Jona vroeër ervaar het dat Jahwe hom 'in die diepte ingegooi' het (vers 4a) toe hy van die skip afgegooi is, en hy gedink het dat hy weggegooi is 'uit die gesigsveld' van God (vers 5a), het die besef nou tot hom deurgedring dat hy genadiglik van verdrinking gered is. Tog dui hierdie hoopvolle uitspraak nie net op die moontlikheid van oorlewing nie, maar veral daarop dat Jona weer in gebed die teenwoordigheid van God sal opsoek en ervaar, waar hy vroeër doelbewus gevlug het 'weg van die aangesig van die Here af'. Met die laaste frase van die kommentaar op vers 5b ["*...et spiritu prophetali alibi sit et aliud contempletur*"] wil dit voorkom asof Hieronymus impliseer dat Jona dalk gehoop het om, wanneer hy weer in God se teenwoordigheid kom (in die tempel), 'n ánder profetiese boodskap van God aan 'n ánder bestemming te ontvang. Is Jona dan steeds, ten spyte van die dankpsalm, teësinnig om Jahwe se opdrag uit te voer?

* In die kommentaar op vers 6a sou die woorde ["*qui sponte descendi*" **(reël 223)**] onmiddellik kon herinner aan Jona, wat homself vrywillig aangebied het, maar Hieronymus kanselleer enige vermoede oor dubbelsinnigheid met sy daaropvolgende aanhaling uit Ps.67 (68):19.
Hierdeur bewerkstellig hy die volgehoue fokus op Jesus, soos in die skematiese voorstelling van die struktuur van sy kommentaar op die Jona-psalm, aangedui is.

* Dit wil ook voorkom asof Hieronymus in die laaste gedeelte van die kommentaar op vers 6a 'n verdere simboliese interpretasie gee van 'die bodemlose diepte / put', naamlik dat dit enersyds verwys na die plek waar die 'folteringe en strawwe' voltrek word aan die bose magte, en andersyds na die oordele van God.

In sy kommentaar op **Jon.2:6b en 7a en b** bou Hieronymus weer sy **Jona/Jesus-tipologie** op 'n duidelike onderskeiding tussen letterlike- en geestelike interpretasies, wat in 'n chiastiese patroon gerangskik is:

letterlik/Jona	geestelik/Jesus	geestelik/Jesus	letterlik/Jona
reëls 242-246	**reëls 247-264**	**reëls 269-301**	**reëls 302-308**
(5 reëls)	(18 reëls)	(33 reëls)	(7 reëls)

Hieruit is dit duidelik dat die dieper geestelike interpretasie steeds die meeste aandag geniet. Dit is verder ook opvallend dat Hieronymus in elke onderafdeling spesifieke tipologiese merkers gebruik het:

Quod Ionae	*De Domino*	*ex persona Domini*	*Super Iona*
reël 242	**reël 247**	**reël 272**	**reël 302**
nulli dubium est	*posse intellegi*	*interpretantur*	*intellegi potest*
reël 245	**reël 248**	**reël 271**	**reël 302**

Hieronymus lei die kommentaar oor hierdie gedeelte in met 'n parafrase van die Bybelse teks en 'n bevestiging op letterlike vlak van wat 'n algemene Hebreeuse persepsie van die topografie van die aarde blyk te wees. Diep onder in die see het die watermassa Jona se kop bedek, en dit het vir hom gevoel asof hy so diep weggesink het dat hy by die berge se fondamente uitgekom het, wat reik tot by die seebodem.[143] Hieronymus haal dan ook Ps.74 (75):4 aan ter bevestiging van die (historiese) egtheid van hierdie beskrywing (**reël 246**). Dit is interessant dat hy nie uitbrei op die beeld van die 'grendels van die aarde' nie, (hoewel dit skynbaar verwys na die onderwêreld, vanwaar 'n mens nooit weer kan ontkom nie[144]), terwyl hy in die dieper geestelike interpretasie net hierna baie hierop uitbrei.

Die Kerkvader sien in Jona se afdaling na die diepte 'n tipe van Jesus se menswording enersyds, toe Hy afgekom het uit die hemel (**reëls 248-253**), en andersyds sy afdaling na die hel / onderwêreld (**reëls 253-260**). Hy verklaar verder die 'grendels van die aarde' allegories as die sondaarsiele wat in die onderwêreld gevange gehou word, maar terselfdertyd ook die boeie is wat diegene wat daar inkom, vashou.["*Isti sunt VECTES TERRAE et quasi quaedam serae extremi carceris ac suppliciorum*".] Die woord 'grendel' dien ook vir Hieronymus as aanknopingspunt tot 'n sekondêre tipologiese interpretasie, wanneer hy die heidense koning Kores, die gesalfde van God, wat deur God gebruik is om sy volk uit ballingskap te verlos (Jes.44 en 45) voorhou as 'n tipe van Jesus, wat gekom het om sondaars te bevry (**reëls 261-4**).

Die kommentaar op **Jon.2:7b** verklaar die woorde van Jona se gebed as 'n voorafskaduwing van

die profesie van Dawid in Ps.15 (16):10 oor die opstanding van Jesus uit die dood. Hierdie Dawidiese profesie is ook deur die apostels Petrus (in Hand.2:29-31) en Paulus (in Hand.13:35-37) aangehaal in hul prediking. Hieronymus se verwysing daarna [*"Hoc est quod apostoli interpretantur in quinto decimo psalmo ex persona Domini prophetatum..."* **(reëls 271-2)**] getuig net weer van sy goeie Bybelkennis.

Met hierdie aanhaling en verwysing bevestig Hieronymus in die eerste plek die verband tussen Jona se woorde (hy besef dat God hom dmv die vis van die dood gered het, dat hy steeds lewe binne-in die vis, en dat hy die vis-episode sal oorleef - let op die toekomende tyd in *subleuabis*) en Jesus se opstanding; en in die tweede plek gebruik hy dit ook (saam met aanhalings uit Rom.7:24, Fil.3:21 en I Kor.15:44, 53) as 'n argument téén 'n eietydse dwaallering[145] wat verkondig dat 'die menslike liggaam verdorwenheid is omdat dit in verdorwenheid verwek word' **(reëls 278-9)** en daarmee impliseer dat by die wederkoms die mens nie 'n (verheerlikte) opstandingsliggaam sal hê nie. In sy aanval teen die dwaalleer haal Hieronymus ook hier 'n uitspraak van Tertullianus[146] aan ter ondersteuning **(reël 287)**, en lewer daardeur nog 'n bewys van sy belesenheid.

In sy afsluiting van hierdie vers-kommentaar verwys Hieronymus weer kortliks na die letterlike betekenisvlak en onderstreep hy sy geloof in die wonderwerk van Jona se oorlewing binne-in die vis se maag. Hy voeg egter ook sy eie interpretasie by van Jona se woorde *"Domine Deus meus"* en sien dit as 'n aanduiding van Jona se alleenaanspraak op God se genade (dalk as motivering vir sy toekomstige selfgesentreerde optrede tydens die bekering van die Nineviete?) **(reëls 302-8)**.

Die kommentaar op **Jon.2:8a en b, 9** konsentreer hoofsaaklik op Jona se gebed in sy bepaalde situasie, en Hieronymus maak 'n paar opmerkings wat dui op 'n dieper geestelike interpretasie. Hy beklemtoon byvoorbeeld die noodsaaklikheid en voordeligheid van gebed te midde van benoudhede **(reëls 313-324)**; hy verwys terloops na die skeiding van liggaam en siel wanneer iemand sterf **(reëls 321-323)**;[147] en hy interpreteer die profeet se filosofiese mymering **(vers 9)** as 'grootmoedigheid', omdat hy ten spyte van sy eie benarde posisie 'nie dink aan sy eie gevaar nie, maar met 'n algemene gedagte filosofeer oor die aard van dinge' **(reëls 354-7)**. Wat die tipologiese interpretasie aanbetref, is Hieronymus hier tevrede met enkele terloopse verwysings:

In **reëls 325-9** verwys hy dmv aanhalings na Jesus se gebed in Getsemane (Matt.26:38-39) en sy dood aan die kruis (Luk.23:46) - geleenthede waar ook Jesus te midde van groot benoudheid Hom tot God gewend het. In **reëls 338-9** vind die leser nog 'n voorbeeld van 'gedwonge' tipologie ["*Petit autem quasi pontifex ut in corpore suo populus liberetur*"] - dis duidelik dat Hieronymus hier na Jesus verwys, maar die verband hiervan met die direk voorafgaande letterlike interpretasie of met Jona se woorde in die betrokke vers, is onduidelik. Kan dit dalk wees dat Hieronymus hier wou impliseer dat Jona òf hier steeds in gebed dink aan die matrose op die skip wat gered kan word deur sy offer, òf dat hy hiermee wil aansluit by sy oorspronklike rede vir Jona se vlug, naamlik dat Jona sy eie volk wil 'red' deur nie na Nineve te gaan nie, al moes hy in die proses sy eie lewe verloor? Òf is die verband dalk vir Hieronymus geleë in die Ou Testamentiese gebruik van die priester wat in die tempel ingaan om te bid en te offer ten behoewe van die volk, en Jesus wat as Hoëpriester, deur die simboliese skeur van die voorhangsel, die toegang na die 'heilige tempel' toe oopgemaak het?

Die verband tussen die inhoud van Jona se filosofiese mymeringe (**reëls 344-363**) en die implisiete verwysing na Jesus se antwoord aan die Skrifgeleerdes en Fariseërs wat Hom oor die dissipels se optrede gekonfronteer het (Mark.7:1-23), is te vinde in die woorde "*QUI CUSTODIUNT UANITATES*" [148] (**reël 350**) en "*...dum se aestimant <praecepta hominum> et Pharisaeorum mandata seruare - quae UANITAS atque mendacium sunt...*"(**reëls 365-7**). Hieronymus beskou blykbaar Jona se gebed hier as 'n **profesie** op die Nuwe Testamentiese gebeure ["*Potest hoc et ex persona Domini de Iudaeorum perfidia prophetari qui...*" (**reëls 364-5**)]. 'n Mens kan ook nie help om tog hierin 'n implisiete verwysing na die "Teken-van-Jona"-episode te sien nie - dit bly steeds 'n aanklag teen die ongelowige, wetsgehoorsame Jode wat nie in Jesus glo nie en daardeur 'vir God, wat altyd met hulle medelye gehad het, verlaat het' - "*Deum qui semper eorum misertus fuerat, reliquerunt*" (**reëls 367-8**).

Met die laaste reël van hierdie vers-kommentaar, sluit Hieronymus weer aan by die eerste reëls, waar hy die Wese van God opsom: "*Deus natura misericors est et paratus ut saluet clementia quos non potest saluare iustitia*" (**reëls 344-5**). Hiermee wys Hieronymus vooruit na Jona se woorde in **Jon.4:2**, en wil dit lyk asof hy Jona se woorde wil interpreteer as 'n teken dat God hom ook genadig was toe Hy hom van verdrinking gered het, en dat hy (Jona) òf nie 'nietighede doen

nie' òf dat hy nie werklik berou het oor sy ongehoorsaamheid nie.

Hieronymus se kommentaar op **Jon.2:10** is 'n treffende samevatting van sy tipologiese interpretasie en, in lyn met die klimaks van die Jona-psalm, ook in eie reg 'n hoogtepunt in sy kommentaar. In **reëls 373-5** gee Hieronymus sy eie interpretasie van die teks op 'n baie interessante manier. Eers gee hy 'n "aanhaling" van vers 9, deur 'n 'mengsel' te vorm van sy twee vertalings,[149] ten einde die kontras met Jona aan te dui - 'n kontras wat beklemtoon word met die woorde *ego autem*; daarna kwalifiseer hy die onderwerp (*ego*) dmv 'n relatiewe bysin, wat op die letterlike vlak geïnterpreteer kan word as 'n verwysing na Jona, maar ook op die geestelike vlak as 'n verwysing na Jesus; vervolgens haal hy 'n gedeelte uit (die LXX van) vers 10(a) aan; en laastens 'parafraseer en interpreteer' hy die b-gedeelte van vers 10: "*meipsum offerens*".

Dit wil dus voorkom asof Hieronymus hierdie laaste frase van Jona se gebed interpreteer as 'n bereidwilligheid van Jona om homself op die altaar te plaas uit dankbaarheid omdat Jahwe hom gered het. (Lees dus "*meipsum offerens*" as kwalifikasie by " *immolabo*".) Terwyl dit nie heeltemal duidelik is uit die teks wát Jona sal offer nie - 'n lofoffer, of iets anders wat hy belowe het - lyk dit asof Hieronymus enersyds dit as 'n 'self-offer' verstaan (let op die intensiewe vorm in *meipsum*) om sodoende die tipologiese verband tussen Jona en Jesus te versterk, en andersyds dat hy hiermee wil aandui dat Jona nou bereid is om te doen wat Jahwe aan hom opgedra het. Daarom sê hy ook hierna in sy kommentaar op **Jon.3:3** 'Jona het dadelik die taak uitgevoer...'.

Hierdie pasgenoemde 'interpretasie van Hieronymus se interpretasie' berus natuurlik in 'n groot mate op die spesifieke volgorde waarin die sinsdele in sy kommentaar gerangskik is en gelees word. Sou die sin egter gelees word asof die woorde "*meipsum offerens*" direk volg op die relatiewe bysin en dus "*ego...deuoratus sum*" kwalifiseer, sou die interpretasie nie meer geldig wees nie.

Die oorgang van die letterlike na die geestelike interpretasie vind in hierdie gedeelte op 'n interessante wyse plaas. Hieronymus beweeg binne dieselfde sin, dmv 'n aanhaling uit I Kor.5:7, oor na die geestelike betekenisvlak en bevestig dadelik die tipologiese verband tussen Jona en Jesus (**reëls 375-7**). Net soos Jona 'verslind is ter wille van die behoud van baie' en hy homself

aanbied ("*meipsum offerens*"), is Jesus Christus as Paaslam geoffer en het Hy, soos 'n priester en 'n skaap [maw tegelyk die Middelaar én die offerdier] 'Homself ter wille van ons aangebied' ("*seipsum pro nobis obtulit*"). Die doelbewuste parallelle woordgebruik in die twee aangehaalde frases ondermyn die bogenoemde 'interpretasie van...interpretasie', maar versterk die tipologiese ooreenkoms. Hierdie ooreenkoms word verder ook versterk deur die byna-parallelle woordgebruik in "*QUAECUMQUE UOUI REDDAM PRO SALUTE DOMINO*" in die teks-vertaling uit die Hebreeus, en "*Et reddam uota quae feci PRO SALUTE omnium DOMINO*" in die kommentaar.

Hieronymus sluit hierdie vers-kommentaar af met 'n persoonlike oproep tot alle Christen-gelowiges om 'geskei te wees van al die onreinhede van sondaars' (**reël 384**), sodat Jesus ons as [rein] 'offerdiere' aan God die Vader kan offer (**reël 385**) soos Hy in sy lyding belowe het toe Hy gesê het: 'sodat elke ding wat U aan My gegee het, nie verlore gaan tot in ewigheid nie'(**reël 381**), terwyl Hy bely dat God die Here van die hemel en die aarde is (**reël 379**) en Hy daardeur sy totale afhanklikheid en onderwerping erken. Hieronymus sien dus ook 'n tipologiese ooreenkoms tussen die belofte wat Jona gemaak het in 'n gees van onderwerping, en die opdrag en onderneming van Jesus (soos opgeteken in Joh.6:39; 10:28 en 17:12).

Dit is opvallend dat Hieronymus in sy kommentaar op **Jon.2:11** glad nie aandag gee aan die letterlike betekenisvlak nie, maar dat hy uitsluitlik op die tipologiese interpretasie konsentreer. Hy maak die historiese gebeure van die vis wat vir Jona uitgespoeg het, onmiddellik van toepassing op Jesus se opstanding uit die dood, deur weer eens die maag van die seemonster ("*uentre ceti*", **reël 391**) allegories te interpreteer as die doderyk, en Jesus se oorwinning oor die dood dmv die aanhaling uit Job 3:8 te beskryf in die beeld van 'Jesus wat die groot seemonster gevange neem' ("*qui magnum cetum capturus est*", **reël 392-3**). Die *prudens lector* (vgl die kommentaar op **Jon.1:3b**) besef dat hierdie interpretasie steeds Matt.12:40 as uitgangspunt het.

***JONA*, HOOFSTUK 3:**

***In Ion.*III,1-2 :**

Hieronymus begin weer sy kommentaar met sy letterlike interpretasie van die teks en konsentreer

hoofsaaklik op die manier waarop Jahwe met Jona handel. Hy lees in die feit dat Jahwe slegs die aanvanklike opdrag herhaal, sonder om Jona te verwyt oor sy ongehoorsaamheid, dat Hy die skipbreuk en vis-episode as genoegsame straf beskou. Verder som hy die rede vir Jona se houdingsverandering treffend op in die chiastiese stelling:

"[*ut qui*] *imperantem non senserat Dominum intellegeret liberantem.*"

In die tipologiese interpretasie, wat hy aandui met die tipologiese merker "*Dominus autem noster*" (**reël 16**), beskou Hieronymus Jona se tweede opdrag om na Nineve te gaan, as 'n tipe en voorafskaduwing van Jesus se optrede ná sy opstanding. ["*Dominus autem noster post resurrectionem secundo mittitur ad Nineuen...*" (**reëls 16-17**)]. Dit wil voorkom asof Hieronymus weer eens die tipologiese ooreenkoms 'afdwing' wanneer hy met die aanhaling uit Matt.15:26 impliseer dat Jesus, vóór sy dood en opstanding slegs die volk Israel wou red (waarskynlik nav sy eie woorde in Matt.15:24), maar dat Hy ná die opstanding bereid was om ook ander nasies by sy verlossingsdaad in te sluit, veral omdat sy eie volk Hom gekruisig het (**reëls 20-21**). Wanneer 'n mens egter Joh.3:16 lees, is dit duidelik (ook uit Jesus se eie woorde) dat Hy gekom het omdat God **die wêreld** liefgehad het. Hieronymus se woorde "*mittitur ad Nineven*", wat betrekking het op Jesus, verwoord hierdie interpretasie. Kan die gevolgtrekking dus weer gemaak word dat Hieronymus die Skrif selektief aangehaal het om sy tipologiese interpretasie te steun? Verder beskou Hieronymus ook Jesus se gebed in Getsemane ('Vader, as dit moontlik is, laat hierdie beker by my verbygaan') as aanduiding dat Hy 'in 'n sekere sin gevlug het' - soos Jona, en dui hy op hierdie manier ook weer 'n tipologiese verband aan.

Die laaste sin van hierdie vers-kommentaar word op só 'n dubbelsinnige wyse deur Hieronymus gestel, dat die leser nie heeltemal seker is of hy na Jona of na Jesus verwys nie: "*Totum autem quod iubetur, quod oboedit, quod non uult, quod iterum uelle cogitur, quod Patris secundo exsequitur uoluntatem, refer ad hominem et ad <formam serui> cui talia uerba conueniunt*". Enersyds wil die leser hierin lees dat hy na Jona verwys, veral omdat hy dit so weergee asof die onderwerp nie sy opdrag wou uitvoer nie en gedwing moes word tot gehoorsaamheid - 'n idee wat moeilik versoenbaar is met die oortuiging van Jesus se selfopofferende liefde en sy onderwerping aan God se wil, maar wat wel heeltemal strook met die Jona-verhaal. Andersyds dui sleutelwoorde in die aanhaling, soos byvoorbeeld "*Patris*" en "*uoluntatem*" en die aanhaling

uit Fil.2:7 ("*formam serui*") op Jesus as onderwerp. "*Patris*" sluit aan by "*Pater*" in **reël 18** (in die aanhaling van Jesus se gebed in Getsemane, Matt.26:39), en verder is God nooit met die Naam 'Vader' in die Jona-verhaal aangedui nie.

***In Ion.*III,3-4a :**

Hieronymus hou ook in hierdie vers-kommentaar by die kenmerkende werkwyse wanneer hy eerstens aandag gee aan die letterlike interpretasie. Hy maak slegs 'n enkele opmerking oor Jona se onmiddellike reaksie op die tweede opdrag, en gee dan meer aandag aan die kwessie van die grootte van Nineve, omdat hy in sy geestelike interpretasie net hierna hoofsaaklik hierop gaan konsentreer. Die woorde "*ET NINEUE ERAT CIUITAS MAGNA DEI ITINERE TRIUM DIERUM. ET COEPIT IONAS INTROIRE IN CIUITATEM ITINERE DIEI UNIUS*" van die Bybelteks het heelparty geleerdes al laat bespiegel oor die werklike betekenis daarvan,[150] en ook Hieronymus het 'n verklaring gewaag. Volgens hom verwys die 'drie dagreise' na die tydperk wat dit geneem het om rondom die groot stad Nineve te gaan (**reëls 38-9**). Hy voeg dan by dat Jona só aangevuur was deur die skipbreuk en die (herhaalde) opdrag, dat hy 'in die haas van een dag die pad van drie dae voltooi (het)' - "...*uiam trium dierum unius diei festinatione compleuit*" (**reël 40**).

In sy geestelike interpretasie van hierdie verse, wat hy weer met die woorde "*Dominus autem noster*" (**reël 44**) inlei, teken Hieronymus 'n tipologiese verband tussen Jona wat, ná die storm- en vis-episode in Nineve gepreek het, en Jesus, wat ná sy opstanding die apostels gestuur het om te preek en 'hulle wat in Nineve was' (maw die nasies) te doop. En dan interpreteer hy die 'drie dagreise' deur dit allegories te verklaar as die doop 'in die naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees' (**reëls 46-47**). Hy bou dan die allegorie verder uit deur die 'een dagreis'[151] wat Jona in die stad ingegaan het, te verklaar as die geheimenis ("*ipsum sacramentum*", **reël 48**) van 'menslike redding [= bekering](wat) voltooi word in een dagreis, dit is deur die belydenis van een God' (**reël 49**). Die tipologie word weer treffend bevestig wanneer Hieronymus in **reël 50** na Jesus verwys, maar die naam *Iona* (deel van Abl. Abs.-konstruksie) gebruik.

Aan die einde van hierdie vers-kommentaar beweeg Hieronymus weer na die letterlike betekenisvlak wanneer hy die verwysing na Nineve as 'die groot stad van God' verklaar. Hy wys

daarop dat die hele wêreld en alles daarop (maw ook Nineve) aan God behoort (**reëls 53-55**). Getrou aan die tradisie waarbinne hy skryf, kan hy egter ook nie nalaat om selfs in die verwysing na drie - en een **dag**reis(e) 'n dieper betekenis te lees nie: omdat daar 'in die geheimenis van die Drie-eenheid en in die belydenis van een God niks duister is nie' (**reëls 57-58**), word hier nie in die teksvers ook na drie - en een **nag(te)** verwys nie!

***In Ion.* III,4b :**

Hieronymus begin hierdie vers-kommentaar met 'n kort bespreking van die opvallende verskil tussen die twee vertalings (uit Hebreeus en die LXX) oor die aantal dae wat in Jona se kort prekie genoem word - veertig *versus* drie. (Vergelyk ook die bespreking in Hoofstuk 2.1.2.3 hierbo).

'n Geleidelike oorgang vanaf die opmerkings oor die vertaling na die tipologiese interpretasie word bewerkstellig wanneer Hieronymus wys op die verband tussen die vas van die Nineviete en die veertig-dae-vas van Jesus, vir Wie hy hier as "*Ipse ...Dominus, uerus Iona*" - 'Die Here self, die ware Jona' (**reël 77**) identifiseer. Wat hierdie teksvers aanbetref, sien die Kerkvader 'n tipologiese verband tussen Jona se "preek" wat hy in Nineve 'uitgeroep' het en die preek wat Jesus op die laaste dag van die huttefees in die tempel uitgeroep het (Joh.7:14, 37). Hy voeg dan ter verduideliking en bevestiging by: "*Omnis enim sermo Salvatoris, quia de magnis praedicat, clamor appellatur*" (**reëls 82-83**).

***In Ion.* III,5 :**

Hoewel Hieronymus hier geen tipologiese merkers gebruik om die tipologiese interpretasie aan te dui nie, kan die *prudens lector* tóg in die antitese tussen die gelowige Nineviete en die ongelowige Israeliete (**reël 88**) 'n implisiete tipologiese verband tussen die Ou- en Nuwe Testamentiese realiteite sien, veral ook wanneer die "Teken-van-Jona"-perikope, wat die uitgangspunt van die Jona/Jesus-tipologie is, in gedagte gehou word. Hieronymus versterk die antitese op treffende wyse deur met die stylfigure van sinekdogee en chiasme na die heidene as 'onbesnedenes' en die Jode as 'besnedenes' te verwys. Hierdie interpretasie is in lyn met Hieronymus se opsomming van die sentrale boodskap van die boek. ["*Credidit Nineue et Israhel incredulus perseuerat. Credidit praeputium et circumcisio permanet infidelis*". (**reëls 88-89**)] Hieronymus het hier heelwat aandag bestee aan sy beskrywing van en kommentaar op die vas van

die Nineviete (**reëls 90-112**), en verwys byvoorbeeld na 'die sak en die vas' as verborge en openlike 'wapens van berou'.

***In Ion.* III,6-9 :**

Dit doen aanvanklik vreemd aan dat Hieronymus in hierdie baie lang vers-kommentaar (107 reëls) skynbaar **nie** die Jona/Jesus-tipologie verder uitbou of aanraak nie. Hy konsentreer hier hoofsaaklik op sy verwerping van die dwaalleer van Origenes[152] ivm die Satan wat met die oordeelsdag 'tot bekering sal kom'. Hoewel Hieronymus die Alexandrynse eksegeet nie by die naam noem nie, was hierdie dwaalleer een van die kontroversiële en veelbesproke onderwerpe van die jaar 396 nC. Dit wil voorkom asof Origenes in sommige van sy briewe of kommentare 'n verband geteken het tussen beide die Koning van Nineve en koning Nebukadnesar wat tot bekering gekom het, en die Satan wat met die Laaste Oordeel ook 'tot bekering gaan kom'.[153]

Wanneer die kommentaar op hierdie verse egter noukeurig bestudeer word, blyk dit dat Hieronymus tóg weer eens, al is dit op 'n terloopse en byna ongemerkte wyse, die Jona/Jesus-tipologie ingewerk het. Maar voordat dit aangeraak word, net 'n paar opmerkings oor interessanthede in die kommentaar:

* Hieronymus vat weer eens sy interpretasie van 'n belangrike aspek van die sentrale boodskap van die boek saam wanneer hy sê: "< *Misericors et iustus Dominus et Deus noster miseretur* >. *Iustitia Dei uallatur misericordia et tali ad iudicium ambitione procedit: sic parcit ut iudicet, sic iudicat ut misereatur;*" (**reëls 162-165**).

* Hy aanvaar die bekering van die Nineviete as 'n historiese feit (**reëls 230-232**).

* Hy interpreteer op allegoriese wyse die 'koning van Nineve vir wie die boodskap van God laaste bereik' (**reël 186**) en wat van sy troon afklim, sy koninklike gewaad uittrek en homself met 'n sak klee en in die as gaan sit (**vers 6**), as die wyse geleerdes van sy eie tyd - die redenaars, filosowe en skrywers - 'wat soos konings van mense beskou word' (**reëls 190 en 207**), maar wanneer hulle die prediking van Christus hoor en 'die luister van hul welsprekendheid en die versierings en die roem van hul woorde' afgelê het, hulself oorgegee het 'aan eenvoud en ongekunsteldheid' (**reëls 206-210**). Hieronymus verwys dan spesifiek na Cyprianus,[154] as 'n voorbeeld van so 'n welsprekende geleerde, wat 'die **preek van Jona** gehoor het, en nadat hy tot berou bekeer was, tot so 'n groot deugdelikheid gekom het dat hy Christus in die openbaar verkondig het...'-

"*Proponamus nobis beatum Cyprianum...audisse tandem* ***sermonem Ionae*** *et ad paenitentiam conuersum in tantam uenisse uirtutem ut Christum publice praedicaret...*" (**reëls 211-216**). Dit blyk egter uit sekondêre literatuur[155] dat Cyprianus nie spesifiek nav 'n preek oor Jona tot bekering gekom het nie. Wanneer Hieronymus dus hier na 'die preek van Jona' verwys, gebruik hy dit as 'n soort sinekdogee om daarmee na die Verlossingsboodskap te verwys en wil dit voorkom asof hy op 'n baie terloopse en bykans ongemerkte wyse tóg weer vir Jona hier as tipe van Jesus Christus gebruik.

In Ion. **III,10 :**

Hieronymus hanteer hier die letterlike- en geestelike interpretasies tegelykertyd, soos gesien kan word in die inleidende woorde tot hierdie vers-kommentaar: "*Secundum utramque intellegentiam,...*". Hy maak die gebeure van die Jona-verhaal ook van toepassing op die eietydse konteks en konsentreer hier veral op mededelings oor die wesensaard van God. Die treffende antitese in **reëls 264-266** ["*...non uerba audiuit...sed opera conspexit...*"] som weer die boodskap van die Jona-verhaal, soos gesien deur Hieronymus, op: Die Israeliete belowe berou en bekering (soos die aanhaling uit Eks.24:3,7 aandui), maar die heidene gaan oor tot die daad (die hele groot stad Nineve kom tot bekering en toon hul berou in vas en sak). Hoewel Hieronymus dus nie hier die Jona/Jesus-tipologie verder uitbou nie, is die implisiete verwysing na die boodskap van die "Teken-van-Jona" tóg waarneembaar.

JONA**, HOOFSTUK 4:**

In Ion. **IV,1 :**

Hieronymus wy die grootste gedeelte van hierdie vers-kommentaar aan die dieper geestelike interpretasie van Jona se reaksie op die Nineviete se bekering. Hy sluit hier weer aan by sy aanvanklike interpretasie van die rede vir Jona se ongehoorsaamheid, naamlik dat Jona 'wanhoop oor die redding van Israel' (**reël 9**) wanneer die heidenstad, wat tegelyk ook Israel se grootste vyand is, wel gespaar word. Hierdie interpretasie word weer eens treffend weergegee in die antitese en chiasme in **reëls 14 en 15**:

"*...quod gentium multitudo saluetur, sed quod pereat Israhel.*" -

Die Jona/Jesus-tipologie word verder bevestig wanneer Hieronymus Jona se reaksie interpreteer

as 'n tipe van Jesus wat gehuil het oor Jerusalem (Luk.19:41), en wat nie 'die brood van die kinders vir die honde wou gee nie' (Matt.15:26) (**reëls 16-17**). Maar dan is dit asof Hieronymus vir die eerste keer in die *In Ionam* pertinent toegee dat elke aspek van Jona se optrede nie noodwendig 'n ongekwalifiseerde voorafskaduwing van Jesus kan wees nie, wanneer hy in **reëls 22-28** sê: "*Pulchre autem Dolens - quod interpretatur Ionas - AFFLIGITUR dolore, et <tristis est anima> eius <usque ad mortem>, quia ne periret populus Iudaeorum, quantum in se fuit, multa perpessus est. - Historiae quoque magis dolentis conuenit nomen, significans laboriosum prophetam et peregrinationis atque naufragii miseriis praegrauatum.*" Hoewel Hieronymus blykbaar hiermee wil sê dat hy in hierdie geval verwys na die historiese gebeure rondom Jona, en hy sy interpretasie daarvan gee, gebruik hy nog steeds 'n direkte aanhaling uit Matt.26:38 en Mark.14:34, om daardeur tog so 'n bietjie dubbelsinnigheid aan sy woorde te verleen.

***In Ion.* IV,2-3 :**

Hieronymus begin hierdie vers-kommentaar weer met 'n opmerking oor die vertaling uit Hebreeus en koppel dit op vernuftige wyse aan sy interpretasie van die historiese gebeure, spesifiek Jona se woorde en die manier waarop hy Jahwe aanspreek. Hy is van mening dat Jona innerlike konflik ervaar het ná God se eerste opdrag en dat hy vanweë onsekerheid en 'n onvermoë om te kies tussen "twee vure", eerder besluit het om te vlug. ["*Si MISERICORDEM dicerem atque CLEMENTEM et IGNOSCENTEM malitiae, nullus ageret paenitentiam; si crudelem et tantum iudicem nuntiarem, sciebam hoc tuae non esse naturae.*"] (**reëls 57-60**).

Die Jona/Jesus-tipologie word weer eens hier op meesterlike wyse ingewerk, deurdat Hieronymus, sonder om direk na Jesus te verwys of enige tipologiese merkers te gebruik, tóg sy interpretasie van die letterlike betekenisvlak só verwoord dat die *prudens lector* die sinspeling op die Nuwe Testamentiese anti-tipe 'aanvoel'. Wanneer hy sê : "*Dimisi domum meam, reliqui hereditatem meam, egressus sum de sinu tuo, et ueni.*" (**reëls 55-57**), lyk dit op die oog af of hy na Jona verwys, maar in die lig van die kommentaar op **Jon.2:5a** kan dit ook as 'n sinspeling op Jesus geïnterpreteer word. Die dubbelsinnige segging is meer direk en opvallend in **reëls 63-68**, en sal vervolgens met die name "Jona" en "Jesus" in donker druk en in hakies in die vertaling aangedui word: "*TOLLE igitur, Domine, ANIMAM MEAM, QUIA MELIOR MIHI EST MORS QUAM UITA. TOLLE ANIMAM MEAM, quae tristis fuit usque ad mortem. TOLLE ANIMAM MEAM:*

'In manus enim tuas commendo spiritum meum'. MELIOR quippe MIHI EST MORS QUAM UITA: uiuens, unam Israhel gentem saluare non potui; moriar, et mundus saluabitur." - 'Neem dan my siel, Here, want die dood is vir my beter as die lewe. Neem my siel,**(Jona)** wat bedroef was tot die dood toe.**(Jesus)** Neem my siel **(Jona)**: 'Want in U hande gee Ek my gees oor' **(Jesus)**. Die dood is immers vir my beter as die lewe: terwyl ek lewe, kon ek nie die een volk van Israel red nie; ek sal sterf, en die wêreld sal gered word.'**(Jona/Jesus).** Die verwysings na tipe en anti-tipe is dus afwisselend in 'n vaste patroon gerangskik, en deur die stylfiguur van reduplikasie bou die versugting op tot 'n klimaks. Na afloop van die klimaks word die rede vir die doodsverlange in 'n treffende antitese uitgespel en kan / moet die leser in die plek van die onderwerp "ek" sowel Jona as Jesus lees. Jona ervaar die bekering van die Nineviete en sý aandeel daarin as die ondergang van Israel en wil daarom sterf, omdat die (heidense) wêreld wel gered word. Terwyl Jesus as Mens op aarde opgetree het, het Israel Hom verwerp, maar deur sy dood bewerkstellig Hy verlossing vir die wêreld.

Hieronymus sluit hierdie vers-kommentaar af met 'n verdere bevestiging van die historiese akkuraatheid van die Jona-verhaal ("*Historia manifesta est*" (**reël 69**)) en 'n herhaling van een van die sentrale temas in die boek: Israel gaan tot in ewigheid verlore, terwyl die nasies bekeer is.

***In Ion.*IV,4 :**

Die kommentaar op hierdie vers begin met 'n opmerking oor die verskillende Latynse vertalings vir die Hebreeuse woord *hadra lach*: "*irasceris*" direk uit die Hebreeus, en "*contristatus es*" uit die Grieks van die LXX. Volgens Hieronymus se interpretasie is beide vertalings korrek en van toepassing binne die konteks, sowel as van toepassing op beide die 'persoon van die profeet as op die persoon van die Here' (**reëls 77-78**). Hy verduidelik dan waarom dit in Jona se geval van toepassing is, maar spel nie die toepaslikheid daarvan op die persoon van Jesus duidelik uit nie.[156] Dit word weer aan die *prudens lector* oorgelaat om die twee voorvalle waar Jesus kwaad (Matt.21:12) en bedroef (Matt.26:38) was, in herinnering te roep, ten einde die (gedwonge ?) tipologiese verband raak te sien.

***In Ion.*IV,5:**

In die ***Praefatio*** **(reëls 17-21)** het Hieronymus verwys na sekere ou Griekse en Latynse

Kerkvaders wat baie te sê gehad het oor *Jona*, maar wie se 'interpretasies self 'n interpretasie nodig het'. Ongelukkig moet dieselfde ook hier van die einste Hieronymus se kommentaar oor **Jon.4:5** gesê word. Die bespreking wat volg is derhalwe 'n interpretasie van Hieronymus se interpretasie[157], en maak géén aanspraak op honderd persent korrektheid nie. Daar sal gepoog word om hierdie 'geheimenis' te ontsluit aan die hand van die werkswyse wat Hieronymus tot dusver gevolg het, naamlik om Skrif met Skrif te verklaar, en om die deurlopende tipologiese interpretasie in gedagte te hou.

Dit wil voorkom asof Hieronymus sy dieper geestelike interpretasie van hierdie teksvers in twee dele verdeel het: Jona wat uit die stad (Nineve) uitgaan, EN Jona wat aan die oostekant van die stad gaan sit onder sy sonskerm. Die sleutel tot die ontknoping van die eerste deel van Hieronymus se interpretasie is geleë in die kernsin in **reëls 102-103**:

"EGREDITUR ergo <Columba> uel <Dolens> DE istiusmodi CIUITATE..." -

Drie sleutelwoorde is in hierdie sin geïdentifiseer ná 'n sorgvuldige lees van die interpretasie, naamlik *egredior, ciuitas* en *istiusmodi.* Hoewel die kernsin aan die einde van die eerste deel van die interpretasie voorkom, lyk dit asof Hieronymus met hierdie sleutelwoorde as struktuurelement, en die rangskikking daarvan in 'n bepaalde patroon, sy geestelike interpretasie weergegee het. Dit kan soos volg skematies voorgestel word, met die sleutelwoorde (en variasies daarvan) in donker druk:

reëls 92-94	**reëls 95-96**	**reëls 96-97**	**reëls 97-99**
Gen.4:17	Hos.11:9	Ps.68:21	Deut.4:43
Cain...aedificauit ***ciuitatem...Enoch***	*Deus...**non ingrediar** **ciuitatem***	*Domini...sunt **exitus** **mortis***	*una fugitiuorum* ***ciuitas**...Ramoth,..... uisio **mortis***
Kain (die moordenaar) het die stad Henog as toevlugsoord gebou	God...sal nie in die stad ingaan nie	Van die Here is die uitkomste teen die dood	Een stad van die vlugtelinge (=moorde-naars)...Ramot..visioe n van die dood
1 → A	**2 ↔ B**	**B ↔ 3**	**A ← 4**

Hieronymus teken deur middel van spesifiek-gekose aanhalings uit die Skrif 'n negatiewe prentjie van 'die stad' (***ciuitas***). In die eerste plek verwys hy na die stad Henog, wat Kain, die eerste moordenaar, vir homself (as toevlugsoord) gebou het. Deur middel van die chiastiese struktuur van die interpretasie -

[A B B A]

- brei hy die negatiewe prentjie uit wanneer hy ook na Ramot, een van die drie asielstede waarheen moordenaars kon vlug, verwys. Hiermee bring hy die gedagte tuis dat 'die stad' 'n plek van boosheid en moordenaars is (vgl. *uisio mortis*), waaruit 'n mens behoort te vlug / gaan. En dan wys hy ook (sien B en B) daarop dat God / die Here nie in die stad (sal) ingaan nie, en dat van Hom die uitkomste is - maw, God is nie teenwoordig in die bose stad nie. Die sinspeling is dus duidelik: ook Jona (as tipe van Jesus) gaan uit die bose stad (= "*de istiusmodi ciuitate*"), Nineve, uit. Dit wil dus voorkom asof Hieronymus ook hier, hoewel op bedekte wyse, die tipologiese verband tussen Jona en Jesus probeer aantoon het. 'n Mens kan egter nie help nie om tog te voel dat 'n tipologiese interpretasie hier dan wel gedwonge voorkom, en wel om die volgende redes:

* Kain se stad Henog was oos van Eden in die land Nod (Gen.4:16), en Ramot was een van die drie asielstede oos van die Jordaan (Deut.4:41) - het dit Hieronymus dalk nie gepas om op te merk dat Jona oos van Nineve gaan sit het nie?
* Die aanhaling uit Hos.11:9 is uit konteks gedoen en sou dalk meer geskik wees om God se barmhartigheid teenoor Efraim gelyk te stel aan sy barmhartigheid teenoor Nineve.
* Die verwysing na Jona hier as "*Columba*" en "*Dolens*" kom tog 'n bietjie geforseerd voor.

Hierdie interpretasie word natuurlik meer interessant wanneer 'n mens in gedagte hou dat Hieronymus self, 'n voorstander van die asketiese lewenswyse, as't ware 'uit die stad gevlug het'.

Die tweede deel van hierdie vers-kommentaar het betrekking op Jona wat aan die oostekant van die stad onder sy sonskerm gaan sit het. Die tipologiese interpretasie is hier meer oortuigend: Hieronymus teken die verband tussen Jona, wat 'teen die ooste gaan sit / woon' ("*...et habitat CONTRA ORIENTEM*", **reëls 103-104**) en Jesus, wat volgens die profesie in Sag.6:12 die 'Opgaande / Spruit' genoem word ("*Ecce uir, Oriens nomen eius*", **reëls 108-109**). Verder wys Hieronymus ook op die tipologiese ooreenkoms tussen Jona onder sy sonskerm ("*Ionas sub umbraculo erat*", **reël 109**) en Jesus, die 'Waarheid [wat] nog nie gekom het nie' ("*Necdum quippe ueritas uenerat*", **reëls 109-110**), maw Jesus wat nog 'onder die sonskerm' van die Ou

Testament is, 'voordat die evangelie van Christus skitter en die profesie van Sagaria vervul word' -"...*antequam Christi euangelium coruscaret et compleretur Zachariae prophetia...*", (**reëls 107-108**).

Omdat die res van hierdie vers-kommentaar nie betrekking het op die tipologiese interpretasie nie, word nie nou daarop ingegaan nie.

***In Ion.* IV,6 :**

Hieronymus wy die eerste en grootste gedeelte van hierdie vers-kommentaar aan 'n bespreking van die vertaling van die Hebreeuse *ciceion* (**reëls 132-160**) en aan die letterlike interpretasie (**reëls 161-170**). Aan die begin van **reël 171** gaan hy weer oor tot 'n tipologiese interpretasie van hierdie teksvers, wanneer hy die tipologiese merker "*Ad personam uero Domini Saluatoris*", gebruik. Die indruk word hierdeur geskep dat Hieronymus hier weer een of ander heenwysing na Jesus self gaan uitwys, maar wanneer hy dan Jes.1:8 aanhaal (in **reëls 173-175**), waar die profeet vir Sion / Israel beskryf as ' 'n tent [skerm] in 'n wingerd' en ' 'n klein hutjie in 'n komkommertuin', word dit vir die leser duidelik dat Hieronymus òf weer eens 'n tipologiese verband met Jesus wou "afdwing", òf dat hy nie die beeld of gedagte voltooi het nie omdat sy gedagtes steeds met die wonderplant besig was. In plaas van 'n tipologiese heenwysing na Jesus, teken hy dan die plant as 'n allegoriese heenwysing na Israel (**reëls 177-187**). Die leser kry voorts die indruk dat Hieronymus sy bes probeer het om tóg 'n tipologiese heenwysing na Jesus aan te dui, deurdat hy Israel dan in **reëls 188-189** voorstel as 'n "tipe" van Jesus met sy aanhaling uit Joh.3:30: "...*Iohannes qui dicit sub typo Israhelis: <Illum oportet crescere, me autem minui>*". Hierdie blyk 'n voorbeeld te wees van 'n geval waar 'n Kerkvader (soos wat dikwels die geval was) die begrippe tipologie en allegorie verwar het. Die onsamehangende en onvanpaste vergelykings van Israel met 'die seders van God' en die 'dennebome' (**reël 186**) en met 'sprinkane' (**reëls 187-192**) blyk ook 'n verdere aanduiding te wees van die kommentator se gedwonge pogings tot 'n dieper geestelike interpretasie, in só 'n mate selfs dat die letterlike of historiese werklikheid naderhand heeltemal in die agtergrond verdwyn.

***In Ion.* IV,7-8 :**

Die kommentaar op hierdie teksverse behels hoofsaaklik 'n allegoriese interpretasie van die plant,

die son, die wind en die wurm: die plant is steeds Israel (**reëls 207-208**), die son en die wurm verwys na Jesus nav Mal.4:2 en Ps.22:1, 7 (**reëls 207 en 213**) en die wind na die toorn van God nav Hos.13:15 (**reëls 215-219**). Dit lyk egter ook asof Hieronymus sinspeel op 'n tipologiese verband tussen Jona en Jesus as hy in **reëls 207-209** sê: "*Antequam ORIRETUR <Sol iustitiae>,...postquam ille surrexit et tenebrae Nineuiticae eius luce discussae sunt,*". Net soos Jesus, die Lig van God se genade, gekom het om die duisternis te verdryf, het Jona na Nineve gekom om dié stad se boosheid te kom 'verdryf'[deur sy prediking]. Verder lyk Hieronymus se uitspraak in **reëls 291-221** ["*Et AESTUARE coepit Ionas et iterum uelle MORI in baptismate cum Israhele ut in lauacro recipiat humorem quem in negatione perdiderat*".] na 'n sinspeling op berou, bekering en doop - asof Jona, soos in Hoofstukke 1en 2, te midde van die ervaring van God se toorn (in die storm en die vis-episode), tog berou het en hoop op verlossing.

***In Ion.*IV,9 :**

Met die allegoriese verklaring van die plant wat verwys na Israel, bevestig Hieronymus as't ware sy interpretasie van die rede vir Jona se aanvanklike weiering om na Nineve te gaan. Jona se opstand en woede oor die plant wat verdroog het, word aan die hand van die allegorie [die plant = Israel: "*postquam in siccata cucurbita aruit Israel*" (**reëls 241-242**)] deur Hieronymus geïnterpreteer as Jona se opstand oor die potensiële vernietiging van Israel omdat hul vyand, die Nineviete, gered is. Hy gee hierdie interpretasie weer in die woorde: "*non enim sic uolui saluare alios ut perirent alii, non sic alienos lucrifacere ut meos perderem*" (**reëls 244-246**). Hiermee sluit hy ook aan by sy interpretasie van **reëls 79-80** van die ***Praefatio*** en van **Jon.1:1-2, 3 en 4:1-2, 3**. Die antiteses in hierdie reëls [vergelyk *saluare* teenoor *perirent; alienos* teenoor *meos;* en *lucrifacere* teenoor *perderem*], en die rangskikking van konstruksies in 'n afwisselende patroon [prolatiewe infinitief, gevolgsin, prolatiewe infinitief, gevolgsin] druk die kontras tussen die verloregaande Israel en die geredde Nineviete op 'n treffende manier uit. In **reëls 247-250** net hierna bevestig Hieronymus weer die Jona/Jesus-tipologie: net soos Jona 'bedroef / kwaad is tot die dood toe' oor Israel, 'weeklaag' ook Jesus 'tot die dood toe' oor Jerusalem en die Jode. Deur middel van die tipologie 'verklaar' Hieronymus as't ware dit wat bedoel word met Israel wat 'verdroog' het: die Jode 'sterf terwyl hulle die Seun van God ontken'. Maar die tipologie gee ook 'n boodskap van hoop aan die Jode: hulle kan 'weer opstaan wanneer hulle Hom bely' ["*...sed Iudaeorum, ut moriantur negantes et resurgant Dei filium confitentes*"]. Weer eens tref die

antitese tussen *moriantur* en *resurgant,* en tussen *negantes* en *confitentes.* Die *prudens lector* herken weer die "Teken-van-Jona"-boodskap en die leerstelling oor die wederopstanding onderliggend aan hierdie woorde.

***In Ion.*IV,10-11 :**

In **reëls 265-266** erken Hieronymus dat dit baie moeilik is om hier 'n tipologiese verband tussen Jona en Jesus uit te wys, omdat Jona treur oor iets wat hy nie gemaak of versorg het nie, terwyl Jesus wel kan en mag treur (oor die plant / Israel) aangesien 'alle dinge deur Hom gemaak is'(Joh.1:3). Die verwysing na Jesus as die "Skeppingswoord" herinner Hieronymus aan die (foutiewe) verklaring of interpretasie van hierdie verse deur ''n sekere iemand' [158] wat onder die invloed van die dwaalleringe van Marcion en Arius, in heiligskennis verval het (**reëls 268-279**). Diep onder die indruk van die gevaar wat 'n foutiewe interpretasie kan inhou, en van die versigtigheid wat 'n kommentator aan die dag moet lê, doen Hieronymus dan in **reëls 279-284** 'n beroep op die leser om sy hieropvolgende interpretasie 'met toegeeflikheid' te ontvang en om met opbouende kritiek te reageer.

Die tekswoorde (van Jahwe aan Jona) naamlik "*TU DOLES SUPER HEDERA IN QUA NON LABORASTI NEQUE FECISTI UT CRESCERET,...*" noop Hieronymus dan om, steeds met die plant / Israel-allegorie as uitgangspunt, 'n tipologiese verband te teken tussen Jona, wat nie soveel vir die plant gewerk het as wat hy ter wille van die heidene in Nineve gewerk / gely het nie,[159] en Jesus wat (in die woorde van Hieronymus) 'nie so in Israel gewerk het as wat Hy in die volk van die heidene gewerk het nie'- "*Dominus noster atque Saluator non ita LABORA UIT IN Israhel quomodo LABORA UIT IN gentium populo*" (**reëls285-286**). Hieronymus verduidelik dan hierdie uitspraak van hom aan die hand van die gelykenis van die verlore seun (Luk.15:11-32), deurdat hy die oudste seun met Israel vergelyk, die jonger wegloopseun met die heidene en die vetgemaakte kalf met Jesus, Wie se kosbare bloed uitgestort is (volgens Paulus in Hebr.9 en 10) - Jesus se offerdood word in treffende antiteses deur Hieronymus geïllustreer (**reëls 299-301**). Deur middel van die aanhaling van die gelykenis sinspeel die Kerkvader daarop dat God (volgens die opstandige Jona) meer genade betoon aan die heidene (= Nineve) as aan Israel (= die plant). Hoewel Hieronymus die tipologiese verband in fyn retoriek illustreer en motiveer met die plant-

allegorie en die gelykenis, word die tipologiese interpretasie tog hier deur die leser as gedwonge beleef, veral in die lig van die Heilsplan van God, waarby die hele wêreld ingesluit word.

Verder interpreteer Hieronymus in hierdie vers-kommentaar die een nag waarbinne die plant ontstaan het, as die donker tyd in die wêreldgeskiedenis vóór die koms van die Lig, en die een nag waarbinne dit vergaan het, as die dood van Jesus en die gevolglike ongeloof / twyfel van die volk (**reëls 305-309**). Hy interpreteer ook 'die groot en baie mooi stad Nineve', met sy meer as 120duisend mense, as die Kerk wat uit meer as die twaalf stamme van Israel bestaan, nav die twaalf mandjies vol brokstukke in Matt.14:20 (**reëls 310-313**). En ten slotte verklaar hy diegene 'wat nie weet wat die verskil tussen hul regter- en linkerhand is nie' enersyds as kinders en andersyds as diegene wat voor die boetedoening nie kon onderskei tussen goed en kwaad, en reg en verkeerd nie (**reëls 314-322**) en die 'baie pakdiere' as irrasionele en onverstandige mense (**reëls 323-325**).

Op hierdie stomp noot sluit Hieronymus dan sy vers-vir-vers kommentaar van *Jona* af, sonder om samevattende opmerkings te maak oor die resultate van sy oorwegend tipologiese interpretasie. Die onus rus op die *prudens lector* om 'n samehangende geheelbeeld te vorm en 'n uitspraak te maak oor die waarde en geslaagdheid van so 'n interpretasie binne die breë konteks van *Jona*-interpretasies. Sodanige uitspraak sal in die samevatting in Hoofstuk Vyf gegee word.

4) Allegoriese interpretasie :

Onder die invloed van sy Griekse voorganger Origenes, en die eksegetiese tradisie van die Skool van Alexandrië in die besonder, het Hieronymus ook in die *In Ionam* in 'n groot mate van allegorie gebruik gemaak om die dieper geestelike betekenis van dié Profete-boek te ontgin. Daar is reeds in Hoofstuk 1.4.2.1 'n paar inleidende opmerkings gemaak oor allegoriese interpretasie van die Bybel en oor die algemene toepassing daarvan in *Jona*-interpretasies. Vervolgens sal Hieronymus se allegoriese interpretasies van die boek kortliks in oënskou geneem word. In die voorafgaande uitgebreide bespreking oor die tipologiese interpretasie van die Jona-verhaal, is daar reeds herhaalde kere gewys op allegoriese betekenisgewing aan Jona en sy ervarings, veral waar die allegorie ten grondslag lê van die tipologiese interpretasie. Ten einde duplisering uit te

skakel, sal slegs die hoofmomente van Hieronymus se allegoriese betekenisgewing van *Jona* kortliks in hierdie gedeelte genoem word, met versverwysings. Die volgende werksdefinisie van **allegorie** is as uitgangspunt vir die identifisering daarvan in Hieronymus se eksegese geneem: *Allegorie is die soeke na 'n sekondêre of verskuilde betekenis onderliggend aan die letterlike betekenis, terwyl die woorde wat die historiese realiteit van 'n persoon, saak of gebeure beskryf, die fokuspunt is, eerder as die historiese realiteit op sigself. Dit is dus die vergeesteliking van 'n persoon, saak of gebeure, in só 'n mate selfs dat die letterlike betekenis ter syde gestel word.* Die leser moet in gedagte hou dat die term "allegorie" hier gebruik word ter verwysing na 'n interpretasiebenadering, en nie na 'n genre nie.

In aansluiting dan by dit wat reeds in die voorafgaande gedeelte oor Hieronymus se allegoriese interpretasie van *Jona* aan die lig gekom het, die volgende:

* Hieronymus verklaar die naam "Jona" allegories as 'die duif' (= *Columba*) en 'hy wat treur' (= *Dolens*) [***In Ion.*I,1-2**]. Hy gebruik dan die allegoriese betekenis van die naam om in die eerste plek 'n oproep te doen op die Heilige Gees om hom te inspireer in sy interpretasie van die Jona-verhaal en terselfdertyd sy aanspraak op vervulling met die Heilige Gees te bevestig [***Praefatio*, reëls 14-16**]. Tweedens dien dit as grondslag vir tipologiese verbande tussen Jona en Jesus, omdat die Heilige Gees in die vorm van 'n duif op Jesus neergedaal het ná sy doop; en omdat Jona emosies van woede, opstand en vrees gewys het (volgens die Vulgaat-vertaling), maar nie smart nie, en hy dus op geen ander manier as deur die allegoriese betekenis van sy naam 'n voorafskaduwing kon wees van Jesus wat 'diep bedroef' was nie [***In Ion.*I,1-2**].

* Nineve word allegories verklaar as 'die wêreld', ten einde die kontras met die ongelowige Verbondsvolk, Israel, skerper af te ets [***In Ion.*,I,1-2 en III,3-4**].

* Tarsis verwys allegories na 'die see in die algemeen' en na 'die beperkte leeftyd van 'n aardse bestaan' (= *saeculum*), ten einde weer 'n tipologiese verband te teken tussen Jona se vlug en Jesus se menswording [***In Ion.*,I,3a**].

* Hieronymus interpreteer Jona se diep slaap aan boord van die storm-geteisterde skip as 'die mens wat só verlam is deur die slaap van sy sonde dat hy as't ware die toorn van God verontagsaam'.[***In Ion.*,I,5b**]

* Die skip in gevaar word geïnterpreteer as 'die Kerk in gevaar'. [***In Ion.*I,12**]

* Die groot seemonster wat vir Jona ingesluk het, word allegories geïnterpreteer as die dood en

die onderwêreld, hoewel die seemonster in werklikheid Jona se redding was. Hierdie interpretasie het sy oorsprong in die "Teken van Jona". [***In Ion.*,II,1a en II,3**]

* Die 'hart van die see' word verklaar as die 'doderyk' en dié plek 'in die middel van versoekings'. [***In Ion.*,II,4a**]

* Die bodemlose diepte of put van die see word allegories geïnterpreteer as 'sekere verderflike en uiters skadelike kragte , of magte wat oorgegee is aan folteringe en strawwe', maar ook as 'die heilige handelinge en die diepste gevoelens en oordele van God'. [***In Ion.*,II,6a**]

* Hieronymus interpreteer die 'drie dagreise' wat die grootte van Nineve aandui, allegories as die 'doop in die naam van die Vader, die Seun en die Heilige Gees'; en die 'een dagreis' wat Jona in die stad in gereis het, as 'die belydenis van een God' 'in Wie daar niks duister is nie'. [***In Ion.* III,3-4**]

* In ***In Ion.* III,6-9** verwys Hieronymus na Origenes se allegoriese verklaring van 'die koning van Nineve' as 'die duiwel, wat met die eindoordeel berou sal toon'. In dieselfde vers-kommentaar interpreteer Hieronymus 'die koning van Nineve' vir wie die boodskap van God laaste bereik, as 'die wyse en welsprekende redenaars, filosowe en skrywers, wat soos konings van mense beskou word en vir wie dit moeilik is om in God te glo, maar wanneer hulle die prediking van Christus hoor, bereid is om afstand te doen van roem en welsprekendheid en hulle oor te gee aan eenvoud en ongekunsteldheid'.

* Die plant wat vir Jona skaduwee verskaf het, word allegories verklaar as Israel. [***In Ion.* IV,6;7-8 en 9**].

* Die wurm word verklaar as Jesus. [***In Ion.* IV,7-8**] In dieselfde vers-kommentaar verwys Hieronymus na ander eksegete (waarskynlik Origenes) wat 'die wurm en die skroeiende wind' verklaar as 'die Romeinse leiers wat ná die opstanding van Christus, vir Israel geheel en al uitgewis het'. Hierdie interpretasie bou natuurlik voort op die interpretasie van die plant as Israel.

*Die groot en mooi stad Nineve word allegories verklaar as 'die Kerk, waarin daar 'n groter getal mense is as die twaalf stamme van Israel' [***In Ion.* IV,10-11**].

Hoewel die afleiding gemaak kan word uit Hieronymus se uitspraak in die ***Praefatio*, reëls 17-21** dat hy in teorie gekant was teen oormatige allegoriese interpretasie, blyk dit tóg uit hierdie opsomming dat hy homself ook hieraan skuldig gemaak het. Daar is reeds in die voorafgaande gedeelte daarop gewys dat hy selfs by tye sy tipologiese interpretasie gebou het op die allegoriese

interpretasie van 'n saak of gebeure. In sulke gevalle het hy dus afgewyk van die vereiste dat 'n tipologiese verband gesien moet word tussen 'n historiese realiteit en die anti-tipe. Simonetti (1994, p.102) het Hieronymus se aanwending van allegorie soos volg opgesom: "However, this determination to maintain a middle position between the literalist excesses of Diodorus and the excessive allegorism of Origen gives Jerome's exegesis, like that of Cyril, a touch of something desultory. By this is meant that too often allegory appears unexpectedly and without any cogent reason; it is merely the result of a passing suggestion in a particular source, usually Origen or Didymus."

5) Hoe Hieronymus se vertaling van die boek *Jona* die tipologiese interpretasie tegelyk inisieer en ondersteun :

Daar is reeds in Hoofstuk 2.1.2.2 ingegaan op Hieronymus se teoretiese beginsels rondom Bybelvertaling. Vervolgens dan net enkele opmerkings oor interessanthede betreffende sy vertaling van die boek *Jona* vanuit die Hebreeuse grondteks (maw die Vulgaat-vertaling *iuxta Hebraeos*) en vanuit die Griekse LXX. Hierdie opmerkings sal hoofsaaklik konsentreer op radikale betekenisverskille tussen die twee Latynse vertalings. Aangesien uitsprake oor die korrektheid al dan nie van die Latynse weergawes van die Hebreeuse en Griekse tekste spesialis-kennis van beide hierdie laasgenoemde tale sou vereis, sal sodanige uitsprake òf nie gemaak word nie, òf gebaseer word op die studie-bevindinge van geleerdes soos Price en Nida (1978), Almbladh (1986), Perkins (1987) en Sasson (1990).

Die rede vir die inkorporering van hierdie enkele opmerkings in 'n studie wat hoofsaaklik konsentreer op Hieronymus se interpretasie van die profeteboek, is juis omdat sy interpretasie gebaseer is op een van die twee vertalings, of albei, en omdat 'n spesifieke vertaling in sekere gevalle sy tipologiese interpretasie inisieer, ondersteun of selfs bevestig. Dit is byvoorbeeld ook interessant om daarop te let dat Hieronymus, ten spyte van sy uitgesproke voorkeur aan die vertaling *iuxta Hebraeos*, tóg in sommige gevalle in sy vers-kommentaar (bewustelik of onbewustelik) die woordeskat van die vertaling uit die LXX gebruik. Dit blyk byvoorbeeld uit die kommentaar op **Jon.2:2**, waar hy deurgaans die term *cetus* (volgens die LXX-vertaling) gebruik om na die groot seemonster te verwys, in plaas van *piscis* (volgens sy Vulgaat-vertaling). Dit mag

wees dat hy onbewustelik die meer bekende woord gebruik het - die LXX was immers tot dusver die algemeen-gebruikte en alombekende teks. Die moontlikheid bestaan egter ook dat hy juis hierdie woordeskat gebruik het omdat hy enersyds in 'n groot mate van sy voorgangers, Origenes en Didymus se kommentare in Grieks gebruik gemaak het toe hy sy eie Latynse kommentaar geskryf het, of dat hy andersyds op hierdie manier sy lesers wou akkomodeer, wat gewoond was aan die vertaling uit die LXX.

Vervolgens dan enkele opmerkings:

* Die gebruik van *descendit* (in die Vulgaat-vertaling) ipv *ascendit* (in die LXX) om Jona se "aan-boord-gaan"-handeling in **Jon.1:3b** te beskryf, is meer gepas in die lig van die tekening van sy geleidelike afdaling - (vanaf die plek waar hy geroep is, af na Joppe, af tot onder in die buik van die skip, van die skip af in die see in, en dan af na die 'bodemlose diepte' van die doderyk)[160] - waarop die tipologiese verband tussen Jona en Jesus, wat afgekom het uit die hemel en neergedaal het na die hel, gebaseer is. [Sien ***In Ion.* II,6b-7a**]. Hieronymus wys hier pertinent daarop dat sy Vulgaat-vertaling korrek is: "*ut proprie continetur in hebraico (<iered> enim descendit dicitur)*" (**reëls 127-128** van die ***In Ion.* I,3b**).

* Die verskil in die weergawes van Jona se diep slaap onder in die buik van die skip, naamlik "*DORMIEBAT SOPORE GRAUI*" in die Vulgaat en "*dormiebat et stertebat*" in die LXX, word funksioneel deur Hieronymus aangewend in sy allegoriese interpretasie van die 'slaap' in ***In Ion.* I,5b**. Die eersgenoemde vertaling blyk ook meer gepas te wees in die lig van Hieronymus se stelling in **reëls 227-228** van dieselfde vers-kommentaar: "*Quod autem dormit, non securitatis est, sed maeroris*". Verder is dit ook meer gepas in die lig van die ooreenkoms met Jesus wat tydens die storm geslaap het, soos aangedui in die Jona/Jesus-tipologie in ***In Ion.* I,12**. Die gemiddelde Bybelleser sou moeilik 'n voorstelling van 'n snorkende Jesus aanvaar, en daarby is daar maar altyd 'n konnotasie van humor aan 'snork' verbonde - iets wat onvanpas sou wees in die lig van die tipologiese interpretasie. Tóg kry 'n mens die indruk dat Hieronymus die LXX-vertaling 'aanvaar' wanneer hy in sy kommentaar sê: "*...et profundissimum somnum rauca nare resonaret*" (**reëls 235-236**).

* In die Vulgaat-vertaling van **Jon.1:9** sê Jona: "*HEBRAEUS EGO SUM ET DOMINUM DEUM*

CAELI EGO TIMEO", terwyl die LXX-vertaling lui : "*Seruus Domini ego sum et Deum caeli ego colo,*". Hieronymus benut die Hebreeuse weergawe vir sy formulering van die sentrale boodskap van die boek - die kontras tussen Jood /Israeliet en ander nasies word op hierdie manier beklemtoon. Price en Nida (*op. cit.*, p. 19) wys daarop dat Jona nie uitgevra is oor sy geloof nie, maar oor sy nasionaliteit, en dat hy dan self die inligting oor sy geloof verstrek het. Die gebruik van *TIMEO* ipv *colo* verskerp natuurlik ook die ironie van Jona se vlug. Perkins (*op. cit.*, pp.47-48) het ook baie geldige opmerkings gemaak oor die LXX-weergawe wat na Jona verwys as "*Seruus Domini*" [Grieks: δοῦλος κυρίου]: Hy beweer eerstens dat die verskil tussen die twee lesings 'n ortografiese verduideliking het, maar dat die LXX-lesing in die besonder sekere implikasies het vir die definiëring van Jona se rol in die verhaal. Hierdie lesing identifiseer dadelik vir Jona as 'n profeet, en bewerkstellig 'n nouer verband met die profeet Jona na wie daar in I Kon.14:25 verwys is. Dit dra ook verder by tot die oortuiging dat Jona as 'n historiese realiteit geïnterpreteer word. Perkins som dit so op: "The explicit identification of Jonah as Yahweh's servant also throws into greater contrast his confession to the sailors and his present actions. His personal credibility is questioned and the astonishment of the sailors at his audacity, as well as their reluctance to throw him overboard, become more understandable, because he is the representative of Yahweh. The focus shifts from an ethnic plane to a sacred, vocational one."

* Die verskil tussen die Vulgaat- en die LXX-weergawes van die 'groot seemonster' van **Jon.2:1a en b, en 11** is reeds hierbo kortliks aangeraak. Dit is opvallend dat Hieronymus die LXX-weergawe gebruik in sy kommentaar, omdat die woord "seemonster" veel meer gepas is in die lig van die allegoriese verwysing na die 'doderyk' - 'n plek van vrees, en veral ook in die lig van die voorstellings van Jona in die kuns van die vroeë Christendom, waar die seemonster meestal as 'n draak voorgestel is.[161] Dit is ook interessant om daarop te let dat Hieronymus, wanneer hy in die ***Praefatio*** na die "Teken van Jona" verwys en aanhaal uit Matt.12:40, die woord *cetus* gebruik, volgens die Vulgaat-weergawe van die Nuwe Testament. Miskien is dít die rede waarom hy deurgaans in die vers-kommentaar, dit wil sê in die tipologiese interpretasie, *cetus* gebruik - die "Teken van Jona" lê immers ten grondslag van die Jona/Jesus-tipologie. 'n Mens wonder onwillekeurig waarom die Vulgaat-vertalings van die Ou- en Nuwe Testament dan so verskil ten opsigte van Jona se wondervis: *piscis* in die Ou Testamentiese boek *Jona*, maar *cetus* in Matteus? Almbladh (*op.cit.*, pp.24-25) en Sasson (*op.cit.*,pp.149-150) se besprekings oor die

Hebreeuse woord *dāg gādôl* is ook baie insiggewend.

* Die Vulgaat-lesing ("*ET EUOMIT IONAM*") in **Jon.2:11**, in teenstelling met die LXX-lesing ("*et eiecit Ionam*") is baie gepas in die lig van die Jona/Jesus-tipologie en die daarmee gepaardgaande klem op die wederopstanding van Jesus, omdat dit sy totale oorwinning oor die dood so treffend weerspieël. Hieronymus se vers-kommentaar onderstreep ook hierdie betekenis (**reëls 396-398**). Natuurlik is *euomit* ook meer gepas by die beeld van die seedier.

* Die verskil tussen die Vulgaat- en die LXX-weergawes van **Jon.3:4b** oor die aantal dae grasie wat aan die Nineviete toegestaan is voordat die stad tot 'n val gebring sou word, is reeds hierbo in die bespreking van die tipologiese interpretasie van die vers aangeraak. Ter samevatting kan dit net weer hier herhaal word dat die Hebreeuse lesing meer gepas is in die lig van Hieronymus se tipologiese interpretasie van *Jona*. Of anders gestel: dat juis die 'veertig dae' by Hieronymus die konnotasie van Jesus se vas opgeroep het en hy derhalwe sy tipologie ook hierdeur kon bevestig.

* Jona se reaksie op Jahwe se genade aan Nineve in **Jon.4:1** word in die Vulgaat-vertaling as verslaentheid en woede weergegee ("*ET AFFLICTUS EST IONAS AFFLICTIONE MAGNA ET IRATUS EST,*"), en in die LXX-vertaling as droefheid en ontsteltenis ("*Et contristatus est Jonas tristitia grandi et confusus est,*"). Perkins (*op. cit.*. p.45) se kommentaar hieroor lui: "The Hebrew narrative stresses that Jonah became displeased and very angry. Jonah's desire was for the destruction of Nineveh, not its preservation. In the LXX translation Jonah's displeasure and anger are converted into painful distress, or perhaps vexation and confusion...The motif of anger is certainly not emphasized in the LXX and, I think it could be said, is not even present. This modification of Jonah's reaction from anger to disturbing grief and confusion may indicate the translator's concern to moderate the conflict between Jonah and God so that Jonah's behavior conforms to that considered appropriate for a Hebrew prophet, as the plot comes to a conclusion." Dit is baie interessant dat Hieronymus in sy kommentaar die LXX-lesing vir die Jona/Jesus-tipologie benut (soos hierbo in Afdeling 3 aangedui), anders as in die ander genoemde gevalle in hierdie afdeling. Die tipologiese raakpunte tussen Jona en Jesus (in hierdie geval) is eerstens "droefheid" [Jona in die LXX, en Jesus wat huil oor Jerusalem] en tweedens "Israel wat

verlore gaan" [vergelyk **reëls 13-15** van die ***In Ion.*** **IV,1**, en Luk.19:41-42].

* Hieronymus se bekende en gewaagde vertaling vir die wonderplant in **Jon.4:6** ("*HEDERA*" = 'klimop' uit die Hebreeuse grondteks ipv die "*cucurbita*" = 'komkommerplant' van die LXX) is ook reeds in die Inleiding tot hierdie Hoofstuk aangeraak, en sal in meer besonderhede in Hoofstuk Vier van hierdie studie, met betrekking tot die korrespondensie tussen Hieronymus en Augustinus hieroor, bespreek word. Dit is belangrik om daarop te let dat Hieronymus ook in sy vers-kommentaar heelwat aandag hieraan geskenk het, omdat hy met die 'korrekte' vertaling ook die historiese realiteit van die plant wou beklemtoon, en waarskynlik ook omdat 'n inheemse plant 'n meer geslaagde allegoriese verwysing na Israel opgelewer het.

* In die Vulgaat-weergawe van **Jon.4:11** word daar gesê dat daar "*PLUS QUAM CENTUM UIGINTI MILIA HOMINUM*" - 'meer as honderd en twintig duisend mense' in Nineve was, terwyl die LXX-weergawe verwys na 'meer as twaalf duisend manne' - "*plus quam duodecim milia uirorum*". Uit Hieronymus se kommentaar blyk dit dat hy gekonsentreer het op die "*duodecim*" van die LXX, wanneer hy verwys het na ''n groter getal mense as die twaalf stamme van Israel' (**reëls 311-312**). 'n Studie van die Griekse weergawe van die LXX en van sekondêre literatuur oor die Hebreeuse teks het 'n paar interessante dinge aan die lig gebring: Die Griekse LXX-teks van vers 11b lees soos volg - ἐν ᾗ κατοικοῦσιν πλείους ἢ δώδεκα μυριάδες ἀνθρώπων, - en die woordeboek van Liddell en Scott (1990, *s.v.* μυριάς άδος ἡ, p.1153) verklaar dié woord as "number of 10 000, myriad". Die Griekse vers kan dus vertaal word as: 'Daar het meer as twaalf miriades [dws meer as twaalf maal 10 000] mense daarin gewoon'. Wiskundig bereken lyk dit dus na 'n getal van 'meer as 12 x 10 000 = 120 000'. En dit is presies die getal wat deur die Hebreeuse teks aangegee is, volgens die besprekings daaroor van Almbladh (p.40), Price en Nida (p.80) en Sasson (pp.311-313). Dit wil dus voorkom asof Hieronymus se vertaling van die LXX-teks in hierdie geval foutief is (soos weergegee in die teksuitgawes van beide Antin (1956, p.116) en Duval (1985, p.310) - hulle gee egter ook albei in hul *apparatus criticus* die woord *myriades* as alternatief vir *milia* aan). 'n Lesing soos byvoorbeeld "*plus quam duodecim decem milia uirorum*" sou waarskynlik meer korrek gewees het. Die moontlikheid bestaan natuurlik ook dat 'n kopiïs hier 'n haplografiese fout begaan het.

Uit die voorafgaande is dit dus duidelik dat Hieronymus se vertaling van bepaalde woorde en/of aspekte in die Jona-verhaal, die tipologiese interpretasie òf inisieer òf ondersteun.

6) Hieronymus se skryfstyl soos blyk uit die *In Ionam*.

Die vertaling en bestudering van Hieronymus se kommentaar op *Jona* het aan die lig gebring dat hy selfs ook sy bedrewenheid as retor ingespan het om sy tipologiese interpretasie te ondersteun en te bevestig - sy interpretasie word met ander woorde ook gedra deur retoriese tegnieke, en in die besonder deur **antitese**.

Daar is reeds herhaalde kere daarop gewys dat Hieronymus die boodskap van die boek sien as 'n aanklag teen die ongelowige Jode, in teenstelling met heidene wat tot geloof kom en gered word. Hierdie boodskap is ook die sentrale tema wat soos 'n goue draad deur die kommentaar van die Kerkvader loop. Dit is verder ook opvallend dat dié boodskap / tema deurentyd deur middel van **antitese** opgesom en onder die leser se aandag gebring word. Vervolgens dan enkele voorbeelde van hierdie funksionele antiteses:

***Praef.* reëls 83-85**: *"Condemnatur generatio Iudaeorum, credente mundo, et, Nineue agente paenitentiam,Israhel incredulus perit."*

[Uit die konteks kan die leser die afleiding maak dat *mundo* = *Nineve*, derhalwe word die antitese ook deur die chiastiese konstruksie versterk:

"credente mundo, et, Nineue agente paenitentiam,"

A B B A]

In Ion.I,1-2: *"In condemnationem Israhelis Ionas ad Gentes mittitur, quod, Nineue ante*
(reëls 8-10) *paenitentiam, illi in malitia perseuerent."*

***In Ion.* I,3a**: *"quod paenitentia gentium ruina sit Iudaeorum."*
(reëls 38-39)

***In Ion.* I,3a**: *"timebat ne per occasionem praedicationis suae, illis conuersis ad*
(reëls 58-60) *paenitentiam, Israhel penitus relinqueretur."*

In Ion. **I,3a**: "*per occasionem salutis gentium ceterarum, perire populum de quo*
(reëls 106-108) *Chistus in carne generandus sit.*"

In Ion. **III,5**: "*Credidit Nineue et Israhel incredulus perseuerat.*"
(reël 88) [Let ook hier op die treffende **chiasme**].

In Ion. **IV,1**: "[*Non igitur contristatur, ut quidam putant*], *quod gentium multitudo*
(reëls 13-15) *saluetur, sed quod pereat Israhel.*"

In Ion. **IV,9**: "*non enim sic uolui saluare alios ut perirent alii, non sic alienos*
(reëls 245-246) *lucrifacere ut meos perderem.*"

Dit is dus duidelik dat Hieronymus die <u>boodskap</u> deur middel van **antitese**, maar dan ook met *variatio,* oordra en beklemtoon.

Ook die <u>tipologie</u> word deurgaans in die kommentaar deur middel van **antitese** gedra en versterk. Slegs enkele voorbeelde word hier ter illustrasie aangehaal:

In Ion. **I,12**: "*Contra me tempestas detonat, me quaerit, naufragium uobis minatur ut*
(reëls 391-393) *me prendat; me prendet, ut mea morte uiuatis.*"

[Hoewel dit op die oog af lyk of dit hier slegs oor Jona gaan, voel die *prudens lector* tóg die implisiete verwysing na Jesus aan, veral ook in die lig van die verwysing na 'daardie selfde Jona'["*Iste Ionas*" (= Jesus)] in **reël 410.**]

In Ion. **II,6a**: "*qui sponte descendi, sponte conscendam; qui uoluntarius captiuus ueni,*
(reëls 223-224) *debeo liberare captiuos,*"

In Ion. **IV,2-3**: "*uiuens, unam Israhel gentem saluare non potui; moriar, et mundus*"
(reëls 67-68) *saluabitur.*"

In Ion. **IV,10-11**: "*Decreuit Christus ut ille cresceret; iste mortuus est ut ille uiueret; hic*

(reëls 299-300) *descendit ad inferos ut ille caelos ascenderet.*"

Benewens die goed-deurdagte en funksionele strukture waardeur die tipologiese interpretasie weergegee word (soos aangedui in afdeling 3 hierbo), kan daar nog meer retoriese stylfigure uitgesonder word waardeur Hieronymus se retoriese vermoëns geïllustreer word en sekere belangrike aspekte van die Jona-verhaal beklemtoon word. Ter illustrasie net die volgende:
* In ***In Ion.*** **I,11 - reëls 379-381** word die oorsaak van die storm op treffende wyse weergegee in 'n **tricolon crescendo**: "*MARE, dicens, IBAT ET INTUMESCEBAT: IBAT, ut iussum fuerat, IBAT in uindictam Domini sui, IBAT persequens fugitiuum prophetam.*"
* In ***In Ion.*** **II,1a - reëls 20-21** word die rol en betekenis van die seemonster in die Jona-narratief op 'n treffende wyse deur middel van **antitese** en **chiasme** meegedeel:

> "[*...ut praecipitem Ionam in suos reciperet sinus et pro morte praeberet habitaculum*],
> *ut qui* ***in naui*** *<u>iratum</u> senserat <u>Deum, propitium</u>* ***in morte*** *sentiret.*"

2.1.5 SAMEVATTING

Bowers (1971, p.26) het die volgende opmerking oor Hieronymus gemaak: "But Jerome's great importance is as a grammarian, and text-critic; and it is obvious why another grammarian, Erasmus, so respected him. Yet as an exegete he seems to me to respond to the immediate verse, or word, rather than to sustain an overall interpretation. Possibly he worked on the Book of Jonah at different times?" In die lig van Hieronymus se 'uiterste inspanning' om deurgaans die tipologiese verband tussen Jona en Jesus aan te dui, selfs al doen dit soms gedwonge voor, lyk dit egter asof Bowers se opmerking, veral wat die *In Ionam* aanbetref, nie heeltemal korrek is nie. Hoewel Hieronymus nie sy kommentaar met 'n opsommende opmerking afsluit nie, kan daar tog met oortuiging gesê word dat hy wel 'n deurlopende interpretasiebenadering gehandhaaf het.

Uit die voorafgaande diepte-ondersoek na Hieronymus se kommentaar oor die boek *Jona*, is dit dus duidelik dat die Kerkvader, getrou aan die eksegetiese tradisie van sy tyd, hierdie problematiese profeteboek hoofsaaklik op allegoriese en tipologiese wyse geïnterpreteer het. Hy

het reeds in die ***Praefatio*** die hooftrekke van sy interpretasiebenadering duidelik uitgespel: Met die "Teken van Jona" as basiese uitgangspunt, het hy deurgaans vir Jona beskou as 'n tipe en voorafskaduwing van Jesus, die meer volledige anti-tipe. Hy het dwarsdeur die kommentaar 'homself ingespan' om die tipologiese ooreenstemming tussen Jona en Jesus aan te dui: die tipologie is hoofsaaklik gebou op ooreenkomste tussen Jona (as Ou Testamentiese tipe) en Jesus (die Nuwe Testamentiese anti-tipe), selfs al moes hy ten opsigte van sekere verse van die Jona-narratief die tipologiese verband "afdwing", deur byvoorbeeld in die eerste plek die tipologie te bou op sy eie (allegoriese) interpretasie - daar bestaan dus nie 'n direkte verband tussen die historiese realiteit en die anti-tipe nie; en deur tweedens soms die Skrif selektief en selfs buite konteks, aan te haal. Waar daar wel 'n tipologiese verband gebou is op teenstellings, is dit opvallend dat nie die persone van Jona en Jesus optree as onderskeidelik tipe en anti-tipe nie, maar ander relevante rolspelers in Jona en Jesus se onderskeie belewenisse, byvoorbeeld die matrose (as tipe) en die Nuwe Testamentiese Jode (as anti-tipe).

Hieronymus het nie deurgaans gehou by 'n bepaalde patroon in sy vers-vir-vers kommentaar nie (vergelyk p.75 hierbo), maar het hoofsaaklik gekonsentreer op die dieper geestelike interpretasie van die Jona-narratief. Sy kommentaar is wel ten opsigte van sekere verse (byvoorbeeld **Jon.2:3-10**) in 'n goedbeplande struktuur weergegee, selfs met bepaalde struktuurbeginsels. Verder kan daar ook in die kommentaar bewyse gevind word van Hieronymus se retoriese bedrewenheid en welsprekendheid. Daar kan selfs met reg gesê word dat Hieronymus se verstommende kennis van die Bybel en sy retoriese vaardighede in diens gestaan het van sy tipologiese interpretasie.

Hoewel hy dit nêrens pertinent uitgespel het dat die tipe 'n historiese realiteit moet wees nie, het hy dit tóg herhaaldelik en op velerlei maniere beklemtoon dat hy Jona en sy wedervaringe as 'n historiese realiteit beskou het.

Dit is dus duidelik dat, hoewel hy nie sy interpretasieresultate opgesom het of enige spesifieke gevolgtrekkings daaruit verwoord het nie, hy tóg deurgaans 'n spesifieke benadering gevolg het, en dit dan waarskynlik aan die *prudens lector* oorgelaat het om self die betekenis van *Jona* uit sy interpretasie af te lei. Hy het wel daarin geslaag om deur middel van die Jona/Jesus-tipologie enersyds die mees problematiese aspekte van die boek aan te spreek en bevredigend te hanteer -

en selfs aanvaarbare oplossings te bied! - en andersyds om die kernboodskap van *Jona*, vir sowel die oorspronklike ontvangers, as vir die vroeë Christendom en vir die hedendaagse konteks, raak te vat.

Die beoordeling oor die plek en waarde van hierdie allegories-tipologiese interpretasie binne die breë konteks van *Jona*-interpretasies, vanaf die vroegste tye tot vandag toe, sal in Hoofstuk Vyf gedoen word.

2.2 HILARIUS VAN POITIERS SE HANTERING VAN *JONA* IN SY TRAKTATE OOR MATTEUS 16:1-4 EN PSALM 68:5

2.2.1 INLEIDING

Hilarius van Poitiers (*c.*315- *c.*367 nC) is gebore en het gesterf in Poitiers in Gallië. As jong man uit 'n vooraanstaande heidense familie, en deeglik onderrig in filosofie en die klassieke, het hy tot bekering gekom deur die Bybel te lees. Na sy verkiesing tot Biskop van Poitiers in 353nC, het hy begin om die Leer oor die Drie-eenheid teen die Arianisme te verdedig. Tydens die Konsilie van Béziers in 356nC het hy geweier om vir Athanasius, 'n teenstander van keiser Constantius II en die Arianisme, te veroordeel, en is hy na Frigië verban. Daar het hy Grieks geleer en die werke van die Griekse Kerkvaders bestudeer. In 359nC het hy die Konsilie van Seleucië, waar hy steeds die Leer oor die Drie-eenheid verdedig het, sowel as die Konsilie van Rimini, waar keiser Constantius die Ortodokse biskoppe gedwing het om die *credo* van die Arianisme te onderskryf, bygewoon. As gevolg hiervan is hy na Gallië teruggestuur, sonder dat sy verbanning opgehef is.

Hilarius se geskrifte het 'n belangrike bydrae gelewer in die ontwikkeling van die Latynse teologie. Sy *De Trinitate* in twaalf boeke, was die eerste uitgebreide studie oor dié onderwerp in Latyn. In sy werk *Oor die Konsilies*, wat in Frigië geskryf is, het hy verduidelik waarom die geestelikes van die Ooste ontevrede was oor die uitdrukking ὁμοούσιος (= 'van een wese') in die Niceense *credo*, en aanhalings en verduidelikings oor die geloofsbelydenisse van die Ooste gegee. Sy *Fragmenta ex opere historico* het dokumente oor Arianisme bevat. Benewens die *Tractatus Mysteriorum*, het hy ook die *Tractatus super Matthaeum* vóór sy verbanning, en die *Tractatus super Psalmos*, ná die verbanning en geïnspireer deur Origenes, geskryf. Sy oeuvre word voltooi deur die twisgeskrif *Contra Constantium* en drie onvoltooide himnes, wat hom die eerste bekende himnedigter in die Kerk van die Weste gemaak het.
Hilarius het bekend gestaan as "Die Athanasius van die Weste" en het 'n groot bydrae gelewer tot die bekendstelling van die Griekse Kerkvaders aan die Latynse Kerk in die Weste.[162]

Vervolgens sal twee fragmente uit Hilarius se traktate oor Matteus en oor die Psalms, waarin die profeet Jona figureer, kortliks ondersoek word.

2.2.2 *SANCTI HILARII IN MATTHAEUM* 16,2

2.2.2.1 Teks en Vertaling :

Die Latynse **teks**[163] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

2.2.2.2 Enkele opmerkings oor Hilarius se hantering van *Jona* in sy *In Matthaeum* 16,2 (maw sy kommentaar oor Matt.16:1-4):

Hilarius van Poitiers het met hierdie fragment uit sy *tractatus* (= preek) oor Matt.16 sy interpretasie van of kommentaar op vers vier in die besonder gegee. Anders as in die "Teken-van-Jona"-perikoop in Matt.12:38-45, gee die Evangelis in Hoofstuk 16 slegs Jesus se bondige antwoord op die versoek van die Fariseërs en die Sadduseërs om 'n wonderteken uit die hemel. Die "teken" word nie hier verder gespesifiseer, soos in Hoofstuk 12 nie. Net soos sy tydgenoot Hieronymus in 396 nC die boek *Jona* tipologies geïnterpreteer het, het Hilarius ook die "*signum Ionae*" tipologies verklaar. Dit mag selfs wees dat Hieronymus sy senior se *tractatus* onder oë gehad het.

Die besondere struktuur van hierdie fragment gee die tipologiese interpretasie op 'n treffende wyse weer, en kan skematies soos volg voorgestel word:

A) Inleiding (**reëls 1-3a**: *Sed ortus...praemiserat*)
  B) JONA (**reëls 3b-6a**: *Namque...euadit*) = die tipe
    C) Kernsin (**reëls 6b-8a**: *Hoc ergo...praedicans*)
  D) JESUS (**reëls 8b-11a**: *de Hierusalem...emergens*) = die anti-tipe
E) Samevatting (**reëls 11b-13**: *Ea igitur...exemplo*)

In die Inleiding (**A**) het Hilarius daarop gewys dat Jesus, toe die Fariseërs en Sadduseërs vir Hom

" 'n teken uit die hemel" [*signum de caelo* (Mt (Vulg.)16,1)] gevra het, vir hulle 'n aardse teken (=Jona) gegee het. Hy het dan hier sy eie verklaring vir Jesus se optrede gegee, naamlik dat Hy by hulle 'n besef van hul eie sondigheid en liggaamlike onbeduidendheid wou tuisbring, waarskynlik in die lig van hul arrogante ydelheid. In die paragraaf wat hierdie fragment voorafgaan, het Hilarius verwys na Jesus se bespotting van die Fariseërs en Sadduseërs - "*Quorum insolentiam et inanitatem irridens multa eos de natura caeli conicere solere respondit,...*" (In die *In Matt.*16,1), omdat hulle 'die weer kon voorspel', maar nie die "tekens van die tye kon onderskei nie".

In afdelings **B, C** en **D** het Hilarius sy interpretasie gegee van wat die "Teken van Jona" dan sou beteken, deur eerstens in **B** die Ou Testamentiese Jona-verhaal kortliks op te som. Daarna het hy deur middel van 'n kernsin (**C**), wat sy eie interpretasie van die boodskap van *Jona* saamvat, 'n oorgang bewerkstellig na die opsomming van die Nuwe Testamentiese Heilsgebeure (**D**). In sy opsomming van die Jona-verhaal het Hilarius hoofsaaklik gekonsentreer op dié aspekte van die narratief waarin hy 'n voorafskaduwing van Jesus gevind het en wat funksioneel was vir sy verwoording van die kernboodskap van die Teken. Hy het verwys na die doel van Jona se roeping, naamlik om boetedoening te preek aan die Nineviete, na Jona se lyding, ontberinge (die storm en die vis) en uiteindelike redding, en dit pertinent gestel dat hy daarin 'n voorafskaduwing van Jesus gesien het, met die woorde: "*...ad futurae passionis effectum...pari specie...*" (**reëls 2b-3a**) en "*...uirtute dominicae praefigurationis...*" (**reël 6**). Die kernsin verwys na Jona as die 'teken van (Jesus se) mag', 'n mag wat daarin bestaan dat Hy sondes kan vergewe wanneer dit bely word. Die opsomming van die Nuwe Testamentiese Heilsgebeure fokus op Jesus se menswording, sy lyding, dood en opstanding.

Die tipologiese verband tussen Jona (as tipe) en Jesus (as anti-tipe) is op meesterlike wyse deur die skrywer in parallelle woorde en frases in afdelings **B** en **D** weergegee, wat skematies soos volg voorgestel kan word:

B: JONA (TIPE)	D: JESUS (ANTI-TIPE)
in praedicationem paenitentiae **(reël 3)**	*per paenitentiam praedicans* **(reëls 7b- 8)**
uentis desaeuientibus **(reël 4)**	*immundorum spirituum dominante flatu* **(reël 8)**
proiectus e naui est **(reël 4)**	*de Hierusalem uel Synagoga* **(reël 8)**
deuoratus a ceto **(reël 4)**	*a morte tamquam elementi eiusdem monstro glutiendus* **(reëls 9b-10a)**
post triduum **(reël 4)**	*post triduum* **(reël 10)**
uiuus emissus...integer et illaesus **(reëls 4b, 5a, 6a)**	*uiuus atque incorruptus* **(reël 11)**
contra humani corporis naturam **(reëls 5b-6)**	*contra condicionem hominis* **(reël 10b)**
non retentus a monstro **(reël 5a)**	*non retentus* **(reël 11a)**
in auras superas...euadit **(reël 6)**	*emergens* **(reël 11)**

Dit is verder ook opvallend dat daar 'n groot aantal tipologiese merkers voorkom in die Inleiding (**A**) [*signum* (2x), *comparat, pari specie*], in Afdeling **B** (oor Jona) [*praefigurationis*], in die Kernsin (**C**) [*signum*], en weer in die Samevatting (**E**) [*signo, exemplo*].

In die samevatting van hierdie fragment het Hilarius weer aangesluit by sy inleiding, toe hy genoem het dat Jesus in antwoord op die versoek om 'n teken 'uit die hemel', vir die Fariseërs en Sadduseërs 'n aardse teken gegee het, naamlik 'die teken van die profeet en die voorbeeld van 'n mens'. Hy het egter in sy interpretasie nog 'n dimensie by Jesus se antwoord gevoeg, deur daarop te sinspeel dat Jesus sou wou hê dat sy menslike liggaam en optrede vir die Jode 'n genoegsame teken moes wees, omdat Hy so 'ryk aan goddelike deugde' was, en dus wél ' 'n teken uit die hemel', ten spyte van sy menslike aard. Op hierdie manier het hy ook die feit beklemtoon dat Jesus tegelyk God en Mens is.

Dit is dus duidelik uit hierdie fragment dat, terwyl Hilarius, net soos Hieronymus, die profeet Jona beskou het as 'n tipe van Jesus Christus, hy hom slegs bepaal het by 'n betekenisgewing aan

die "Teken van Jona". Sy fokus was dus op die Nuwe Testamentiese perikope, en nie soseer op die Ou Testamentiese profeteboek nie. Die klem val hier op die tipologiese ooreenkoms tussen Jona, wat na drie dae lewend en ongedeerd uit die vis 'ontsnap' het, en Jesus wat na drie dae lewend en ongeskonde uit die dood opgestaan het. Dit is daarom te verstane dat Hilarius nie na die rol van die matrose of die wonderplant in die Jona-verhaal verwys het nie, en selfs gesê het dat 'die tierende winde' vir Jona van die skip af gegooi het (**reël 4**), en dit dan voorgehou het as die voorafskaduwing van die 'stroom van onrein geeste' wat vir Jesus uit Jerusalem en uit die Sinagoge gegooi het (**reël 8**). In werklikheid het Hilarius met hierdie kommentaar slegs die reeds bestaande Nuwe Testamentiese tipologie in letterkundige welsprekendheid en 'n goedbeplande struktuur weergegee. Sy sinspeling daarop dat Jona geroep is om in Nineve boetedoening te gaan preek, en dat hy in die seemonster-maag ongeskonde behou is, juis sodat hy 'n voorafskaduwing van Jesus kon wees (**reëls 2-3, en 6**), verleen aan Jona 'n besondere plek en betekenis in die Openbaringsgeskiedenis, en bevestig inderdaad die vroeë Kerkvaders se standpunt dat Jona 'n historiese realiteit was.

2.2.3 *SANCTI HILARII EPISCOPI TRACTATUS IN PSALMUM* LXVIII,5

2.2.3.1 Teks en Vertaling :

Die Latynse **teks**[164] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

2.2.3.2 Enkele opmerkings oor Hilarius se hantering van *Jona* in sy *Tractatus in Psalmum* LXVIII,5:

Hierdie fragment bevat Hilarius se kommentaar op Ps. 68,3b [Ps.69:3b in die Afrikaanse Bybel], wat soos volg lees in die *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*: "*veni in altitudines*[165] *maris et tempestas demersit me*". Dit lyk egter asof Hilarius die LXX-weergawe aangehaal het. Die fragment kan struktureel in vyf onderafdelings verdeel word:

A. Inleiding (**reël 1**): Dit bevat die direkte aanhaling uit die LXX van die betrokke versgedeelte, en dien dus as 'n 'opskrif'.

B. 'n Verwysing na Jona (**reëls 1b-6a**).

C. 'n Verwysing na Job, wat eindig met die metafoor [die bodemlose diepte van die see is die poorte van die dood], wat as die kern van die fragment beskou kan word (**reëls 6b-12b**).

D. 'n Tweede verwysing na Jona, waarbinne Ps. 41:8, sowel as Jon.2:4 uit die Jona-psalm aangehaal word (**reëls 12c-17a**).

E. 'n Samevatting (**reëls 17b-18**).

Binne die konteks van hierdie studie sal daar vervolgens hoofsaaklik gekonsentreer word op Afdelings **B** en **D**, met tersaaklike opmerkings oor die ander afdelings waar nodig.

Hilarius het hier in beide die Afdelings na Jona verwys as die "*imitator*" van die Here Jesus Christus: In **reëls 1b en 2a** het hy hom "*imitator ille et dominicae mortis et temporis Ionas*" genoem - die naam 'Jona' is dus pertinent bygevoeg; en in **reël 14b-15a** het hy weer na Jona verwys, sonder om sy naam by te voeg, as "*dominicae mortis imitator*". Dit is baie interessant dat hy Jona hier 'die nabootser[166] van die dood van die Here' genoem het, terwyl hy in die *In Matt.*16,2 na hom verwys het as die 'voorafskaduwing' van Jesus. Bewus van die feit dat Jona reeds eeue voor Jesus se menswording gelewe en opgetree het, kan die leser uit hierdie buitengewone benoeming van Jona aflei dat Hilarius òf daardeur Jesus se bestaan van die begin van die ewigheid af wou beklemtoon, òf dat hy hierdeur wou aantoon dat Jesus (die tradisionele anti-tipe) vollediger en belangriker is as Jona (tradisioneel die tipe) [vergelyk die vereistes wat aan 'n tipe gestel is, soos bespreek in Hoofstuk 1.4.1].

Hilarius het in hierdie fragment gekonsentreer op die verband tussen Jona se 'verblyf' in die maag van die seemonster, diep onder in die see, soos beskryf in die Jona-psalm in Ion (Vulg.)2,3-10, en Jesus se 'verblyf' in die doderyk na sy kruisdood. Na aanleiding van die reeds bestaande tipologie in Matt.12:40, en die woorde "*de ventre inferni*" in Ion (Vulg.)2,3b, het Hilarius ook hier aangedui dat Jona 'nie soseer in die see nie, as in die doderyk geplaas was' (**reëls 2b-3a**). Dit

is interessant om daarop te let dat Hilarius in hierdie fragment egter geen spesifieke tipologiese merkers gebruik het of op enige manier te kenne gegee het dat hy 'n tipologiese verband tussen Jona en Jesus wou aandui nie. Die ongewone gebruik van *imitator* en die toegewingsin in **reël 4** ["*et quamuis eum cetus ad speciem infernae mortis hausisset*"], is die enigste sleutels waardeur die leser gelei word om die reeds bekende (tipologiese) ooreenkoms tussen Jona en Jesus, soos uitgespel in die "Teken-van-Jona"-perikoop in Matt.12:38-42, ook hierin te herken.

Wanneer die fragment aandagtig gelees word, word dit egter duidelik dat die fokus nie hier val op die persone van Jona en Jesus as sodanig, of 'n doelbewuste poging om tipologiese verbande tussen hulle aan te dui nie, maar op die bodemlose diepte van die see as simbool van die dood, en die dood uiteindelik as 'n plek van vyandige magte en verskrikking. Onderliggend aan hierdie simboliek is daar dan die antieke wêreldbeeld (vergelyk nota 143) van die aarde as 'n plat skyf, met die see daar-rondom en daaronder, en die doderyk in die bodemlose diepte van die see.

'n Noukeurige lees van die fragment vertoon dan 'n beeldryke en geleidelik-intensiverende beskrywing van die letterlike en fisiese afdaling van 'n persoon [= die psalmdigter] tot in die bodemlose diepte van die dood, as weerspieëling van sy emosionele en geestelike laagtepunt vanweë vrees, smart, terneergedruktheid en wanhoop. Hilarius het dus Dawid se versugting in Ps.68(69):3b deur middel van gepaste verwysings uit Jon.2:3, 6-7; Job 38:8, 16-17; Ps.41:8 en uit Jon.2:4b [in hierdie volgorde] geïnterpreteer. Dit kan skematies soos volg voorgestel word:

A

Ps.68(69):3b

ueni in altitudinem maris et tempestas demersit me.

↘

B

Jon.2:3, 6-7

clamaui de uentre inferorum clamoris mei.

introiuit caput meum in scissuras petrarum, descendi in terram, cuius serae tenaces et aeternae.

↘

C

Job38:8, 16-17

'post confracti intra se maris portas'

uenisti autem super fontes abyssi, aut in uestigiis maris ambulasti? aperiuntur autem tibi prae timore portae mortis,

↘

D

Ps.41(42):8

omnia excelsa tua et fluctus tui super me transierunt.

Jon.2:4b

omnes suspensiones tuae et fluctus tui super me transiebant.

↘

E

Samevatting:

'usque ad mortis igitur ueniens profundum mortis ipsius tempestate demersus est aduersarumque uirtutum depressus procellis est.'

Ter opsomming kan dus gesê word dat Hilarius in sy *Tractatus in Psalmum* LXVIII,5 nie die verhaal van Jona (of 'n bepaalde aspek daarvan) aangehaal of gebruik het ter wille van 'n tipologiese interpretasie nie - al het hy na Jona verwys as die "*imitator ...dominicae mortis*"-, maar wel enkele verse uit Jon.2 as gepaste illustrasies van 'n persoon se geleidelike fisiese en geestelik-emosionele verval.

2.3 AMBROSIUS VAN MILAAN SE HANTERING VAN *JONA* IN SY *EXPLANATIO PSALMI* 43, 85-87 EN SY *EXPOSITIO EVANGELII LUCAE* VII, 95-97

2.3.1 INLEIDING

Ambrosius (*c.*339-397 nC) het as een van die vier *doctores* (saam met Augustinus, Hieronymus en Gregorius die Grote) van die Kerk in die Weste bekend gestaan. Hy was die seun van 'n

praefectus praetorio in Gallië, het die beste opvoeding in Rome ontvang, in *c.*365 as regsgeleerde begin praktiseer, is in *c.*370 aangestel as *consularis* (goewerneur) van Aemilië en Ligurië in Noord-Italië en is in 374, na die dood van Auxentius verkies as biskop van Milaan, ten spyte van die feit dat hy bloot 'n katkisant was. Hy het intensiewe teologiese onderrig ontvang van die geleerde Simplicianus en het Grieks goed geken. Deur sy kennis van die werke van byvoorbeeld Origenes, Athanasius, Didymus, Cyrillus van Jerusalem, Basilius en Hippolytus, sowel as die filosoof Plotinus, het hy 'n belangrike skakel geword tussen die kerk in die Weste en dié in die Ooste. Hy het met groot toewyding die dwaalleringe van die Arianisme oor die Drie-eenheid en die wedergeboorte beveg, en sy werke is 'n belangrike bron van inligting oor die rituele, kerklike simbole en die teologie van die kerk van die vierde eeu.

Hoewel sy oeuvre nie so uitgebreid soos dié van Hieronymus is nie, sluit dit eksegetiese, etiese, dogmatiese en oratoriese werke, sowel as epistolografie (91 briewe) in, en sy talryke himnes, waaronder die *Aeterne rerum conditor,* die *Deus creator omnium,* die *Iam surgit hora tertia* en die *Intende qui regis Israel,* het aan hom die titel "Die Vader van die Liturgiese Himnodie" besorg. Sy bekendste werke sluit onder andere die *Hexaemeron* (ses boeke oor die Skeppingsverhaal in Genesis), *Enarrationes in XII psalmos Davidicos, Expositio in psalmum 118* (119), *Expositio Evangelii secundum Lucam, De Officiis Ministrorum* (gebaseer op Cicero se *De Officiis*), *De Fide, De Mysteriis* en *De Sacramentis* in. Onder die invloed van Origenes en Philo was hy ook 'n voorstander van die drievoudige interpretasie van die Skrif (letterlik, moreel en allegories / dieper geestelik). Hy het ook graag die Skrif tipologies geïnterpreteer, en die meeste van sy preke het oor die Ou Testament gehandel.

Ambrosius sal veral onthou word as 'n kampvegter vir die belange van die kerk. Sy aandrang daarop dat ook die keiser onderwerp is aan die morele wette, soos deur die kerk bepaal en beoefen, het 'n diepgaande invloed uitgeoefen op die verhouding tussen die kerk en die staat gedurende die Middeleeue en selfs ook in die daaropvolgende eeue.[167]

2.3.2 AMBROSIUS SE *EXPLANATIO PSALMI* 43, (paragrawe)85-87

2.3.2.1 Teks en Vertaling :

Die Latynse **teks**[168] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

2.3.2.2 Enkele opmerkings oor Ambrosius se hantering van *Jona* in sy *Explanatio Psalmi* 43, (paragrawe) 85-87:

Hierdie fragment bevat 'n gedeelte van Ambrosius se interpretasie van en kommentaar op Ps.43:24[169] (in die Afrikaanse Bybel Ps.44:24), waar die Psalmdigter in 'n byna wanhopige hulpgeroep roep tot God om wakker te word, sy volk in ellende en verdrukking tot hulp te kom en hulle nie vir ewig te verstoot nie. In die direk voorafgaande paragraaf (84) van die *Explanatio* het Ambrosius daarop gewys dat die Here nooit slaap nie, maar altyd waak oor sy kinders. In sy verwysing na Jesus wat, volgens Matt.8:23-27, geslaap het terwyl daar 'n storm gewoed het en die dissipels gevrees het dat hulle sou vergaan, het hy die Here se troue bewaking só verwoord: "*dormiebat corpore, sed uirtute uigilabat. ...sed illis, quibus Iesus non dormiebat, uigilabat fides et ideo surgentes excitauerunt dominum Iesum dicentes: 'domine, salua nos, perimus.'*"

Die herinnering aan Jesus, wat tydens die storm op die See van Galilea in die boot geslaap het, lei Ambrosius se gedagtes in paragraaf 85 onmiddellik na Jona, wat in die buik van die skip na Tarsis gelê en slaap het (sien die oorgangsin in **reël 1** van die fragment - "*Uide si etiam illud discrepat ab euangelio quod de Iona legimus*"). Ambrosius identifiseer dadelik vir Jona as voorafskaduwing van Jesus, wanneer hy sê: "*in quo sacrae passionis figura praecessit*" - **reël 2**, en onmiddellik daarna vervolg met twee vergelykings tussen Jona en Jesus (*sicut...ita* - **reëls 2b-3, en 4b-5**). In **reëls 3b-4a** ("*qui figuram illam sacramento suae mortis impleuit*") en in **reëls 7b-8a** ("*hic est ergo uerus Ionas*") bevestig die skrywer weer die tipologiese verband en verwys hy implisiet na die "Teken van Jona" (Matt.12:40) as uitgangspunt vir hierdie tipologie. Hierin openbaar Ambrosius homself natuurlik ook as 'n kind van sy tyd. Dit is wel interessant om daarop te let dat hy nie in hierdie fragment die meer bekende of eksplisiete tipologiese merkers (soos

byvoorbeeld *typus*) gebruik nie, en ook dat die teks wat hy verklaar geen direkte verwysing na Jona bevat nie. Dit is alleen maar die begrip van die Here wat "slaap" wat uiteindelik as sleutelwoord aanleiding gee tot die daarstelling van die tipologiese verband tussen Jona en Jesus en tot die formulering van die kernboodskap van die betrokke Psalm (in **reël 32**: "*ipse est qui dormiuit et euigilauit*).

Vervolgens dan 'n opsomming van die tipologiese ooreenkomste tussen Jona en Jesus, soos dit in hierdie fragment deur Ambrosius aangedui word:

Paragraaf 85:

* Soos Jona in die skip op pad na Tarsis geslaap het, het ook Jesus 'ten tye van die Evangelie in 'n skip geslaap'. Dit is opvallend dat Ambrosius nie verwys na die storm wat by albei geleenthede 'n groot rol gespeel het nie. **(reëls 2 en 4)**

* Net soos Jona vir drie dae en drie nagte lank in die maag van die seemonster was, was ook die Seun van die Mens vir drie dae en drie nagte lank in die hart van die aarde. **(reëls 4b-6a)**

* Soos Jona bereid was om in die see gegooi te word, het Jesus, die ware Jona, sy lewe aangebied as versoening vir ons. **(reëls 7b-9a)**

* Net soos Jona, nadat hy binne-in die maag van die seemonster geplaas is, sy ingewande kragteloos kon maak (deur gebed?), kon ook Jesus, nadat Hy in die doderyk geplaas is, die vyand oorwin (= kragteloos maak) en die gevangenes bevry. **(reëls 11-13)** Na aanleiding van die verwysing na Job wil dit voorkom asof Ambrosius die seemonster allegories verklaar nie slegs as die doderyk nie, maar ook as 'die teenstander en vyand' wat mense gevange hou.

Paragraaf 86:

In hierdie paragraaf konsentreer Ambrosius op Jona se gebed binne die seemonster-maag en verklaar hy dat juis dít 'die geheimenisse van die lyding van die Here is' **(reël 14)**. Na aanleiding van sy parafrasering[170] van Jon.2:3 en sy opmerking onmiddellik daarna oor die "*inferni uentrem*" wil dit voorkom asof hy aandui dat juis Jona self se woorde "*de uentre inferni*" ten grondslag lê van Jesus se verklaring van Jona, soos weergegee deur Matteus in die "Teken-van-Jona"-perikoop, as die voorafskaduwing (selfs die voorspelling!) van sy eie toekomstige lyding. Ambrosius verklaar verder dat Jona se gebedswoorde in Jon.2:6-7a 'nie pas by en ooreenkom met

die persoon van Jona nie' ["*utique hoc ad personam Ionae non quadrat et conuenit*" (**reëls 20b-21a**)]. Wil hy dan hiermee te kenne gee dat Jona se gebed reeds van die ontstaan daarvan af bedoel is as voorafskaduwing (of voorspelling) van Jesus se neerdaling na die doderyk, of dat dit nie Jona se eie woorde kon wees nie?

Terwyl die bekende en algemene tipologiese verband tussen Jona se 'verblyf' in die seemonster-maag in die bodemlose diepte van die see, en Jesus se 'verblyf' in die graf en doderyk tóg in hierdie paragraaf aangeraak word, wil dit voorkom asof Ambrosius, veral ook met sy uitgebreide opmerking oor Jesus se graf (**reëls 21-23a**), hiermee te kenne gee dat Jona se gebed méér is as net 'n voorafskaduwing van Jesus se doodservaring - dit IS sy doodservaring en die 'geheimenis van die lyding van die Here'.

Paragraaf 87:

Met sy implisiete verwysing na Jon.2:10[171] en sy woorde in **reëls 25-27a** ["*Quis autem est, qui cum uoce laudis et confessionis domini sacrificauit nisi princeps omnium sacerdotum et uota pro omnibus uouit et reddidit? solus enim effectus sui habuit potestatem.*"] bou Ambrosius voort op sy verklaring van Jona se gebed as in werklikheid JESUS SE gebed. Hy verwys hier na Jesus as "*princeps omnium sacerdotum*" (waarskynlik nav Hebr.10:21). Vervolgens dui Ambrosius weer 'n tipologiese ooreenkoms aan (vergelyk die woorde *sicut...ita* in **reël 27**) tussen Jona, wat in die see gegooi is sodat die storm kon bedaar, en Jesus wat 'na hierdie wêreld toe gekom het, sodat Hy die wêreld tot wins kon maak en met sy bloed alle dinge, hetsy aardse hetsy hemelse, kon versoen' (**reëls 28-29a**). Maar dan sluit hy hierdie verwysing na Jona in sy interpretasie van Ps.43:24 af, wanneer hy weer beklemtoon dat dit hier oor JESUS gaan (let op die herhaling van "*ipse est qui...*" in **reëls 31-32**), wat ter wille van ons die enigste en ware heilbrengende offer gebring het. Sy interpretasie van die boodskap van die Psalm is duidelik: Jesus het geslaap (= was dood) en het weer wakker geword (= opgestaan uit die dood) [vergelyk "*ipse est qui dormiuit et euigilauit*", **reël 32**), en daarom kan die volk van God weet dat die Here nie slaap nie, maar wakker is en nie vir ewig verstoot nie!

Uit hierdie fragment is dit dus duidelik dat Ambrosius die Jona-verhaal gebruik het om, in sy verklaring van Ps.43:24, 'n boodskap van hoop, genade en redding oor te dra.

2.3.3 AMBROSIUS SE *EXPOSITIO EVANGELII LUCAE* VII, (paragrawe) 96-97

2.3.3.1 Teks en Vertaling :

Die Latynse **teks**[172] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

2.3.3.2 Enkele opmerkings oor Ambrosius se hantering van *Jona* in sy *Expositio euangelii Lucae* VII, (paragrawe) 96-97.

Hierdie fragment bevat Ambrosius se uiteensetting van Luk.11:29-32. In aansluiting by sy kommentaar op Luk.11:28, waar Jesus diegene salig verklaar het wat 'die Woord van God hoor en dit bewaar', bewerkstellig Ambrosius 'n treffende oorgang na sy interpretasie van die "Teken van Jona", deur te wys op die ongunstige lig waarin 'die volk van die sinagoge' ('n perifrase vir die Jode) gestel word wanneer hulle vergelyk word met diegene wat wel die getuienis van Jesus aanvaar (**reël 1**), en na wie daar in hierdie uiteensetting as 'die kerk' (= *ecclesia*) verwys word. Ná sy aanhaling van Luk.11:29-30[173], verklaar Ambrosius, na aanleiding van Lukas se weergawe van Jesus se woorde, dat die Nineviete (vanweë hul berou en bekering) en die koningin van Skeba (omdat sy gretig was om Salomo se wysheid / woorde te hoor) ook tot 'die kerk' behoort (**reëls 4b-6**). Vir hom bestaan die misterie van die kerk dus daarin dat dit nie diegene is wat staatmaak op stand of naam of godsdiens nie, maar hulle wat met 'n diep sondebesef belydenis doen en hulle bekeer, en hulle wat wys genoeg is om te waak teen sonde, wat uiteindelik 'die kerk' uitmaak (**reëls 4a, 9b-11**).

Dit is baie interessant dat Ambrosius vir Jesus 'die tipe' (= *typus*, **reël 9**) van Salomo noem, terwyl daar in die bespreking van tipologie in Hoofstuk 1.4, en in Hieronymus se interpretasie-benadering, daarop gewys is dat die Ou Testamentiese persoon of gebeure meestal die tipe is van die Nuwe Testamentiese anti-tipe. Dit wil dus voorkom asof die term *typus* hier gebruik word om 'die tipologiese verband' tussen Salomo en Jesus aan te dui, nav Jesus se woorde in die "Teken-van-Jona"-perikoop. Ambrosius wys dan vervolgens daarop dat Salomo (wat maar net 'n voorafskaduwing is - "*quia illud in figura ante praecessit*", **reël 8**) se wysheid wel geglo word,

maar dat Jesus self, wat 'in sy eie liggaam' teenwoordig is ["*hic autem Christus in suo corpore est*", **reël 9b**], en wat 'meer is as Salomo', nie geglo word nie.

Dit is verder ook baie treffend dat Ambrosius enersyds vir Salomo kwalifiseer as 'vredemakend' (=*pacifici*, **reël 6**), asof hy daardeur die tipologiese verband met Jesus, die Vredevors (Jes.9:5), wil beklemtoon, en dat hy andersyds die 'wysheid' personifieer ("*sapientia cauef*", **reël 11**) en daarmee die ooreenkoms tussen die Nineviete en die koningin van die Suide motiveer.

In paragraaf 97 verwys Ambrosius baie terloops na die meer bekende en gebruiklike betekenis van die "Teken van Jona", naamlik dat Jona 'n tipe is van die lyding van die Here (soos verwoord in Matt.12:40) -**reël 12**, maar dan som hy die betekenis van (sy eie verklaring) van die Lukas-perikoop op. Dit is algemene kennis dat die Lukas-weergawe van die Matteus-weergawe verskil, daarin dat Lukas nie die vis-episode en die verband daarvan met Jesus se dood noem nie, maar meer klem lê op die verskil tussen die Nineviete en die ongelowige Jode (vergelyk Luk.11:30). Dit is dan ook hierdie verskil waarop Ambrosius in sy interpretasie konsentreer, en wat hom lei tot sy formulering van die boodskap wat die "Teken van Jona" aan die ongelowige Jode wou oordra: "*namque Nineuitarum exemplo et denuntiatur supplicium et remedium demonstratur. unde etiam debent Iudaei non desperare indulgentiam, si uelint agere paenitentiam.*"(**reëls 14-15**)

Soos vir Lukas, gaan dit ook vir Ambrosius hier meer oor die Nineviete van die Jona-narratief, as oor Jona self, en is die verhaal van Jona vir hom hoofsaaklik 'n waarskuwing en vingerwysing aan die ongelowige Jode. In hierdie opsig sluit hy dus eintlik aan by Hieronymus se formulering van die kernboodskap van die verhaal van Jona, soos hierbo uitgespel. Daarby slaag hy ook baie goed daarin om die "Teken van Jona" korrek te interpreteer binne die konteks waarin dit in die Lukas-evangelie opgeneem is.

2.4 SAMEVATTING.

Dit blyk dus uit die Latynse kommentare van Hieronymus, Hilarius van Poitiers en Ambrosius van Milaan oor Bybelboeke waarin die profeet Jona figureer, dat, in die eerste plek, hulle

interpretasies van *Jona* groot ooreenkomste toon, veral ook omdat die drie skrywers as 'tydgenote' en as 'kinders van dieselfde eksegetiese tradisie' bestempel word. Die verskille in hul interpretasieresultate kan toegeskryf word aan die verskillende tekste wat geïnterpreteer is, die kontekste waarbinne die bepaalde tekste voorkom, sowel as verskillende oogmerke met hul interpretasies. In die gevalle van beide Hilarius en Ambrosius se kommentare op die Psalms, moet hier net ter wille van onderskeiding daarop gewys word dat die profeet Jona nie in die spesifieke Psalms figureer nie, maar dat bepaalde woorde of gedagtes in die Skrifgedeeltes die kommentatore aan Jona herinner het. Die verhaal van Jona is dan bygehaal ter verduideliking of ter beklemtoning van 'n bepaalde boodskap.

Die plek en betekenis van hierdie kommentare binne die breë konteks van *Jona*-interpretasies, sal in Hoofstuk Vyf uitgespel word.

HOOFSTUK DRIE

DIE VERHAAL VAN JONA IN DIE VROEG-CHRISTELIKE POËSIE VAN 'N ANONIEME DIGTER, PRUDENTIUS EN PAULINUS VAN NOLA

3.1 *INCERTI DE IONA PROPHETA*

3.1.1 INLEIDING

Vroeë manuskripte skryf die *De Iona* en sy suster-*epyllion,* die *Sodoma* toe aan Tertullianus of Cyprianus, dit is, òf Cyprianus Gallus, die laat-vierde eeuse digter van die *Heptateuchos,* òf die beter-bekende Cyprianus van Karthago. Op grond van taal en styl word al drie hierdie digters egter as waarskynlike outeurs uitgeskakel. Dit is derhalwe steeds onseker wie die werklike outeur van hierdie gedig oor die profeet Jona is, of presies wanneer dit geskryf is.[1]

Die *De Iona,* waarvan slegs die onderstaande, ietwat korrupte fragment van 105 reëls behoue gebly het, of voltooi is, was waarskynlik deur die oorspronklike outeur bedoel as 'n teenstuk van die *Sodoma,* om God se genade teenoor diegene wat berou het, te stel teenoor God se regverdige wraak.

3.1.2 DIE TEKS EN VERTALING

Die Latynse **teks**[2] van hierdie fragment van die *De Iona,* sowel as die Afrikaanse **vertaling**[3] hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

3.1.3 ENKELE OPMERKINGS OOR DIE ANONIEME DIGTER SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA.

Soos reeds in die Inleiding opgemerk, is die *De Iona Propheta* waarskynlik bedoel as teëhanger van die *Sodoma,* waarin God se regverdige wraak oor onboetvaardige sondaars uitgebeeld en beklemtoon is. Die eerste vyf reëls van die *De Iona,* waarin die ondergang van Sodom en

Gomorra aangeraak word, is daarom verklaarbaar binne die konteks van 'n gedig wat eintlik handel oor die profeet Jona en sy sending na Nineve. In die lig van die feit dat die *De Iona* dus bedoel is om, in teenstelling met die lot wat Sodom getref het, God se genade uit te beeld teenoor diegene wat wél berou toon en tot bekering kom, is dit des te meer jammer dat dié gedeelte van die gedig, wat in alle waarskynlikheid die bekering van die Nineviete beskryf het, of moes beskryf, verlore geraak het, of nooit voltooi is nie. Die *Sodoma* is 167 reëls lank, en daarom kan daar met redelike sekerheid aanvaar word dat die *De Iona* ten minste nog sowat vyftig of sestig reëls langer moes gewees het (of so beplan is). Die fragment (105 reëls) van die gedig wat wel behoue gebly het, beskryf in hoofsaak Jona se roeping, sy vlug in ongehoorsaamheid, die storm op see en die vis-episode (maw slegs die gebeure soos opgeteken in **Jon.1 en 2**.)

Die bestaande *De Iona*-fragment vertoon die volgende struktuur, waarin die genoemde gebeure in gedramatiseerde, beeldryke *amplificatio* deur die digter-verteller weergegee word:

Reëls 1-13: Die Inleiding, wat weer in twee onderafdelings verdeel kan word:

- Reëls 1-5: 'n Verwysing na Sodom en Gomorra, in aansluiting by die *Sodoma.*
- Reëls 6-13: 'n Verwysing na Nineve en 'n uitspraak oor die wesensaard van God. Hierdie gedeelte is waarskynlik bedoel as die inleiding tot en motivering van God se handeling met die Nineviete.

Reëls 14-15a: Die opdrag aan Jona.

Reëls 15b-25: Jona se vlug. Hierdie gedeelte gee ook die digter se weergawe van die rede vir Jona se ongehoorsaamheid, en die digter-verteller se kommentaar daarop.

Reëls 26-84: Die storm op see. Hierdie gedeelte kan in die volgende onderafdelings verdeel word:

- Reëls 26-27: Inleiding - die kommentaar van die digter-verteller.
- Reëls 28-31: Die storm kom op.
- Reëls 32-35: Die storm - 'n beskrywing van die elemente.
- Reëls 36-37: Kommentaar van die digter-verteller, oorgang na die skip.
- Reëls 38-41: Die skip.
- Reëls 42-52: Die matrose se vrees en optrede.
- Reëls 53-55: Jona slaap.
- Reëls 56-62: Die stuurman.

Reëls 63-64: Die lot val op Jona.

Reëls 65-72: Die matrose se reaksie.

Reëls 73-78: Jona se antwoord.

Reëls 79-84: Die matrose se laaste wanhoopspoging.

Reëls 85-90: Die seemonster sluk vir Jona in.

Reëls 91-95: Die storm word stil.

Reëls 96-99a: Ná die storm: Die matrose, Jona en die skip.

Reëls 99b-103: Jona in die seemonster-maag.

Reëls 104-105: Samevatting

Hoewel die digter-verteller die gebeure uit Hoofstukke 1 en 2 van die Jona-verhaal op treffende wyse weergee, en deur middel van sekere stylfigure uitbeeld [soos byvoorbeeld die **metafore** in **reëls 32, 37, 74 en 78**, die **perifrases** in **reëls 4-5, 31, 56 en 91** en die **hipallage** in **reël 94**], tref die leser nie in hierdie gedig die gebruiklike (oordrewe) allegoriese en/of tipologiese betekenisgewing, wat so kenmerkend was van die Christelike literatuur van die vroeë Kerk, aan nie. Die enigste uitsondering in hierdie verband is **reël 55**:

"*iam tunc in somno domini formando figuram.*"

en **reëls 104-105**:

"*in signum sed enim domini quandoque futurum*
non erat exitii. set caeli gloria factus."

Die anonieme digter verwys hier implisiet na die "Teken van Jona" en teken die profeet as 'n voorafskaduwing ("*signum...futurum*") van Jesus Christus. Met die eerste oogopslag blyk hierdie laaste twee reëls 'n redaksionele byvoeging te wees, met die doel om die onvoltooide gedig af te rond. Dit kan egter ook soos die vroeëre gevalle in byvoorbeeld **reëls 19b-22, 26-27 en 36-37**, 'n voorbeeld wees van kommentariëring deur die digter-verteller.

Ook in die *Sodoma*, wat in sy geheel behoue gebly het, het die anonieme digter geen lyn deurgetrek na die Nuwe Testament nie. Hy was dus ook nie in daardie gedig ingestel op allegorie of tipologie nie. Die afleiding kan dus met redelike veiligheid gemaak word dat hy nie in die (waarskynlik) verlore laaste deel van sy *De Iona* meteens sou begin het om gewag te maak van Jona as tipe van Jesus Christus nie.

Dit wil dus voorkom asof hierdie gedig, tesame met sy suster-*epyllion*, geskryf is om God se handelinge met die mens uit te beeld: God se regverdige wraak in geval van onboetvaardigheid en volharding in sonde, gestel teenoor sy genade vir diegene wat wel berou toon en hulle bekeer. Die boodskap van die [bedoelde] gedig fokus dus op God, en nie op die profeet Jona nie. Hiermee het die anonieme digter dus ook sy belangrike bydrae gelewer tot die [korrekte(?)] interpretasie van die Jona-verhaal in die Ou Testament.

3.2 AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS: *CATHEMERINON* VII, Reëls 81-175

3.2.1 INLEIDING

Hoewel die Spaans-gebore Aurelius Prudentius Clemens (348-*c.*405 nC) allerweë beskou word as die grootste Christelik-Latynse digter van die oudheid, is daar min biografiese gegewens oor hom bekend. Die belangrikste bron van sodanige gegewens is die *Praefatio* van die versameling van sy werke wat in *c.*405 nC vir die eerste keer verskyn het. Daar kan met redelike sekerheid gesê word dat Prudentius geen werke voor 392 nC gepubliseer het nie, aangesien dié jaar as *terminus post quem* uit Hieronymus se *De Uiris Illustribus* afgelei kan word. Hieronymus het in die *proöemium* van hierdie bekende werk verklaar dat hy almal sal vermeld wat voor 392 nC enigiets betekenisvols tot die letterkunde bygedra het ["*qui de scripturis sanctis memoriae aliquid tradiderunt*"] - Prudentius word nie daarin genoem nie.

Die kriptiese biografiese gegewens oor homself en die oorsigtelike skets van sy *cursus honorum* in die *Praefatio*, is omraam deur twee vrae wat Prudentius se lewensuitkyk treffend opgesom het: "*quid nos utile tanti spatio temporis egimus?*" en "*numquid talia proderunt carnis post obitum uel bona uel mala cum iam, quidquid id est quod fueram, mors aboleuerit?*". Hyself het in antwoord op die twee vrae sy voorneme bekend gemaak om sy digkuns in diens van God te stel, en daarom het die versameling van sy werke ook beantwoord aan sy roeping om God daardeur te eer. Die versameling van sy werke, wat ingelei is deur die *Praefatio* en afgesluit is deur 'n *Epilogus*, het die volgende ingesluit: Die *Liber Cathemerinon*, 'n versameling van twaalf himnes of odes vir daaglikse gebedsure; die *Apotheosis*, 'n weerlegging van ketterse dwaalleringe; die *Hamartigenia*, 'n aanval teen die Bose, gerig teen Marcion en sy volgelinge; die *Psychomachia*,

wat die stryd tussen die goeie en die bose om die besit van die siel uitbeeld; die *Contra Symmachum I et II*, waarin Prudentius die stryd aangeknoop het teen die Romeinse afgodediens; die *Peristephanon*, waarin hy die Christen-martelare en apostels besing het; en die *Dittochaeon*, ook genoem die *Tituli Historiarum*, wat historiese gebeure uit die Ou- en Nuwe Testamente beskryf en wat moontlik bedoel was as byskrifte by muur- of graf-skilderinge.[4]

Die fragment wat vervolgens ondersoek gaan word en waarin die verhaal van Jona 'n illustratiewe rol speel, vorm 'n deel van Prudentius se *Cathemerinon* VII, die *Hymnus Ieiunantium*, wat bestaan uit 220 jambiese trimeters wat in 44 vyf-reëlige strofes gerangskik is. Die himne handel in hoofsaak oor die waarde wat vas en onthouding vir die Christen-gelowige inhou. Dit kan struktureel in agt onderafdelings verdeel word:

1. 'n *Exoratio* (reëls 1-5), waarin Christus op 'n tipies himniese wyse aangeroep word, en wat sterk herinner aan die openingsreëls van 'n epiese gedig, waar die Muse aangeroep word;
2. 'n Inleiding (reëls 6-25), waar Prudentius breedvoerig ingaan op die aard en voordele van vas;
3.-7. Vyf *Exempla* of narratiewe gedeeltes (*partes epicae*) wat dien as illustrasies van vas en onthouding, en wat die grootste gedeelte van die himne (34 van die 44 strofes) in beslag neem:

   * Die Elia-*exemplum* (reëls 26-35, =2 strofes), waar Elia se afsondering in die woestyn beskryf word;

   * Die Moses-*exemplum* (reëls 36-45, =2 strofes), wat handel oor Moses se vas op die berg Sinai;

   * Die Johannes die Doper-*exemplum* (reëls 46-80, =7 strofes), wat Johannes se roeping, sy geboorte, sy asketiese lewenswyse in die woestyn en die doop wat hy in die Jordaanrivier bedien het, beskryf;

   * Die **Jona- en Nineve-*exemplum*** (reëls 81-175, =19 strofes), wat handel oor die verhaal van Jona en Nineve;

   * Die Jesus-*exemplum* (reëls 176-195, =4 strofes), wat Jesus se vas in die woestyn beskryf.
8. 'n Samevatting (reëls 196-220), waarin Christus weer aangeroep word en die waarde van

vas bo enige ander goeie werke beklemtoon word.[5]

Die vyf *exempla* [6] in hierdie himne is uitsluitlik aangewend as illustrasies van die sentrale tema van "vas en onthouding". Basson (1985, p.108) wys daarop dat daar in hierdie himne geen sprake is van 'n spesifieke tematiese ontwikkeling wat aan die reeks *exempla* toegeskryf kan word, of van 'n tipologiese ontginning van sommige van die figure in die *exempla* nie. Dit is egter interessant om daarop te let dat al vier die Bybelse persone (Elia, Moses, Jona en Johannes die Doper) elders in die vroeg-Christelike letterkunde as tipes van Jesus Christus geïnterpreteer is,[7] en dat al vier hierdie Bybelse figure sterk bekerings- en oordeel-boodskappe gebring het.[8]

Beide Harris (1961, pp.64-68) en Basson (*op. cit.*, pp.91-108) wys op die onderlinge verbande tussen die vyf *exempla* en beklemtoon die illustratiewe funksie daarvan. Binne die konteks van hierdie studie sal hier egter nou net aan die **Jona- en Nineve-*exemplum*** aandag gegee word. In die lig van die deurlopende fokus van die studie op allegoriese en tipologiese interpretasies van die Bybel, en van die verhaal van Jona in die besonder, is dit belangrik om daarop te wys dat Prudentius egter nie in enige van die vyf *exempla* 'n poging aangewend het tot allegoriese en/of tipologiese interpretasie van die betrokke persone en hul wedervaringe nie. Dit is veral opvallend en betekenisvol in die lig van Prudentius se algemene werkswyse, en van die Jona-figuur wat hom in die besonder leen tot allegoriese en tipologiese interpretasie.

Vervolgens dan 'n nadere ondersoek na die **Jona- en Nineve-*exemplum***:

3.2.2 DIE TEKS EN VERTALING :

Die Latynse **teks**[9] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

3.2.3 ENKELE OPMERKINGS OOR PRUDENTIUS SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA IN SY *CATHEMERINON* VII

Dit is opvallend dat die **Jona- en Nineve-*exemplum*** heelwat langer is as die ander vier *exempla* in die himne. Evenepoel (1979, pp.123-125) gee twee moontlike redes hiervoor: Hierdie

exemplum is nie langer as die ander omdat dit belangriker is nie - die voorbeeld van Jesus is die belangrikste, en word ook laaste in die reeks, as 'n soort klimaks, genoem. Daarom verwys Prudentius ook in **reël 197** van die himne na Jesus as die "*consecrati... magister dogmatis*". Die vas van die Nineviete word so uitvoerig beskryf in die eerste plek omdat die verskeidenheid van mense 'n groter moontlikheid bied vir retoriese beskrywing: die verskillende optredes en gedragspatrone van verskillende groepe mense stel die digter in staat om 'n beeldryke geheel daar te stel. In die tweede plek is die *exemplum* so uitvoerig omdat die naamlose massa van die Nineviete gewone sondaarmense is, met wie die lesers makliker kan identifiseer, in teenstelling met die beroemde leiersfigure, Elia, Moses, Johannes die Doper en Jesus. Daarby was Nineve ook by uitstek 'n voorbeeld van *paenitentia*, en kon Prudentius deur middel van 'n uitvoerige beskrywing van die sonde (**reëls 83-90**) die noodsaaklikheid van vas en die reddende krag of die resultaat van die vas, meer beklemtoon. Evenepoel wys verder daarop dat die uitvoerige behandeling van die Jona-verhaal ook toegeskryf kan word aan die digter se aangetrokkenheid tot die ongewone en wonderbaarlike, wat so eie is aan die Jona-verhaal.

'n Noukeurige ondersoek van die vyf *exempla*, en dan meer spesifiek dié versreëls waarin die "vas" telkens beskryf word, bring egter 'n baie interessante struktuur na vore, wat skematies soos volg voorgestel kan word:

1

Elia se vas (1 reël)

olim probatis inclytum ieiuniis **(r. 35)**

↘

2

Moses se vas (2 reëls)

omni carentem cerneret substantia.

Victus precanti solus in lacrimis fuit; **(r. 40-41)**

↘

3

Johannes se vas (5 reëls)

Illic dicata parcus abstinentia

potum cibumque uir seuerae industriae

in usque serum respuebat uesperum,
rarum lucustis et fauorum agrestium
liquore pastum corpori suetus dare. **(r. 66-70)**

↘

4		5
Nineve se vas (31 reëls)	→	**Jesus se vas** (10 reëls)
SIEN TEKS HIERBO		*Inhospitali namque secretus loco*
(r. 81, 141-170)		*quinis diebus octies labentibus*
		nullam ciborum uindicauit gratiam,
		firmans salubri scilicet ieiunio
		uas adpetendis inbecillum gaudiis.
		Miratus hostis posse limum tabidum
		tantum laboris sustinere ac perpeti
		explorat arte sciscitator callida,
		deusne membris sit receptus terreis,
		sed increpata fraude post tergum ruit.
		(r.186-195)

Wanneer die 'beskrywing van die vas' dus as struktuurelement gebruik word, lyk dit asof die *exempla* in 'n bepaalde patroon gerangskik is. Die illustratiewe voorbeelde word in 'n spesifieke volgorde van toenemende intensiteit gerangskik: die vasgebeure word byvoorbeeld in Elia se geval slegs genoem, maar algaande word dit in meer besonderhede beskryf, totdat die Nineviete se totale vas, verootmoediging, berou en bekering in beeldryke besonderhede geteken word. Dit lyk dus asof die illustrasies van die vas 'n hoogtepunt bereik met die Nineviete, wat, terloops, ook op 'n treffende wyse 'uitgesonder' word deurdat dit die vas van 'n hele stad se inwoners behels, in teenstelling met die voorafgaande vas van indiwidue. 'n Mens kan dan met Evenepoel saamstem wanneer hy verklaar dat die vasgebeure hierdeur meer algemene geldigheid verkry en die oproep tot vas 'n groter impak het, omdat die leser makliker identifiseer met die naamlose, gewone sondaarmens, wat hom verootmoedig en uit genade gered word. Die beskrywing van Jesus se vas dien dan as 'n opsomming en beklemtoning van die noodsaaklikheid en effektiwiteit van vas en verootmoediging, na die voorbeeld van die grootste Leermeester van alle tye, en daarom dan ook

die treffende oproep in **reëls 196-200**:

Hoc nos sequamur quisque nunc pro uiribus,
quod consecrati tu magister dogmatis
tuis dedisti, Christe, sectatoribus,
ut, cum uorandi uicerit libidinem,
late triumfet imperator spiritus.

Dit is dan die konteks waarbinne die **Jona- en Nineve-*exemplum*** voorkom. Vervolgens is dit ook nodig om die *exemplum* as sodanig verder te ondersoek. Die Ou Testamentiese verhaal van die ongehoorsame profeet, Jona, en die boetvaardige stad, Nineve, wat in **reëls 81-175** van die *Cathemerinon* VII gebruik word as *exemplum* om die aard en voordele van vas en verootmoediging by die leser tuis te bring, bevat tipiese epiese elemente:

* die karakters - God, Jona, en die koning van Nineve troon uit bó die alledaagse; ook Nineve word beskryf as "die groot stad".

* die oorkoepelende tema - die dreigende vernietiging van 'n groot en vername stad; en

* elemente van die bonatuurlike - die seemonster, Jona se oorlewing binne die seedier se maag, die storm wat skielik opkom en weer stil word, die loting, 'n hele stad wat tot bekering kom, en die wonderplant.

Hierdie elemente in die interteks (**Jon.1-4**) noop die digter om die *exemplum* epies in te kleur, en daarom word sekere elemente wat die epiese kwaliteit van die *exemplum* sou verswak, verswyg, byvoorbeeld Jona se gebed in die ingewande van die seemonster, en die gesprek tussen God en Jona. Daarby huiwer die digter ook nie om die epiese inslag van bepaalde elemente van die verhaal te verhoog nie. So byvoorbeeld word die insluk van Jona deur die seemonster, die uitbraking, en die vas en bekering van die Nineviete, getrou aan die epiese tradisie, breedvoerig geteken.[10] Die *exemplum* verkry verder ook onmiddellik 'n epiese kwaliteit wanneer die digter in **reëls 81-82** sê:

Referre prisci stemma nunc ieiunii
libet fideli proditum uolumine,

en in **reël 87** die *narratio* inlei met die woord "*olim*". Die epiese kwaliteit van die *exemplum* word verder ook bevestig deur -

* die epiese diksie: so byvoorbeeld word daar herhaaldelik na God verwys dmv woordomskrywings of antonomasia (maw volgens die geykte formule van beskrywing +

naamwoord), soos

benigni...patris	**(reël 84)**
iugis indulgentiae	**(reël 91)**
terror exorabilis	**(reël 99)**
mitis ultor	**(reël 101)** en
minacem iudicem	**(reël 103)**;

* die aankondiging van die tema aan die begin van die *exemplum* **(reëls 81-85)**;

* die fokus op die bekende figuur van die profeet Jona, al gaan dit in werklikheid hier oor die vas van die Nineviete. Let daarop dat 'n baie groot gedeelte (35 reëls) van die *exemplum* oor Jona handel.

* die verdeling van die *exemplum* in tonele of episodes: Die struktuur [11] van die *exemplum*, wat, anders as die ander *exempla*, 'n merkwaardige ooreenkoms toon met dié van die himne as geheel, kan skematies soos volg voorgestel word:

1. Die *exordium* **(reëls 81-85)**:

'n algemene inleiding, waar die tema aangekondig word.

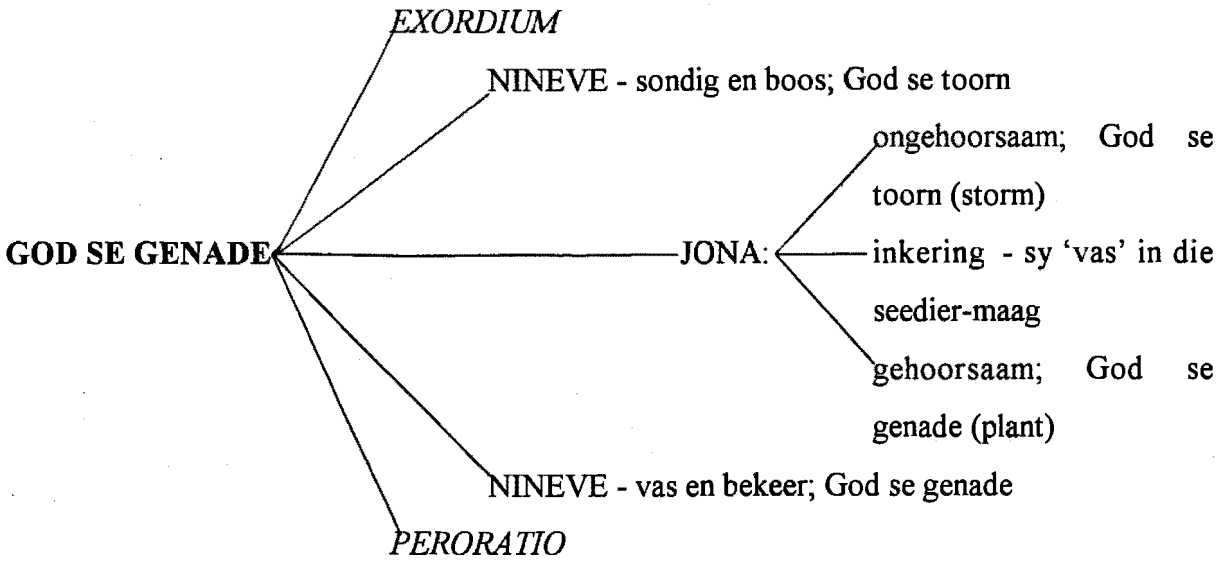
2. Die *narratio*[12] **(reëls 86-173a)**: Die vertelling word ook verder in episodes ingedeel:

Nineve	**reëls 86-90**: Nineve se boosheid
	reëls 91-100: God se toorn en gesuggereerde genade
Jona	**reëls 101-102**: Jona se opdrag / roeping
	reëls 102-110: Jona se vlug, die storm op see en die loting
	reëls 111-130: Die seemonster-episode
	reëls 131-135: Jona preek in Nineve
	reëls 136-140: Jona gaan sit buite die stad, die wonderplant
Nineve	**reëls 141-170**: Nineve se vas, verootmoediging en bekering
	reëls 171-173a: God se genade in antwoord op die vas

3. Die *peroratio* **(reëls 173b-175)**: Die digter-verteller se samevatting en kommentaar.

Bogenoemde gee die struktuur van die *exemplum* op die verhalende of letterlik-historiese vlak weer. Na aanleiding van die konteks [= 'n himne oor vas en verootmoediging] waarbinne hierdie *exemplum*, dws die verhaal van Jona en Nineve, voorkom, en na aanleiding van die kommentaar van die digter-verteller in die *exordium* en die *peroratio*, word daar egter ook 'n dieper geestelike

vlak in die *exemplum* waargeneem, wat ook op sy beurt 'n interessante struktuur vertoon, en waardeur die boodskap van die himne treffend oorgedra word:



Die daarstelling van hierdie skematiese voorstelling van die dieper geestelike betekenis van die *exemplum* in die besonder, lei egter die leser om in die eerste plek ook die boodskap van die himne as geheel hierin te 'ontdek' [naamlik dat die vas en verootmoediging van die sondaarmens deur God se genade en seën gevolg word]. Let ook op die betekenisvolle verwysings na "*benigni...Patris*" (in **reël 84** in die *exordium*) en "*prona...clementia*" (in **reël 173** in die *peroratio*) van hierdie *exemplum*. Maar in die tweede plek lei dit ook die leser tot 'n interessante waarneming : Prudentius se uitvoerige *narratio* oor die profeet Jona self, binne die konteks van *exempla* wat die 'vas en verootmoediging' van indiwidue (Elia, Moses, Johannes en Jesus) en van die stad Nineve se naamlose inwoners weergee, het tot dusver vreemd en oorbodig aangedoen. Die besondere plasing van die Jona-episode in die *narratio*, as't ware omarm deur verwysings na Nineve [let ook op die oorgang van sonde na bekering (van die Nineviete), en die daarmee-gepaardgaande oorgang van God se toorn na sy genade]; die verwysings na Jona se ongehoorsaamheid (**reëls 102-110**) en na sy gehoorsaamheid (**reëls 131-135**) wat die uitvoerige beskrywing van sy insluk deur die seemonster en sy verblyf in die dier se maag (**reëls 114-125**) as't ware omarm; en die herhaalde verwysing na die tydperk van drie dae en drie nagte ("*ternis dierum ac noctium processibus*" in **reël 121** en " *tertiae noctis vice*" in **reël 126**), lei die leser daartoe om die gevolgtrekking te maak dat ook Jona se verblyf in die maag van die seemonster

as 'n 'vas en verootmoediging' [al was dit gedwonge] beskou kan word, en waarskynlik as sodanig deur die digter bedoel word, al word dit nie in soveel woorde gesê nie. Ook die feit dat die digter so opvallend min sê oor die storm-episode (**reël 108b**), wat hom eintlik leen tot beeldryke beskrywing [vergelyk die *De Iona* van die Anonieme digter], die feit dat hy die matrose selfs nie eers vermeld nie [let op die passiewe werkwoorde in **reëls 109-110**], en die feit dat hy ook baie kortliks verwys na die wonderplant (**reëls 139-140**), maak die besondere aandag aan die vis-episode des te meer opvallend. 'n Mens sou waarskynlik kon redeneer dat Jona juis as gevolg van die vis-episode [en die "Teken van Jona"] so bekend is en dat dit die rede was waarom ook Prudentius soveel aandag daaraan gegee het. Dit is egter sekerlik nie toevallig dat Prudentius ook in die ander *exempla* pertinente milieu-beskrywings gegee het nie.[13] Dit is ook belangrik om daarop te let dat die digter deur middel van die bepaalde struktuur en die 'formulering' van die kernboodskap, besondere klem plaas op God se genade vir en teenoor die mens. Die struktuur illustreer ook op 'n besondere wyse die oplossing van die spanning en konflik tussen God en sondaarmens, wanneer die mens tot sondebesef, berou en bekering / inkeer kom.

In die lig van die konteks waarbinne die vas en bekering van die Nineviete beskryf word, is dit vervolgens ook nodig om Prudentius se hantering daarvan in hierdie *exemplum* van nader te bekyk[14] en kortliks die belangrikste aspekte daarvan uit te lig. In sy beskrywing van die Nineviete se reaksie op Jona se prediking (wat, terloops, in hierdie himne meer uitgebreid en dramaties as die interteks [Jon.3:4], hoewel sonder die verwysing na die veertig dae, weergegee word - vergelyk **reëls 134-135**), hou Prudentius by die hoofmomente van die interteks (**Jon.3:5-9**), hoewel hy ook nuwe besonderhede met tipies epiese beeldrykheid byvoeg. Volgens die interteks het die Nineviete onmiddellik en positief op die waarskuwing gereageer deur in God te glo, 'n algemene vas uit te roep en hulle met rougewaad te beklee. In die interteks word daar ook 'n hele vers (**v.6**) afgestaan aan die reaksie en optrede van die koning van Nineve.

Waar die inwoners van die stad se optrede in die interteks egter in een kort en saaklike vers geteken word (**v.5**), beskryf Prudentius dit baie meer breedvoerig. Deur middel van retoriese figure en epiese vaardigheid slaag hy daarin om nie alleen die hoofmomente van die Nineviete se uiterlike optrede nie, maar ook hul emosies [vergelyk byvoorbeeld **reëls 143-145**] en liggaamlike selfkastyding [byvoorbeeld in **reël 155**] treffend weer te gee. Waar die interteks slegs verwys na

"die manne van Nineve" en "die koning", teken Prudentius verskillende groepe mense, byvoorbeeld die vroue, die stadsvaders, die jongmeisie en die kindertjies se verskillende optredes in verskillende en uiters gepaste beelde. In die geval van getroude vrouens verwys hy na hul besondere kleredrag en juwele, en in die geval van klein kindertjies na hul natgehuilde wiegies en hul voedsters. Soos in die interteks, wy Prudentius ook 'n hele strofe aan die beskrywing van die koning se optrede (**reëls 156-160**), en wel op so 'n manier dat die invloed van die klassieke epos kennelik sigbaar is, byvoorbeeld in die beskrywing van die koning se kleed. Deur middel van *evidentia* word die grafiese kwaliteit van die beskrywings verhoog en word die egtheid, die toegewyde erns en die hartgrondige bekering van die Nineviete beklemtoon, en word God se plansverandering gemotiveer. En daarom kan die digter-verteller die *exemplum* met 'n kragtige uitspraak en ewige waarheid afsluit:

> *...prona nam clementia*
> *haud difficulter supplicem mortalium*
> *soluit reatum fitque fautrix flentium.* (**reëls 173b-175**).

Prudentius het dus hier in die *Cathemerinon* VII die verhaal van Jona gebruik as illustratiewe *exemplum* om die rol en waarde van vas en verootmoediging, die resultaat daarvan, en bowe-al God se genadige bemoeienis met die sondaarmens te beklemtoon. Hoewel hy nie volgens die eksegetiese tradisie van sy tyd die Jona-verhaal allegories of tipologies geïnterpreteer het nie,[15] het hy tog met tipies digterlike vryheid 'n nuwe en interessante dimensie aan die ou bekende Klein Profete-boek verleen.

3.3 PAULINUS VAN NOLA SE *CARMEN* XXII (Reëls 105-118) EN SY *CARMEN* XXIV (Reëls 163-174; 195-240)

3.3.1 INLEIDING[16]

Meropius Pontius Paulinus, gebore in *c.*353nC in Bordeaux, waar hy ook uitstekende onderrig ontvang het van onder andere Ausonius en die *rhetor* Minervius, het in *c.*383 'n belowende openbare loopbaan laat vaar vir 'n kloosterlewe te Nola in Campanië. Sy oeuvre sluit meer as vyftig briewe, onder andere aan Hieronymus, Augustinus en Ausonius in, sowel as 33 gedigte of

carmina, wat geskryf is met een oorkoepelende doel, naamlik om Christengeleerdes aan te moedig om te volhard in 'n leefwyse van totale toegewydheid. Sy gedigte is in wisselende versmaat geskryf en sluit die volgende digvorme in: Lofredes ("*panegyrici*"), parafrases, gebede, die sg. *Natalicia*, die *Propemptikon*, die *Epithalamium*, die *Consolatio, Inscriptiones*, die *Protreptici* en literêre briewe.

Die *Carmen* XXII word beskou as een van slegs drie van sy gedigte wat geklassifiseer word as die sg. *Protreptici*, 'n redelik onbekende klassieke genre. Paulinus maak gebruik van versmaat om die geadresseerde op 'n vriendelike en aangename wyse te vermaan en te oorreed. Hy skryf aan Jovius, wat alreeds 'n bekende digter is, in 'n poging om hom te laat afsien van sy mitologiese en historiese temas ten gunste van temas wat nie alleen onderrig gee en lof betuig nie, maar ook gerig is op die ewige lewe. Hy moedig hom aan om oor die Skepping te skryf, nie met Epicurus as bron nie, maar Moses en Johannes, wat verwys na die Ewige Woord, ons Saligmaker.

Volgens Paulinus sal Jovius God se wil en weë leer ken deur afhanklikheid van en vertroue op Hom, en deur meditasie oor die verhale van onder andere die Uittog uit Egipte en van Jona, wat, soos die ander wonderwerke in die Skrif, baie meer bewonderenswaardig is as die verhale van Plato en Aratus.Indien Jovius sy temas uit die Skrif sou neem, sou hy waarlik 'n *divinus poeta* wees.

3.3.2 PAULINUS SE *CARMEN* XXII: AAN JOVIUS (reëls 105-118)

3.3.2.1 DIE TEKS EN VERTALING :

Die Latynse **teks**[17] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

3.3.2.2 ENKELE OPMERKINGS OOR PAULINUS SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA IN SY *CARMEN* XXII (reëls 105-118)

Daar is reeds in die Inleiding daarop gewys dat Paulinus met hierdie brief in versvorm die digter

Jovius wil aanmoedig om die temas vir sy gedigte in die Skrif te vind en om sy gedagtes te rig op die Skeppergod wat sy skepping in stand hou en beheer. As bewys daarvan dat alles aan God onderwerp is, selfs ook die see, verwys hy dan in die eerste plek na die Israeliete se deurtog deur die Rietsee, toe die see 'in dubbele gehoorsaamheid' sowel 'n deurtog aan die verbondsvolk gebied het, en as 'n magtige wapen hul vyand vernietig het. In aansluiting hierby verwys Paulinus dan met die *exemplum* in **reëls 105-118** van dieselfde gedig na die verhaal van Jona, waarin die profeet ook leer dat die see en sterre onder God se beheer is:

"*nonne docet dicione dei mare et astra moueri?*" **(reël 108)**

Paulinus fokus dus in hierdie fragment nie soseer op Jona as sodanig nie, maar op die feit dat alles (ook die see en die natuur [**reëls 110b-113**]) en almal (ook die profeet [**reëls 105-110a**] en die sondige volk van Nineve [**reëls 115-118**]) aan God onderwerp is en deur Hom gebruik word in die uitvoering van sy raadsplan. Deur middel van Husteron Proteron [in hierdie geval die omkering van die chronologiese volgorde van gebeure, soos weergegee in die interteks] plaas die digter die storm op see, waardeur die ongehoorsame en vlugtende profeet weer onder die indruk gebring is van God se almag en alomteenwoordigheid, in die sentrale, beklemtoonde posisie van die illustrasie of *exemplum.* Dit is ook interessant om daarop te let dat die digter die Husteron Proteron sowel aan die begin as aan die einde van die *exemplum* toepas, en daardeur nie alleen die storm-episode uitlig nie, maar ook 'n soort ring-komposisie bewerkstellig, wat selfs deur die paronomasia in *profugus* **(reël 105)** en *fugit* **(reël 118)** bevestig word.

Dit is verder opvallend dat Jona nie by die naam genoem word nie, maar dat daar na hom verwys word as "*profugus Tharsum vates*" **(reël 105)**, "*frustra fugiens*" **(reël 109)**, "*rebellem...reum...fugitiuum*" **(reëls 111-113)** en "*iste propheta*" **(reël 114)**, en dat hy heel aan die begin van die fragment geïdentifiseer word deur middel van die welbekende vis-episode **(reëls 106-107)**, en aan die einde as die profeet wat die oordeelsboodskap aan Nineve moes gaan oordra **(reëls 114-115a)**. Hoewel die twee hoofmomente van die Ou Testamentiese Jona-verhaal (= Jona en Nineve; let ook op die treffende plasing van *uates* [**reël 105**] en *Niniue* [**reël 118**], onderskeidelik aan die begin en einde van die *exemplum*), dus wel hier genoem word, en selfs in digterlike welsprekendheid ingekleur word, is die boodskap wat Paulinus deur middel van hierdie *exemplum* wou oordra, nie primêr daarin gesetel nie, maar in die uitbeelding van die storm en die see (in kort: die natuur) as onderworpe en onderdanig aan God. Dit is daarom ook interessant en

treffend dat Paulinus in hierdie *exemplum* nie die storm uitbeeld as openbaring van God se toorn teenoor die ongehoorsame Jona nie, maar as 'n uitdrukking van die natuur se vrees vir en onderdanigheid en gehoorsaamheid aan God (**reëls 111-113**).

Soos in die geval van die Jona- en Nineve-*exemplum* in Prudentius se *Cathemerinon* VII, word dieselfde Ou Testamentiese gebeure ook hier deur Paulinus as *exemplum* gebruik om 'n bepaalde boodskap of waarheid aan sy leser oor te dra, naamlik dat die Skeppergod deur sy almag en wil, ten volle in beheer is van sy skepping.

3.3.3 PAULINUS SE *CARMEN* XXIV : AAN CYTHERIUS (reëls 163-174; 195-240)

3.3.3.1 DIE TEKS EN VERTALING :

Die Latynse **teks**[18] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

3.3.3.2 ENKELE OPMERKINGS OOR PAULINUS SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA IN SY *CARMEN* XXIV (reëls 163-174; 195-240)

Carmen XXIV aan Cytherius, wat ook soos die voorafgaande gedig as een van die *Protreptika* beskou word,[19] bestaan uit 942 afwisselende jambiese trimeters en dimeters, en kan in twee dele verdeel word. Die eerste deel (reëls 1-456) beskryf die moeilike reis van die monnik Martinianus wat as koerier moes optree om 'n brief van Cytherius aan Paulinus te besorg, terwyl die tweede gedeelte advies aan Cytherius en sy vrou bevat rakende die opvoeding van hul seun (reëls 457-942).

Paulinus gee onder andere in die eerste deel 'n dramatiese weergawe van Martinianus se rampspoedige reis na Nola wat in skipbreuk geëindig het, en hoe hy en die ander Christen-gelowiges ontkom het, terwyl die skeepskaptein en al die ongelowige bemanning en passasiers omgekom het. Paulinus het dit gesien as God se waarskuwing met die oog op die laaste oordeel, wanneer die skape van die bokke geskei gaan word. Die gedig beskryf onder andere hoe die

vermoeide reisiger, onbewus daarvan dat die skip besig was om te sink, vas geslaap het in die voorstewe (**reëls 167-170**). Hy word dan vergelyk met Jona wat ook tydens die storm in die buik van die skip gelê en slaap het (Jon.1:5b). Paulinus se gebruik van die uitdrukking "*securus innocentia*" (**reël 168**), herinner sterk aan Hieronymus se beskrywing in die ***In Ion.*I,5b** ("*prophetae mens secura describitur*"). Wachel (1978, p.187) is van mening dat Paulinus die Kerkvader se kommentaar geken het, en dat hy selfs ook bekend was met die Anonieme digter se *De Iona.* Die gedig beskryf verder hoe Martinianus wakker geword het van die lawaai op die sinkende skip [anders as Jona wat deur die stuurman wakker gemaak moes word], en hoe hy nakend in 'n klein reddingsbootjie ontkom het. In reëls 191-192 word Martinianus kortliks met Josef vergelyk, waarna die digter weer eens in **reëls 195-204** die vergelyking tussen Martinianus en Jona voortsit.

In **reëls 195-204** vergelyk Paulinus die noue ontkoming wat Martinianus gehad het toe hy van die sinkende skip afgespring het, deur 'n reddingsbootjie opgeraap is en veilig by 'n hawe besorg is, met Jona se vis-ervaring. Met tipies digterlike welsprekendheid klee hy die eenvoudige mededeling van die interteks in - [Jon.2:1a lui as volg in die LXX: "*Et praecepit Dominus ceto magno et deuorauit Ionam.*"].

Reëls 205-210 vorm 'n baie interessante en insiggewende oorgang vanaf die vergelyking tussen Jona en Martinianus tot 'n uitgebreide 'kommentaar' deur die digter op Jona se vis-ervaring. Paulinus verwys hier kortliks na die tradisionele tipologiese interpretasie van Jona se verblyf in die seemonster-maag, as 'n voorafskaduwing van Jesus se afdaling na die doderyk (na aanleiding van die "Teken van Jona" in Matt.12:40) -

> "*sed mentione magni uatis edita,*
> *in quo pii mysterii*
> *imago mortem triduani funeris*
> *reduci salute praetulit,*" **(reëls 205-208)**

maar verklaar dan sy voorneme om 'terug te keer na Jona'. Wat volg in **reëls 211-240** is dan die digter se kommentaar op en interpretasie van Jona se wonder-oorlewing in die seemonster se ingewande. Wachel (1978, p.190) wys daarop dat, waar die vroeë Kerk geneig was om die Ou Testament veral tipologies te interpreteer, daar in die vierde eeu 'n tendens "vers la peinture

narrative à sens historique" ontwikkel het.

Paulinus konsentreer dan hier in sy beskrywing op die wonderbaarlike besonderhede van die historiese gebeurtenis. Die leser het egter hier nie slegs te doen met 'n beeldryke tekening van 'n oor-bekende episode, getooi in digterlike welsprekendheid nie, maar ook met die kommentaar van die digter-verteller. Let byvoorbeeld op die verteller se uitsprake in **reël 211a** ["*commenta domini mira;*"] en in **reël 217** ["*o digna sancto claustra fugitiuo dei!* "]. Deur middel van treffende en volgehoue antiteses [byvoorbeeld "*uiuit uoratus*" **(reël 213)**; "*et praeda cum sit, esca non est beluae*" **(reël 215)** en "*captiuus et liber reus*" **(reël 224)**]; metafore [byvoorbeeld "*uiuo tenetur carcere*" **(reël 220)**]; paronomasia [byvoorbeeld "*exul soli, hospes sali;*" **(reël 222)**]; chiasme [byvoorbeeld "*orationi liber et uinctus fugae*" **(reël 233)** - let ook op die oksimoron] en die groot getal toegewingsinne, slaag die digter daarin om 'n dieper betekenis-dimensie aan die bekende gebeure te verleen.

Met die sorgvuldige lees van hierdie fragment uit Paulinus se *Carmen* XXIV, kom daar 'n interessante en opwindende patroon van antiteses en afwisselende beelde van 'gevangenskap en vryheid', en van 'dood / vernietiging / gevaar en veiligheid / lewe / redding' na vore, waaruit dit duidelik word dat die digter 'n bepaalde boodskap en les uit Jona se vis-ervaring wil verwoord. Hierdie antiteses en afwisselende beelde kan soos volg opgesom word:

GEVANGENSKAP		**VRYHEID**	
mersus aequore	**211b**	*intactus undis fluctuat*	**212**
digna...claustra	**217**	*sancto fugitiuo*	**217**
capitur mari	**218**	*quo fugerat*	**218**
altumque...missus in uentrem	**219**		
uiuo tenetur carcere	**220**		
antro	**223**	*spatiatur*	**223**
		liber undis	**225a**
intra mare	**225b**	*exter maris*	**225b**
claususque...corpore	**227a**	*exit...uolans...spiritu*	**227b, 228**
corpus tenetur corpore	**229a**	*mentis fugam*	**229b**

terrena uincla	**230a**	*non tenent*	**230b**
inclusus aluo	**231a**	*carcerem rumpit prece*	**231b**
uinctus	**233b**	*liber*	**233a**
intra beluam mersam mari	**237b**	*euadi*	**235**

DOOD / VERNIETIGING / GEVAAR		**LEWE / VEILIGHEID / REDDING**	
mersus aequore	**211b**	*intactus undis fluctuat*	**212**
uoratus	**213a**	*uiuit*	**213a**
glutiuit	**213**	*uiuente...cibo*	**214**
praeda	**215**	*esca non est beluae*	**215**
de naue <iactus> perit	**221**	*undis nauigat*	**221**
exul	**222**	*hospes*	**222**

Die kontrasterende woordspel tussen gevangenskap en vryheid, en tussen gevaar en lewe/redding teken 'n Jona wat algaande tot die besef kom dat, ten spyte van gevangenskap en gevaar, God steeds by hom is en dat sy lewe in stand gehou word, al wou hy vlug, weg van die aangesig van God af. Die profeet word uitgebeeld as 'n gevangene wat deur middel van gebed uit sy gevangenskap uitbreek en dan waarlik vry word. Die belangrike rol wat gebed in die ervaring speel, word ook op treffende wyse deur die digter dmv *variatio* en herhaling verwoord. Vergelyk byvoorbeeld:

"*...exit ad deum // uolans ...spiritu*" **(reëls 227b-228)**
"*mentis fugam*" **(reël 229b)**
"*[carcerem rumpit] prece*" **(reël 231)**
"*orationi liber*" **(reël 233)**

Die digter beklemtoon dus in hierdie beskrywing-*cum*-kommentaar die teenstelling tussen die fisiese gevangenskap van die profeet en die geestelike vryheid wat hy ervaar wanneer hy hom tot God wend. Deur hierdie ervaring leer Jona dan om die besluit van die alomteenwoordige en almagtige God te aanvaar en sy bevele uit te voer. Hy kom ook tot die besef dat God by hom is,

al verkeer hy in gevaar en al het hy probeer om weg te vlug 'van die aangesig van God af'. In 'n mate sluit hierdie gevolgtrekking of boodskap aan by die boodskap wat ook deur die *exemplum* in *Carmen* XXII verwoord is.

3.4 SAMEVATTING

Uit die geselekteerde fragmente van die vroeg-Christelike poësie van die derde- tot vroeg-vyfde eeu na Christus, blyk dit dus dat die digters nie, soos die Latynse Kerkvaders en eksegete van dieselfde era, hoofsaaklik gekonsentreer het op allegoriese en tipologiese interpretasies van die verhaal van Jona nie. Aangesien hierdie Ou Testamentiese verhaal hom egter so goed leen tot dramatisering en beeldryke beskrywings, het die digters graag die Jona-verhaal as *exemplum* gebruik om 'n bepaalde waarheid te illustreer of 'n spesifieke boodskap op treffende wyse oor te dra. Die bydrae al dan nie van hierdie digters tot 'n beter en/of meer korrekte interpretasie van die verhaal van Jona, sal in Hoofstuk Vyf onder die loep geneem word.

HOOFSTUK VIER

DIE VERHAAL VAN JONA IN DIE VROEG-CHRISTELIKE EPISTOLOGRAFIE

4.1 HIERONYMUS SE *EPISTULA* LX: *AD HELIODORUM EPITAPHIUM NEPOTIANI* 2, 2-3

4.1.1 INLEIDING

Hieronymus se lewe, werke en beginsels rondom tekskritiek, Bybelvertaling en eksegese is reeds in Hoofstuk 2.1.1 hierbo in besonderhede bespreek. Ten spyte van die groot omvang van sy oeuvre, is dit juis te danke aan sy steeds-bestaande briewe dat ons oor soveel inligting beskik aangaande sy lewe. Die versameling van sy briewe, wat van ongeveer 375-420 nC dateer, sluit 'n wye verskeidenheid in: dit behandel spesifieke probleme rakende die Skrif en teologie, behandel onderwerpe soos die asketiese lewe en Christelike onderrig, dit lewer kommentaar oor eietydse vraagstukke, en dit bevat troosboodskappe. Uit die inhoud en styl van die meeste van sy briewe, is dit duidelik dat Hieronymus dit nie noodwendig slegs vir die oë van die geadresseerde bedoel het nie, maar dat dit ook met die oog op wyer publikasie geskryf was.[1] Hoewel *Epistula* LX se inhoud en toonaard baie persoonlik is, is dit duidelik uit die insluiting daarvan in 'n opsomming van sy belangrikste werke oor 'n sekere tydperk, wat Hieronymus in die *Praefatio* (reëls 1-8) van sy *In Ionam* ingesluit het, dat hy hierdie brief as 'n belangrike deel van sy oeuvre beskou het.

Hieronymus het die *Epistula* LX, een van sy *epistulae consolativae*,[2] in 396 nC geskryf aan 'n baie goeie vriend, Heliodorus, die biskop van Altinum (Dalmasië), om hom te troos ná die afsterwe van sy neef Nepotianus, 'n jong priester aan wie Hieronymus ook in 394, twee jaar voor sy dood, 'n brief (*Ep.*52) geskryf het waarin hy vir hom sekere riglyne vir onder andere 'n asketiese leefwyse neergelê het.

Die doel van 'n troosbrief was om 'n persoon se rousmart as gevolg van 'n verlies, te verlig deur middel van die krag van die λόγος, en deur gebruikmaking van *topoi* en *exempla* uit die mitologie en die geskiedenis, en in die geval van 'n Christen-outeur, veral uit die Skrif. Hierdie genre was

veral gewild tydens die Hellenisties-Romeinse tydperk, onder skrywers soos Crantor van Soli, Cicero, Seneca en Plutarchus. Christen-outeurs het oor die algemeen die heidense *consolatio*-tradisie nagevolg, met dié verskil dat hulle van verwysings uit die Skrif gebruik gemaak het en dat hulle deur hul geloof in die wederopstanding, bedroefdes kon troos en nuwe hoop gee.

Ook in hierdie troosbrief, wat beskryf kan word as 'n "*laudatio funebris*" in briefvorm, het Hieronymus van *exempla*, sowel uit die Skrif (byvoorbeeld die opwekking van Lasarus) as uit die klassieke geskiedenis (byvoorbeeld die manier waarop staatsmanne soos Anaxagoras, Pericles en Xenophon die dood van hul seuns hanteer het), gebruik gemaak ter ondersteuning van sy troosboodskap.[3] Die fragment uit hierdie brief, waaraan daar vervolgens aandag gegee sal word, wys hoe die Jona-*exemplum* deur Hieronymus aangewend was om Jesus Christus se oorwinning oor die dood te illustreer. Die troosboodskap wat hy hierdeur aan Heliodorus wou oordra, was dat die dood slegs tydelike skeiding bring.

4.1.2 DIE TEKS EN VERTALING :

Die Latynse **teks**[4] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

4.1.3 ENKELE OPMERKINGS OOR HIERONYMUS SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA IN SY *EPISTULA* LX

In die voorafgaande (eerste) hoofstuk van hierdie troosbrief spreek Hieronymus sy twyfel uit oor sy eie vermoë om 'n *epitaphium* oor Nepotianus te skryf, omdat sy verstand verduister is deur skok en verdriet oor die dood van die jong man, wat vir hom 'n bron van inspirasie was. Hy verklaar dan dat hy as Christen nie veronderstel is om te treur oor Nepotianus nie, omdat hy nie dood is nie, maar 'slaap'. Ter illustrasie hiervan verwys hy dan na die dogtertjie van Jaïrus en na Lasarus. Hy probeer homself ook troos deur die gedagte dat die jongman weggeneem is "*ne malitia mutaret mentem eius, quia placuerit deo anima illius.*", maar word dan weer deur smart oorweldig. In sy leed spreek hy dan [aan die begin van hierdie fragment] die dood aan. Hoewel hy weet dat Nepotianus nie *mortuus* is nie, is hy diep onder die indruk van die effek wat die dood

het op diegene wat agterbly. Hy fokus dus nie op die oorledene nie, maar op die bedroefde agtergeblewenes wanneer hy die dood personifieer, waarskynlik na aanleiding van Hos.13:14 en I Kor.15:55. Dié personifikasie word ook in die klassieke letterkunde (byvoorbeeld in Hom. *Il.*14.231) aangetref. Die verwoestende uitwerking van die dood word dan opgesom deur middel van die aanhaling van die beeld van die wind uit Hos.13:15.

Met die woorde "*deuorasti quidem Ionam...*" lei Hieronymus vervolgens die Jona-*exemplum* in: Eerstens spreek hy, na aanleiding van die Ou Testamentiese verhaal, die dood op allegoriese wyse aan as die seemonster wat vir Jona ingesluk het. Op 'n baie treffende manier som hy as't ware die hele Jona-verhaal in een sin op, wanneer hy verklaar dat Jona in die buik van die vis lewendig bewaar is sodat die storm kon stil word en sodat Nineve gered kon word. Maar dan gee Hieronymus 'n dieper geestelike, tipologiese interpretasie aan Jona, wanneer hy, waarskynlik na aanleiding van die "Teken van Jona" in Matt.12:40, verwys na Jesus ["*ille, ille te uicit, ille iugulauit fugitiuus propheta*"][5] wat deur sy dood, die Dood oorwin het: "*illius morte tu mortua es*". In die bespreking van die *Praefatio* van Hieronymus se *In Ionam* in Hoofstuk 2.1.4.1 is daar reeds gewys op die feit dat hierdie troosbrief geskryf is vóórdat die Kerkvader sy kommentaar oor *Jona* kon aanpak. Uit die gemeenskaplike 'temas' van hierdie fragment en die genoemde kommentaar, is dit dus duidelik dat Jona by uitstek vir Hieronymus 'n voorafskaduwing van Jesus Christus is en dat die kernboodskap van die Profete-boek vir hom juis daarin geleë is. Daarom is dit te verstane dat sy kommentaar op *Jona*, wat net hierna geskryf is, in hoofsaak ook 'n tipologiese interpretasie is.

Die daaropvolgende aanhaling uit Hosea onderstreep dan net Jesus se oorwinning oor die dood. Met die woorde "*deuorasti et deuorata es*" som Hieronymus as't ware die hele *exemplum* op: 'Jy [= die dood = die seemonster (maw die allegoriese interpretasie van die Ou Testamentiese gebeure)] het verslind, en jy was verslind [deur die oorwinning van Jesus (die Nuwe Testamentiese anti-tipe) oor die dood].' Die treffende beeld in "*interiora tua adunco dente confossa sunt*" sluit daarby aan en teken dus beide die dood én die Oorwinnaar oor die dood, as 'n monster wat verslind.

Die verhaal van Jona word dus hier deur Hieronymus as *exemplum* gebruik om te illustreer dat

die dood nie oppermagtig is nie. Daarom behoort hyself en Heliodorus, aan wie die brief gerig is, op te hou treur, omdat hulle weet dat die dood reeds oorwin is. Die dankgebed, waarmee hierdie fragment eindig, spreek daarom alreeds van troos en berusting.

4.2 AURELIUS AUGUSTINUS SE *EPISTULA* CII.VI,30-38: *"DE IONA PROPHETA"*

4.2.1 INLEIDING

Aurelius Augustinus (354-430 nC), seun van 'n Christen-moeder, Monica, en 'n heidense vader, Patricius, is gebore in Tagaste, in die provinsie Numidië in Noord-Afrika. Te danke aan die finansiële hulp van ene Romanianus, het hy 'n baie deeglike klassieke onderrig ontvang in Tagaste, Madauros en Karthago, en is hy in 385 aangestel as 'n professor in die retoriek in Milaan. Sy vroeëre lewensfilosofie is in 'n groot mate beïnvloed deur die *Hortensius* van Cicero, sy lidmaatskap van die Manichese sekte en sy bestudering van die Neo-platonisme. Hy het in 386 nC tot bekering gekom, onder andere vanweë die invloed van Ambrosius van Milaan en die volgehoue gebede van sy moeder. Na sy doop in 387 het hy Milaan verlaat, 'n tydperk in Rome vertoef en in 388 na Noord-Afrika teruggekeer om 'n klooster-gemeenskap te stig in Hippo Regius. In 395 is hy aangestel as biskop van Hippo, tot en met sy dood in 430.

Die Kerkvader Augustinus se leer en geskrifte is in 'n groot mate beïnvloed deur die geskille met die Manicheïsme, die Donatisme en die Pelagianisme. Die *corpus* van sy geskrifte is geweldig omvangryk, soos blyk uit die *Retractationes* wat hyself in 427 opgestel het. Die belangrikste werke sluit in: Die *De Doctrina Christiana* in vier boeke; *Confessiones* (*c.*400) in dertien boeke; die *De Catechizandis Rudibus*, 'n handleiding vir Christelike onderrig; *De Trinitate* (voltooi in 416), sy grootste dogmatiese werk; *De Consensu Evangelistarum*, wat handel oor die sinoptiese evangelies; *De Civitate Dei* (413-426), in twee-en-twintig boeke en allerweë beskou as die belangrikste en invloedrykste van sy werke; *Enarrationes in Psalmos*, sy langste werk; *Tractatus in Evangelium Iohannis*, wat bestaan uit 125 preke oor die Johannes-evangelie; *Contra Iulianum* en *Opus Imperfectum contra Iulianum*, gerig teen 'n geleerde Pelagiaanse leier; ongeveer 500 preke en 300 briewe.[6]

Augustinus se invloed op die Christelike leer en denke is deur geen ander Kerkvader geëwenaar nie. Vervolgens dan 'n kykie na een van sy briewe, die *Epistula* CII, waarin hy die historiese akkuraatheid en die besondere betekenis van die boek *Jona* verdedig het en tegelykertyd sy interpretasie van die verhaal van Jona gegee het.

4.2.2 DIE TEKS EN VERTALING :

Die Latynse **teks**,[7] bestaande uit 190 reëls, sowel as die Afrikaanse **vertaling** daarvan, is opgeneem in Bylaag A.

4.2.3 AUGUSTINUS SE VERDEDIGING EN INTERPRETASIE VAN DIE VERHAAL VAN JONA, SOOS BLYK UIT SY *EPISTULA* CII.VI, 30-38 (*DE IONA PROPHETA*)

Epistula CII was as troosbrief gerig aan een van Augustinus se vriende, Deogratias.[8]
Soos wat 'n mens van 'n voormalige professor in die retoriek kon verwag, het Augustinus sy verdediging en interpretasie van die verhaal van Jona in hierdie brief, in die klassieke vorm van 'n redevoering gegiet. Derhalwe kan daar vyf dele of onderafdelings[9] in sy *De Iona Propheta* geïdentifiseer word:

1. Die Inleiding (*exordium*): In paragraaf 30 stel hy die probleem aan die orde en gee hy die rede vir hierdie bewysvoering.
2. Die Uiteensetting (*narratio*) van die gebeure wat aanleiding gegee het tot die geskil : paragrawe 31-32.
3. Die Stelling van sake (*divisio*), in hierdie geval sy interpretasie van die verhaal: paragrawe 33-35.
4. Die Argument (*argumentatio*): paragrawe 36-37.
5. Die Slot (*conclusio*): paragraaf 38.

Uit die **inleidende paragraaf** (30) is dit duidelik dat Augustinus hierdie redevoering (in briefvorm) geskryf het in antwoord op 'n navraag (van Deogratias ?) in verband met 'n vroeëre

vraag of aanklag van ene Porphyrius (232/3-*c.*305 nC - hy het onder andere die Κατά Χριστιανῶν geskryf) oor die historiese akkuraatheid van Jona, na aanleiding van die profeet se wonder-oorlewing in die maag van die seemonster en die wonderplant. Augustinus noem dat hy hierdie vraag nie net beskou as die kwelvraag van 'n indiwidu nie, maar as kentekenend van die bespotting deur die heidene van die profeet Jona. Ongelowiges het veral gekonsentreer op die drie dae lank wat Jona in die seemonster se maag oorlewe het, op die (irrelevante) kwessie of hy klere aangehad het toe die seemonster hom ingesluk het of nie, en op die wonderplant. Augustinus wys verder daarop dat die ongelowiges nie net getwyfel het oor die historisiteit van Jona nie, maar dat hulle ook graag wou weet wat die betekenis van die Jona-verhaal dan sou wees, indien dit wel slegs figuurlik bedoel was.

Augustinus lei die ***narratio*** (paragrawe 31-32) in met 'n opmerking oor geloof al dan nie in goddelike wonderwerke (*diuina miracula*), en wys daarop dat diegene wat dit moeilik vind om Jona se wonder-oorlewing in die maag van die seemonster te glo, nie ook twyfel oor Christus se opstanding of oor Lasarus se opwekking uit die dood nie. Hy weerlê dus nou al hul standpunt deur te wys op die inkonsekwentheid van hul optrede: "*...multum miror hoc, quod factum est de Iona, eum pro incredibili posuisse, nisi forte facilius putat mortuum de sepulchro resuscitari quam uiuum in tam uasto uentre beluae potuisse seruari.*" Die teenstelling tussen geloof en ongeloof word op 'n treffende wyse deur middel van die woordspel in hierdie inleidende gedeelte uitgebeeld: woorde soos *credatur, crederemus, fides Christianorum* en *credendum sit* word gestel teenoor uitdrukkings van ongeloof, soos *cachinnum...paganorum* en *pro incredibili.*

Vervolgens gee Augustinus 'n uiteensetting van drie argumente wat die heidene aangevoer het, waarom hulle dit moeilik vind om Jona se vis-ervaring te glo. Met tipiese retoriese welsprekendheid beklemtoon hy deur middel van *praeteritio* of paraleipsis ("*ut enim omittam commemorare...*") die eerste argument, naamlik die (onwaarskynlike) grootte van die seemonster ("*quanta magnitudo beluarum marinarum*"), en weerlê dit ook dadelik met sy verwysing na die bekende groot skelet wat in Karthago uitgestal was. Daarna verwys Augustinus na die ongelowiges se onsinnige redenasie oor die kwessie of Jona geklee was of nie, toe hy deur die seemonster ingesluk was. Met fyn humor dryf hy die spot met hierdie redenasie, wanneer hy hul 'Jona sonder klere' (sodat hy makliker ingesluk kon word) vergelyk met 'n afgedopte eier!

Die ongelowiges se derde argument, naamlik dat Jona nie die hitte en maagsappe van die seemonster-maag sou kon oorleef nie, word ook dadelik met 'n teenargument weerlê: Waarom betwyfel hulle dan nie ook die oorlewing van Daniël se drie vriende in die brandende vuuroond nie? Weer eens verswak Augustinus die twyfelaars se argumente, deur te wys op die inkonsekwentheid van hul optrede: "*neque enim debent unum aliquid tamquam incredibile proponere et in quaestionem uocare sed omnia, quae uel talia uel etiam mirabiliora narrantur.*"

Augustinus sluit dan die *narratio* af met 'n teenaanval: Hy verwys na die aanvaarding van die "wonderdade" van twee gerekende wyse manne en filosowe, Apuleius van Madaura en Apollonius van Tyana[10], en impliseer dat hy hul "wonderdade" as duiwelskuns reken en 'dat dit deur geen betroubare gesag gestaaf word nie' ("*quorum multa mira nullo fideli auctore iactitant*"). Augustinus beweer dat, indien soortgelyke ervarings as wat Jona gehad het, aangaande dié twee wysgere vertel sou gewees het, dit onmiddellik geglo sou word. Op hierdie manier beskuldig hy dus weer die ongelowiges van inkonsekwente optrede. Vervolgens daag hy die heidene uit om maar die spot te dryf met die Skrif (en by implikasie met die verhaal van Jona), omdat hy weet dat hulle een of ander tyd òf sal sterf, òf tot bekering sal kom, en dat hulle anti-Christelike geskrifte (hier verwys hy waarskynlik na Porphyrius se werke) eerder op indirekte wyse meehelp om die Waarheid aan die nageslag oor te dra, as wat dit die Christendom kon skade berokken.

In die ***divisio***-gedeelte, hier in die vorm van 'n uiteensetting of verklaring (paragrawe 33-35), verduidelik Augustinus die betekenis of boodskap van die verhaal van Jona. In paragraaf 33, wat as 'n inleiding beskou kan word, beaam hy dat dit nie dwaas of onvanpas is om navraag te doen na die eintlike betekenis van die gebeure nie, en spreek hy die hoop uit dat die ongelowiges, nadat hy alles verduidelik het, nie alleen sal glo dat die dinge werklik gebeur het nie, maar ook dat dit juis vir 'n sekere doel opgeteken is - ("*...quid ista significent, ut, cum hoc expositum fuerit, non tantum* ***gesta*** *sed etiam propter* ***aliquam significationem*** *conscripta esse credantur.*") Augustinus glo dat, indien iets wat slegs figuurlik gesê is ("*quae figurate tantum dicta*"), die heidene tot geloof sou kon bring, hulle des te meer sou glo indien iets werklik gebeur het! Daarom sal hy die betekenis van die Jona-verhaal verduidelik. In 'n baie treffende vergelyking wys hy dan daarop dat menslike welsprekendheid wel oortuigingskrag het, maar dat goddelike welsprekendheid, wat tot uitdrukking kom in wonder*dade*, nog groter krag het. ("*nam sicut*

humana consuetudo uerbis ita diuina potentia etiam factis loquitur et, sicut sermoni humano uerba noua uel minus usitata moderate ac decenter aspersa splendorem addunt, ita in factis mirabilibus congruenter aliquid significantibus quodam modo luculentior est diuina eloquentia.")

In paragrawe 34-35 gee Augustinus dan sy tipologiese interpretasie [let op die tipologiese merker *praefiguraverit*] van die Jona-verhaal, en as uitgangspunt en motivering daarvan haal hy Jesus se woorde in die "Teken-van-Jona"-perikoop in Matteus 12 aan. Soos in die kommentaar van Hieronymus, dui hy ook die raakpunt van die tipologiese verband aan as 'die drie dae en nagte' en gee hy 'n volledige uiteensetting van die tipologiese verbande tussen Jona en Jesus, wat soos volg opgesom kan word:

JONA	JESUS
sicut ergo Ionas ex naui in aluum ceti	*ita Christus ex ligno in sepulchrum uel in mortis profundum*
sicut ille pro his, qui tempestate periclitabantur	*ita Christus pro his, qui in hoc saeculo fluctuant*
sicut primo iussum est, ut praedicaretur Nineuitis a Iona, sed non ad eos peruenit prophetia Ionae, nisi posteaquam eum cetus euomuit	*ita prophetia praemissa est ad gentes, sed nisi post resurrectionem Christi non peruenit ad gentes*

Jona word dus in die eerste plek deur middel van drie vergelykings, as voorafskaduwing (= tipe) van Jesus Christus uitgebeeld.

In paragraaf 35 brei Augustinus verder uit op die betekenis van die verhaal van Jona, wanneer hy op allegoriese wyse (hoewel hy steeds die merker *praefigurabat* gebruik) in die eerste plek vir Jona, wat buite die stad onder sy beskutting gaan sit het om die oordeel oor Nineve af te wag, teken as 'n voorafskaduwing van 'die vleeslike volk van Israel'("*praefigurabat enim carnalem populum Israhel*"). Jona se hartseer oor die redding van die Nineviete, word by implikasie gelyk gestel aan die Jode se ongelukkigheid oor die verlossing van heidene. Onderliggend aan hierdie

interpretasie lê waarskynlik die houding van die partikularistiese Jode van sowel die agtste eeu vC, toe Jona as profeet opgetree het, as van die Nuwe Testamentiese tydperk, en moontlik ook Hieronymus se interpretasie van Jona se onwilligheid en teleurstelling. Augustinus voeg dan hier ook sy eie kommentaar by oor die rede vir Christus se koms na die aarde: "*...uocare non iustos sed peccatores in paenitentiam.*" In die tweede plek verklaar Augustinus die skaduwee van die komkommerplant as 'die beloftes van die Ou Testament' wat 'as't ware 'n verdedigingswal verskaf teen die hitte van tydelike booshede in 'n land van belofte'. Hierdie verklaring herinner die leser aan Hieronymus se interpretasie van Jona se sonskerm in die *In Ion.*IV,5. Derdens word die wurm wat die komkommerplant gevreet het sodat dit verwelk het, verklaar as Jesus Christus, wat met sy koms die (tydelike) beloftes van die Ou Testament vervul het. In die vierde plek sien Augustinus 'n verband tussen die verskroeiende hitte van die son, wat veroorsaak het dat Jona erge smart ervaar het, en die verdrukking, gevangenskap en verstrooiing waaraan Israel onderworpe was. Dit sluit natuurlik aan by die siening dat Jona die volk van Israel geprefigureer het. Augustinus sluit hierdie gedeelte ook met 'n stukkie persoonlike kommentaar af: die redding van nasies en van diegene wat berou toon, weeg swaarder as die ongerief en selfgesentreerdheid van 'n enkeling.

In die ***argumentatio*** in paragrawe 36-37 sluit Augustinus weer aan by sy allegoriese interpretasie van die wurm, as verwysend na Jesus Christus, en daag hy die heidene uit om ook hiermee die spot te dryf: "*Adhuc cachinnent pagani et iam uermem Christum et hanc interpretationem prophetici sacramenti superbiore garrulitate derideant,*". Met die aanhaling uit Jes.51:7-8 verklaar hy homself dan in geen onduidelike taal nie, immuun teen sodanige bespotting, omdat hy die waarheid ken en weet dat regverdigheid sal seëvier. Met duidelike argumentasie, gesteun deur aanhalings uit die Skrif, noem Augustinus dan, getrou aan die retoriese tradisie, al die bewyse op waarmee hy enersyds enige teenargumente weerlê en andersyds die ware betekenis van die verhaal van Jona weergee. In die eerste plek word die ooreenkomste tussen die wurm en Jesus op 'n baie treffende en duidelike wyse aangedui, soos dit in die volgende skema opgesom word. As uitgangspunt vir hierdie verband, neem Augustinus Ps.22:7: "*Ego ...sum uermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis.*"

WURM	JESUS
uermem matutinum	1) *in illo psalmo, cuius titulus inscribitur: 'Pro susceptione matutina'* 2) *matutinus est, quia diluculo resurrexit*
uermis...quo rodente cucurbita exaruit (35)	*ab isto uermi tamquam a tinea comeduntur, qui sub eius dente euangelico...*
uermis...de carne...	*uermis est propter humilitatem carnis*
nam hoc animal plerumque de carne uel de quaque re terrena sine ullo concubitu nascitur	*fortassis etiam propter uirginis partum*

Vervolgens sit Augustinus sy *argumentatio* voort in paragraaf 37 deur daarop te wys dat die profesie in Ps.22:17-19 (maw dieselfde Psalm waarin Jesus as 'n 'wurm' beskryf word) oor Jesus se kruisdood wél in vervulling gegaan het. Hy waarsku dan die spotters dat 'n verdere profesie uit dieselfde Psalm (Ps.22:28-29) óók nog in vervulling sal gaan, en wys daarop dat die Nineviete in die lig hiervan vir hulle 'n voorbeeld en 'n waarskuwing moet wees. Aan die einde van die *argumentatio* vat Augustinus dan die boodskap en betekenis van die verhaal van Jona saam: Hy sien in die Jona-figuur 'n voorafskaduwing ("*praefiguratam*") van sowel die partikularistiese Israel, as van Jesus Christus. Net soos Jona, 'gestroop van die skaduwee (van die wonderplant) en gewond deur die hitte' getreur het, so treur Israel ook omdat die heiden-nasies berou toon en gered word. En op grond van Jesus Christus, die hemelse Meester self, se verklaring van Jona in die "Teken van Jona"-perikoop [in Matt.12:40], en met die "drie dae en nagte"-motief as raakpunt, sien hy ook Jona se verblyf in die seemonster-maag, as 'n voorafskaduwing van Jesus se dood. Augustinus daag dan enigiemand uit om alles, 'wat aangaande die profeet Jona in geheimenisse bedek is, op 'n ander wyse te interpreteer, '**mits dit volgens die reël van geloof geskied**' - "*...dum tamen secundum regulam fidei*".

In die ***conclusio*** (paragraaf 38) spreek Augustinus die hoop uit dat dié persoon wat die vraagstuk oor *Jona* aan die orde gestel het (waarskynlik Deogratias) tot geloof sal kom in Jesus Christus, en dat dit sal gebeur voordat hy sterf - "*prius finiat istam uitam, quam transeat a morte ad uitam*". Hy sluit dan af met die aanbeveling dat iemand wat tot geloof gekom het, hom moet

beywer om alle kwelvrae te ondersoek en te probeer beantwoord, "*ad exercendam piam delectationem mentium fidelium*". Indien daar egter nog vraagstukke sou bestaan waarop daar nie bevredigende antwoorde verkry is nie, mag dit nie in die pad staan van 'n persoon se redding nie.

Moontlik wou Augustinus met hierdie laaste opmerking daarop wys dat mense steeds sou kon twyfel oor die historisiteit van die Jona-verhaal, maar dat die boodskap of betekenis van die verhaal, ongeag of dit histories waar of figuurlik bedoel was, steeds redding kan bring vir diegene wat dit glo en aanvaar.

4.3 DIE VERHAAL VAN JONA IN DIE KORRESPONDENSIE TUSSEN HIERONYMUS EN AUGUSTINUS, IN DIE TYDPERK 394-419 nC

4.3.1 INLEIDING

Hoewel beide Hieronymus en sy jonger tydgenoot Augustinus in 383/4 nC in Rome gewoon het, het hulle mekaar nooit ontmoet nie, omdat Augustinus nog nie bekeerd was nie en hulle gevolglik in verskillende kringe beweeg het. Ná Augustinus se bekering in 387 en sy aanstelling as priester en later biskop van Hippo, was hy 'n ywerige leser van Hieronymus se werke. In 394/5 het Augustinus sy eerste brief (*Ep.*28A) aan Hieronymus geskryf, waarin hy hom onder andere aangemoedig het om die Griekse Bybel-kommentare (veral dié van Origenes) in Latyn te vertaal, en hom versoek het om nie die Ou Testament uit die oorspronklike Hebreeus te vertaal nie, maar uit die Septuagint, omdat die gesag en geïnspireerdheid van die LXX algemeen aanvaar was. Ten slotte het hy ook sy skok en ontevredenheid uitgespreek omdat Hieronymus, in sy Kommentaar oor die Brief aan die Galasiërs, Paulus se teregwysing van Petrus (Gal.2:11-14) in Antiochië voorgehou het as 'n doelbewuste simulasie. Hierdie uitspraak het aanleiding gegee tot 'n uitgerekte geskil tussen die twee Kerkvaders, veral ook omdat hulle briewe aan mekaar òf weggeraak het òf vir lang tye vertraag was.[11]

Dit is teen hierdie agtergrond dat daar vervolgens kortliks ondersoek ingestel sal word na fragmente uit twee van die briewe, wat deel vorm van die bestaande *corpus* van hulle

korrespondensie, waarin die verhaal van Jona onder bespreking was. In sy *Epistula* LXXI, het Augustinus weer eens 'n versoek gerig dat Hieronymus van die LXX gebruik moet maak vir sy Latynse vertaling van die Bybel, en verder ook daarop gewys dat 'n aanvaarding van die vertaling *iuxta Hebraeos* sou lei tot 'n skeuring tussen die Christendom in die Ooste en die Weste, aangesien Griekssprekende Christene steeds die LXX sou gebruik. As bewys van die ongelukkigheid wat kan ontstaan vanweë groot verskille tussen die Hebreeuse en Griekse tekste, het hy verwys na 'n opstand wat in Oea uitgebreek het toe die plaaslike biskop 'n gedeelte uit *Jona* voorgelees het volgens Hieronymus se nuwe vertaling *iuxta Hebraeos*. Hy het natuurlik verwys na Hieronymus se vertaling van die wonderplant in Jon.4:6, hoewel hy nie die teks pertinent genoem het nie. Die gemeente het die nuwe vertaling vir die wonderplant vreemd en onaanvaarbaar gevind - maar later meer hieroor.

Hieronymus het hierop geantwoord in sy brief wat vandag bekend staan as *Epistula* CXII, en wat ook hieronder kortliks bespreek sal word. In sy *In Ionam* IV,6 (vergelyk ook Hoofstuk Twee, sowel as die vertaling in Bylaag A) het Hieronymus ook breedvoerig kommentaar gelewer oor sy vertaling van die wonderplant. Uit hierdie kommentaar blyk sy kennis van die topologie van Israel baie duidelik. Sy volledige en wetenskaplike uiteensetting sal nie nou hier bespreek word nie, maar kan in vertaling gelees word.

Ter wille van volledigheid kan hier slegs genoem word dat Hieronymus in sy Vulgaat-vertaling die Hebreeuse woord *kikajon* (in Latyn getranskribeer as "ciceion") vertaal het as *hedera* (= klimop; in Grieks κισσός), terwyl die vertaling uit die LXX *cucurbita* (= komkommerplant; in Grieks κολοκύνθη) is. Die meeste kommentatore reken dat die plant wat hier ter sprake is , die *Ricinus communis* of kasterolie-plant is.[12]

4.3.2 AURELIUS AUGUSTINUS SE *EPISTULA* LXXI, III, 5

4.3.2.1 DIE TEKS EN VERTALING :

Die Latynse **teks**[13] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

4.3.2.2 ENKELE OPMERKINGS OOR AUGUSTINUS SE *EPISTULA* LXXI, III, 5

Augustinus se takt en beleefdheid teenoor sy senior blyk duidelik uit hierdie fragment. Hy beskuldig Hieronymus nie ronduit van 'n verkeerde vertaling nie, maar skets in besonderhede die gemeente, wat gewoond was aan die tradisionele LXX-teks, se reaksie op die vreemde vertaling. Daarby spesifiseer hy ook nie die presiese teks of woord(e) ter sprake nie, waarskynlik omdat hy aangeneem het dat Hieronymus sou weet waarna hy verwys. Hy wys daarop dat die biskop selfs die Jode (in die gemeenskap) se getuienis hieroor ingewin het, en sinspeel daarop dat die Jode waarskynlik nie 'n onbevooroordeelde uitspraak gegee het nie. Hulle het in hul antwoord aangedui dat die Hebreeuse woord met die Griekse én die Latynse weergawes van die LXX ooreengestem het, en impliseer dus daarmee dat Hieronymus se vertaling foutief was. In die lig hiervan waag Augustinus dan om vir Hieronymus daarop te wys dat hy moontlik 'n fout kon gemaak het: "*...unde etiam nobis uidetur aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse...*". Hy maak egter steeds geen direkte aantyging nie, maar gebruik 'n onpersoonlike konstruksie om die kritiek so 'n bietjie te temper, en met die woorde "*etiam nobis*" kry 'n mens die indruk dat hy vir Hieronymus wil laat verstaan dat hy (= Augustinus) eintlik nie maklik fout vind met sy senior se werk nie.

Vervolgens dan Hieronymus se antwoord hierop:

4.3.3 HIERONYMUS SE *EPISTULA* CXII,22

4.3.3.1 DIE TEKS EN VERTALING :

Die Latynse **teks**[14] van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

4.3.3.2 ENKELE OPMERKINGS OOR HIERONYMUS SE ANTWOORD

In teenstelling met Augustinus se taktvolle brief, voel die leser as't ware Hieronymus se irritasie

met die beskuldiging aan in sy kortaf antwoord. Daarby beskuldig hy ook vir Augustinus daarvan dat hy hom die geleentheid wou ontneem om homself te verdedig, en dat dit die rede was waarom hy nie die 'foutiewe' vertaling gespesifiseer het nie. Hy weet natuurlik wel waarna Augustinus verwys het, omdat daar vroeër ook al 'n kwessie oor die vertaling van "*hedera*" in plaas van "*cucurbita*" vir Jona se wonderplant ontstaan het.[15] Hy verwys dan na sy uitvoerige kommentaar hieroor in die *In Ionam*, en wys daarop dat "*Aquila cum reliquis*" ook van die LXX-vertalers verskil het. Vervolgens som hy dan weer die redes op waarom hy op die "*hedera*"-vertaling besluit het, en verwerp hy die Jode se getuienis oor die aangeleentheid, omdat hulle, volgens hom, òf nie hul eie taal en letterkunde ken nie, òf 'wou lieg om die spot te dryf met die komkommerplanters.'

Hieronymus sluit dan sy verdedigende antwoord af met 'n beroep op Augustinus om hom in vrede te laat om sy oudag rustig en in afsondering, en by implikasie sonder verdere twisgesprekke, deur te bring: "*mihi sufficit cum auditore uel lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare.*"

4.3.4 SAMEVATTING

Hoewel die twee fragmente uit Hieronymus en Augustinus se korrespondensie met mekaar, wat hierbo bespreek is, interessant is om te lees en heelwat inligting daaruit verkry kan word oor die twee Kerkvaders se verskillende geaardhede en opvattings oor Bybelvertaling, dra dit nie regtig by tot die studie van die verskillende Jona-interpretasies in die vroeg-Christelike Latynse letterkunde nie.

4.4 PAULINUS VAN NOLA SE *EPISTULA* XXXXVIIII, 10 (Reëls 20-30)

Inleidende opmerkings oor Paulinus is reeds in Hoofstuk Drie gemaak.

4.4.1 DIE TEKS EN VERTALING :

Die Latynse **teks** van hierdie fragment, sowel as die Afrikaanse **vertaling** hiervan, is opgeneem in Bylaag A.

4.4.2 ENKELE OPMERKINGS OOR PAULINUS SE HANTERING VAN DIE VERHAAL VAN JONA IN SY *EPISTULA* XXXXVIIII, 10

Paulinus tref hier 'n interessante en ongewone vergelyking tussen Jona se skip en Noag se ark enersyds, en andersyds tussen Jona se seemonster en dieselfde ark. Hy verklaar ter inleiding dat hy die bewaring van 'Jona se skip' as 'n groter wonderwerk beskou. Die vergelyking tussen die skip en die ark berus in werklikheid op 'n teenstelling: Jona se skip is gered uit die storm, met die behoud van al die matrose se lewens en die 'verlies' van slegs een persoon (= Jona), terwyl Noag se ark tydens die sondvloed gered is te midde van grootskaalse lewensverlies en die behoud van slegs een persoon. Hier 'dwing' Paulinus met tipiese digterlike vryheid as't ware die parallelle af - die leser weet dat Jona ook gered is, en dat Noag nie die enigste oorlewende tydens die sonvloed was nie!

Vervolgens vergelyk hy ook op 'n baie treffende manier die ark met die seemonster. In die eerste plek teken hy die ark as 'die nabootser' van die seemonster - 'n omkering dus van die chronologiese volgorde van die Ou Testamentiese geskiedenis. Daarna teken hy in beeldryke taal die ooreenkoms tussen die ark, waarin Noag veilig bewaar is totdat hy 'ongedeerd op die strand gelos is', en die seemonster wat vir Jona uiteindelik onverteerd uitgespoeg het. Die vergelyking verkry trefkrag deur middel van die personifikasie van die ark; die metaforiese beskrywings van die seemonster as 'die onskadelike verslinder van die lewende profeet' (let ook op die chiasme) en van die seemonsterbuik as 'die tughuis'('n woord gelaai met betekenis); en die oordrag van betekenis - dit is Jona wat op die strand gelos is, en nie Noag nie! Hierdie is dus 'n vars nuwe benadering tot en toepassing van die Jona-verhaal.

In die afsluiting van hierdie vergelyking is Paulinus egter weer 'n kind van sy tyd, wanneer hy in geen onduidelike taal nie, tog weer die bekende tipologiese interpretasie gee van Jona se uitwerping uit die seemonster-maag as voorafskaduwing van Jesus se opstanding uit die dood.

4.5 SAMEVATTING

Uit die voorafgaande bespreking is dit dus duidelik dat die problematiese en kontroversiële verhaal van Jona ook selfs in die epistolografie van die vroeë Christene inslag gevind het, en dat 'n objektiewe beoordeling van die vroeë outeurs se interpretasie van *Jona* dus ook 'n ondersoek na hierdie genre behoort in te sluit. Die bydrae van hierdie epistolograwe tot die breë konteks van Jona-interpretasies, sal in Hoofstuk Vyf opgesom word.

HOOFSTUK VYF

'N KRITIESE BEOORDELING VAN DIE INTERPRETASIES VAN *JONA* DEUR DIE VROEG-CHRISTELIKE OUTEURS VAN DIE DERDE TOT DIE VYFDE EEUE nC

5.1 INLEIDING: DIE FORMULERING VAN DIE BOODSKAP VAN *JONA* EN DIE DAARSTELLING VAN 'N MAATSTAF VIR BEOORDELING

Voordat die interpretasies van die boek *Jona* deur die geselekteerde vroeg-Christelike outeurs, asook die bydraes wat hulle gemaak het tot 'n beter begrip van die boek, objektief en krities beoordeel kan word, is dit eers nodig om uit die breë spektrum van bestaande *Jona*-interpretasies wat bestudeer is, en wat volgens 'n groot verskeidenheid van benaderingswyses gedoen is (vergelyk Hoofstuk Een), sekere gevolgtrekkings te maak. Omdat daar soveel uiteenlopende interpretasies oor *Jona* bestaan en geleerdes nog steeds nie eenstemmigheid kon bereik oor belangrike aspekte van die boek, soos die genre, strukturele eenheid, historisiteit, outeur, en die ontstaansdatum nie, en omdat daar nie één onfeilbare interpretasiebenadering bestaan nie (soos aangedui in Hoofstuk Een), is dit nie gewens om enige van die genoemde verhaalaspekte òf 'n bepaalde interpretasiebenadering, as algemeen-geldige maatstaf daar te stel vir die objektiewe beoordeling van enige interpretasiewyse of interpretasieresultate nie.

Vanuit 'n Christelik-gelowige perspektief, behoort 'n studie of interpretasie van *Jona*, soos ook van enige ander boek in die Bybel, altyd gedoen te word binne die konteks van die wesensaard en doel van die Bybel as sodanig. Die Bybel, as die geïnspireerde Woord van God, is God se openbaring aan die mens, en hierdie openbaring het in die persoon en optrede van Jesus Christus 'n hoogtepunt bereik. Die Ou Testament is in wese God se beloftes en profesieë oor verlossing, en die Nuwe Testament is die vervulling daarvan in en deur Jesus Christus.

Elke gelowige Bybelleser is, bewustelik of onbewustelik, betrokke in 'n **proses van interpretasie**, ten einde die **boodskap** wat God deur sy Woord aan die mens wil oordra, te ontdek en te begryp. Interpretasie is dus in wese die ontsluiting en verwoording van die **boodskap** van 'n bepaalde boek of passasie, en dáárom is dit miskien gepas en aanvaarbaar om **die universele en sentrale**

boodskap van 'n boek soos *Jona*, soos dit met die verloop van tyd uitgekristalliseer het, as **maatstaf** te gebruik vir die beoordeling van interpretasies van die boek by die vroeë Christelike denkers. Ten einde so 'n universele boodskap te kan formuleer, moet sekere faktore in ag geneem word en moet 'n wetenskaplik-verantwoordbare eksegetiese metode aangewend word.

Dit is daarom nodig om eers net kortliks stil te staan by die proses van eksegese van 'n bepaalde passasie uit die Bybel. Die Bybelse passasie is 'n verbale uitdrukking, in woorde, sinne, paragrawe ensovoorts - maw die **vorm**, van 'n bepaalde boodskap. Deur die proses van eksegese beweeg die leser dan by die vorm verby om die betekenis, wat deur die bepaalde vorm oorgedra word, te ontdek. Dit behoort dan ook dié betekenis te wees wat die oorspronklike ontvangers van die boodskap verstaan het. Dit is die taak van die eksegeet om nie alleen vas te stel wat 'n passasie duidelik en openlik aan die oorspronklike ontvangers gesê het nie, maar ook wat die implisiete en universele boodskap daarvan is vir alle mense van alle tye. Omdat die verskillende boeke van die Bybel oorspronklik geskryf was om God se boodskap aan mense te kommunikeer wat in ander omstandighede geleef het, aan 'n ander kultuur behoort het en 'n ander taal gepraat het as byvoorbeeld die moderne twintigste eeuse leser, beteken dit dat die moderne leser op een of ander manier ook nog die verskille moet oorbrug ten einde die oorspronklike boodskap van 'n Bybelboek korrek te kan verstaan. Daar bestaan natuurlik ook altyd die risiko dat 'n leser meer in 'n teks kan inlees, as wat die oorspronklike bedoeling was.

Korrekte en doeltreffende eksegese van 'n Bybelse passasie behoort in vyf stappe te geskied.[1] Die eerste vier stappe behoort aanvanklik uitgevoer te word met die Bybel self as enigste verwysingsbron:

1. Die oorspronklike kommunikasie-situasie moet nagevors word;
2. Die literêre konteks moet vasgestel word;
3. Die passasie as sodanig moet ontleed word (aan die hand van semantiese diskoersanalise);
4. Die boodskap moet in verband gebring word met die breër Bybelse en teologiese raamwerk; en

dan eers, in die vyfde plek, kan die interpretasies of kommentare van ander eksegete geraadpleeg word. Daar sal egter nie nou hier ingegaan word op die teoretiese beginsels van elk van hierdie stappe nie.

Ten einde hierdie studie na behore te kon doen, moes daar dus in die eerste plek 'n eksegese gedoen word van die boek *Jona* as sodanig, aan die hand van hierdie bogenoemde stappe, sodat die **boodskap** van die boek vasgestel kon word. Die bydrae wat die geselekteerde vroeg-Christelike outeurs gemaak het tot die breë konteks van *Jona*-interpretasies, kon alleenlik dan, met hierdie geformuleerde boodskap as maatstaf, objektief beoordeel word.

Die eksegese van die boek *Jona*, wat in die eerste plek aan die hand van die genoemde vier stappe gedoen is, en daarna ook met behulp van die navorsings- en interpretasieresultate van groot geleerdes soos Laetsch (1956), Wolff (1977), Allen (1976), Sasson (1990) en vele meer, het die volgende interessante en tersaaklike gevolgtrekkings opgelewer:

➢ Die boek was waarskynlik oorspronklik bedoel vir 'n gehoor òf in die agtste eeuse konteks, in die periode van die Assiriese heerskappy (nav II Kon.14:25, en nav die plek daarvan in die Kanon), òf vir 'n gehoor in die na-ballingskapse tydperk (laasgenoemde gevolgtrekking is gemaak op grond van sekere literêre, linguistiese en kulturele oorwegings.) Oor die presiese tydperk bestaan daar dus nie ooreenstemming nie,[2] maar wat belangrik is, is die gehoor aan wie die boodskap gerig is, naamlik aan die partikularistiese Jode, wat sowel na aanleiding van die Assiriese bedreiging, as na aanleiding van die ballingskap, 'n bevooroordeelde perspektief gehad het en 'n alleen-aanspraak gemaak het op God se genade. Dyck (1990, p.73) het die volgende betekenisvolle opmerking gemaak nav die onsekerheid wat daar bestaan oor die ontstaanstydperk van die boek en die gehoor aan wie dit oorspronklik gerig was: "Our modern historical inclination is to interpret a text in the context of the author himself and not the context to which either he or the collectors refer. ...Jonah, it is generally admitted, is mute with respect to the context of composition....Could it be that in focusing on what the text does not tell us we miss what it does?" Dit wil voorkom asof *Jona* gerig was, en steeds is, aan almal wat die genade van God slegs vir hulself wil toeëien, of dit nou ookal die partikularistiese Jode van die agtste of die vyfde eeu vC is, of die moderne Christen-gelowige. Swyg *Jona* nie dalk oor die presiese ontstaanstyd of oorspronklike gehoor, omdat die boek juis daardeur 'n algemeen-geldigheid verkry nie?

➢ Die insluiting van *Jona* in die Kanon, as deel van die Twaalf Klein Profete, is onweerlegbaar

aanvaar (vergelyk ook Hoofstuk 1.1), aangesien die boek 'n duidelike profetiese boodskap oordra. Dit is nie slegs die feit dat Jona 'n profeet was wat 'n direkte opdrag van God af ontvang het nie, of sy kort prekie in Nineve, wat aan die boek 'n profetiese karakter verleen nie, maar ook, en meer spesifiek, die boodskap van die boek as sodanig. Maar hieroor binnekort meer.

➢ Wanneer 'n mens al die passasies in die Bybel wat na Jona verwys, of waarin Jona figureer, sorgvuldig lees en 'n eksegese daarvan doen volgens die vyf stappe wat hierbo vermeld is, kom daar telkens en by herhaling één woord in die leser se gedagte op, waarmee die boodskap wat die profeet Jona oordra, opgesom kan word, naamlik **"genade"**. Uit die aard van die saak kan hier nie nou in diepte ingegaan word op besonderhede rakende die konteks, inhoud, vorm, struktuur en interpretasieresultate van elke passasie nie, maar slegs die volgende samevattende opmerkings is nodig:

* In die kort kommentaar op **II Kon.14:25**, waar daar vir die eerste keer na Jona, seun van Amittai, verwys word, sê *Die Bybel in Praktyk* (1993, p.541) die volgende: "Jerobeam II, koning van Israel, was militêr en administratief 'n besonder bekwame koning. ...Die Bybel sê baie min van sy suksesse, en die wat wel vermeld word, word gedank aan die **genade van die Here** volgens die woord van die profeet Jona. ...Soos in die geval van die ander konings van Israel word Jerobeam negatief beoordeel omdat hy gedoen het 'wat verkeerd is in die oë van die Here'." [My beklemtoning.] Wanneer hierdie kommentaar gelees word in samehang met II Kon.14:26-27, is dit duidelik dat God in sy genade en ontferming teenoor Israel selfs 'n koning "wat gedoen het wat verkeerd is in die oë van die Here", gebruik het om sy volk Israel te red, juis vanweë sy alleroorheersende **genade**, in hierdie geval beide teenoor die koning en die volk.

* In die **boek *Jona*** as sodanig kan die woord **"genade"** ook as 'n deurlopende tema geïdentifiseer word en kan God se bemoeienis met al die karakters in die verhaal in hierdie een woord opgesom word. Deur God se genade oorleef die heidense matrose die storm en kom hulle selfs by dié punt waar hulle Hom erken as die enigste ware God en aan Hom lofoffers bring; deur God se genade word die storm stil; deur God se genade verdrink die ongehoorsame Jona nie in die see nie, maar word hy deur die seemonster van gewisse verdrinking gered; deur God se genade oorleef Jona in die ingewande van die seemonster

en kom hy selfs tot inkeer, sodat ook hy 'n lofpsalm sing; deur God se genade word Jona ná drie dae lewend deur die seemonster op droë grond uitgespoeg; deur God se genade kry Jona 'n tweede kans om die opdrag van God uit te voer, ten spyte van sy aanvanklike ongehoorsaamheid; deur God se genade word die Nineviete deur Jona gewaarsku oor die oordeel wat gaan kom en word aan hulle die geleentheid gegee om hulle te bekeer; deur God se genade kom die koning en die inwoners van Nineve tot berou en bekering en sien God af van die straf wat Hy oor hulle wou bring; deur God se genade word daar aan Jona koelte verskaf in die snikhete woestyn; en deur God se genade leer Jona dié belangrikste les wat enige dienaar van die Here kan leer.

Die sleutel tot die formulering van hierdie oorkoepelende **genade-boodskap** is geleë in die oop einde van die Jona-verhaal, waar God die allerbelangrike retoriese vraag aan Jona stel: "Maar Ek mag nie besorg wees oor die groot stad Nineve nie, 'n stad waarin daar meer as honderd en twintig duisend mense is wat nie weet wat reg of verkeerd is nie, en ook nog baie diere?" (Jon.4:11). Feinberg (1948, p.152) het die verhaal-einde só treffend opgesom: "The main message of the book, its central and dominant theme, is that of the Bible itself. God's love is ever seeking to save those who are rightly doomed to eternal punishment. Can God - will God - be stayed in His yearning because puny man may find it in his heart to object to the limitless mercy and love of God? The Bible gives the unmistakeable answer: He will not be hindered by man's narrowness of heart, but He must from the very necessity of His blessed nature have pity. ...How can God possibly fail to have mercy when He has stated so clearly that He delights to be entreated, that He intends to save Jew and Gentile in answer to faith in the Lord Jesus Christ, that He is rich in grace to all without difference?" [my beklemtoning.] Die uitspraak van Fretheim (1978, p.237) kan ook hierby gevoeg word: "The use of *hûs*" [in die Hebreeuse teks]" in the final question pushes beyond the question of God's rights as sovereign to the *way* in which his rights are exercised. *hûs* is suffering action, action executed with tears in the eyes. God takes upon himself the evil of Nineveh and bears the weight of its violence, the pain of a thousand plundered cities, including Israel's. God chooses to suffer for Nineveh, perhaps even to die."

Ook Jona self se woorde aan God in **Jon.4:2b** vat die boodskap saam: "Ek het geweet U is 'n genadige en barmhartige God, lankmoedig en vol liefde. U sien maklik af van die straf wat U aangekondig het."
Dit bring ons dan by die volgende passasies waarin daar na Jona verwys word, naamlik die "Teken-van-Jona"-perikope in die Nuwe Testament.

* Die "Teken van Jona" in **Matt.12:38-42** en **Luk.11:29-32** in die Nuwe Testament is die hoogtepunt en samevatting van die **genade-boodskap** wat Jona oordra, omdat Jona hier aangedui word as die tipe van Jesus Christus. Jesus IS God se **genade** verpersoonlik. In Hom het al die verlossingsprofesieë van die Ou Testament hulle vervulling gevind en het God se **genade** tot volle openbaring gekom.

➢ Die belangrikste rede vir die insluiting van die boek *Jona* in die Kanon van die Twaalf Klein Profete is dus duidelik: Jona is in wese 'n profetiese heenwysing na die koms van Jesus Christus en God se genadige verlossingsplan in en deur Hom. Laetsch (1956, p.244) het dit so opgesom in 'n aanhaling van Fr. Delitzsch:[3] "It was incorporated in the prophetic books because Jonah, who had prophesied even when he had no such intention, was a type of the coming Christ, in whom alone and through whom alone the believers also of the Old Testament eon (Jonah 3:5) were the recipients of grace. Hence the Book of Jonah is a historical painting of equally deep psychological, dogmatical, and typical meaning. From its dawn-like background, Christ Jesus, the Savior not only of the Jews, but also of all nations, shines forth brightly. We find here also a confirmation of the ancient teaching of the Synagog: The goal of all prophesies are the days of the Messiah." Hoewel daar geredeneer kan word dat die oorspronklike gehoor van die Jona-verhaal nie die boodskap van die Messias se verwagte koms kon verstaan of aflei nie, moes hulle nogtans die boodskap van God se **genade**, wat niemand en niks uitsluit nie, verstaan het.

Uit die bogenoemde inligting blyk dit dus duidelik dat die **genade-tema** as sentraal in die boek *Jona* beskou kan word. Met hierdie universele **genade-boodskap** van Jona as maatstaf vir korrekte interpretasie, kan die eksegeses, kommentare, interpretasies, toepassings, bespiegelings en geleerde redenasies van almal wat al iets te sê of te skryf gehad het oor Jona, ongeag watter wetenskaplike benaderingswyses hulle gevolg het, getoets word. Want hoe 'n mens ookal daarna

kyk, en vir watter doel *Jona* ookal gelees word, mag dit nooit uit die oog verloor word dat dié boek in die Bybel opgeneem is en daarom deel is van God se kommunikasie met en openbaring aan die mens, en dat die mens op sy beurt God se boodskap aan hom korrek moet verstaan nie. En daarom sal hierdie **genade-boodskap** ook vervolgens as maatstaf aangewend word om die interpretasies van *Jona* deur die vroeg-Christelike outeurs van die derde tot die vyfde eeu nC, in die werke of fragmente van werke wat geselekteer en bestudeer is, krities te beoordeel.

5.2 'N KRITIESE BEOORDELING VAN DIE VROEG-CHRISTELIKE OUTEURS SE INTERPRETASIES EN TOEPASSINGS VAN DIE VERHAAL VAN JONA

Daar is reeds in Hoofstuk Een genoem dat die studie van die vroeg-Christelike outeurs se hantering van die verhaal van Jona, 'n skat van interpretasieresultate opgelewer het. Dit is belangrik om hier in gedagte te hou dat die werke wat vertaal en bestudeer is, die resultate verwoord van die vroeg-Christelike outeurs se interpretasies of eksegeses van *Jona*, en dat die outeurs dít wat hulleself as die boodskap en betekenis van die verhaal opgesom het, toegepas het in ooreenstemming met en in diens van hulle eie bepaalde behoeftes.

Die vroeë Latynse Kerkvaders en Christelike outeurs het meestal onder die invloed van sowel die Joods-Messiaanse denkwyse en Hebreeuse tradisies, as die Griekse Kerkvaders, van die tipologiese en allegoriese interpretasiebenaderings gebruik gemaak. Die Kerkvader Hieronymus se *Commentarius in Ionam Prophetam* is die enigste vroeg-Christelike literêre werk wat in sy geheel bestudeer is, juis as verteenwoordigend van hierdie oorwegend tipologiese- en allegoriese benadering, waardeur hulle gepoog het om die dieper betekenis of boodskap van 'n teks vas te stel.

In die lig van die formulering van die universele boodskap van *Jona* (aan die hand van al dié passasies in die Bybel waar daar na Jona verwys word), as "**God se alomvattende genade wat in Jesus Christus tot volle openbaring gekom het**", kan daar nie met Hieronymus[4] en ander outeurs, soos Hilarius van Poitiers,[5] Ambrosius van Milaan,[6] en Augustinus van Hippo,[7] se tipologiese interpretasies, wat gebou is op die "Teken van Jona" as uitgangspunt, enige fout gevind word nie. Omdat die profeet Jona volgens hierdie interpretasiebenadering die tipe of

voorafskaduwing is van Jesus Christus (veral nav die 'drie dae en drie nagte'-motief), is die kernboodskap van Jesus se menswording, kruisiging en opstanding, naamlik "**verlossing uit genade**" ook reeds in *Jona* aanwesig. Veral Ambrosius se *Explanatio Psalmi* 43, 85-87 is 'n uitstekende voorbeeld van hoe, met die Jona / Jesus-tipologie as uitgangspunt, die universele **genade-boodskap** van die verhaal van Jona korrek geïnterpreteer en daarna toegepas is.

Daar is al in die verlede, veral in akademiese kringe, skerp kritiek uitgespreek teen die tipologiese interpretasiebenadering van die vroeë Kerkvaders, hoofsaaklik vanweë die konnotasie daarvan met die allegoriese benaderings. In sekere gevalle is hierdie kritiek wel gegrond, soos byvoorbeeld in die geval van Hieronymus se *In Ion.* I,3a, waar hy Jona se vlug, weg van die aangesig van God af, geteken het as 'n voorafskaduwing van Jesus se menswording.[8]

Verder is dit ook opvallend in 'n aantal van die vroeg-Christelike literêre werke wat bestudeer is, dat die outeurs die verhaal van Jona, of sekere aspekte daarvan, in hul werke toegepas het as *exemplum*[9] of illustrasie, om daardeur 'n bepaalde boodskap oor te dra of 'n spesifieke gebeure of waarheid te beklemtoon. Dit kan veral aan die volgende faktore toegeskryf word: reeds van die vroegste tye af fassineer die Jona-verhaal, met al die bonatuurlike verskynsels (soos Jona se oorlewing binne-in die seemonster se maag en die wonderplant) en ongewone situasies (byvoorbeeld die profeet se ongehoorsaamheid en opstandigheid, en 'n hele stad wat tot bekering kom ná 'n kort prekie) die mens; daar is 'n rykdom van toepassingsmoontlikhede in die verhaal opgesluit (kyk maar net na sommige van die newe-temas van vrees, dood, vas en bekering); Jesus Christus se verwysing na en toepassing van Jona; en die feit dat die boek *Jona* ten spyte van die beperkte lengte daarvan, so ryk aan inhoud is en bowe-al so 'n belangrike boodskap oordra. Bowers (1971, p.84) het die outeurs se toepassing van die verhaal van Jona, soos volg opgesom: "...they make of the Jonah text what they can, or will, according to their individual needs."

Omdat die werke en/of fragmente wat bestudeer is, oor die algemeen slegs die resultate van die vroeë outeurs se eksegeses of interpretasies weergee, of die toepassing is van hierdie resultate, sonder dat daar spesifieke aanduidings is van die benaderings wat gevolg is - behalwe in die geval van die tipologiese benadering -, kan daar nie enige uitsprake gemaak word oor die wetenskaplikheid al dan nie van hul werkswyses nie. Die leser kan wel sekere afleidings maak oor

emmer. Hulle bydrae tot 'n beter begrip en korrekte interpretasie van die verhaal van Jona, mag egter nie gering geskat word nie, bloot net op grond van die feit dat hulle wel, ten spyte van hul eenvoudige benaderingswyses, tóg daarin geslaag het om die universele boodskap van die verhaal te verstaan en op treffende maniere te verwoord en omdat hulle, hoewel nie altyd intensioneel nie, tóg 'n belangrike bydrae gelewer het tot die geskil rondom die historisiteit van *Jona.*

Geleerdes sal waarskynlik nie maklik eenstemmigheid bereik oor Jona nie, en die finale woord is nog lank nie gespreek nie. Wat wel seker is, is dat die boodskap wat die verhaal van Jona inhou vir alle mense van alle tye, ook die kernboodskap van die Bybel is, en dat die krag van hierdie boodskap nie beïnvloed kan word of afhang van die feit of *Jona* fiksie of realiteit is nie.

En aan diegene wat ook nie hiermee saamstem nie, is die mens se antwoord, in die woorde van Publilius Syrus -

"*Nisi per te sapias, frustra sapientem audias*".

Maar die finale antwoord van *Uerus Iona* is dit:

"*Non enim est occultum quod non manifestetur,*
nec absconditum quod non cognoscatur et
in palam veniat."

[Lc (Vulg.)8,17]

ENDNOTAS

HOOFSTUK 1

1. Vergelyk ook Dyck (1990, pp.63-73): "Its canonicity is unquestioned, its place among the Twelve uncontested in the MSS and in canonical lists. There is not the slightest hint that the inclusion of the book among the Twelve was, until modern times, considered at all problematic....'The truth which we find in the book of Jonah is as full and fresh a revelation of God's will as prophecy anywhere achieves.'" Vergelyk ook die opmerkings van Sasson (1990, p.15) en Roffey (1988, pp.7-12).

2. Alexander (1988, pp.51-63).

3. Landes (1982, pp.147-170).

4. Wolff (1986, pp.76-78). Ook Almbladh (1986, pp.41-46) en Rofé (1988, pp.152-159) stem saam oor die datering van die boek in die tyd net ná die ballingskap. Maar vergelyk ook die besprekings hieroor van Walton (1981, pp.63-73) en Hasel (1976, pp.95-98), wat respektiewelik van mening is dat *Jona* in die agtste eeu gedateer moet word en dat die profeet Jona self die outeur daarvan kan wees.

5. Onder die groot getal geleerdes wat die historiese akkuraatheid van die Boek bevraagteken, noem ek slegs enkeles wie se argumente hieroor bestudeer is : Roffey (1988, p.12); Rofé (1988, p.159); LaCocque en LaCocque (1990, pp.7-12); Myers (1959, p.162); Allen (1976, pp.178-180); Scott (1965, pp.16-17) en Lane, in die *New Catholic Encyclopedia*, Vol VII, 1966, *s.v.* "Jona". Vergelyk ook die volledige en insiggewende ondersoeke van SW van Heerden (1988 en 1990) na die verskillende studies oor die historiese akkuraatheid van *Jona.*

6. Spesifieke bewysplase hiervoor sal in die bespreking van die geselekteerde Latynse tekste in Hoofstukke 2, 3 en 4 gegee word.

7. Vergelyk ook die bespreking van Conradie, *et al.*(1995, pp.5-11).

8. Vergelyk Conradie, *et al., op. cit.*, pp.5-20.

9. Vergelyk Conradie, *et al., op. cit.*, p.33.

10. Vergelyk Conradie, *et al., op. cit.*, p.71-80.

11. Vergelyk Drs Exalto (1971)[kyk onder "Luther" in Bibliografie] se vertaling van Martin Luther se eksegese van Jon.1:1: "Zo pleegt God namelijk altijd te doen wanneer zijn toorn dreigt te zullen losbarsten. Hij zendt dan van tevoren zijn Woord en behoudt althans enigen."

12. Vergelyk ook Drs Exalto, *op. cit.*, p.20 se opmerking oor Luther se interpretasie: "De feiten blijven bij hem historische feiten. Zijn geloof hielp hem over alle ergernissen van de menselijke rede heen. De historiciteit noch van Jona zelf noch van zijn wonderbaarlijke belevenissen is door Luther ooit betwijfeld." Exalto verwys ook na Luther se belangstelling in die geografiese feite van die Jona-verhaal, sy kennis van die fauna en flora van Israel, sy toepassing van allegorie (pp.26-29) en veral hierdie opmerking hieroor: "...wat hij een geestelijke uitlegging noemt steunt geheel op de grammaticaal-historische zin der tekstwoorden." (p.29)

13. Vergelyk Alexander (1988, pp.94-96) se uitstekende bespreking van teks-kritiese studies van die boek *Jona*, asook Sasson (1990, pp.9-12).

14. Vergelyk byvoorbeeld Landes (1967a, pp.3-31) se kontekstuele interpretasie van die Jona-psalm. Hy verwys na heelparty geleerdes uit die 18de eeu wat hierdie mening toegedaan was (p.3), maar sy samevattende opmerking op p.31 stel sy standpunt, dat die Psalm wel deur die oorspronklike outeur ingevoeg kon gewees het, duidelik: "Thus, although we must grant the possibility that the Jonah psalm attained its present position in the Book of Jonah through the work of a scribe who was not the author of the prose stories, our study surely suggests that if this is so he was no less sensitive to the form, structure, and content of the book than the original writer himself. When, as we think, it is just as plausible that the initial author of Jonah knew of and used the psalm, this raises the question whether it is even necessary to introduce the figure of a secondary interpolator. Hopefully, the case presented here on behalf of this thesis is sufficiently persuasive to cast doubt on the current critical position that the psalm *must* be a later addition, and has also provided a legitimate basis for its contextual interpretation." In ondersteuning hiervan het Craig (1990, pp.103-111) verklaar: "My purpose here is to suggest that the *extended poetic prayer is part of a major structural pattern in the book, overarching all of the action until the crucial, final scene outside Nineveh."* Hauser (1985, p.28) is ook van mening dat die Psalm goed inpas by die oorkoepelende struktuur en fokus van die vertelling. Vergelyk ook Bader (1973, pp.162-205). Bewer (1937, pp.21-24) beskou die psalm as 'n latere toevoeging.

15. Vergelyk oa Lewis (1972, p.163); Allen (1976, p.181); Rofé (1988, pp.159-166) en Hasel (1976, p.107, n.53).

16. Vergelyk Deist (1981, p.4).

17. Vergelyk Sasson (1990, p.336) se opmerking en verwysing.

18. Vergelyk Eissfeldt (1965, pp.403-406).

19. Vergelyk oa Wolff (1977, p.60), wat *Jona* klassifiseer as 'n didaktiese novelle met komiese elemente, en Loader (1987, p.123).

20. Vergelyk Alexander (1985, p.40); Holbert (1981, p.60); Potgieter (1990, p.20).

21. *Jona* word ook soms opgeneem as 'n soort Rabbynse preek oor II Kon.14:25. 'n *Midrash* is in kort 'n vertelling met 'n morele les. Vergelyk Potgieter (1991, p.3); Jauss (1985, p.11). Kyk ook n.10 hierbo.

22. Vergelyk Allen (1976, p. 184) en Conradie *et al.*, 1995, p.107.

23. Vergelyk ook sy artikel: "Jonah: a study in Old Testament hermeneutics" in *SJTh* 11,53-61, 1958.

24. Vergelyk Allen, *op. cit.*, p.185 se opmerking oor die insluiting van die psalm: "The psalm plays its part in demonstrating an overall theme, depicting the inconsistency of one graciously brought back from the brink of deserved destruction churlishly resenting the divine right to rescue other sinners from perishing." Kyk ook Landes (1967a, pp.3-31).

25. Vergelyk Conradie, *et al., op. cit.*, p.110; asook Roffey (1988, p.13): "The title, introduction, themes and canonical placement of the Book of Jonah all name it as prophesy. The author has chosen a narrative structure but subordinated it to prophesy. ..., but whatever the narrative tells us we must expect it to be in the service of prophesy:..." Ook Dyck (1990, p.73) lewer 'n betekenisvolle bydrae in dié verband: "The fact that Jonah is in this collection illustrates that its formal uniqueness was not a hindrance to its inclusion. The book delivers a message that is prophetic in character, so that in this respect at least the book is not inconsonant with whatever criteria the collectors used to determine selection."

26. Vir meer besonderhede en definisies, vergelyk Gräbe (1984, pp.19-34 en 1986, pp.91-123).

27. Vergelyk Ackerman (1987, p.242); Burrows (1970, p.95); Holbert (1981, p.60, asook n. 7 op pp.76-77) en Venter (1986, p.325).

28. Vergelyk Miles (1974/5, p.170).

29. Vergelyk Wolff (1986, p.84-85) en Eubanks (1988, pp.144-172).

30. As enkele verteenwoordigende voorbeelde van struktuur-analises kan hier verwys word na Conradie, *et al., op. cit.*, pp.122-126; Pesch (1966, pp.577-581) se studie van die konsentriese struktuur van Jon.1; Barnard en Van't Riet (1988, pp.28-32); Christensen (1985, pp.135-140); Landes (1967a, pp.3-31) se studie van die struktuur van die Jona-psalm; Fretheim (1977, p.66) gebruik die goed-beplande simmetriese struktuur van die Boek as argument teen die historisiteit van die verhaal; Allen (1976, pp.197-200) en Sasson (1990, pp.16-20).

31. Vergelyk Conradie, *et al., op. cit.*, pp.136-142 se bespreking van die toepassing van hierdie benadering op *Jona.*

32. Vergelyk ook Venter (1986, pp.312-326): "Die wondervertelling funksioneer in Jona 2 as karakterbeeldingstegniek van die verteller om sy twee opponerende karakters uit te beeld" (p.320).

33. Ironie word veral bewerkstellig deur vergelykings en kontraste: Die leser verwag van 'n profeet om God se opdrag te gehoorsaam, maar Jona vlug in die teenoorgestelde rigting; tydens die storm is dit die heidene wat bid, terwyl die profeet slaap; Jona se ongeduld staan in skerp kontras tot God se geduld, ens.

34. Teenoor die **groot** stad, die **groot** (kwaai) storm, die **groot** (sterk) wind, die **groot** vrees van die matrose, die **groot** vis en Jona se **groot** woede, kom die profeet klein en kleinsielig voor.

35. Vergelyk Conradie, *et al.*, 1995, pp.147-161 en Gräbe (1986, pp.12-13).

36. Vergelyk ook Baker (1976, p.34).

37. Augustinus se siening oor die verband tussen die twee Testamente is duidelik verwoord in sy bekende uitspraak in sy *Quaestiones in Exodum* 73: "*Multum et solide significatur, ad Vetus Testamentum timorem potius pertinere, sicut ad Novum dilectionem: quanquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat*".

38. Vergelyk ook Preus (1969, p.10).

39. Die Alexandrynse skool was die oudste, met as belangrikste eksponente Pantaenus, die stigter (†*c.*200 nC), Clemens (†*c.*215 nC), die bekende Origenes (†*c.*254 nC), Dionysius (†265 nC), Pierius (†*c.*300 nC), Eusebius van Caesarea (†340 nC), Athanasius (†373 nC), Didymus (†*c.*398 nC) en Cyrillus van Alexandrië (†444 nC).
Die belangrikste eksponente van die skool van Antiochië sluit in die stigter Lucianus (†213 nC), Theodorus van Heraclea (†355 nC), Eusebius van Emesa (†*c.*359 nC), Apollinaris van Laodicea (†*c.*390 nC), Diodorus van Tarsus (†*c.*393 nC), Johannes Chrysostomus (†407 nC), Theodorus van Mopsuestia (†428 nC) en Polychronius van Apamea (†*c.*430 nC). Vergelyk ook Hartmann (1952, p.79, n.36).

40. Dit sal ook weer kortliks opgeneem word in Hoofstuk 2, waar Hieronymus se eksegetiese metode ondersoek en beoordeel word.

41. Vergelyk ook Hartmann (*op. cit.*, pp.46-53), Woollcombe (1957, pp.54,72) en Goppelt (1982, p.6).

42. Vergelyk Hartmann (*op. cit.*, p.50): "But both senses they considered as the 'literal' or true sense of Scripture, inasmuch as both are founded on the *words* of the inspired author *in the meaning intended by him.*"

43. Vergelyk Woollcombe (*op. cit.*, pp.50 ev) en Donahue (1960, p.65).

44. Vergelyk Fairbairn (1963, p.2) en Stek se kommentaar op Fairbairn (1970, p.135).

45. Vergelyk ook Lys (1967, p.55).

46. Vergelyk Donahue (*op. cit.*, p.66) en Den Boer (1973, p.22): "However, when a text is explained allegorically, we usually say that its historicity has been destroyed, for anything can mean everything, provided it has been divested of its literal meaning". Vergelyk ook Woollcombe (*op. cit.*, p.40) en Sabourin (1980, p.153).

47. Vergelyk Fairbairn (*op. cit.*, p.6).

48. Vergelyk Baker (1976, p.181) en Sabourin (1980, p.155).

49. Vergelyk Woollcombe (1957, pp.43-45).

50. Vir 'n volledige bespreking van die verskillende betekenisonderskeidings van τύπος, vergelyk Goppelt (1982, pp.4-5, n.14, 15) en Woollcombe (*op. cit.*, pp.60-64).

51. Vergelyk ook Sabourin (*op. cit.*, p.156), Goppelt (*op. cit.*, pp.4-5) en Lys (1967, pp.61-63). Laasgenoemde lê veral klem daarop dat Pauliniese tipologie **nie** die historisiteit van 'n persoon of gebeure (in die Ou Testament) genegeer of opgehef het nie, anders as in die geval van allegorie.

52. Vergelyk ook die definisies van Eichrodt (1963, p.225); Sabourin (*op. cit.*, p.153); Goppelt (*op. cit.*, p.9) en *The Anchor Bible Dictionary* Vol. VI (1992, *s.v.* 'Typology', p.682). Stek (1970, pp.139, 140) som Fairbairn (1863, 1967) se uitsprake oor Bybelse tipologie soos volg op: "Types are historical realities, witnessed to by the Old Testament Scriptures, which were integral to the economy of God's providential dealings with the church in the pre-Christian era, and which were ordained by him to manifest fundamental analogies to their counterparts in Messiah's work and kingdom. Their purpose was to instruct the church in those 'spiritual and divine truths' which would be fully embodied in the ministry and kingdom of Christ, so that the church would be able to apprehend these when they received their fullest manifestation....In essence, types are a 'species of language' in which God spoke to the church in the days of its childhood 'by action instead of words'..., preparing it for the day when his goal for history, the kingdom of Christ, would be fully revealed."

53. Vergelyk ook Lys (*op. cit.*, p.64).

54. Vergelyk ook Lampe (1957, p.28) en Goppelt (*op. cit.*, p.3).

55. Vergelyk Baker (*op. cit.*, p.179): "There is a world of difference between the use of the word *typos* ('type') in the Bible and many of the fanciful interpretations in the early church which have been called 'typology', or between the use of typology in modern biblical scholarship and in modern church life". Vergelyk ook p.190, n.8; sowel as *The Anchor Bible Dictionary*, Vol VI, 1992, p.684, *s.v.* 'Typology'.

56. Vergelyk byvoorbeeld Paulus se toepassing van tipologie, asook die definisies van Theodorus van Mopsuestia en Hieronymus in Hoofstuk 2 hierna. Vergelyk ook Justinus

se *Dial.* LXVIII,6.

57. Soos byvoorbeeld dié van Eichrodt (*op. cit.*, pp.224-245); Lys (*op. cit.*, pp.62-71) en Baker (*op. cit.*, pp.179-199).

58. Vergelyk die uitsprake van oa Lys (*op. cit.*, pp.63, 68-69); Stek (*op. cit.*, pp.136, 139); Sabourin (*op. cit.*, pp.153-155) en Goppelt (*op. cit.*, p.17). Ook Hieronymus het in sy "Kommentaar oor Hosea" (11,1) dit uitdruklik uitgespel: "*...sed historiae ueritas appellanda est*".

59. Vergelyk byvoorbeeld i) vir die Adam/Jesus-tipologie: I Kor.15:22, 45 en Rom.5:12-21; Tertullianus, *De carne Christi*, XVII, 4 en *Adv. Jud.*, XIII, 11; ii) vir die Moses/Jesus-tipologie: Hand.3:21-23 en Hebr.3:1-6; Origenes, *Hom. Num.* VII,2; Cyprianus, *Test.*II,20 en *Ad Fort.*, 8; Tertullianus, *Adv. Jud.*, X,10 en iii) vir die Isak/Jesus-tipologie: Origenes, *Hom. Gen.* VIII,8-9; Cyprianus, *De bono pat.* , 12; Tertullianus, *Adv. Jud.*X,6 en XIII,20-21; *Adv. Marc.*III,18,2. Kyk ook Eichrodt (1963, p.225), Den Boer (1973, p.22), Daniélou (1977, p.298) en Sabourin (1980, p.156).

60. Vergelyk byvoorbeeld I Petr.3:20-21; Justinus, *Dial.*CXXXVIII; Origenes, *Comm. Rom.*III,1; Cyprianus, *Epist.*LXIX,2 en LXXIX,11; Tertullianus, *De Bapt.*IX,1; Daniélou (1973, p.206) en Conradie *et al.* (1995, p.76).

61. Vergelyk byvoorbeeld I Kor.5:7 en Hebr.9:11-12; 23-28; Justinus, *Dial.*XL,1 en CXI,3; Origenes, *Hom. Lev.* II,6 en IV,8; *Hom. Num.*XI,1; *Comm. Joh.* X,88; Cyprianus, *Ad Dem.* XXII en Daniélou (*op. cit.*, p.303).

62. Vergelyk Eichrodt (*op. cit.*, p.232).

63. Vergelyk Eichrodt (*op. cit.*, p.233-4) se verwysing na en weerlegging van Bultmann se bewerings in sy artikel "*Ursprung und Sinn der Typologie als Hermeneutischer Methode*" in *TLZ* 75:205-12 (1950), asook dié van Baumgärtel in *Verheissung* (1952, pp.49 ev).

64. Vergelyk ook Stek (1970, p.144).

65. Vergelyk ook Stek *op. cit.* p.148.

66. Vergelyk Stek *op. cit.* p.151 se opsomming van Gerhard Von Rad se uitsprake in *Typologische Auslegung des Alten Testaments* in *EvTh* 12 (1952/53) 17-33, en sy *Theologie des Alten Testaments* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1960), pp.329-424: "...typological interpretation ...is interpretation of *faith's witness* to earlier divine events, not of the events themselves as the historian might reconstruct them. Christian typology, therefore, is Christian faith's interpretation of its experiences of the action of God in Christ by means of analogies which it discerns between these experiences and Israel's witness to earlier events experienced as acts of God in and for Israel."

67. Vergelyk Baker (1976, pp.195-8).

68. Vergelyk Goppelt (1982, p.18). Kyk ook Eichrodt (*op. cit.*, pp.226-7): "...it is the intercourse of God with his people, represented, warranted, and actualized by them, that validates them. In other words, their religious and theological significance in the historical revelation of the Old Testament gives to them their significance as divinely established prerepresentations of important elements in the salvation manifested in Christ." Baker (*op. cit.*, p.191) raak ook hierdie eienskap aan, maar voeg by dat die hele Bybel [dus nie net die tipologiese aspekte nie] deur God daargestel is.

69. Miskien is dit juis Jesus se woorde in die bekende "Teken van Jona"-perikope in Matt.12:41b en Luk.11:32b ["En hier staan Een wat groter is as Jona!"] wat ten grondslag lê hiervan. Vergelyk ook I Kor.15:45-7. Goppelt *op. cit.*, p.18 het dit só gestel: "These things are to be interpreted typologically only if they are considered to be divinely ordained representations or types of future realities that will be even greater and more complete." en op p.16: "What is mentioned in the OT passage ... is regarded as a prefiguration or type of something in the future in which it is developed in a fuller and richer way." (My beklemtoning). Vergelyk ook Eichrodt (1963, p.226).
Baker (1976, pp.192-4) stem nie heeltemal hiermee saam nie. Volgens hom is die 'progression' en 'heightening' van die tipe na die anti-tipe slegs 'n inherente aspek van die opbou van die Ou - na die Nuwe Testament "...and not a necessary characteristic of a type. The essence of a type is that it is exemplary, and it is also possible for something which is more advanced to be typical of something which is less advanced." Hy voeg by dat die sg. *sensus plenior* nie verwar moet word met die *sensus spiritualis* nie. Hy beskou dus nie die twee terme as sinonieme van die 'dieper betekenis' van 'n teks (soos Donahue, 1960, p.66) nie, maar sien die *sensus plenior* as die 'voller / ryker betekenis' van die tipe of anti-tipe as sulks.

70. Soos byvoorbeeld in die Adam/Jesus-tipologie in I Kor.15:22 en in Tertullianus, *De carne Christi* XVII,5-6 en *De pud.* VI,16. Vergelyk ook Eichrodt (*op. cit.*, pp.225-6): "Emphasis can be given to certain corresponding features also from another side, where the purpose is not to illustrate a likeness but a contrast. An example is the typological correspondence of Adam and Christ in Romans 5:12ff. Here the comparability of the two is indeed based upon the determinative significance of each for humanity in the period introduced by himself; but this is worked out in detail as a wholly contrasting correspondence, ..." [My beklemtoning]. Hy voeg by dat daar altyd een of ander kontras ter sprake is tussen tipe en anti-tipe "...for in the antitype that characteristic which corresponds to the type 'unfolds itself in a fuller and richer way' ". Vergelyk ook Baker (*op. cit.*, pp.180, 187-8, 192, 195); Lampe (1957, pp.30, 33); Woollcombe (1957, p.64).

71. Só byvoorbeeld het Tertullianus 'n verband gesien tussen die hout wat Isak moes dra en die kruis van Christus (*Adv. Jud.* X, 7-8). Vergelyk ook Origenes se uitgebreide tipologieë, soos genoem in Daniélou (1973, p.275). Kyk ook Eichrodt (*op. cit.*, pp.225, 244). Alsup (in *The Anchor Bible Dictionary*, Vol VI, 1992, p.684: *s.v.* 'Typology') wys daarop dat in die bekende *Brief van Barnabas* die tipologie gebou is op "seemingly trivial details by cryptographic word codes". Baker (*op. cit.*, p.193) stel dit ronduit: "Perhaps the most common misuse of typology is to find correspondences in trivial

details."

72. Soos ook blyk uit die besprekings van Woollcombe (*op. cit.*, pp.60, 70-72); Fairbairn (1963, p.2); Baker (*op. cit.*, p.193); Daniélou (1977, p.300) en Alsup, in *The Anchor Bible Dictionary,* Vol.VI, 1992, p. 684: *s.v.* 'Typology'.

73. Vergelyk byvoorbeeld Woollcombe (*op. cit.*, p.40); Eichrodt (*op. cit.*, p.227); Baker (*op. cit.*, p.190) en Goppelt (1982, p.13).

74. Vergelyk die opsomming van Conradie *et al.* (1995, pp.73-74). Vir verdere verwysings, sien Allen (1976, p.181). Hyself bestempel *Jona* as "...a parable with certain allegorical features." (p.181). Vergelyk ook die verwysings in Alexander (1988, p.71, n.1); Fretheim (1977, p.69); Walton (1981, pp.75, 76); Aalders (1948, p.15); Erkelens (1980, p.77); Scott (1965, p.17); Sasson (1990, pp.337-340) en Eybers (1971, p.212). Onder die vroeë Kerkvaders was dit veral Origenes, Hieronymus en Zeno wat sekere aspekte van die Jona-verhaal allegories geïnterpreteer het. Stoop (1972, p.60) verwys verkeerdelik na Zeno se allegoriese siening van oa die skip as simbool van die sinagoge as 'n "tipe".

75. Soos byvoorbeeld Aalders, Erkelens en Eybers (vgl. n.39), asook Miles (1974-5, p.171).

76. Vergelyk Eybers, *op. cit.*, p.213: "Jonah nowhere hints at a metaphorical interpretation". Vergelyk ook Conradie *et al.*, 1995, p.75.

77. Vergelyk Eybers, *op. cit.*, p.213 en Aalders, *op. cit.*, p.16.

78. Vergelyk Miles, *op. cit.*, p.171.

79. Vergelyk byvoorbeeld die verwysings na tipologiese interpretasies van *Jona* in Conradie *et al.*, *op. cit.*, p.77; Bowers (1971, pp.21-32); Erkelens (1980, pp.78-82); Stoop (1972, pp.56-63); Scott (1965, p.24); Allenbach (1971, pp.103-107) en Steffen (1963, pp.141-201). Vergelyk ook voorafgaande verwysings na die tipologiese interpretasies van die Kerkvaders.

80. Vergelyk Erkelens, *op. cit.*, pp.80-81.

81. Vergelyk Edwards (1971, p.6) se uitstekende redaksie-kritiese studie van die "Teken van Jona".

82. Vergelyk oa die opmerkings van Woodhouse (1984, pp. 35-7); Scott (1965, p.18); Hanson (1980, p. 150); Allen (1976, p.196); Schnell (1993, pp.82-84); Laetsch (1956, p.218) en Stek (1969, p.45-46).

83. Vergelyk oa die uitsprake van Alexander (1988, p.93); Schnell (*op. cit.*, pp.81-82); Stek (1969, pp.41-42) en Fairbairn (1980, pp.86-88).

84. Vergelyk Fairbairn (1980, pp. 83-108): "...that they should find that the man who rung so unwelcome a message in their ears, was in his own person a witness of the most marvellous kind of God's purpose to be avenged of sin, and specially to visit *them* in judgment for their aggravated transgressions. ...And now, when restored as from the dead by an unprecedented display of divine power and goodness, that he might go and charge it without reserve upon themselves, what room any longer remained for indifference or delay?" (p.88) en "It was not simply the prophetic denunciation he uttered, but this recommended and enforced by the wonderful character of the sign which the prophet displayed before their eyes in his own person, that struck such astonishment and awe into the hearts of the people, and brought them, in contrition, and fear, and hope, to supplicate the mercy of God. With such a witness among them of the righteousness, the awful severity, and saving power of God, they felt that they durst not trifle with the word of threatening addressed to them." (p.91)

85. *Ibid.* (pp.93,94): "Hence, Jonah's being a sign (an embodied lesson or living symbol) to the Ninevites, not only did not hinder, but might rather peculiarly fit him for being also a sign to the future generation of his own countrymen in respect to the history of Christ's work and kingdom; and as this was the grand and ultimate object in the eye of God, there may have been - or, we should rather say, there doubtless *were* - things connected with this portion of the history of Jonah, of which the full meaning could not be discerned, nor the entire mystery solved, till the whole was seen in the light of Christ's finished undertaking." Vergelyk ook Bull (1970, pp. 82,83): "Jonah and his circumstances are an historical and authentic type, but as a type, they still only partially portray the great realities to which they point. ...The sign of Jonah realised in the Saviour is God's final word to humanity; and that sign realised in the believer the only witness that avails today."

86. Vergelyk oa Eybers (1971, p.215); Aalders (1948, p.27); Van Heerden (1990, p.31) en Walton (1981, p.79).

HOOFSTUK 2

1. Hieronymus spesifiseer nie wie die *"ueteres ecclesiasticos, tam Graecos quam Latinos"* [*Praef* 17] is waarna hy verwys nie. Ons kan egter aflei dat hy heel waarskynlik verwys na oa Origenes, Eusebius van Cesarea, Tertullianus en Zeno. Vergelyk ook Duval (1973, Vol.1, pp.52-53 en 1985, p.323, n.16).

2. Volgens die reëlindeling van die teks wat vir hierdie studie gebruik is, nl. dié in die 'Sources Chrétiennes'-reeks nr. 323: "Jérôme - Commentaire sur Jonas; Introduction, Texte Critique, Traduction et Commentaire par Yves-Marie Duval; Les Éditions Du Cerf, Paris, 1985. Die teksuitgawe van Paul Antin (1956) in dieselfde reeks, nr. 43, is ook ter vergelyking geraadpleeg.

3. 'n Volledige bespreking van die terminologie en toepassing hiervan deur die Kerkvaders volg hieronder in Hoofstuk 2.1.2.4. Sien ook Hoofstuk 1.4 hierbo.

4. Die presiese jaartal van Hieronymus se geboorte en die presiese ligging van Stridon is beide onderwerpe van baie spekulasie en bespreking. Stridon was volgens Kamesar (1993, p.1) geleë in die Weste van Joego-Slawië.

5. Vergelyk *Epist.*125.12: "*quid ibi laboris insumpserim, quid sustinuerim difficultatis, quotiens desperauerim quotiensque cessauerim et contentione discendi rursus inceperim.*"

6. Vergelyk oa *Epist.* 52.8.2; *Vir. Ill.* 117; *Adv. Iovin.* 1.13

7. Hieronymus self het hierdie werk beskryf as "*opus novum et tam Graecis quam Latinis usque ad id locorum inauditum*" [Kamesar (1993, p.2)]

8. Dit was eers by die Konsilie van Trente in die 9de eeu nC dat Hieronymus se vertaling van die Bybel as die "Vulgaat" bekend begin staan het. Die term is blykbaar vir die eerste keer deur Faber Stapulensis gebruik.

9. Die besluit om Hieronymus as een van die vier 'Doktore van die Kerk' (saam met Ambrosius, Augustinus en Gregorius die Grote) te benoem, is bekragtig deur Pous Bonifacius VIII op 20 Sep. 1295. Vergelyk Kelly (1975, p.333).

10. *Apol. c. Ruf.* III.6: "*...hebraeus, graecus, latinus, trilinguis*".

11. Vergelyk Kamesar (1993, p.35).

12. Vergelyk byvoorbeeld sy *Comm. Isa.* 49, 5f.

13. Vergelyk *Comm. Amos* 3, 11.

14. Vergelyk Brown (1992, p.58).

15. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.139). Sien ook Woollcombe (IN: Lampe and Woollcombe), 1957, p.40.

16. Brown (*op. cit.*, p.140).

17. Origenes: *Comm. Matt.*16,12.

18. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.140).

19. Kyk ook in RPC Hanson: *Allegory and Event*, London 1959, p.235; en vergelyk Origenes: *Hom. in Num.*11,1; *Comm. Rom.*1,10; en *Comm. Matt.*15,2. Hieronymus het na hom verwys as "*allegoricus interpretes*" (vergelyk Courcelle, 1969, p.102).

20. Vergelyk Origenes: *De Princ.* 4,2,6.

21. Vanaf vroeg in 393 nC met Hieronymus, Rufinus, Johannes van Jerusalem en Epiphanius as die grootste rolspelers. Origenes se kontroversiële opvattings oor oa die Drie-Eenheid as 'n hiërargie van goddelike persone; oor die opstanding van die mens in hemelse liggaam; en dat die satan in die eindtyd berou sal toon en in ere herstel sal word, het aanleiding gegee tot bitter vyandskap tussen Rufinus en Johannes aan die een kant en Hieronymus en Epiphanius aan die ander kant. Hieronymus se *Contra Ioannem Hierosolymitanum* en sy *Adversus Rufinum*, asook Rufinus se *Apologia contra Hieronymum* weerspieël die intense gevoelens van die betrokke partye tydens die geskil, wat nooit werklik tot einde gekom het nie.

22. Vergelyk Kelly (1975, pp.302-3); Brown (*op. cit.*, p.141); Scourfield (1993, p.70) en Courcelle (*op. cit.*, p.100).

23. Vergelyk *De Resurr.*19-21.

24. Vergelyk die sg. *Brief van Aristeas* [*PL* 28,181-3]: "*Et nescio quis primus auctor septuaginta cellulas, Alexandriae mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarent, cum Aristeas... et multo post tempore Josephus, nihil tale retulerint; sed in una basilica congregatos, contulisse scribant, non prophetasse...Quid igitur? Damnamus veteres? minime: sed post priorum studia, in domo Domini quod possumus, laboramus.*" Vergelyk ook *OCD* (1957, *s.v.* "Septuagint") p. 829.

25. In sy Inleiding tot die vertaling van die Kronieke uit die LXX in 389 nC, het Hieronymus hom só uitgespreek oor foute wat veral tov eiename voorgekom het:"*Nec hoc Septuaginta Interpretibus, qui Spiritu Sancto pleni, ea quae vera fuerant, transtulerunt, sed scriptorum culpae ascribendum*".[*PL* 29,424]

26. '...terwyl ek julle kortliks daaraan herinner dat ek niemand se gesag gevolg het nie; maar toe ek uit Hebreeus vertaal het, het ek eerder aangesluit by die gebruik van die Sewentig vertalers, ten minste in die gevalle waar hulle nie te veel afgewyk het van die Hebreeus nie. Ek het soms ook na Aquila, Symmachus en Theodotius verwys, ten einde nie die leser se ywer met té veel nuwighede af te skrik nie, of aan die ander kant, teen my gewete in, die strome van opinies te volg, terwyl ek die [eintlike] bron van die waarheid nalaat nie'.
Dit is interessant om daarop te let dat Hieronymus die term *fons* of *fons veritatis* gebruik het vir alle oorspronklike tekste, terwyl hy vertalings of opinies wat daarop gebaseer was, as *rivuli* beskou het. [Vergelyk Kamesar (1993, p.45)].

27. Vergelyk byvoorbeeld Irenaeus se *Haer.*3.21.3 en Rufinus se *Apol. adv. Hier.*2.37-8.

28. Vergelyk *Epist.*106.78.

29. Vergelyk *Praef. in Is.*30-1; *Praef. in Ps.*18-22; *Praef. in Jos.*19-20.

30. Vergelyk ook Kamesar (1993, p.59): "That is, if the *recentiores* are read in church, surely his own translation can be used as an auxiliary version".

31. Vergelyk Kamesar (*op. cit.*, p.53).

32. Vergelyk Kamesar (*op. cit.*, p.61).

33. Onder andere deur Rufinus (*Apol. adv. Hier.*2.36,38,39,41) en Theodorus van Mopsuestia - vergelyk Photius se *Bibliotheca*, cod.177 (122a).

34. Kyk sy *Ep.*57.11; en *Adv. Ruf.*2.34

35. Vergelyk Hieronymus se *Praef. in Pent.*19-25.

36. Vergelyk *Ep.*57,5 (*CSEL* 54,508): "*Ego enim non solum fateor, sed libera uoce profiteor me in interpretatione Graecorum absque scripturis sanctis, ubi et uerborum ordo mysterium est, non uerbum e uerbo, sed sensum exprimere de sensu.*"

37. Vergelyk Brown (1992, p.111).

38. Vergelyk Brown (*op. cit.*, pp.111-116). Hieronymus het die belangrikste beginsels van sy vertaalmetode uitgespel in sy *Epistula* 57 aan Pammachius, ook genoem die *Liber de Optimo Genere Interpretandi* wat hy in 395/396 nC geskryf het in reaksie op 'n brief van Rufinus, waarin laasgenoemde Hieronymus se vertaalmetode gekritiseer het. Sien ook Kritzinger (1991, pp.65-82) se baie insiggewende artikel hieroor en Bartelink (1980).

39. In *Ep.*106,55 (*CSEL* 55,275) skryf Hieronymus: "*Eadem igitur interpretandi sequenda est regula, quam saepe diximus, ut, ubi non fit damnum in sensu, linguae, in quam transferimus, εὐθωνία et proprietas conseruetur*".

40. In sy proefskrif getiteld "*Saint Jerome's Translation Terminology*", Univ. van Minnesota 1951, p.165.

41. Vergelyk *De Vir. Illus.*75. Vergelyk ook Kelly (1975, p.164) en Brown (1992, p.154).

42. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.34).

43. In die Inleiding tot sy vertaling van die Kronieke uit Hebreeus het hy gesê: "*Cum pro varietate regionum diversa ferantur exemplaria*" [*Pref. to Vulg. Paral.* (*PL* 28,1391A)].

44. Kyk *Apol. c. Ruf.*II,17 en III,26 en 37.

45. Vergelyk Brown (*op. cit.*, pp.38-41).

46. Vergelyk sy *Comm. Ezek.*7,15f; en 25, 1-7; *Comm. Amos* 7, 14ff; *Comm. Abacuc* 1, 6ff; *Comm. Ioel.* 2,18 en *Comm. Matt.*9,15.

47. Vergelyk *Comm. Gal.*1,16 en 6,3; *Comm. Amos* 5,7-9 en *Comm. Ezek.*1,13f; *Comm. Matt.*14,19 onderskeidelik.

48. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.143), en kyk ook Hoofstuk 1.4 hierbo.

49. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.144).

50. Vergelyk die studie van TP O'Malley: *Tertullian and the Bible*, Tübingen, 1971, p.614.

51. Vergelyk Quintilianus: *Inst. Orat.*8,6,44.

52. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.145).

53. Vergelyk MA Fahey: *Cyprian and the Bible*, Tübingen, 1971, p.49.

54. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.149).

55. Vergelyk A Vaccari: "La Θεωρία antiochena nella scuola esegetica di Antiochia" in *Biblica* 1 (1920) 3-36. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.149).

56. Vergelyk Duval (1973, Vol.1, p.326) en Brown (*op. cit.*, p.150)

57. Veral in die lig van Tertullianus se gebruik van die frase "*postliminium ecclesiasticae pacis*" in die *De Pudicitia* 15.

58. JHD Scourfield (1993) het 'n volledige kommentaar oor *Epistula* 60 die lig laat sien. Dit is ook bestudeer vir die bespreking van die Jona/Jesus-tipologie in 2,2-3 van hierdie brief, wat in Hoofstuk 4 van die tesis bespreek sal word. Kyk ook Duval (1973, Vol.1, pp.283-286).

59. Vergelyk Duval (1973, Vol.1, pp.286-287 en 1985, p.321, n.10).

60. Vergelyk ook Duval (1985, p.99, n.315).

61. Vergelyk Duval (*op. cit.*, p.99, n.315).

62. Vergelyk JA Stoop: "Die Jona-figuur in die vroeg-Christelike Kerk" in *Theologia Evangelica*, Maart 1972, Jaargang V, p 55. Vergelyk ook Driscoll (1996, pp.2-3).

63. In sy *Orat. II apol.*CIV; *PG* 35, kol.504 sq. Kyk ook Duval (1973, Vol.1, p.276).

64. In *Epist.*102, 33, 37 in *CSEL* 34, pp.572 sqq. Kyk ook Duval (*op. cit.*, Vol.2, p.686) vir 'n volledige verwysing na Augustinus se werke.

65. In sy *c. Haer.*III, xx, 1 in *PG* 7,1, kol.942 sq. Kyk ook Duval (*op. cit.*, Vol.1, pp.131-147)

66. In sy *Cat.*XIV, xvii; in *PG* 33, kol.854 sqq. Vergelyk ook Driscoll (*op. cit.*, p.2). Kyk ook Duval (*op. cit.*, Vol.1, pp.245-247).

67. Vergelyk *Tr. in Ps.*LXVIII, 5; in *CSEL* 22, p.316. Kyk ook Duval (1973, Vol.2, p.694) vir verdere verwysings.

68. In die Lib II van sy *Tr.*XVIII, 3; in *PL* 11, kol.448. Kyk ook Duval (*op. cit.*, Vol.1, pp.219-226).

69. In sy *Explan. Psalmi* 43,85; in *CSEL* 64, p.322 sqq. Kyk ook Duval (*op. cit.*, Vol.1, pp.230-236).

70. Byvoorbeeld Origenes in sy *In Michaeam* 1,1,10-15 en Juvencus in sy *Euangeliorum libri, Praef.* v.33-34.

71. 'n Lang lys hiervan word deur Duval (1985, p.322) gegee, waaronder byvoorbeeld *In Michaeam* 1,1,1 en *In Osee,* 1, *Prol.* ens.

72. In sy artikel " 'Deliverance belongs to Yahweh': Satire in the Book of Jonah" in *JSOT* 21 (1981), pp.59-81.

73. "...there are two essentials to satire. First, the wit and humor are founded on fantasy or on a sense of the grotesque and/or absurd. Second, there is an object of the attack. ...The object of satire acts and by his/her actions is found ludicrous and laughable and finally is caught in the glaring spotlight of truth. ...Satire has a definite target which must be familiar enough to make the assault meaningful and memorable. ...Satire is characterized by indirection of attack. The charge comes from the flanks rather than head-on. ...Satire pillories inferior excesses; ...Satire is usually external in viewpoint. The actions of the character or the overt effects of the satirized idea are emphasized rather than the interior realm of the individual or idea." Holbert (1981, pp.61,62).

74. Vergelyk ook Fretheim (1977, p.29): "It is rightly suggested that Jonah is a figure used by the author as a vehicle for describing his own contempories. That is, Jonah's thoughts and actions are sketched by the author in such a way as to parallel those of the audience to which the book is addressed. In so doing, he writes to bring about change in the hearts and minds of his readers. Thus it may be said that the author's audience is not only the object of the book's message, but also, insofar as their lives are parallel to Jonah's, the subject of the book. The book is written not only for them but about them". Vergelyk ook Bewer IN:Mitchell, Smith en Bewer (1937, p.8).

75. In sy artikel "Jonah: In pursuit of the dove" in *JBL* 104 / 1 (1985), pp.21-37.

76. Vergelyk Hauser (1985, p.23): "Since 3;10 and 4:1 together constitute the key turning point in the book, it is clear that the writer has heretofore portrayed Jonah as passive in order that, when the turning point comes, the writer may use the sudden and unexpected reversal of Jonah's character as one means of focusing the reader's attention on the equally surprising reversal in God's character, God being suddenly revealed as a God who forgives even the most sinful people".

77. Vergelyk ook par. 2.1.2.4 (i) hierbo en Brown (1992, pp.143-4). Courcelle (1969,

pp.107-8) wys daarop dat Hieronymus, veral wat betref sy kommentare oor die Twaalf Klein Profete, baie sterk gesteun het op die kommentare van Origenes, in só 'n mate selfs dat hy daarvan beskuldig is dat hy Origenes se werke gekompileer het. [Vergelyk *In Mich.*2, *Prol.* (*PL* 25,1189C): "*dicunt Origenes me volumina compilare*".] Kyk ook Duval (1973, Vols.1 en 2).

78. Vergelyk Duval (1985, p.323, n.16).

79. Vergelyk Duval (*op. cit.*, pp.34, 35).

80. Soos wat dit blykbaar die gewoonte was onder geleerdes van daardie tyd. Vergelyk Duval (*op. cit.*, p.323, n.16 en pp.75-8).

81. Duval (*op. cit.*, p.323, n.16).

82. In sy artikel: "Die Jona-figuur in die vroeg-Christelike Kerk" in *Theologia Evangelica*, Maart 1972, Jaargang V, pp.49-65.

83. Die verhaal van Jona was by verre dié Ou Testamentiese verhaal wat die meeste in die vroeg-Christelike kuns voorgekom het. Hoewel daar baie variasies vir die voorstelling van Jona bestaan het, was die mees algemene voorstelling dié in 'n drieledige siklus wat Jona uitgebeeld het waar hy deur die see-monster ingesluk word, waar hy uitgespoeg word en waar hy onder die wonderplant rus in die slaaphouding van die mitologiese Endymion. Die algemene opvatting was dat hierdie uitbeelding dui op dood, opstanding en ewige saligheid, en dat dit die rede was waarom hierdie uitbeelding meestal op katakombes en sarkofae voorgekom het. Die Jona-siklus was egter in alle kunsvorme gewild. Hiervan getuig o.a. die seldsame drie-dimensionele marmerbeelde uit die vroeg-Christelike era wat in die Museum van Cleveland te sien is. Vergelyk E Ferguson: *s.v.* "Jonah" in Encyclopedia of Early Christianity, (1990, p.501). Kyk ook Allenbach (1971, p.97).

84. In sy paaspreek (*Sermo* 13) wat voorkom onder die preke van Maximus Taurinensis, in die *Hom.* LV, (*In festo paschae*), opgeneem in die *PL* 57, kol.357. Eusebius is in 395 nC oorlede. Kyk ook Duval (1973, Vols.1 en 2).

85. In Lib. II, *Tract.* XVII, *PL* 11, kol.444. Zeno is oorlede in 371 nC.

86. In *Hom.* II, *PG* 64, kol.423-433.

87. *Orat.* II *apologetica* CVI; *PG* 35, kol.504.

88. Vergelyk Stoop (1972, p.51).

89. Vergelyk ook Hieronymus se *Ep.*105,5 (in *CSEL* 55,246) en *Ep.*53,6 (in *CSEL* 54,452). Kyk ook Duval (1985, p.325, n.21) se aantekening hieroor.

90. Vergelyk Kelly (1975, p.164).

91. Vergelyk *Ep.*84,2 in *CSEL* 55,122en *Epist. ad Pammachium et Oceanum* 84.2 (*PL* 22,744): "*Laudaui interpretem, non dogmatisten, ingenium, non fidem, philosophum, non apostolum.*"

92. Vergelyk ook Kelly (*op. cit.*, p.165).

93. Vergelyk Brown (1992, p.199).

94. Vergelyk ook Stoop (*op. cit.*, p.54) en Duval (1973, Vol.1, pp. 54, 327-329).

95. In Matt.12:39-42 en 16:4 en in Luk.11: 29-32.

96. *Anno quinto decimo Amasiae filii Ioas regis Iuda, regnauit Hieroboam filius Ioas regis Israhel in Samaria quadraginta annis et uno. Fecitque malum coram Domino et non recessit ab uniuersis peccatis Hieroboam filii Nabath qui peccare fecit Israhel.Ipse conuertit fines Israhel in Samaria ab introitu Emath usque ad mare solitudinis iuxta uerbum Domini Dei Israhel quod locutus est in manu serui sui Ionae, filii Amathi prophetae, qui fuit de Geth quae est in Opher.*

97. Die gebeure word in I Kon.17:8-24 vertel. Vergelyk ook Driscoll IN: The Catholic Encyclopedia (1996, p.1): "According to an ancient tradition mentioned by St. Jerome (Comm., in Jonah, Prol., P.L., XXV,118), and which is found in Pseudo-Epiphanius (De Vitis Prophetarum, xvi, P.L.,XLIII,407), Jonah was the son of the widow of Sarephta whose resuscitation by the Prophet Elias is narrated in III Kings, xvii, but this legend seems to have no other foundation than the phonetic resemblance between the proper name Amathi, father of the Prophet, and the Hebrew word *Emeth*, "truth", applied to the word of God through Elias by the widow of Sarephta (III Kings, xvii, 24)."

98. Volgens die 1983-vertaling van die Bybel.

99. Soos in *Ep.*107,8; 48,8; 68,1; 59,8; *Comm. Matt.*15,12; *Comm. Ezek.*37, 1-14; *Comm. Isa.*2,8; 57, 17-21 en 50, 4-7.

100. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.169).

101. Soos in sy *Comm. Matt.*26,73.

102. Vergelyk sy *Comm. Eccles.*7,8; 10,4 en *Comm. Matt.*5,22.

103. Soos in sy *Adv. Iovin.*I, 23; *Comm. Isa.*22,2; *Apol. c. Rufin.*1,13. Vergelyk Brown (*op. cit.*, p.172).

104. Vergelyk die bespreking van reël 17 van die *Praefatio* hierbo (pp.73-74), asook Duval (1985, p.322-4, n.16 en 17; en p.329, n.34) en Antin (1956, p.53, n.6).

105. Vergelyk Craghan (1982, pp.134-5, 159, 160), asook *The New English Bible: The Apocrypha* (1970, p.90).

106. Vir meer volledige inligting oor Hieronymus se opvattings oor en gebruik van die Apokriewe boeke, kan PW Skehan se artikel "St. Jerome and the Canon of the Holy Scriptures" in FX Murphy (ed.) se *A Monument to Saint Jerome* (1952, pp.259-287) geraadpleeg word.

107. In besonder Herodotus se *Historiae* 1,102-106, waar hy vertel hoe Cyaxares (in 612 vC) die leërmag van die Mediërs teen Assirië aangevoer en Nineve verwoes het, uit weerwraak oor die neerlaag wat sy vader Phraortes teen die Assiriërs gely het. Wanneer Hieronymus net vaagweg verwys na *ad historias tam Hebraeas quam Graecas*, volg hy getrou die tradisie van die antieke filologie om nie meer spesifieke verwysings te gee nie, ten einde te verhoed dat hy pedanties voorkom (vgl. Duval, 1985, p.329, n.36). TM Bolin (in *JSOT* 67 (1995), pp.109-120) verwys na verskeie vroeë Griekse geskiedskrywers wat melding gemaak het van die indrukwekkende stad Nineve wat ten tye van die skrywe van die boek *Jona* (waarskynlik tussen 400 en 200 vC) nie meer bestaan het nie. Duval (*op. cit.*, p.328, n. 36) noem dat Hieronymus met *historias...Hebraeas* waarskynlik verwys na die boek *Nahum* en na Josephus se *Antiquitates Iudaicae.*

108. Vergelyk ook Kelly (1975, p.221): "In the event he did not abide by this commonsense limitation. Almost every detail in the tale is presented as foreshadowing some action of Christ's." Kyk ook Duval (1973, Vol.1, pp. 55, 329-330).

109. Duval (1985, pp.32;325, n.22; en p.332, n.47) wys daarop dat Hieronymus hier ten minste hou by die reëls tov die aard en doel van 'n Voorwoord of Inleiding (=*Praefatio*), wanneer hy 'n kort opsomming gee van die hoofmomente in die boek. Vergelyk ook Duval (1973, Vol.1, pp. 330-331) se bespreking van Hieronymus se interpretasie van die boodskap van *Jona.*

110. Antin (*op. cit.*, p.55, n.3) wys op meer sodanige voorbeelde in Hieronymus se kommentare, soos byvoorbeeld in *In Mic.*5,7; *In Amos* 8,1 en *In Is.*3,1.

111. Vergelyk oa Laetsch (1956, p.218), Walton (1981, p.79), Bull (1970,p.77) en Eybers (1971, p.215), asook Deist (1981, pp.6,7) se argumente téén hierdie redenasie en Van Heerden (1990, pp.26-51) se bespreking van die toepassing van 'n naïef-realistiese rasionaliteits-model op die Jona-verhaal. Vergelyk ook Driscoll (1996, p.2).

112. Vergelyk oa Fretheim (1977, pp.34-38); Stek (1969, p.37) en Miles (1974, p.178, n.12).

113. Vergelyk ook Hieronymus se *In Ion.* III, 5: "*Credidit praeputium et circumcisio permanet infidelis.*" (r. 89)

114. Vergelyk ook Stek (1969, p.36): "...Yahweh is the leading actor who completely dominates the scene. He has the first word (1:1,2) and the last (4:11). And, throughout the body of the narrative, He is always forcing the issues. ...The narrative, then, is first of all a narrative of the acts of Yahweh. It is no more the narrative of the acts of Jonah than it is of the acts of the mariners or of the Ninevites."

115. Vergelyk Jon. 4:2b: "Ek het geweet U is 'n genadige en barmhartige God, lankmoedig

en vol liefde."

116. Vergelyk Hos. 6:1-3; Jes.2:2 ev.; 10:10,11; Miga 4:1 ev.

117. Vergelyk: Saint Jérôme: *Commentaire sur Saint Matthieu* I, Les Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, Paris, 1977, pp.254-256.

118. In sy *c. Haer.* III, xx (*P.G.* 7,1, *col.*942 sq.); kyk ook Stoop (1972, pp.56-7).

119. Hierdie volgorde word byvoorbeeld gehandhaaf in die kommentaar op Jon.1:1-2; 1:3b; 1:5b; 1:6; 1:14, ens.

120. Vergelyk ook Bowers (1971, p.28).

121. Vergelyk die bespreking hiervan in Hoofstuk 2.1.2.4.

122. Vergelyk Josephus se *Ant. Iud.* 1,6,1. Vergelyk ook Duval (1985) se aantekening hieroor (p.339, n.9).

123. Vergelyk Brown (1992, p.137): "This interest in, and knowledge of, the topography of the Bible lands was to assist him in the establishment of a correct understanding of the literal sense of scripture (*sic*!)."

124. Vergelyk ook Stoop (1972, p.54).

125. Vergelyk reëls 67-69 van die *Praefatio*: "... *non ignoramus...sudoris esse uel maximi totum prophetam referre ad intellegentiam Saluatoris,...*"

126. Vergelyk ook Basson (1985, p.10).

127. Vergelyk ook Alexander (1988, p.99) en Allen (1976, p.176) se opmerkings oor die ooreenkoms tussen die sending van die Goddelike boodskappers na Sodom en Gomorra, en Jona se sending na Nineve.

128. Vergelyk ook die bespreking in Hoofstuk 2.1.2.2 en 2.1.4 (ivm reël 14 van die *Praef.*) hierbo. Kyk ook Martin Luther se kommentaar, vertaal deur Exalto (1971, pp.26-7) en Duval (*op. cit.*, p.335, n.5).

129. Vergelyk Driscoll (1996, p.1).

130. Vergelyk die bespreking van reëls 37b ev van die *Praefatio* hierbo. Driscoll (*op. cit.*, p.1) wys egter daarop dat daar bloot 'n fonetiese ooreenkoms bestaan tussen die naam Amittai en die Hebreeuse woord *Emeth* wat 'waarheid' beteken en as beskrywing gebruik is van die woord van God wat Hy deur die profeet Elia gespreek het tot die weduwee van Sarfat (II Kon.17:24).

131. In die konteks van sy kommentaar, waar Hieronymus verwys na Jesus se reis na die kus van Judea, haal hy Matt.15:24 en 26 aan, ter bevestiging van die feit dat Jesus gekom het om sy eie volk te red. Dit wil dus voorkom asof hy hiermee te kenne wil gee dat Jesus die aangehaalde woorde gespreek het aan die kus van Judea, terwyl Matt.15:21 duidelik meedeel dat Jesus na Tirus en Sidon, twee kusdorpe verder Noord, in die provinsie van Finisië, vertrek het - dus na die gebied van die nie-Jode.
(Vergelyk *Die Bybel in Praktyk*, 1993, p.1411; en *Van Schaik se Nuwe Bybelatlas*, 1974, p.14). 'n Mens kan nie help om te wonder of Hieronymus nie dalk ook terdeë bewus was van die geforseerdheid van die tipologiese verband wat hy hier wou trek nie, deur sy verwysing na die Here 'op die verste kus van Judea' - "*in extremo Iudaeae litore, quod quia in Iudaea erat, appellabatur pulcherrimum,*" (reëls 132-3). Of kan dit bloot net wees dat sy tipografiese kennis hom hier in die steek gelaat het? Die eerste moontlikheid lyk meer waarskynlik in die lig van sy volgehoue tipologiese interpretasie van die Jona-verhaal.

132. Verwys Hieronymus hier na Jona, wat sy reisgeld betaal het (Jon.1:3b) of na Jesus, binne die konteks van die pas-voorafgaande frase uit Matt.15:24?

133. Weer is dit onduidelik of Hieronymus hier verwys na Jona, wat volgens sy eie interpretasie gevlug het uit liefde vir sy eie volk (sien die bespreking van die kommentaar op Jon.1:3a hierbo), of na Jesus?

134. Hoewel die opstanding nie hier pertinent uitgebeeld word nie, trek die Christen-leser tóg self die verband, omdat Hieronymus die 'kalmte van geloof en die vrede van die wêreld en al die sorgelose dinge en die bekering na God toe' (reëls 497-9) so beklemtoon. Dit is maw die Evangelie in 'n neutedop, die volmaakte offer, wat vrede bring. Die leser kan die tipologiese verband self voltooi, omdat hy vooraf weet dat Jona lewend uit die see gekom het, soos wat Jesus uit die dood opgestaan het.

135. Vergelyk byvoorbeeld Tertullianus se *De Resurr. Mort.* XXXII,3 (*C.C. Ser. Lat.*II, P. 962); Cyrillus van Jerusalem se *Cat.*XIV,xviii (*PG, col.*845); Hilarius van Poitiers se *Tr. In Ps.*LXVIII,5 (*CSEL* 22, p.316); en veral ook Hieronymus se *Epist.*60 (wat in Hoofstuk 4 hierna kortliks bespreek sal word). Vergelyk ook Bowers (1971, pp.23-5); Duval (1985, p.365, n.2); Stoop (1972, pp.53-4, 57-8 en 63-4) en Allenbach (1971, pp.97-112).

136. Vergelyk ook Stoop (*op. cit.*, pp.63-4): "Die literatuur...stel telkens weer die tipologiese Christosentriese verklaringswyse [=van Jona] sentraal. Dit is die geval sedert Irenaeus. Die logiese aanknopingspunt vir hierdie tipologie is Mt.12,39-40. Augustinus het dit selfs gestel as voorwaarde vir die verklaring van die Jona-geskiedenis. Hoewel 'n ondersoek van voor-Origenistiese patristiese tekste aan die lig gebring het dat die Evangeliese perikoop relatief baie minder gebruik is as die Jona-verhaal self...laat bogenoemde tog vermoed dat die Evangeliese perikoop, selfs wanneer dit nie uitdruklik aangehaal is nie, tog 'n groot rol gespeel het in die verklaring van die Jona-geskiedenis van die begin af. Die Christelike gemeente het as vanselfsprekend die Jona-verhaal aangehoor en gelees as profesie wat heenwys na die dood en opstanding van Christus. Die aanleiding daartoe om die groot vis hierby te sien as personifikasie van die dood en die doderyk - soos

sedert Irenaeus die geval was - lê opgesluit in die gebed van Jona (Jn.2)".

137. Onder die argumente wat aangevoer is ter ondersteuning van hierdie standpunt is die volgende: Die vorm en inhoud van die psalm ('n dankpsalm sou onvanpas wees binne die konteks); Jona se karakter soos dit in die psalm geopenbaar is, strook nie met die beeld wat in die narratiewe gedeeltes geskep word nie - dié van 'n opstandige, norse en selfgesentreerde rebel; sekere uitsprake in die psalm strook nie met feite wat elders in die boek weergegee word nie, soos byvoorbeeld dat Jona sê dat Jahwe hom in die dieptes gewerp het, terwyl Jon.1:15 die matrose as die 'skuldiges' uitwys; die psalm word beskou as 'n onderbreking van die konsentriese struktuur van die boek; en sekere linguistiese onreëlmatighede. Vir volledige besprekings van die verskillende menings oor die Jona-psalm, vergelyk Alexander (1988, pp.64-5); Landes (1967, p.3); Sasson (1990, pp.202-215); Almbladh (1986, p.25); Wolff (1977,pp.104 ev); Hasel (1976, p.99); Ellul (1971, pp.46-58); Craig (1993, pp.83-101); Allen (1976, pp.182-5) en Ackerman (1981, pp.213-217).

138. Vergelyk Gräbe (1984, pp.30-40).

139. Dit is waarskynlik ook op grond van die feit dat hierdie Jona-psalm so deurdrenk is van aanhalings uit of verwysings na die Psalmboek (vergelyk Laetsch (1956, p.232) en Alexander (1988, pp.112-118) se opsommings van die betrokke Psalms), dat Hieronymus geïnspireer was om ook sy tipologiese interpretasie te bou op aanhalings uit veral die Psalms. Duval (1985) se teksuitgawe en vertaling van die *In Ionam* bevat in die voetnotas al die nodige verwysings na hierdie Skrifgedeeltes wat Hieronymus in sy kommentaar aangehaal het.
Laetsch (*op. cit.*,p.232) is ook 'n voorstander van die argument dat die Psalm wel 'n inherente deel van die boek *Jona* vorm en nie 'n latere toevoeging is nie. Hy spreek hom soos volg daaroor uit: "Did Jonah actually pray this psalm while he was in the belly of the fish? He tells us that he did. That is not impossible. The prayer is saturated with quotations from, or reminiscences of, psalms written by David or in his age and therefore well known to pious Israelites....How many Christians have voiced their prayers in hours of extreme anguish by repeating familiar passages from Scripture or from their hymnbook!...The thoughts and emotions recorded in Jonah's prayer were those that actually passed through his mind during his imprisonment, and he may have given expression to some of them in the very words recorded."

140. Allen (1976, p.184) gaan akkoord hiermee: "A straightforward reading of ch.2 indicates that the psalm was meant as praise for deliverance not from the fish but from drowning. A number of scholars have perceived that the fish was not a means of punishing Jonah but a means of deliverance."
Vergelyk ook Fretheim (1977, pp.96-7); Alexander (1988, p.112) en Landes (1967, p.449).

141. In die Hebreeuse tradisie verwys die doderyk of onderwêreld (Latyn: *inferus*) na Sheol, 'n plek iewers diep onder *terra firma* en selfs ook onder die see, 'n plek selfs ook buite God se beheer. Fretheim (1977, pp.99-100) beweer dat Sheol ook verwys na die situasie wanneer iemand amper-dood is (soos in Ps.30:4). Omdat daar geglo is dat Sheol onder

die vloer van die see is, het die see ook vir die Ou Testamentiese Israeliete 'n simbool van die dood, angs en ellende geword, 'n plek van Godverlatenheid en vyandigheid. Vergelyk byvoorbeeld Ps.88:4-8, Eseg.28:8, Job 22:11, en vergelyk die besprekings hieroor van Almbladh (1986, pp.11, 26) en Sasson (1990, pp.171-5).

142. Die hemel (daarbo) word gekontrasteer met die doderyk in die hart / bodemlose diepte van die see / aarde. Geleerdes het al gewys op Jona se geleidelike 'afdaling' vandat hy besluit het om te vlug 'weg van die aangesig' van God af: In Hoofstuk 1 het hy afgegaan na Joppe, afgegaan in die skip (= aan boord gegaan), afgegaan na die binneste ruim van die skip en in 'n diep slaap weggesink*, en is hy deur die matrose van die skip afgegooi. Toe het hy afgesink in die diepte van die see in, na die maag van die doderyk of Sheol. Die afdaling het egter nie net op fisiese vlak plaasgevind nie, maar ook op geestelike vlak, waar hy ervaar het dat God hom 'in die diepte ingegooi het', 'in die hart van die see in' -maw die diepte van Godverlatenheid, in Sheol, waar God nie teenwoordig is nie. Daarteenoor verwys die tipologiese interpretasie na die verheerliking van Jesus by die Vader (in die hemel).
Vergelyk ook Landes (1967, p.25) en Ackerman (1981, p.223).*Laasgenoemde wys daarop dat Jona se diep slaap in Hebreeus aangedui is met die woord *wayyērādam*, wat 'n woordspeling is op die grondwoord *yrd* wat beteken 'om af te gaan'.

143. Almbladh (1986, pp.9-14) wys daarop dat die Ou Testamentiese Israeliete ook die oer-teorie aangehang het dat die aarde 'n plat skyf is wat op pilare rus, en dat die aarde bo, onder en rondom deur die see ingesluit word, sodat die eindes van die aarde by die see is (vgl byvoorbeeld Sag.9:10; Ps.24:2 en Ps.72:8). Duval (1985, p.380, n.2) verwys na 'n kosmologiese beskrywing deur Ambrosius in sy *Hexameron*, 1,6,22. Luther (volgens die vertaling van Exalto, 1971, p.108) wys in sy kommentaar op hierdie vers daarop dat alle oseane, mere en damme tussen berge geleë is sodat 'n natuurlike kom gevorm word en die water nie kan wegvloei nie. Die fondamente van hierdie berge is dan uit die aard van die saak deur die watermassa bedek. Vergelyk ook Alexander (1988, pp.115-6) se opmerking hieroor.
Volgens die Verklarende Bybel (p.1112) maak die poëtiese taal van die Jona-psalm gebruik van voorstellings uit die Ou-Nabye-Oosterse wêreldbeeld. Hiervolgens het die wêreld uit drie verdiepings bestaan: die hemel wat soos 'n koepel oor die aarde gespan is, die aarde as 'n plat skyf wat op pilare rus, en die waters onder die aarde waar die onderwêreld is. Hierdie onderwêreld bestaan uit die oerwaters wat baie diep is (Gen.1:2), en dit is ook die tuiste van die dooies.
'n Laaste opmerking: Feitlik alle skilderye van Jona en die vis beeld dit só uit dat die vis as't ware langs die skip, met 'n oop mond op Jona gewag het en hy dus nie eers diep in die see in weggesink het nie.

144. Vergelyk Alexander (*op. cit.*, p.116) se opmerking hieroor: "The Hebrew noun *ʾeres*, 'land', 'earth', has here the special sense of 'underworld'. Like a Palestinian city, Jonah views the underworld as having a gate which was locked secure by bolts and bars: there could be no escaping from it Once in Sheol, Jonah would be imprisoned there for ever." Price en Nida (1978, p.44) verwys na II Sam.12:23; Job 7:9-10 en 10:21en 17:16 as

bewyse dat hierdie 'n bekende beeld in Ou Testamentiese Israel was.

145. Hieronymus se aanval is hier gemik teen Origenes, wat in sy *In Ieremiam* 14,6 beweer het dat Christus se menslike liggaam ook aan verdorwenheid onderwerp was. Vergelyk Duval (*op. cit.*, p.383, n.3-5). Duval noem ook (in n.1 op p.382) dat Hieronymus só gretig was om Origenes teë te gaan, dat hy nagelaat het om enige kommentaar te lewer oor die opvallende verskil tussen die werkwoorde in die twee vertalings van Jon.2:7b - *subleuabis* in die fut. ind.(wat sekerheid verwoord) en *ascendat* in die praes. konj. (wat 'n wens of versugting aandui), in die vertalings uit Hebreeus en die LXX onderskeidelik. Vergelyk ook Almbladh (1986, p.31) se opmerking hieroor. Dit wil voorkom asof Hieronymus slegs konsentreer op die teenstelling tussen 'afdaal' en 'opstyg', omdat dit in diens staan van sy tipologiese interpretasie.

146. Hy verwys hier na Tertullianus se *De resurr.*,11,1: "*...nemo tam carnaliter vivit quam qui negant carnis resurrectionem: negantes enim et poenam despiciunt et disciplinam:*"

147. Fretheim (1977, pp.100-2) maak 'n paar interessante opmerkings oor die konsep van 'dood' in die Ou Testament: "In the Old Testament generally death is never understood simply in medical terms as the cessation of the brain wave or the heart beat. Any form of weakness or misery suffered in life is considered to be the intrusion of death into the sphere of life.... Death is thus understood to be more a process than an event. It is a deterioration or, to use the imagery of the psalm, a 'sinking'. The greater the distress in which a person finds himself the more the reality of death that person experiences....As for Jonah's place in that death process, life (in every respect!) has ebbed so much that he could be reckoned more among the dead than among the living....The word 'soul' here means simply life and hence indicates that his life was at a very low ebb, indeed was at the point of being extinguished."

148. Price en Nida (1978, p.47) wys daarop dat hierdie frase ook vertaal kan word as 'diegene wat nuttelose afgode aanbid', waar die 'nuttelose afgode' dan 'n sinnebeeldige beskrywing is van daardie voorwerpe wat niks meer (werd) is as 'n vlugtige asemteug nie. Hulle verwys na 'n soortgelyke frase in Ps. 31:7, en noem dat afgode dikwels beskryf is as 'nietighede / leegheid'. Vergelyk ook die Afrikaanse vertaling, en Almbladh (1986, p.30): "*hbl* is here used for idols as in 2 R 17:15, Jer.10:15, 14:22 as is *šw'* (Jer. 18:15). That they are coupled here to one expression is, of course, to express as (sic!) kind of superlative." Fretheim (1977, p.103) wys op die ironie wat opgesluit is in Jona se woorde, deurdat hy suggereer dat hyself anders is as diegene wat op afgode vertrou, omdat hy in sy benoudheid tot God geroep het. Hy vergeet dan dat hy vroeër gevlug het 'weg van die aangesig van God af', twv die 'afgodsdiens' van sy eie oortuiging. "Jonah by seeking to limit God has made God over into his own image, and thus fell into the same idolatry of which he here accuses others. In the absence of any repentance on Jonah's part, it would appear as if he here seeks to cover up his own disloyalty with language that sets him apart from others who do not praise God as he does."
Dit wil dus voorkom asof Hieronymus met sy vertaling van *uanitates* verkies om die Hebreeuse woorde te interpreteer as 'nietighede' ipv 'afgode' en dat hy hier dus die LXX-vertaling van 'nietige en leuenagtige dinge' navolg.

149. Vergelyk die drie weergawes:
Uit Hebreeus: "*Qui custodiunt uanitates frustra, misericordiam suam derelinquent.*"
Uit LXX : "*Qui custodiunt uana et mendacia, misericordiam suam reliquerunt*".
"Aanhaling": "*Qui custodiunt uanitates, suam misericordiam suam reliquerunt.*"

150. Vergelyk byvoorbeeld die besprekings hiervan van oa Allen (1976, pp.220-2); Price en Nida (1978, pp.53-54); Wiseman (1979, pp.37-38); Alexander (1988, p.119) en Laetsch (1956, p.234), wat in 'n sekere sin die verskillende uitsprake saamvat en dan sý interpretasie gee van die 'drie dagreise': " 'Three days' journey' refers according to the context not to the circumference or to the diameter of the city, but to the length of time he required to preach to all the people ". Volgens die vertaling van Exalto (1971, p.118) het Martin Luther hom soos volg hieroor uitgelaat : "Zelf vat ik het liever zo op dat Ninevé een stad is geweest waarvan men alle straten in drie dagen tijds kon hebben doorwandeld; let wel, niet zozeer echt *lopen* als wel *wandelen*. Immers wat verderop zegt Jona dat hij de stad inging één dagreis en toen predikte. Ik versta daaronder een gebied hetwelk men in één dag kan doorwandelen. Ik word hierin gesterkt door het hebreeuwse woord 'mahalach': transitus, doorgang, waarmee bedoeld is een tocht te vergelijken met het heen en weer wandelen in een stad...Het is dus niet zo dat Jona rechtuit door de stad gelopen is van de ene muur naar de andere, hij nam straat voor straat, deel voor deel."

151. Ook hieroor het geleerdes verskillende menings uitgespreek. Fretheim (1977, p.107) sien dit as 'n bewys van die halfhartigheid waarmee Jona die opdrag uitgevoer het - "...Jonah only 'begins to go' into the city, going only one day's journey....While this may suggest that he makes little effort to get the task done well, it also makes doubly striking the fact that the entire city responds nevertheless." Vergelyk ook Alexander (*op. cit.*, p.120).

152. Vergelyk Duval (1985, pp.396-7, n.1-3).

153. Vergelyk Duval (*op. cit.*, pp.397-8, n.3-7).

154. Volgens Hinchliff (1974, pp.22-33) het Cyprianus (c.200-258 nC) 'n Christen geword omdat die sosiale en morele verval van die Romeinse samelewing hom teen die bors gestuit het en die Christendom se waardes en norme hom aangestaan het. Hy het derhalwe as volwassene, wat 'n uitstekende opleiding in die retoriek gehad het en 'n lid van die Senaat was, 'n katkisant geword in 'n tyd toe die Christendom baie vinnig uitgebrei het. Cyprianus is veral 'n geskikte voorbeeld om hier deur Hieronymus aangehaal te word, omdat, in die woorde van Hinchliff, "We know that Cyprian, too, believed that being a Christian meant abandoning the outward trappings of wealth and success, and the style and apparatus of pagan learning. His disgust with a world which had abandoned its old values had brought him to a position of even more radical rejection." (p.33) Cyprianus het 'n marteldood gesterf.

155. Vergelyk Duval (*op. cit.*, p.403, n.26). Sien ook Antin (1956, p.31) en Fahey (1971, p.650, n.7).

156. Vergelyk ook die aantekening hieroor van Duval (*op. cit.*, p.413, n.1).

157. Vergelyk ook Antin (*op. cit.*, pp.107-8) en Duval (*op. cit.*, pp.413-418, n.1-20) se uitgebreide aantekeninge by hierdie vers-kommentaar.

158. Waarskynlik Origenes, volgens Duval (*op. cit.*, p.429, n.2).

159. Hoewel Hieronymus die ooreenkoms nie in soveel woorde uitspel nie, kan die *prudens lector* tog die afleiding maak. Jona se vlug, die storm en skipbreuk, die amper-verdrinking en vis-episode, en die 'preek' in die vyandige heidenstad kan dan as sy 'harde werk' geïnterpreteer word.

160. Vergelyk ook Alexander (1988, p.116): "From his initial flight in 1:3 Jonah's progress has always been downwards (*cf.* 1:3, 5, 15; 2:2) and each stage symbolizes a further movement away from God."

161. Vergelyk byvoorbeeld Schnell (1993, pp.96-107).

162. Vergelyk *The Oxford Classical Dictionary* (1957, *s.v.* "Hilary", p.428) en die *Encyclopedia of Early Christianity* (1990, *s.v.* "Hilary of Poitiers", pp.425-426, ed. E Ferguson).

163. Die teks is verkry uit die 'Sources Chrétiennes'-reeks nr.258: "Hilaire de Poitiers - SUR MATTHIEU, Tome II; Texte Critique, Traduction, Notes, Index et Appendice par Jean Doignon"; Les Éditions Du Cerf, Paris, 1979.

164. Die teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol.XXII: "S. Hilarii Episcopi Pictauiensis - *Tractatus super Psalmos,* Recensuit et Commentario Critico instruxit Antonius Zingerle"; F. Tempsky, Vindobonae, 1891. Hilarius het die LXX-weergawe as bronteks gebruik.

165. Volgens die teks van die *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem*, Tomus I, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1969, p.852. Die *apparatus criticus* wys op die alternatiewe lesings, naamlik *altitudines* I; *altitudinis* R.; *altitudinem* cet. Hilarius se aanhaling (in **reël 1**) stem derhalwe ooreen met die derde alternatief [die LXX].

166. Vergelyk ook Stoop (1972, p.59).

167. Vergelyk *The Oxford Classical Dictionary* (1957, *s.v.*"Ambrosius", pp.42-43) en die *Encyclopedia of Early Christianity* (1990, *s.v.* "Ambrose", pp.30-31).

168. Die teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol. LXIV, Pars Sexta: "Sancti Ambrosii Opera - *Explanatio Psalmorum* XII, Recensuit M. Petschenig"; F. Tempsky, Vindobonae, 1919.

169. Hierdie teks verskyn in die *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (1969, p.822) as Ps (Vulg.)43,23: "*exsurge quare dormis Domine exsurge et ne repellas in finem*", maar is deur Ambrosius in die voorafgaande par. 84 'aangehaal' as "*exurge; quare obdormis,*

domine? exurge et ne repellas usque in finem?" Ambrosius het waarskynlik ook 'n bepaalde manuskrip van die LXX as grondteks gebruik.

170. Dit blyk dat Ambrosius nie woordeliks aangehaal het uit Jon (Vulg.)2,3 ["*Clamavi de tribulatione mea ad Dominum et exaudivit me; de ventre inferi clamavi et exaudisti vocem meam,*"] of uit die LXX-weergawe (= volgens Hieronymus se *In Ionam*) ["*Clamaui de tribulatione mea ad Dominum et exaudiuit me; de uentre inferi clamoris mei exaudisti uocem meam*"] nie, maar dat hy waarskynlik die teks òf geparafraseer het òf uit die hoof aangehaal het - let veral op die werkwoord *audiuit* (3de pers. ekv.) in Ambrosius se weergawe.

171. In die Jon. (Vulg.)2,10 lees dit as volg: "*ego autem in voce laudis immolabo tibi quaecumque vovi reddam pro salute Domino*".

172. Die teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol.XXXII, Pars Quarta: "Sancti Ambrosii Opera - *Expositio Evangelii secundum Lucan,* Recensuit Carolus Schenkl"; F. Tempsky, Vindobonae, 1902.

173. Wat in hierdie geval ook nie heeltemal ooreenstem met die teks van die *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* (1969, pp.1630-1631) nie.

HOOFSTUK 3

1. Vergelyk Müller (1867, pp.329-344) en Kriel (1991, pp.7-20).

2. Die teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol.23: "Cypriani Galli Poetae - *Heptateuchos,* Recensuit et commentario critico instruxit R. Peiper"; F. Tempsky, Vindobonae, 1881 / 1891.
[Die datums op die twee teenbladsye verskil.]

3. Met dank en erkenning aan Prof. DM Kriel vir die Afrikaanse vertaling, met hulpaantekeninge, van 'n korrupte en baie moeilike teks.

4. Vergelyk Harris (1961, pp.1-2); Rademeyer (1990, pp.7-12) en *The Oxford Classical Dictionary* (1957, *s.v.* "Prudentius", p.742).

5. Vir volledige diepte-studies van hierdie himne, sien Harris (1961, pp.64-68); Charlet (1982, pp.35-36; 138-155) en Basson (1985, pp.90-108).

6. Basson (*op. cit.*, p.9) definieer *exemplum* binne die konteks van Prudentius se oeuvre, soos volg: "die *exemplum* is enige narratiewe gedeelte, van geen voorgeskrewe lengte nie, waarin Prudentius 'n gebeurtenis of gebeure beskryf wat in die Bybel of Apokriewe boeke voorkom, of na 'n bepaalde Bybelse of Apokriewe figuur verwys. Die *exemplum* word verder aangewend om 'n bepaalde gedagte te illustreer, te bewys of te vergeestelik,

dit wil sê in 'n illustratiewe, retoriese of allegoriese funksie. Dit mag gebeur, trouens dit gebeur redelik dikwels, dat 'n bepaalde *exemplum* oor meer as een van hierdie funksies beskik." Vergelyk ook Daniélou (1977, pp.321ev.).

7. Vir Moses as tipe van Jesus, vergelyk onder andere Prudentius, *Cath.* XII, 141-156 [Kyk ook Rademeyer, 1990, pp.165-176]; Tertullianus, *Adv.Marc.* V,11,8; Cyprianus, *De pat.* 10; en Origenes, *Hom.Num.*, VII,2. Vir Jona as tipe van Jesus, vergelyk Hieronymus, *In Ion.;* Hilarius van Poitiers, *In Matt.*, 16,2 en Ambrosius, *Expl.Ps.* 43, 85-87 [Kyk Hoofstuk 2 hierbo.] Vir Elia as voorafskaduwing van Jesus, vergelyk Tertullianus, *Adv. Marc.*, III,16,1 en Paulinus van Nola, *Carm.* 6,73.

8. Vir die bekerings- en oordeel-boodskappe, vergelyk -
Elia: 2 Kon.1:9-15, in die besonder v.10, en I Kon.21:20b-21a.
Moses: Deut.4:1-19; 8:19, en veel meer voorbeelde.
Johannes: Luk.3;3, 7b-9, 17.
Jona: Jon.3:4b.
Die sterk ooreenkomste en simboliese verbande tussen Moses en Elia enersyds, en Elia en Johannes die Doper andersyds, is sekerlik ook nie toevallig nie. Vir die ooreenkomste tussen Moses en Elia, vergelyk *Die Bybel in Praktyk* (1993, p.522), waar Elia " 'n Tweede Moses" genoem word. Vir die verband tussen Elia en Johannes, vergelyk Matt.17:13; Mark.9:11-13; Woollcombe (1957, pp.40-41) en Goppelt (1982, p.64).

9. Die teks is verkry uit: *Aurelii Prudentii Clementis Carmina.* Ed. J. Bergman. IN: *CSEL* Vol. LXI. pp. 41-45. Vindobonae. 1926.

10. Vergelyk ook Charlet (1982, pp.143 ev) en Basson (1985, p.99).

11. Vergelyk ook die struktuuranalises van Evenepoel (1979, p.123); en Barkhuizen en Mans (1988, pp.4-11), wie se struktuur-analise in diens staan van die bespreking van die vorm en funksie van ruimte in die Jona-narratief in *Cath.* VII, 81-175.

12. Barkhuizen en Mans (*op. cit.*, p.1) verwys ook daarna as die *pars epica* en, in aanhaling van Martin (1983, p.134), die "dramatic re-telling of salvation events".

13. In die Elia-*exemplum* verwys hy na "*...ruris hospes aridi, // fragore ab omni quem remotum et segregem // spreuisse tradunt criminum frequentiam, // casto fruentem Syrtium silentio*" (reëls 27b-30); in die Moses-*exemplum* beskryf die digter die milieu as "*nam flendo pernox inrigatum puluerem // humi madentis ore pressit cernuo,*" (reëls 42-43); in die Johannes-*exemplum* verwys hy na "*post in patentes ille solitudines...*" (reël 61); en in die Jesus-*exemplum* na "*inhospitali namque secretus loco*" (reël 186).

14. Vergelyk ook Basson (1985, pp.98-104) se deeglike studie.

15. Evenepoel (1979, p.125) het 'n interessante uitspraak in hierdie verband gemaak: "Misschien heeft de uitvoerigheid van het verhaal over Jonas' verblijf in de buik van het monster nog een andere verklaring. Jonas' driedaags verblijf in de buik van het monster en zijn 'opstanding' golden, zoals men weet, als het type bij uitstek van Christus' verblijf

in het rijk van de dood en van zijn verrijzenis. Op grond van deze duiding genoot dit oudtestamentische gebeuren ruime bekendheid. Wanneer we Prudentius' aandacht voor dood en verrijzenis in rekening brengen, dan is het toch niet onwaarschijnlijk dat het ook deze eminente betekenis van het avontuur van Jonas was die de dichter tot dergelijke - binnen de economie van de hymne onmatige - uitvoerigheid heeft aangezet. Weliswaar is er geen teken dat uitdrukkelijk in deze richting wijst, tenzij men dit enigszins mag zien in het feit dat tot tweemaal toe gezegd wordt dat het verblijf van Jonas in de buik van het monster drie dagen duurde, namelijk in de vv. 121...en 126..." Hy verwys dan ook in 'n voetnota na Hieronymus se uitspraak in reëls 8-13 van die *Praefatio* van die *In Ionam* (vergelyk Hoofstuk 2 hierbo).

16. Inligting verkry uit *The Oxford Classical Dictionary* (1957, *s.v.* "Paulinus of Nola", p.656); Green (1971, pp.9-129) en Walsh (1975, pp.1-30).

17. Die teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol.XXX: " Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani - *Carmina*, Pars II, Guilelmus de Hartel; F. Tempsky, Vindobonae, 1894.

18. Ook hierdie teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol.XXX (*op. cit.*, pp.211-214).

19. Vergelyk Walsh (*op. cit.*, pp.24-26) en Wachel (1978, p.185).

HOOFSTUK 4

1. Vergelyk byvoorbeeld *Epist.*78.16.2; 108.2.1; en 127.5.3, waar hy verwys na 'n *lector* in die algemeen. Kyk ook Scourfield (1993, pp.13-14).

2. Die ander troosbriewe sluit in *Ep.*23, 39, 66, 75, 77, 79, 108, 118 en 127.

3. Scourfield (*op. cit.*, pp.31-33) het hom só hieroor uitgelaat: "It was natural that Jerome should include in his letter illustrative material from Scripture, and there are numerous quotations, *exempla*, and other references....The Christian *exempla* are mingled with others from pagan history and myth. The blending is not complete or unconscious, for Jerome will at times move from instances from the classical world to cases which he claims as 'ours'. But he is content to draw his examples of fortitude in bereavement from Greek and Roman history...and in supplying parallels to Nepotianus' skill in church adornment he moves easily from Fabius Pictor to the Old Testament figures Bezalel and Hiram, and back to the Greek philosopher Hippias of Elis...In *Letter* 60 Jerome does not seek to replace the kind of consolation offered by the pagans with a consolation that is wholly Christian in thought and substance. Nor does he simply attempt to blend the two. Rather, he starts with a thoroughly Christian perspective which he uses to transform an originally pagan genre. Pagan ideas and materials are not rejected out of hand but put to Christian use. The result is a work remarkable for the richness of its content, drawn

from two contrasting traditions....His letter of consolation to Heliodorus is testimony to how an emergent culture can absorb and assimilate the history and literature of the culture it is supplanting." Kleijwegt (1994, pp.120-121 en 124) stem nie heeltemal saam dat die Christendom sonder meer die klassieke, heidense tradisie aanvaar het nie, maar voeg ook by : "Pagan examples are used to show the potential superiority of Christianity....within the letter there is a distinct strain between pagan and Christian principles, with the latter always coming out at the top."

4. Die teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol. LIV: "Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, Pars I: Epistulae I-LXX; Recensuit Isidorus Hilberg; F. Tempsky, Vindobonae, 1910.

5. Hoewel Jesus se naam nie hier genoem word nie, is dit duidelik uit die herhaling van *ille* (3x), dat die onderwerp nie meer die Ou Testamentiese profeet Jona is nie, al word hier verwys na die "*fugitiuus propheta*". Dit is juis ook die relatiewe bysin hierna, in die vorm van 'n *tricolon crescendo*, wat daarop dui dat dit nie meer hier oor Jona gaan nie, maar oor sy anti-tipe, Jesus. Scourfield (*op. cit.*, p.94) wys daarop dat die woorde "*qui reliquit domum suam, dimisit hereditatem suam, dedit dilectam animam suam in manus quaerentium eam*" verwys na die profeet Jeremia (Jer.12:7) en dus nie na Jesus nie, maar dat Jeremia ook in Hieronymus se *in Ier.* 11.18-20 as 'n *persona* (=tipe) van Jesus beskou is. Dit wil dus voorkom asof Hieronymus hier òf 'n opeenstapeling van tipes bewerkstellig het [Jona→ Jesus → Jeremia → Jesus], òf dat hy slegs van Jona (die tipe) na Jesus (die anti-tipe) oorgegaan het. Laasgenoemde vermoede word versterk deur die relatiewe voornaamwoord (= die koördinerende *qui*) aan die begin van die volgende sin, en deur die tipologiese interpretasie van Jona se vlug in die *In Ion.*I,3a, waar Jona se vlug geteken word as 'n voorafskaduwing van Jesus se vleeswording. Die woorde "...*in manus quaerentium eam*" kan dus ook dui op Jesus, wat oorgelewer is om gekruisig te word. Hoe dit ookal sy, die bedoeling hiermee is dat Jesus uiteindelik as die Oorwinnaar oor die dood geïdentifiseer moet word.

6. Inligting verkry uit *The Oxford Classical Dictionary* (1957, *s.v.* "Augustinus", p.121) en die *Encyclopedia of Early Christianity* (1990, *s.v.* "Augustine", pp.121-126).

7. Die teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol.XXXIIII: "S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi, Epistulae, Pars II, Ep. XXXI-CXXIII ; Recensuit et Commentario critico instruxit Al. Goldbacher"; F. Tempsky, Vindobonae, 1898.

8. Vergelyk Bowers (1971, p.25) en Stoop (1972, p.54).

9. Vir die teoretiese uiteensetting, vergelyk Universiteit van Suid-Afrika. Departement Klassieke. 1992. Klassieke Kultuur: Beginsels van die Klassieke Letterkunde. Studiegids 2 vir CCU 100-X. Pretoria, pp.150, 179.

10. Apuleius van Madaura (gebore in 123 nC) is onder andere deur ene Sicinius Aemilianus daarvan beskuldig dat hy dmv toorkuns 'n vrou se liefde gewen het. Hy was ook bekend vir sy Latynse novelle, die *Metamorphoses*, beter bekend as "Die Goue Esel", waarin beskryf is hoe iemand met die naam van Lucius in 'n esel verander was en uiteindelik weer deur die godin Isis in menslike gedaante herstel is. Daar word algemeen aanvaar

dat dié werk eintlik 'n outobiografie was.Die *OCD* (1957, *s.v.* "Apuleius", p.74) beweer ook die volgende oor Apuleius: "Indeed St. Augustine was not certain that he had not actually been turned into an ass, and warns the faithfull against those who extol him as a thaumaturge whose powers surpassed those of Christ himself. (*Ep.* 136.1;138)". Apollonius van Tyana was 'n Neo-Pythagoreïese wysgeer, gebore aan die begin van die Christelike era, het as rondswerwende askeet onderrig gegee en was bekend vir sy "wonderwerkende kragte". Hy het na bewering 'n visioen gesien oor die dood van Domitianus, en is deur 'n anti-Christelike skrywer, Hierocles van Nicomedië, met Jesus Christus vergelyk. Vergelyk *OCD* (*op. cit., s.v.* "Apollonius" (14), pp.71-72).

11. Vergelyk Kelly (1975, pp.217-220; 263-272) en White (1990, pp.1-61) vir meer inligting oor die korrespondensie tussen die twee Kerkvaders.

12. Vir 'n meer volledige bespreking van al die moontlikhede wat al genoem is, en vir 'n beskrywing van die *Ricinus communis*, vergelyk Moldenke (1952, pp.203-204).

13. Die teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol.XXXIIII (*op. cit,* p.253).

14. Die teks is verkry uit die *CSEL*-reeks, Vol.LV: "Sancti Eusebii Hieronymi Epistolae, Pars II: Epistulae LXXI-CXX; Recensuit Isidoris Hilberg"; F. Tempsky, Vindobonae, 1912.

15. Vir meer inligting hieroor, vergelyk Antin (1965, pp.110-111, n.6) en Duval (1985, p.419, n.2).

HOOFSTUK 5

1. Vergelyk Wolvaardt (1996, p.66).

2. Vergelyk byvoorbeeld Laetsch (1956, p.219) en Sasson (1990, pp.20-28).

3. Fr. Delitzsch, *Zeitschrift fuer lutherische Theologie und Kirche*, 1840, pp.121 f.

4. In sy *Commentarius in Ionam Prophetam* (vergelyk Hoofstuk 2.1) en sy *Epistula* LX (vergelyk Hoofstuk 4.1).

5. In sy *In Matthaeum* 16,2 en sy *Tractatus in Psalmum* LXVIII,5 (vergelyk Hoofstuk 2.2).

6. In sy *Explanatio Psalmi* 43, 85-87 (vergelyk Hoofstuk 2.3).

7. In sy *Epistula* CII.VI (vergelyk Hoofstuk 4.2).

8. Simonetti (1994, pp.101-102) het die volgende hieroor te sê gehad: "Jerome's adherence to Origen's model is so close that he actually develops downright reckless interpretations of the kind which Antiochenes attacked most fiercely: Jonah fleeing from the presence

of God and going to Tarshish (Jon. 1:3), on the basis of the etymology of Tarshish (=sea), is taken to be a *typos* of Christ who through his incarnation abandoned his heavenly homeland and, as it were, fled from the heavenly realms to go to Tarshish, i.e. the sea of this world;..."

9. Soos byvoorbeeld Hilarius van Poitiers in sy *Tractatus in Psalmum* LXVIII, 5 (vergelyk Hoofstuk 2.2.3); Prudentius in sy *Cathemerinon* VII (vergelyk Hoofstuk 3.2); Paulinus van Nola in sy *Carmen* XXII (vergelyk Hoofstuk 3.3.2) en ook in sy *Carmen*XXIV (vergelyk Hoofstuk 3.3.3); en Hieronymus in sy *Epistula* LX (vergelyk Hoofstuk 4.1).

10. Vergelyk Stoop (1972, pp.53-56).

BIBLIOGRAFIE

GERAADPLEEGDE WERKE:

1. PRIMÊRE BRONNE

Ambrosius:

Sancti Ambrosii Opera, Pars Quarta: Expositio Evangelii Secundum Lucan. Ed. C. Schenkl. *CSEL* XXXII.4. pp.323-324. Vindobonae: F. Tempsky, 1902.

Sancti Ambrosii Opera, Pars Sexta: Explanatio Psalmorum XII. Ed. M. Petschenig. *CSEL* LXIV.6. pp. 322-324. Vindobonae: F. Tempsky, 1919.

Augustinus:

S. Aureli Augustini, Hipponiensis Episcopi:Epistulae. Ed. Al. Goldbacher.
CSEL XXXIIII.2. pp. 570-578.
CSEL XXXXIIII.3. pp. 554-555.
Vindobonae: F Tempsky, 1898; 1904.

Cyprianus:

Cypriani Galli Poetae: Heptateuchos. Ed. R Peiper. *CSEL* XXIII. pp.221-226. Vindobonae: F Tempsky,188(9)1.[*sic*]

Hieronymus:

Saint Jérôme: Sur Jonas. Introduction, Texte Latin, Traduction et Notes de Antin, P. Paris: Les Éditions du Cerf, 1956.

St.Jerome: Select Letters of St.Jerome. With an English translation by Wright, FA. IN: Loeb Classical Library. London: William Heinemann, Ltd, 1980.

Jérôme: Commentaire sur Jonas. Introduction, Texte Critique, Traduction et Commentaire Duval,Y-M. IN: Sources Chrétiennes No.323. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.

Sancti Eusebii Hieronymi: Epistulae. Ed.I.Hilberg. *CSEL* LIV.1. pp.550-551.
CSEL LV.2. pp.392-393.
Vindobonae: F Tempsky, 1910; 1912.

Saint Jerome: Dogmatic and Polemical Works. IN:The Fathers of the Church. Transl. J Hritzu. Washington: The Catholic University of America Press. 1965.

Saint Jérôme: Commentaire sur Saint Matthieu I. Introduction E.Barnard. IN: Sources Chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf. 1977.

Hilarius:

S.Hilarii Episcopi Pictaviensis: Tractatus super Psalmos. Ed.A.Zingerle. *CSEL* XXII.

pp. 316-317. Vindobonae: F Tempsky, 1891.

Hilaire de Poitiers: Sur Matthieu. Texte Critique, Traduction, Notes, Index et Appendice J. Doignon. IN: Sources Chrétiennes No.258. Paris: Les Éditions du Cerf, 1979.

Paulinus:

Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani: Carmina. Ed. G de Hartel. *CSEL* XXX.2. pp.191,211-214. Vindobonae:F.Tempsky, 1894.

Prudentius:

Prudentius. Vol.1. With an English Translation by HJ Thomson. IN: The Loeb Classical Library. London: William Heinemann Ltd. 1969.

Aurelii Prudentii Clementis Carmina. Ed. J Bergman. *CSEL* LXI.pp.41-45.Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky AG. 1926.

2. BYBELVERTALINGS

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem. Tomus I et II. 1969. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Die Bybel in Afrikaans. 1933. Kaapstad: Die Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

Die Bybel. Nuwe Vertaling. 1983. Kaapstad: Die Bybelgenootskap van Suid-Afrika.

*Die Bybel in Praktyk.*1993. (Red.) Vosloo, W. en J Van Rensburg, F. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.

Septuaginta: Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes. 1935. Ed. A Rahlfs. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt.

3. NASLAANWERKE

*Afrikaanse Bybelkonkordansie (Nuwe Vertaling).*1996. Vereeniging: Christelike Uitgewers-maatskappy.

The Anchor Bible Dictionary. 1992. Vol.VI. Ed. DN Freedman. New York: Doubleday

Bosman, DB, Van der Merwe, IW & Hiemstra, LW. 1977. *Tweetalige Woordeboek.* Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.

Burger, M. 1992. *Verwysingstegnieke.* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

De Stadler, LG. 1994. *Groot Tesourus van Afrikaans.* Halfweghuis: Southern Boekuitgewers.

Ferguson, E. (Ed). 1990. *Encyclopedia of Early Christianity.* New York: Garland Publishing, Inc.

Hastings, J. (Ed). 1911. *Dictionary of Christ and the Gospels.* Vol.1. New York: Charles Scribner's Sons.

HAT: Verklarende Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal. 1988. Johannesburg: Perskor Uitgewery.

Lewis, CT. & Short, C. 1969. *A Latin Dictionary.* Oxford: At the Clarendon Press.

Liddell, HG and Scott, R. 1990. *A Greek-English Lexicon.* Oxford: At the Clarendon Press.

The Oxford Classical Dictionary. 1989 (1957). Ed. M Cary *et al.* Oxford: At the Clarendon Press.

Van Schaik *se Nuwe Bybelatlas.* 1974. Red. H Fullard. Pretoria: JL van Schaik.

4. ANDER

Aalders, GC. 1948. *The problem of the Book of Jonah.* London:The Tyndale Press.

Ackerman, JS. 1981. *Satire and Symbolism in the song of Jonah.* IN:Halpern, B.and Levenson, JD. (Eds). Traditions in Transformation 213-246. Indiana:Eisenbrauns.

Ackerman, JS. 1987. *Jonah.* IN: Alter, R.and Kermode, F. (Eds). A Literary Guide to the Bible. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Alexander, TD.1985. *Jonah and Genre.* Tyndale Bulletin 36,35-59.

Alexander, TD. 1988. *Jonah: An Introduction and Commentary.* IN: Tyndale Old Testament Commentaries: Obadiah, Jonah and Micah. Leicester: Intervarsity Press.

Allen, LC. 1976. *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah.* Grand Rapids, Michigan: WB Eerdmans Publishing Company.

Allenbach, J. 1971. *La Figure de Jonas dans les Textes Préconstantiniens ou l'histoire de l'exégèse au secours de l'iconographie.* IN: La Bible et les Pères. Paris: Presses Universitaires de France.

Almbladh, K. 1986. *Studies in the Book of Jonah.* Uppsala.

Alsup, JE. 1992. *s.v.* "Typology". IN: The Anchor Bible Dictionary. Vol 6. New York: Doubleday.

Andrews, HT. 1964. *An Introduction to the Apocryphal Books of the Old and New Testament.* Grand Rapids, Michigan: Baker Book House.

Antin, P. 1956. Kyk Primêre Bronne: Hieronymus.

Bader, G. 1973. *Das Gebet Jonas.* IN: Zeitschrift für Theologie und Kirche.70. Tübingen: JCB Mohr.

Baker, DL. 1976. *Two Testaments, One Bible. A study of the theological relationship between the Old and New Testaments.* Apollos.

Barkhuizen, JH. 1988. Jona: Die Rekonstruksie van 'n karakter. HTS 44,55-70.

Barkhuizen, JH. en Mans, MJ.1988. *The form and function of space in the Jonah narrative in Prudentius' Cathemerinon 7: 81-175.* Literator 9, No 1.

Barnard, WJ. en Van't Riet, P.1988. *Als een Duif naar het land Assur.* Kampen: Uitgeversmaatschappij JH Kok.

Bartelink, GJM. 1980. *Hieronymus: Liber de Optimo Genere Interpretandi (Epistula 57).* Lugduni Batavorum: EJ Brill.

Basson, AF. 1985. *Die funksie van die 'Exemplum' in Prudentius se 'Cathemerinon'-himnes.* Johannesburg: RAU.

Bewer, JA. 1937. *A Critical and Exegetical Commentary on Jonah.* IN: A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonah. Edinburgh: T&T Clark.

Beyer, B and Walton, J. 1982. *Obadiah, Jonah.(Bible Study Commentary).* Grand Rapids, Michigan:Lamplighter Books, Zondervan Publishing House.

Bickerman, E. 1967. *Four strange books of the Bible.* New York.

Bickerman, E. 1976. *Les Deux Erreurs du Prophète Jonas.* IN: Studies in Jewish and Christian History, Vol 1,33-71. Leiden: EJ Brill.

Bolin, TM. 1995. *" 'Should I not also pity Nineveh?' Divine freedom in the book of Jonah".* JSOT 67, 109-120.

Bowers, RH. 1971. *The legend of Jonah.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Breytenbach, APB. 1983. *Die boodskap van die boek Jona.* HTS 39, 135-140.

Brown, D. 1992. *Vir Trilinguis. A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome.* Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Bull, GT.1970. *The City and the Sign. An interpretation of the Book of Jonah.* London:Hodder and Stoughton.

Burrows, M.1970. *The Literary category of the book of Jonah.* IN: Frank HT and Reed WL (eds). Translating and understanding the Old Testament:

Essays in honour of Herbert Gordon May, 80-107. Nashville: Abingdon.

Canney, MA. 1970. *s.v.* "Jonah". IN: An Encyclopedia of Religions. Detroit: Gale Research Company.

Charlet, J-L. 1982. *La Création Poétique ans le Cathemerinon de Prudence.* Paris: Société D'Édition <Les Belles Lettres>.

Charlet, J-L. 1988. *Aesthetic Trends in Late Latin Poetry (325-410).* IN: Philologus 132. pp.74-85.

Childs, BS. 1958. *Jonah: A Study in Old Testament hermeneutics.* IN: SJTh 11,53-61.

Childs, BS. 1985. *Old Testament Theology in a Canonical Context.* London: SCM Press, Ltd.

Christensen, DL. 1985. *Andrzej Panufnik and the Structure of the Book of Jonah: Icons, Music and Literary Art.* IN:JETS 28/2, 133-140.

Cilliers, J. 1990. *Miskien sal God van plan verander: gedagtes oor genade uit die verhaal van Jona.* Kaapstad: Lux Verbi.

Cilliers, JFG. 1989. *Gedagtegang en Struktuur in die Cathemerinon -himnes van Prudentius.* Proefskrif. Johannesburg: Randse Afrikaanse Universiteit.

Conradie, E., Jonker, L., Lawrie, D. en Arendse, R. 1995. *Fishing for Jonah: Various approaches to Biblical interpretation.* IN: Text and Context 6. Belville: University of the Western Cape.

Corey, MA. 1995. *Job, Jonah, and the Unconscious.* New York: University Press of America.

Courcelle, P. 1969. *Late Latin Writers and their Greek Sources.* Translated by Wedeck, HE. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Craghan, J. 1982. *Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth.* Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc.

Craig, KM Jr. 1990. *Jonah and the Reading Process.* IN: JSOT 47,103-114.

Craig, KM Jr. 1993. *A Poetics of Jonah. Art in the Service of Ideology.* Columbia: University of South Carolina Press.

Crouch, WB. 1994. *To Question an End, to End a Question: Opening the Closure of the Book of Jonah.* IN: JSOT 62,101-112.

Crouzel, H. 1989. *Origen.* Edinburgh: T&T Clark.

Daniélou, J. 1973. *Gospel Message and Hellenistic Culture.*

Translated by Baker,JA. IN:A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea, Vol 2. London: Darton, Longman & Todd.

Daniélou, J. 1977. *The Origins of Latin Christianity.* Tranlated by Smith, D and Baker, JA. IN:A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea,Vol 3. London: Darton, Longman & Todd.

Deist, F. 1981. *Die God van Jona.* Kaapstad: Tafelberg.

Deist, F. 1987. *Ou-Testamentiese verhale en/as geskiedenis.* IN: ThEv XX.3, 5-17.

De Lubac, H. 1968. *The Sources of Revelation.* Translated by O'Neill, L. Herder and Herder.

Den Boer, W. 1940. *De Allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus.* Leiden: EJ Brill.

Den Boer, W. 1973. *Allegory and History.* IN: Romanitas et Christianitas. (Ed.) Den Boer, W., Van der Nat, PG., Sicking, CMJ. & Van Winden, JCM. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

Donahue, C. 1960. *Patristic Exegesis: Summation.* IN: Critical Approaches to Medieval Literature. (Ed.) Bethurun, D. New York: Columbia University Press.

Driscoll, JF. 1996. *s.v.* "Jonah". IN: The Catholic Encyclopedia, Electronic Version. New Advent, Inc.

Dummelow, JR. 1912. *s.v.* "Jonah". IN: The One Volume Bible Commentary. London: Mc Millan and Co. Ltd.

Duval, Y-M. 1973. *Le Livre de Jonas dans la Littérature Chrétienne Grecque et Latine - Sources et influence du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme.* Vols 1 et 2. Paris: Études Augustiniennes.

Duval, Y-M. 1985. Kyk Primêre Bronne: Hieronymus: *Jérôme: Commentaire sur Jonas.*

Dyck, E. 1990. *Jonah among the Prophets: A Study in Canonical Context.* IN: JETS 33/1, 63-73.

Edwards, RA. 1971. *The Sign of Jonah In the Theology of the Evangelists and Q.* London: SCM Press Ltd.

Eichrodt, W. 1938. *Zur Frage der theologischen Exegese des Alten Testaments.* IN: Tbl 17, col.76.

Eichrodt, W. 1963. *Is Typological Exegesis an Appropriate Method.* Translated by Barr, J. IN: Essays on Old Testament Interpretation. (Ed.) Westermann, C. London: SCM Press Ltd.

Eissfeldt, O. 1965. *The Old Testament. An Introduction.* Basil Blackwell. pp. 403-406.

Ellul, J. 1971. *The Judgment of Jonah.* Translated by Bromiley, GW. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

Erkelens, JL. 1980. *Maak U op...! Jona in het Oude Testament.* 'S-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum B.V.

Eubanks, LL. 1988. *The Cathartic Effects of Irony in Jonah.* Ph.D.-Thesis, The Southern Baptist Theological Seminary.

Evans, CF. 1990. *TPI New Testament Commentaries: Saint Luke.* London: SCM Press.

Evenepoel, W. 1979. *Zakelijke en Literaire Onderzoekingen betreffende het Liber Cathemerinon van Aurelius Prudentius Clemens.* Brussel: Paleis der Academiën.

Eybers, IH. 1971. *The Purpose of the Book of Jonah.* IN: ThEv IV.1,211-222.

Fahey, MA. 1971. *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis.* Tübingen: JCB Mohr.

Fairbairn, P. 1963. *The Typology of Scripture.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

Fairbairn, P. 1980. *Jonah: His Life, Character, and Mission.* Michigan: Baker Book House.

Feinberg, CL. 1948. *The Minor Prophets.* Chicago: Moody Press.

Ferguson, E. (Ed.) 1990. *s.v.* "Jonah" IN: Encyclopedia of Early Christianity. New York: Garland Publishing Inc.

Fretheim, TE. 1977. *The Message of Jonah.* Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House.

Fretheim, TE. 1978. *Jonah and Theodicy.* IN: ZAW 90,227-237.

Goodhart, S. 1985. *Prophesy, Sacrifice and Repentance in the Story of Jonah.* IN: Semeia 33, 43-63.

Goppelt, L. 1982. *TYPOS: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New.* Translated by Madvig, DH. Grand Rapids, Michigan: WB Eerdmans Publishing Company.

Goulder, MD. 1989. *Luke - A New Paradigm.* IN: Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series, Vol.II,2. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Gräbe, I. 1984. *Algemene Literatuurwetenskap Studiegids 1 vir ALW100-E.* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Gräbe, I. 1985. *Algemene Literatuurwetenskap Studiegids 1 vir ALW201-J.* Pretoria: Universiteit

van Suid-Afrika.

Gräbe, I. 1986. *Algemene Literatuurwetenskap. Enigste Studiegids vir ALW303-P.* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Green, RPH. 1971. *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity.* IN: Latomus Vol.120. Bruxelles: Revue d'études Latines.

Group of Rennes, France. 1979. *An Approach to the Book of Jona: Suggestions and Questions.* IN: Semeia 5,85-96.

Gundry, RH. 1994. *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

Guthrie, HH. 1960. *God and History in the Old Testament.* Connecticut: Greenwich.

Handleiding by die Nuwe Testament, Band IV: Die Sinoptiese Evangelies en Handelinge: Inleiding en Teologie. 1985. Red.AB du Toit. Pretoria: NG Kerkboekhandel Transvaal.

Hanson, AT. 1980. *The New Testament Interpretation of Scripture.* London: SPCK.

Hanson, RPC. 1959. *Allegory and Event.* London.

Harris, RR. 1961. *Allegory in the Cathemerinon of Prudentius.* PhD Diss. Chapel Hill.

Hartmann, LN. 1952. *St. Jerome as an Exegete.* IN: A Monument to Saint Jerome. (Ed.) Murphy, FX. New York: Sheed and Ward.

Hasel, GF. 1976. *Jonah: Messenger of the Eleventh hour.* Mountain View, California: Pacific Press Publishing Association.

Hauser, AJ. 1985. *Jonah: In Pursuit of the Dove.* IN: JBL 104 /1, 21-37.

Hendriksen, W. 1973. *New Testament Commentary: Exposition of the Gospel According to Matthew.* Grand Rapids: Baker Book House.

Hendriksen, W. 1975. *New Testament Commentary: The Gospel of Mark.* Edinburgh: The Banner of Truth Trust.

Hinchliff, P. 1974. *Cyprian of Carthage and the Unity of the Christian Church.* London: Geoffrey Chapman.

Holbert, JC. 1981. *"Deliverance belongs to Yahweh": Satire in the Book of Jonah.* IN: JSOT 21,59-81.

Horwitz, WJ. 1973. *Another Interpretation of Jonah i12.* IN: Vetus Testamentum Vol.23,370-372.

Hugo, GJ. 1982. *Gee my 'n kleiner taak: Kantaantekeninge by die boek Jona.* Pretoria: Kital.

Jauss, HR. 1985. *The book Jonah - a paradigm of the 'hermeneutics of strangeness'.* IN: JLS 1/4,1-19.

Kaiser, O. 1973. *Wirklichkeit, Möglichkeit und Vorurteil: Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona.* IN: EvTh 33/1, 91-103.

Kamesar, A. 1993. *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the 'Quaestiones Hebraicae in Genesim.* Oxford: Clarendon Press.

Keddie, GJ. 1986. *Preacher on the run: The meaning of Jonah.* Hertfordshire: Evangelical Press.

Keder-Kopfstein, B. 1968. *The Vulgate as a Translation.* Diss. Jerusalem.

Kelly, JND. 1975. *Jerome: His life, writings, and controversies.* London: Duckworth.

Kleijwegt, M. 1994. Review of: *Consoling Heliodorus, a commentary on Jerome Letter 60,* by J. Scourfield. IN: Acta Classica XXXVII. pp.118-124. Pretoria: Classical Association of South Africa.

Kraeling, EG. 1971. *The evolution of the story of Jonah.* IN: Hommages a André Dupont-Sommer, 305-318. Paris: Librarie D'Amérique et D'Orient Adrien-Maisonneuve.

Kriel, DM. 1991. *Sodoma in Fifth Century Biblical Epic.* IN: Acta Classica XXXIV. pp.7-20. Pretoria: Classical Association of South Africa.

Kritzinger, JPK. 1991. *Vergelyking en kontras: 'n hermeneutiese sleutel vir die interpretasie van Brief 57 van Hieronymus.* IN:ACTA CLASSICA, Vol.XXXIV, pp. 65-82. Pretoria: Klassieke Vereniging van Suid-Afrika.

Lacocque, A.& Lacocque, P-E. 1990. *Jonah: a Psycho-Religious Approach to the Prophet.* Columbia: University of South Carolina Press.

Laetsch, T. 1956. *The Minor Prophets: Jonah.* IN: Concordia Classic Commentary Series,214-244. St.Louis: Concordia Publishing House.

Lampe, GWH.& Woollcombe, KJ. 1957. *Essays on Typology.* London: SCM Press Ltd.

Landes, GM. 1967a. *The kerygma of the book of Jonah.* IN: Interpr. 21/1,3-31.

Landes, GM. 1967b. *The 'three days and three nights' motif in Jonah 2,1.* IN: JBL 86,446-450.

Landes, GM. 1982. *Linguistic Criteria and the Date of the Book of Jonah.* IN: Eretz Israel (The Orlinsky Volume)16:147-170.

Lane, JM. 1966. *s.v.* "Jona", "Jona, Sign of" IN: New Catholic Encyclopedia Vol.VII. New York:

Mc Graw-Hill Book Company.

Lewis, C. 1972. *Jonah - A Parable for Our Time.* IN: Judaism 21:159-163.

Lifshitz, ZH. 1994. *The Paradox of Human Existence: A Commentary on the Book of Jonah.* London: Jason Aronson, Inc.

Loader, JA. 1987. *Jona.* IN: Bosman,HL. en Loader, JA. (Reds.) 1987: 123-127.

Luther, M. 1971. *Het Boek Jona.* Vertaald en ingeleid door Exalto, Drs.K. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.

Lys, D. 1967. *The Meaning of the Old Testament.* Nashville: Abingdon Press.

Magonet, JD. 1972. *Jüdisch-theologische Beobachtungen zum Buch Jonas.* IN: BiLe 13,153-172.

Magonet, JD. 1983. *Form and Meaning: Studies in literary techniques in the book of Jonah.* Sheffield: The Almond Press.

Marais, J. 1990. *God se probleem met Jona of Jona se probleem met God: Fokalisasie-verskynsels in die verhaal van Jona.* IN: Acta Theologica 2,56-66.

Miles, JA. 1974/1975. *Laughing at the Bible: Jonah as parody.* IN: JQR 65,168-181.

Moldenke, HN & Moldenke, AL. 1952. *Plants of the Bible.* New York: The Ronald Press Company.

Muthengi, JK. 1992. *Missiological implications of the book of Jonah: An African perspective.* (Diss.) Trinity Evangelical Divinity School.

Myers, J. 1959. *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah.* IN: The Layman's Bible Commentaries. London: SCM Press Ltd.

Nel, PJ. 1988. *Jona en 'n nuwe paradigma.* Professorale intreerede, Universiteit van die Oranje Vrystaat. Bloemfontein: Universiteitsdrukkery.

New International Dictionary of New Testament Theology. 1975. Ed. C. Brown. Exeter: The Paternoster Press.

Nida, EA; Louw, JP; Snyman, AH & Cronje, JvW. 1983. *Style and Discourse.* Cape Town: Bible Society.

O'Malley, TP. 1967. *Tertullian and the Bible.* Nijmegen/Tübingen.

Payne, DF. 1979. *Jonah from the perspective of its audience.* IN: JSOT 13,3-12.

Perkins, L. 1987. *The Septuagint of Jonah: Aspects of Literary Analysis Applied to Biblical*

Translation. IN: Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. 20,43-53.

Person, RF Jr. 1996. *In Conversation with Jonah. Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah.* Sheffield: Sheffield Academic Press.

Pesch, R. 1966. *Zur konzentrischen struktur von Jona 1.* IN: Biblica 47,577-581.

Potgieter, JH. 1990. *Jona as 'n kortverhaal.* IN: Acta Theologica 2,15-25.

Potgieter, JH. 1991. *'n Narratologiese ondersoek van die Boek Jona.* IN: HTS Supplementum 3.

Preus, JAO. 1951. *Saint Jerome's Translation Terminology.* Diss. University of Minnesota.

Preus, JS. 1969. *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Price, BF and Nida, EA. 1978. *A Translators Handbook on The Book of Jonah.* Stuttgart: United Bible Societies.

Raby, FJE. 1953. *A History of Christian-Latin Poetry from the beginnings to the close of the Middle Ages.* Oxford: At the Clarendon Press.

Rademeyer, JC. 1990. *Aurelius Prudentius Clemens, Cathemerinon XII: Inleiding, Vertaling en Annotering.* MA-Verhandeling. Pretoria:Universiteit van Suid-Afrika.

Roberts, M. 1985. *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity.* Liverpool: Francis Cairns.

Rofé, A. 1974. *Classes in the Prophetical Stories: Didactic Legenda and Parable.* IN: Supplements to Vetus Testamentum. Vol. XXVI, 141-164.

Rofé, A. 1988. *The Prophetical Stories.* Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University.

Roffey, JW. 1988. *God's Truth, Jonah's Fish: Structure and Existence in the Book of Jonah.* IN: Australian Biblical Review Vol. XXXVI, 1-18.

Ronca, I. 1982. *Latynse Poësie: Tekste en praktiese kritiek. Studiegids 2 vir LAT203-K.* Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Sabourin, L. 1980. *The Bible and Christ: The Unity of the two Testaments.* New York: Alba House.

Sasson, JM. 1990. *Jonah. A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation.* IN: The Anchor Bible. New York: Doubleday.

Schnell, W. 1993. *Jona - Prophet der Ökumene.* Essen: Verlag Die Blaue Eule.

Scott, RBY. 1965. *The Sign of Jonah.* IN: Interpretation XIX,I, 16-25.

Scourfield, JHD. 1993. *Consoling Heliodorus. A commentary on Jerome, Letter 60.* Oxford: Clarendon Press.

Segert, S. 1980. *Syntax and style in the book of Jonah.* IN: BZAW 150,121-130.

Simonetti, M. 1994. *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis.* Edinburgh: T&T Clark.

Skehan, PW. 1952. *St. Jerome and the Canon of the Holy Scriptures.* IN: A Monument to St. Jerome. Ed. FX Murphy. New York: Sheed & Ward.

Smith, NJ. 1979. *Sendingperspektiewe in die boek Jona.* IN: Die Ou Testament vandag, 161-171. (Ed.) Odendaal. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

Steffen, U. 1963. *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Steffen, U. 1994. *Die Jonageschichte: Ihre Auslegung und Darstellung im Judentum, Christentum und Islam.* Neukirchener.

Steinberg, M. 1987. *The Poetics of Biblical Narrative.* Bloomington: Indiana University Press.

Stek, JH. 1969. *The Message of the Book of Jonah.* IN: CTJ 4,23-50.

Stek, JH. 1970. *Biblical Typology Yesterday and Today.* IN: CTJ 5,133-162.

Stoop, JA. 1972. *Die Jona-figuur in die vroeg-Christelike Kerk.* IN: ThEv Vol 5,49-65.

Swanepoel, MG. 1992. *Vlugtend voor God.* Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.

Trépanier, B. 1951. *The Story of Jonas.* IN: CBQ 13/1,8-16.

Universiteit van Suid-Afrika. Departement Klassieke. 1992. *Klassieke Kultuur: Studiegids 2 vir CCU100-X. Pretoria.*

Vaccari, A. 1920. *La Θεωρία antiochena nella scuola esegetica di Antiochia.* IN: Biblica 1. pp.3-36.

Van Heerden, SW. 1988. *Die Interpretasie van die Boek Jona in die Nederduitse Gereformeerde Kerk: 'n Hermeneutiese Studie.* D.Th.-tesis. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.

Van Heerden, SW. 1990. *"Is Jona dan net 'n vistermanstorie?" Die Historiese Akkuraatheid van die Bybel vanuit Wetenskapsteoretiese hoek beskou.* IN: Acta Theologica 2,26-55.

Venter, PM. 1986. *Die funksie van die wondervertellings in die Jonaverhaal.* IN: HTS 42,312-326.

Wachel, JR. 1978. *Classical and Biblical elements in selected poems of Paulinus of Nola.* PhD Diss. The University of Iowa.

Walsh, JT. 1982. *Jonah 2,3-10: A Rhetorical Critical Study.* IN: Biblica 63,219-229.

Walsh, PG. 1975. *The Poems of St. Paulinus of Nola.* New York: Newman Press.

Walton, JH. 1981. *Jonah.* Michigan: Lamplighter Books. Zondervan.

White, C. 1990. *The Correspondence (394-419) between Jerome and Augustine of Hippo.* Lewiston: The Edwin Mellen Press.

Wilson, AJ. 1927. *The Sign of the Prophet Jonah and its* modern *confirmations.* IN: Princeton Theological Review. Vol.25,630-642.

Wiseman, DJ. 1977. *Jonah's Nineveh.* IN: Tyndale Bulletin 30,29-51.

Wolff, HW. 1977. *Dodekapropheton 3. Obadja und Jona.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Wolff, HW. 1986. *Obadiah and Jonah. A Commentary.* Translated by Kohl,M. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Wolvaardt, B. 1996. *How to interpret the Bible yourself.* London: Veritas Kollege (ongepubliseer).

Woodhouse, J. 1984. *Jesus and Jonah.* IN: The Reformed Theological Review Vol.XLIII,2,33-41.

Woollcombe, KJ. 1957. VERGELYK: Lampe, GWH & Woollcombe, KJ.

BYLAAG A

LATYNSE TEKSTE EN VERTALINGS IN AFRIKAANS VAN DIE GESELEKTEERDE VROEG-CHRISTELIK LATYNSE TEKSTE OOR DIE VERHAAL VAN JONA

I. VROEG-CHRISTELIKE KOMMENTARE:

1. *EUSEBII HIERONYMI PRESBYTERI COMMENTARIUS IN IONAM PROPHETAM*

1.1. DIE LATYNSE TEKS

Vanweë die lengte en omvang van hierdie teks, word dit nie hierby ingesluit nie. Die leser word versoek om self die teks van Yves-Marie Duval in die *Sources Chrétiennes*-reeks, nr. 323 te raadpleeg. (Vergelyk Bibliografie vir volledige besonderhede.)

1.2. DIE AFRIKAANSE VERTALING

KOMMENTAAR OOR DIE PROFEET JONA VAN DIE OUDERLING EUSEBIUS HIERONYMUS

VOORWOORD AAN CHROMATIUS

Ongeveer drie jaar het verbygegaan nadat ek die vyf profete gekommentarieer het - Miga, Nahum, Habakuk, Sefanja, Haggai - en teruggehou deur 'n ander taak, kon ek nie voltooi wat ek begin het nie. Want ek het 'n boek geskryf aangaande roemryke manne, en twee volumes teen Jovinianus; asook 'n Apologie en 'n traktaat opgedra aan Pammachius "Aangaande die beste manier van vertaling", en twee boeke aan of aangaande Nepotianus, en ook 'n lys ander (werke) wat te lank is om op te noem. Derhalwe, ná so 'n tydsverloop en as't ware 'n sekere terugkeer huistoe, begin ek my kommentaar by Jona, en ek smeek dat hy wat 'n tipe is van die Saligmaker en wat "vir drie dae en nagte in die maag van 'n groot see-dier " getalm het en 'n

voorafskaduwing was van die Heer se opstanding, ook aan ons die ywer van vroeër toon, sodat ons die koms van die Heilige Gees na ons toe (kan) verdien.Want as Jona "Die Duif" beteken, en die duif voorts verwys na die Heilige Gees, dan verklaar ons ook die duif uit die koms van die duif na ons toe.

Ek weet dat die ou Kerkvaders, eweseer die Griekse as die Latynse, baie gesê het oor hierdie boek en dat hulle agv sulke groot vraagstukke hulle menings nie soveel openbaar gemaak as wat hulle dit verbloem het nie, sodat hulle interpretasie self 'n interpretasie nodig het en die leser baie meer onseker weggaan as wat hy was voordat hy dit gelees het. En ek sê dit nie om iets weg te neem van die groot geeste (genieë) nie en andere met my eie lofbetuiging te beledig nie [OF: en andere krenk deur myself te loof nie], maar omdat dit die taak is van die kommentator om die dinge wat verborge is kortliks en openlik duidelik te maak en nie soseer sy welsprekendheid ten toon te stel as om die betekenis van dit wat hy uiteensit, te verduidelik nie.

Derhalwe stel ons ondersoek in na waar elders in die Heilige Skrif, buiten in sy boek en die evangelies, dit is [die woorde] van die Here oor daardie getuienis, oor die profeet Jona gelees word. En, as ek my nie misgis nie, is daar in die boek van die Konings só oor hom geskryf:" In die 15de regeringsjaar van Amasia, koning van Juda en seun van Joas, het Jerobeam seun van koning Joas van Israel vir 41 jaar in Samaria geregeer. En hy het verkeerd gedoen in die oë van die Here en nie afgesien van al die sondes wat Jerobeam seun van Nebat vir Israel laat doen het nie. Hy het die grense van Israel in Samaria verander van die ingang van Hamat af tot by die see van verlatenheid volgens die woord van die Here die God van Israel wat Hy gesê het deur die diens van sy dienskneg Jona, seun van die profeet Amittai, wat [profeet] was vanaf Gat wat in Hefer is".Voorts vertel die Hebreërs dat hy die seun is van die weduwee van Sarfat wat die profeet Elia opgewek het toe hy dood was, en toe die moeder daarna vir hom gesê het: "Nou weet ek dat u 'n man van God is en dat die woord van God in u mond die woord van die waarheid is", en dat om hierdie rede die seun self ook so genoem is. Want in ons taal beteken Amittai 'waarheid' en, omdat Elia die waarheid gepraat het, word daar gesê dat hy wat opgewek is 'die seun van die waarheid' is. Voorts is Gat, hoegenaamd nie 'n groot dorpie nie, by die tweede mylpaal van Sefforis af, wat vandag Diocesarea genoem word, vir hulle wat op pad is na Tiberias, en daar word sy graf ook aangewys. Hoewel ander sy geboorteplek sowel as sy graf naby

Diospolis wil [plaas/hê], dit is Lidda, en nie verstaan dat dit wat hierby gevoeg word, naamlik Hefer, betrekking het op die onderskeiding van Gat van die ander stede [met die naam Gat] wat vandag naby Eleutheropolis of Diospolis aangedui word nie.

Ook die boek *Tobias*, hoewel dit nie in die Kanon bevat word nie, omdat dit tóg gebruik word deur die Kerkvaders, vertel nietemin iets van hierdie aard, wanneer Tobias aan sy seun sê: "My seun, kyk, ek het oud geword en ek is in daardie [tyd] dat ek padgee uit my lewe. Neem jou kinders en gaan na Medië, my seun. Want ek weet wat die profeet Jona aangaande Nineve gesê het, dat dit verwoes gaan word." En inderdaad, sover dit sowel die Hebreeuse as die Griekse geskiedenis-verhale aangaan, en veral by Herodotus, lees ons dat Nineve verwoes is deur Cyaxares die koning van die Mediërs, toe Josia geregeer het oor die Hebreërs. Waaruit ons verstaan dat in die eerste tydperk, die mense van Nineve genade ontvang het, nadat hulle nav Jona se voorspelling berou getoon het; maar daarna, omdat hulle volhard het in hulle vroeëre sondes, het hulle die oordeel van God oor hulself gebring (lett. uitgeroep). En die Hebreërs vertel dat Hosea en Amos en Jesaja en Jona in dieselfde tye geprofeteer het.

Dit wat betref die basiese feite van die geskiedenis. Origens is ons nie onbewus nie, Chromatius, eerbiedwaardige biskop, dat dit 'n kwessie van die grootste inspanning is om die hele profeet in verband te bring met die begrip van die Saligmaker, dat hy gevlug het, dat hy geslaap het, dat hy in die see gegooi is, dat hy deur 'n seemonster ingesluk is, dat hy nadat hy op die strand uitgespoeg is, berou gepredik het [= 'n boodskap van berou verkondig het], en nadat hy droewig gestem is agv die behoud van 'n stad met ontelbare inwoners, hy hom verbly het in die skaduwee van 'n komkommerplant, dat hy deur God berispe is waarom hy meer sorg gehad het vir 'n groen plant wat dadelik verdroog het as vir so 'n groot menigte van mense, en al die ander dinge wat ons poog om te verduidelik in die boek self. En tog, ten einde die hele betekenis van die profeet in 'n kort voorwoord saam te vat, sal daar geen beter verklaarder van sy tipe wees as hyself wat die profete geïnspireer het en vooraf die buitelyne van die toekomstige waarheid in sy diensknegte geteken het nie. Hy praat dus met die Jode wat nie sy Woord glo nie en wat Christus die Seun van God nie ken nie: "Die manne van Nineve sal opstaan in die oordeel/op die oordeelsdag saam met daardie geslag, en hulle sal daardie geslag veroordeel omdat hulle berou getoon het na die voorspelling van Jona; en kyk, Hy hier is meer as Jona". Die geslag van die Jode word veroordeel,

hoewel die wêreld glo, en, terwyl Nineve berou toon, gaan die ongelowige Israel verlore. Hulle het die boeke, en ons het die Heer van die boeke; hulle besit die profete, ons besit die kennis van die profete; vir hulle 'maak die letter dood', vir ons 'gee die Gees die lewe'; by hulle word Barabbas die rower vrygelaat, vir ons word Christus die Seun van God losgemaak.

DIE BOEK BEGIN

I,1-2: EN DIE WOORD VAN DIE HERE HET TOT JONA SEUN VAN AMITTAI GEKOM EN GESÊ: STAAN OP EN GAAN NA NINEVE, DIE GROOT STAD, EN PREEK DAAR (lett. **IN HAAR), WANT HAAR BOOSHEID HET OPGESTYG VOOR MY AANGESIG.**

DIE SEPTUAGINT, behalwe vir daardie [deel] wat gesê het: *Die gedruis van haar boosheid het na my toe opgestyg*, het die res net so vertaal.

Jona word na die nasies gestuur om Israel te veroordeel, omdat, terwyl Nineve berou toon, hulle in hul boosheid volhard. Voorts die feit dat hy sê: HAAR BOOSHEID HET OPGESTYG VOOR MY AANGESIG of: *die gedruis van haar boosheid [het opgestyg] na my toe*, is presies dieselfde as wat in Genesis gesê word: "Die geroep van Sodom en Gomorra is vergroot", en aan Kain: "Die stem van die bloed van jou broer roep na my van die aarde af".

Volgens die beeldspraak dan, word die Here, ons Jona, dit is "die Duif" of "Hy wat ly" - want dit word op beide maniere vertolk, òf omdat die Heilige Gees in die vorm van 'n duif neergedaal het en in Hom gebly het, òf omdat Hyself vir ons wonde gely het en 'geween het oor' Jerusalem en 'ons genees is deur sy verwonding' - [Hy wat] waarlik "die Seun van die Waarheid" [is] (want God is inderdaad "die Waarheid"), [Hy = die Here/Jona) word] na die mooie Nineve gestuur, dit is die wêreld, en ons aanskou niks mooier as dit met die oë van die vlees nie. En dit is die rede waarom dit by die Grieke die naam *κόσμος* (= 'kosmos') ontvang het ter versiering, en nadat elke enkele taak (= van die Skepping) voltooi is daaroor gesê word: "God het gesien dat dit goed [is]". *NA DIE GROOT STAD NINEVE*, sê ek, sodat, omdat Israel dit gering geag het om te luister, die hele wêreld van nasies duidelik kan hoor. En dit, omdat *HAAR BOOSHEID OPGESTYG HET*

VOOR GOD. Want hoewel God as't ware 'n sekere baie mooi huis opgerig het vir die mens om vir Homself tot diens te wees, is die mens verlei deur sy eie vrye wil en is sy hart van kindsbeen af ywerig aangetrek na die bose, 'en het hy gelaster teen die hemel', en, nadat 'n toring van trots opgerig is, verdien hy dat die Seun van God afdaal na homself toe, sodat hy wat nie deur opgeblasenheid kon opklim nie, deur middel van die bouval van sy berou kan opstyg na die hemel toe.

I,3a : EN JONA HET OPGESTAAN OM NA TARSIS TE VLUG [WEG] VAN DIE AANGESIG VAN DIE HERE AF.

LXX : Netso.

Die profeet weet, onder inspirasie van die Heilige Gees, dat die berou van die nasies die ondergang van die Jode is. En daarom, as 'n liefhebber van sy vaderland, misgun hy nie soseer vir Nineve redding nie as wat hy nie wil hê dat sy volk ten gronde gaan nie. Bowendien het hy gelees dat Moses, terwyl hy vir daardie volk gebid het, gesê het: "As u vir hulle hul sonde vergewe, vergewe dan; maar as u nie vergewe nie, wis dan ook vir my uit u boek [= die Boek van die Lewe] uit wat u geskryf het", en dat Israel op hierdie man se gebede gered is en Moses nie uitgewis is uit die boek nie; ja, beter nog, dat die Here dmv sy dienskneg 'n geleentheid gekry het om die res van sy mede-diensknegte te spaar. Want terwyl hy sê: "Vergewe my", toon hy dat hyself behou kan word. Ook die Apostel sê 'n soortgelyke iets: "Ek het gekies om (self) 'n vervloeking te wees ter wille van my broers wat Israeliete is ooreenkomstig die vlees". Nie sodat hyself begeer het om te sterf nie, hy vir wie "om te lewe Christus is en om te sterwe wins", maar hy verdien eerder die lewe, terwyl hy die res wil red. Daarbenewens, terwyl Jona sien dat sy medeprofete gestuur word "na die verlore skape van die huis van Israel", om die volk tot verootmoediging te roep, en dat ook Baäl die siener oor die redding van die volk van Israel geprofeteer het, betreur hy die feit dat hy alleen gekies is om gestuur te word na die Assiriërs, die vyande van Israel en na die grootste stad van die vyand, waar daar afgodsdiens is, waar gebrek aan kennis oor God is; en wat 'n groter oorweging as hierdie dinge was, dat hy bang was dat Israel in die steek gelaat sou word indien, deur die geleentheid van sy prediking, daardie [mense van Nineve] tot verootmoediging gebring word. Want hy het geweet, deur dieselfde Gees, deur

wie die amp van herout van die nasies aan hom toevertrou was, dat wanneer die (heiden-)nasies eenmaal glo, die huis van Israel ten gronde sou gaan, en, hy was bang dat hierdie gebeurtenis, wat iewers in die toekoms was, in sy tyd sou gebeur.

Waaruit, in navolging van Kaïn en terwyl hy weggaan VAN DIE AANGESIG VAN GOD AF, hy NA TARSIS wou vlug, wat Josephus verklaar as Tarsus 'n stad van Silisië, nadat slegs die eerste letter verander is. Maar vir sover dit in die *Paralipomena* (= die Kronieke-boeke in die Bybel) verstaan behoort te word, word 'n sekere plek in Indië so genoem.Verder beweer die Hebreërs dat met Tarsis die see in die algemeen bedoel word volgens dit : "In die onstuimige wind sal u die skepe van Tarsis breek" dit is van die see, en, in Jesaja: "Huil, skepe van Tarsis". Ek onthou dat ek etlike jare vantevore in 'n sekere brief aan Marcella [iets] hieroor gesê het. Dus het die profeet nie verlang om na 'n bepaalde plek te vlug nie, maar, toe hy die see bereik het, het hy hom gehaas om waarheen ookal verder te gaan. En dit pas eerder by 'n voortvlugtige en vreesagtige persoon om nie op 'n rustige wyse 'n plek van vlug (= om heen te vlug) uit te kies nie, maar om die eerste geleentheid om 'n seereis te onderneem, aan te gryp. Ons kan ook dit sê: hy wat gedink het dat "God slegs bekend in Judea is" en "dat sy naam groot is in Israel", nadat hy Hom in die golwe gewaar geword het, bely hy en sê: "Ek is 'n Hebreër, en ek vrees die Here van die hemel wat die see en die droë land gemaak het." Maar as Hyself die see en droë land gemaak het, waarom dink jy terwyl jy die droë land verlaat, dat jy die Skepper van die see op see kan ontwyk? En terselfdertyd word hy onderrig dmv die redding en bekering van die matrose, dat so 'n groot menigte in Nineve met 'n soortgelyke belydenis gered kan word.

Aangaande ons Here en ons Verlosser kan ons sê dat Hy sy huis en sy vaderland laat vaar het, en, toe Hy vlees geword het, het Hy op een of ander manier van die hemel af gevlug, en in Tarsis gekom, dit is by die see van daardie tydsgewrig waarvolgens daar elders gesê word: "Dit is die see, groot en wyd, daar is reptiele waarvan daar nie 'n getal is nie (maw ontelbare reptiele), klein diertjies saam met grotes; daar vaar skepe, daar is daardie Draak (= die Leviatan) wat u gemaak het om mee te speel. (cf. Ps.104:25-26) "Want daarom het Hy in sy lyding (= in Getsemane) gesê: "Vader, as dit moontlik is, laat hierdie beker by my verbygaan", nie sodat, terwyl die volk uitroep: "Kruisig, kruisig Hom", "ons het nie 'n koning behalwe die keiser nie", (Joh.19:15c) [nie sodat] die menigte van volkere in die geheim ingaan en die olyftakke gebreek word ter wille van hulle

vir wie die steggies van die wilde olyf opskiet nie.(cf. Rom.11:17-25). So groot was sy trou en liefde vir die volk vanweë die uitverkiesing van die vaders en die teëbelofte aan Abraham, dat Hy vasgenael aan die kruis gesê het: "Vader, vergewe hulle, want hulle weet nie wat hulle doen nie".

Of vir seker, aangesien Tarsis beteken "beskouing van vreugde", haas die profeet hom, terwyl hy kom by Joppe, wat self ook "mooi" beteken, om te gaan na vreugde en om, terwyl hy die geluksaligheid van rus ten volle geniet, homself geheel oor te gee aan filosofiese spekulasie, terwyl hy dink dat dit beter is om die skoonheid en die verskeidenheid van die wetenskap voluit te geniet as dat, dmv die gebeurtenis van die redding van die ander nasies, dié volk ten gronde gaan ter wille waarvan Christus in die vlees gebore moes word.

I.3b : EN HY HET AFGEGAAN NA JOPPE EN 'N SKIP GEVIND WAT OP PAD WAS NA TARSIS. EN HY HET SY REISGELD BETAAL EN IN HAAR AFGEGAAN (= AAN BOORD GEGAAN) SODAT HY SAAM MET HULLE NA TARSIS KON GAAN, WEG VAN DIE AANGESIG VAN DIE HERE AF.

LXX : *En hy het afgegaan na Joppe en 'n skip gevind wat op pad was na Tarsis, en hy het sy reisgeld betaal. En hy het in haar opgeklim (= aan boord gegaan) om saam met hulle na Tarsis te vaar, weg van die aangesig van die Here af.*

Ons lees in die boeke van die Konings en van die Paralipomena [Kronieke] dat Joppe 'n hawe van Judea is, waarheen ook Hiram, die koning van Tirus hout van die Libanon af met vlotte vervoer het, sodat dit na Jerusalem toe deurgevoer is dmv 'n reis op land. Dit is die plek waarin tot vandag toe die rotse op die kus aangedui word waarop Andromeda eenmaal vasgemaak en deur die hulp van Perseus bevry is. 'n Geleerde leser ken die geskiedenis. Maar ook benewens die aard van die streek, word daar met reg gesê dat die profeet, terwyl hy kom vanaf bergagtige en droë streke na Joppe en na die vlaktes, *AFGEDAAL* het, en dat hy 'n skip gevind het wat besig was om sy [anker] tou los te maak van die kus af en die see betree. En hy het SY REISGELD of die skip se vervoertarief betaal, dit is van haar vrag, volgens Hebreeus, of *die reisgeld* vir homself, soos die Septuagint oorgelewer het.

En hy het óf AFGEDAAL IN HAAR IN, soos dit in die juiste sin van die woord in Hebreeus uitgedruk word (want "*iered*" beteken 'hy het afgedaal'), sodat hy as voortvlugtige sorgvuldig 'n skuilplek kon soek, óf *hy het opgegaan*, soos daar geskryf is in die Vulgaat-uitgawe, sodat hy kon kom waarheen ookal die skip op pad was, terwyl hy gedink het dat hy ontsnap het as hy Judea sou verlaat.

Maar ook ons Here, op die verste kus van Judea, wat 'die mooiste' genoem was omdat dit in Judea was, wil nie die "brood van die kinders" neem en dit "vir die honde" gee nie (Matt. 15:26); maar omdat Hy gekom het na "die verlore skape van die huis van Israel", gee Hy die reisgeld aan die skeepslui, sodat Hy wat in die eerste plek sy eie volk wil red, die bewoners van die see kan red en te midde van warrelwinde en storms, dit is sy lyding en die skandes van die kruis, en gedompel in die onderwêreld, diegene red vir wie Hy as't ware verontagsaam het terwyl Hy op die skip geslaap het. (Matt.8:24-25)

Die intelligente leser moet gevra word om nie dieselfde orde in beeldspraak as in die geskiedenis te soek nie. Want ook die apostel [Paulus] bring vir Hagar en Sara in verband met die twee testamente (Gal.4:22-31), en tog kan ons nie alles wat in daardie geskiedenis vertel word as beeldspraak interpreteer nie. En terwyl hy aan die Efesiërs vertel oor Adam en Eva sê hy: "Op grond hiervan sal die man sy vader en sy moeder verlaat en sy vrou aankleef en sal hulle twee in een vlees wees. Hierdie geheimenis is groot: maar ek sê dit van Christus en die kerk." (Ef.5:31-32) En kan ons die hele Genesis-begin en die Skepping van die wêreld en die skepping van mense, met Christus en met die Kerk in verband bring omdat die Apostel hierdie getuienis so gebruik het? Want toegegee dat ons met dit wat geskryf is: "Daarom sal die man sy vader verlaat", verwys na Christus, met die gevolg dat ons sê dat Hy sy Vader in die hemel, God, verlaat het sodat Hy verenig kon word met die Kerk van die nasies; dit wat volg, [nl] "sy moeder", hoe kan ons dit verklaar? Tensy ons miskien sou sê dat Hy die hemelse Jerusalem verlaat het, wat 'die moeder van die heiliges' is (Gal.4:26), en ook al die ander dinge wat baie moeliker is as hierdie? Ook dit wat deur dieselfde Apostel geskryf word: "Want hulle het gedrink uit 'n geestelike rots wat hulle gevolg het: en die rots was Christus" (I Kor.10:4), beperk ons glad nie om die hele boek Eksodus met Christus in verband te bring nie. Want wat kan ons sê? Dat hierdie rots nie eenmaal nie maar tweemaal deur Moses geslaan is (Eks.17:6; Num.20:11)? Dat "waters gevloei

het" en dat die bergstrome weer gevul is? Sal ons altemit die volledige verhaal van daardie plek met hierdie geleentheid onder die wette van allegorie indwing en sal elk en iedere passasie nie eerder, volgens die andersoortigheid van die verhaal, 'n andersoortige geestelike betekenis ontvang nie? Derhalwe, net soos hierdie weergawes hul eie interpretasies het en nóg die voorafgaande nóg die opeenvolgende dinge dieselfde allegorie nodig het, net so sal ook die geheel [van die boek van] die profeet Jona nie na die Here teruggekaats kan word sonder gevaar vir die verklaarder nie. En dit is nie omdat daar in die Evangelie gesê word: "Die slegste en afvallige geslag vra 'n teken, en 'n teken sal nie vir haar gegee word nie behalwe die teken van die profeet Jona. Want net soos Jona drie dae en drie nagte lank in die maag van die seemonster was, netso sal die Seun van die Mens vir drie dae en drie nagte lank in die hart van die aarde wees" (Matt.12:39-40), [en] ook die res wat in hierdie profeteboek aangeteken was, verwys in dieselfde volgorde na Christus. Sekerlik, waar ookal dit sonder gevaar gedoen kan word, sal ons ons ook inspan om dit te doen.

I,4 : MAAR DIE HERE HET 'N WIND OP DIE SEE GESTUUR, EN 'N GROOT STORM HET OP DIE SEE ONTSTAAN, EN DIE SKIP HET GEVAAR GELOOP OM VERBRYSEL TE WORD.

LXX : *En die Here het 'n wind op die see opgewek, en 'n groot storm het op die see ontstaan, en die skip het gevaar geloop om verbrysel te word.*

Die vlug van die profeet kan ook na die persoon van die mens in die algemeen teruggevoer word, wat, terwyl hy die voorskrifte van God verontagsaam, hom teruggetrek het van sy aangesig af en homself aan die wêreld oorgegee het, waar hy later, deur die storm van booshede en die skipbreuk van die hele wêreld wat teen hom gewoed het, gedwing is om God gewaar te word en terug te keer na Hom vir wie hy gevlug het. Waaruit ons ook verstaan dat daardie dinge, wat mense vir hulleself beskou as hulpmiddels, as God wil, verander word tot hul ondergang, en dat hulp nie alleen nie voordelig is vir hulle aan wie dit betoon word nie, maar ook dat hulleself, wat [dit] betoon in gelyke mate verbrysel word. Net soos ons lees dat Egipte oorwin is deur die Assiriërs, omdat sy vir Israel gehelp het teen die wil van die Here, so het die skip gevaar geloop wat die

persoon, wat in gevaar was, onder haar beskerming geneem het. Die seë word in beroering gebring deur die wind, in die kalmte kom 'n storm op: wanneer God teen iets is, is niks veilig nie.

I.5a :EN DIE MATROSE WAS BANG EN HET UITGEROEP NA HUL GOD; EN HULLE HET DIE VRAG WAT OP DIE SKIP WAS IN DIE SEE GEGOOI OM DIE SKIP TE VERLIG DAARVAN (=die vrag).

LXX :*En diegene wat gevaar het, was bang, en hulle het uitgeroep elkeen na sy eie god; en hulle het die vrag van die skip in die see in gegooi sodat die skip ligter kon word.*

Hulle dink dat die skip met sy gebruiklike vrag baie swaar is, en hulle verstaan nie dat die hele gewig dié is van die voortvlugtige profeet nie. DIE MATROSE IS BANG, *elkeen* roep uit *na sy eie god*: en terwyl hulle onkundig is met die waarheid is hulle nie onkundig met die voorsienigheid nie en, onder die dwaling van hul godsdiens, weet hulle dat iets aanbid moet word; hulle gooi die vrag in die see sodat die ligter skip die omvang van die golwe kan oorskry.

Maar Israel daarenteen, verstaan God nóg in goeie nóg in slegte omstandighede en, terwyl Christus weeklaag oor sy volk, het hy (= die volk) droë oë.

I,5b : EN JONA HET AFGEGAAN NA DIE BINNESTE (DELE) **VAN DIE SKIP EN HY HET GESLAAP MET'N SWAAR EN DIEPE SLAAP.**

LXX : *Maar Jona het afgegaan in die buik van die skip in en geslaap en gesnork.*

Sover dit die geskiedenis aangaan, word die sorgelose stemming van die profeet beskryf: hy word nóg deur die storm nóg deur die gevare ontstel, terwyl hy dieselfde gemoedstemming het in sowel kalmte as in die dreigende skipbreuk. Uiteindelik roep die ander uit na hulle gode, hulle gooi die vrag af, en elkeen span hom in tot dit waartoe hy in staat is. Maar hy is so gerus en sorgeloos en van kalm gemoed dat hy afgaan na die binneste van die skip en 'n kalm diep slaap ten volle geniet.

Maar ook dit kan gesê word: hy was bewus van sy vlug en van sy sonde waarmee hy die voorskrifte van die Here verontagsaam het, en hy het duidelik gesien, hoewel die ander dit nie geweet het nie, dat die storm teen homself gewoed het. Daarom HET HY AFGEGAAN NA DIE BINNESTE VAN DIE SKIP en treurig verberg hy homself, sodat hy nie die golwe, as't ware die wrekers van God, teen hom sien opswel nie. Maar die feit dat hy slaap, is nie van onbesorgdheid nie, maar van neerslagtigheid. Want ons lees dat ook die apostels tydens die Here se lyding terneergedruk was in slaap weens die omvang 'van hul droefheid'.

Maar as ons dit in beeldspraak interpreteer, dui die slaap van die profeet en die baie swaar en diepe slaap op die mens wat verlam is deur die slaap van sy sonde, vir wie dit nie voldoende was om te gevlug het van die aangesig van God nie tensy sy gemoed deur een of ander waansin oorweldig, die toorn van God verontagsaam het en hy as't ware sorgeloos geslaap het en hy die allerdiepste slaap laat weerklink het deur 'n skor neusgat.

I.6 : EN DIE STUURMAN HET NA HOM TOE GEGAAN EN VIR HOM GESÊ: WAT IS JY DEUR 'N DIEP SLAAP NEERGEDRUK? STAAN OP, ROEP TOT JOU GOD, AS GOD MISKIEN AAN ONS DINK EN ONS NIE VERGAAN NIE.

LXX : *En die onderstuurman het na hom toe gegaan en vir hom gesê: Wat snork jy? Staan op, roep jou God aan, as jou God ons maar net op een of ander manier red en ons nie vergaan nie.*

Dit is natuurlik dat een en elkeen in gevaar meer op 'n ander hoop as op homself. Waaruit dan die STUURMAN, of *die onderstuurman*, wat die vreesbevange passasiers moes bemoedig, terwyl hy die omvang van die gevaar bemerk, die slapende (Jona) wakker maak, hom beskuldig van argelose onbesorgdheid en hom daaraan herinner dat hyself ook soveel as wat 'n man kan en moet tot sy God moet bid, aangesien vir dié een vir wie die gevaar gemeenskaplik was, ook die smeking gemeenskaplik moes wees.

En verder, volgens die beeldspraak, is daar etlike manne wat, terwyl hulle saam met Jona vaar en hulle eie gode het, hul haas om te gaan na "die beskouing van vreugde". Maar nadat Jona uitgevang was deur die loting, en nadat deur sy dood die storm van die wêreld stil gemaak is en

die kalmte aan die see teruggegee is, dán eers sal een God aanbid word en geestelike offerdiere geoffer word wat hulle (= die matrose) volgens die letterlike weergawe in elk geval nie in die middel van die golwe gehad het nie.

I.7 : EN DIE MAN HET AAN SY KAMERAAD GESÊ: KOM EN LAAT ONS LOOTJIES TREK EN WEET WAAROM HIERDIE RAMP ONS TREF. EN HULLE HET LOOTJIES GETREK , EN DIE LOOT HET OP JONA GEVAL.

LXX : *En elkeen het vir die man langs hom gesê: Kom laat ons lootjies trek en laat ons te wete kom op grond van wie hierdie boosheid op ons is. En hulle het lootjies getrek, en die loot het op Jona geval.*

Hulle het die aard van die see geken, en as mense wat vir so 'n lang tyd reeds seevaarders was, het hulle die berekeninge van die storms en die winde geken. En in elk geval, as hulle die gewone golwe gesien opkom het en ook dié (= buitengewone golwe) wat hulle soms ook al ervaar het, sou hulle nooit dmv 'n loting die aanstigter van die skipbreuk gesoek het nie en begeer het om dmv 'n onsekere saak 'n seker gevaar te ontwyk nie. En ons moet nie dadelik nav hierdie voorbeeld lootjies glo nie, of dit verbind aan hierdie getuienis uit die Handelinge van die Apostels nie waar Matthias deur loting tot die apostolaat verkies word (Hand.1:23-26), aangesien die voorregte van enkelinge nie 'n algemeen geldende wet kan maak nie. Want net soos wat 'n eselin praat tot veroordeling van Bileam (Num.22:28), en Farao (Gen.41:1) en Nebukadnesar (Dan.2:1) tot hul eie oordeel in drome die toekoms te wete kom, en tog nie verstaan dat dit God is wat dit openbaar nie, netso profeteer Kajafas ook (Joh.11:49-50; 18:14) onwetend dat dit voordelig sou wees dat een man ter wille van almal sterf, net so ook word hierdie voortvlugtige deur die loting aangewys, nie deur die kragte van die lootjies en veral deur die lootjies van heidene nie, maar deur die wil van Hom wat onsekere lootjies beheer het.

Maar dit wat gesê word: *en laat ons te wete kom op grond waarvan hierdie boosheid oor ons is,* moet ons hier *boosheid* begryp as teistering en teëspoed, volgens daardie teks: "sy boosheid is genoeg vir die dag (= elke dag bring genoeg moeilikheid van sy eie)" (Matt.6:34) en in die profeet Amos: "As daar 'n boosheid in die stad is wat die Here nie gebring het nie" (Amos 3:6), en in

Jesaja: "Ek is die Here wat vrede maak en booshede voortbring" (Jes.45:7). In inderdaad op 'n ander plek word *boosheid* verstaan as teenoorgesteld aan deugdelikheid, volgens dit wat ons hierbo in hierdie selfde profeet lees: "Die geskreeu van haar boosheid het na my toe opgekom" (Jon.1:1).

I.8 : EN HULLE HET VIR HOM GESÊ: VERTEL VIR ONS TER WILLE WAARVAN HIERDIE BOOSHEID OOR ONS IS, WAT IS JOU WERK, WATTER LANDSTREEK IS JOUNE EN WAARHEEN GAAN JY OF UIT WATTER VOLK IS JY.

LXX : *En hulle het vir hom gesê: vertel vir ons ter wille waarvan hierdie boosheid oor ons is, wat is jou werk en waarvandaan kom jy en van watter streek en van watter volk is jy.*

En dié een vir wie die loting aangewys het, vir hom dwing hulle om met sy eie mond te erken waarom daar so 'n groot storm is en waarom die toorn van God teen hulle woed: SÊ VIR ONS, sê hulle, TER WILLE WAARVAN HIERDIE RAMP IS, watter werk jy doen, van watter landstreek, en uit watter volk jy op reis is, waarheen haas jy jou om weg te gaan. En die bondigheid moet waargeneem word wat ons gewoonlik in Vergilius bewonder het:

"Jongmanne, watter rede het julle gedwing om
onbekende paaie te beproef? Waarheen gaan julle?
het hy gesê. Van watter ras? Van watter huis? Bring julle vrede of wapens hierheen?" (*Aen.*8:112-114)

Daar word navraag gedoen oor die persoon, die streek, reis, stad, sodat hieruit te wete gekom kan word ook wat die oorsaak van die gevaar is.

I.9 : EN HY HET VIR HULLE GESÊ: EK IS 'N HEBREËR EN EK VREES DIE HERE DIE GOD VAN DIE HEMEL, WAT DIE SEE EN DIE DROË LAND GEMAAK HET.

LXX : *En hy het vir hulle gesê: Ek is 'n dienskneg van die Here en ek aanbid die God van die hemel, wat die see en die droë land gemaak het.*

Hy het nie gesê: "Ek is 'n Judeër" nie, die naam wat die skeuring van die tien volkstamme van die ander twee aan die volk opgelê het, maar : EK IS 'N HEBREËR, dit is περάτης, 'n verbyganger, soos ook Abraham (Gen.12:1), wat kon sê: "Ek is 'n vreemdeling en 'n reisiger soos al my voorvaders", oor wie daar in 'n ander Psalm geskryf word: "Hulle het oorgeloop van nasie na nasie en van 'n koninkryk na 'n ander volk". Moses het gesê: "Laat my oorgaan, en ek sal hierdie groot visioen sien".

EN EK VREES DIE HERE DIE GOD VAN DIE HEMEL, nie die gode wat julle aanroep en wat nie kan red nie, maar DIE GOD VAN DIE HEMEL WAT DIE SEE EN DIE DROË LAND GEMAAK HET: DIE SEE, waarin ek ontvlug, en DIE DROË LAND, waarvandaan ek vlug. En netjies, word ter onderskeiding van die see, nie 'land' nie maar DROË LAND genoem en word die Skepper van die heelal in kort aangedui wat die Here is van sowel die hemel as die land en die see.

Maar daar word gevra hoe daar bewys word dat hy met waarheid sê: EK VREES DIE HERE DIE GOD VAN DIE HEMEL, aangesien hy nie sy voorskrifte uitvoer nie. Tensy ons miskien sou antwoord dat ook die sondaars vir God vrees en dat dit die kenmerk van slawe is om nie lief te hê nie, maar te vrees, alhoewel op hierdie plek "vrees" in die plek van "verering" verstaan kan word, volgens die gesindheid van hulle wat gehoor het en steeds onbekend was met God.

I.10 : EN DIE MANNE WAS BANG MET 'N GROOT VREES EN HET VIR HOM GESÊ: WAT HET JY GEMAAK? WANT DIE MANNE HET GEWEET DAT HY VAN DIE AANGESIG VAN DIE HERE AF VLUG OMDAT HY DIT VIR HULLE VERTEL HET.

LXX :*En die manne was bang met 'n groot vrees en het vir hom gesê: Wat het jy gemaak? Want die manne het geweet dat hy van die aangesig van die Here af gevlug het omdat hy dit vir hulle vertel het.*

Die volgorde van die verhaal is verkeerd. Want, omdat daar gesê kon word: daar was geen rede vir vrees nie omdat hy aan hulle erken het deur te sê: "Ek is 'n Hebreër en ek vrees die Here die

God van die hemel, wat die see en die droë land gemaak het", word daar dadelik bygevoeg dat hulle juis daarom gevrees het omdat hy vir hulle vertel het dat hy die aanblik van die Here ontvlug en nie sy voorskrifte uitgevoer het nie. Eindelik gee hulle dit as rede voor en sê: WAAROM HET JY DIT GEDOEN? Dit is: As "jy" God "vrees", waarom vlug jy? As jy openlik verklaar dat Hy vir Wie "jy vereer" van so 'n groot mag is, hoe dink jy kan jy Hom ontwyk?

Maar HULLE IS BANG MET 'N GROOT VREES, omdat hulle verstaan dat Jona eerbiedwaardig en 'n man van 'n eerbiedwaardige nasie is. Immers terwyl hulle die ankertou van Joppe af losgemaak het, was hulle bewus van die voorreg van die Hebreeuse nasie. En tog kan hulle nie die voortvlugtige wegsteek nie. Hy wat vlug is groot, maar Hy wat hom soek is groter. Hulle waag dit nie om hom oor te gee nie, hulle kan hom nie wegsteek nie. Hulle keur sy oortreding af, en hulle bely hul vrees. Hulle vra dat hy self die redmiddel moet wees, hy wat die aanstigter van die oortreding was.

Of sekerlik wat betref die feit dat hulle sê: WAAROM HET JY DIT GEDOEN?, verwyt hulle hom nie, maar hulle ondervra hom, terwyl hulle die rede van die vlug "van 'n dienaar" weg van sy heer af wil weet, van 'n seun weg van sy pa af, van 'n mens weg van God af. Hulle sê, wat is só 'n groot geheim, dat die aarde verlaat word, dat die seë begeer word, dat die vaderland agtergelaat word, dat vreemde plekke bereik probeer word?

I.11 : EN HULLE HET VIR HOM GESÊ: WAT SAL ONS MET JOU MAAK SODAT DIE SEE RUS NEEM VAN ONS AF? WANT DIE SEE HET AANGESTORM EN HEFTIGER GEWORD.

LXX : *En hulle het vir hom gesê: Wat sal ons met jou maak sodat die see kalm word weg van ons af? Want die see het aangestorm en die golwe meer laat swel.*

Jy sê dit is weens jou dat die winde, die golwe, die see en die draaikolke in beweging gebring is. Jy het die oorsaak van die siekte verklaar, dui vir ons dié van die genesing aan. Juis daarom omdat die see teen ons opstaan, verstaan ons dat die woede spruit uit ons aanvaarding van jou. As die skuld dit is dat ons jou opgeneem het, wat kan ons doen sodat die Here nie toornig word nie?

WAT SAL ONS MET JOU MAAK? Dit is: Sal ons jou doodmaak? - maar jy is 'n vereerder van die Here. Sal ons jou spaar? - maar jy ontvlug God. Dit is ons taak om die hande te verskaf vir dit wat jy beveel gedoen moet word; dit is jou taak om te beveel met watter daad die see rustig kan word wat nou met sy uitbarsting getuig van die woede van die Skepper.

En dadelik voeg die geskiedskrywer die rede by vir só 'n vraag, wanneer hy sê, DIE SEE HET AANGESTORM EN HEFTIGER GEWORD: AANGESTORM, soos dit beveel was, AANGESTORM tot weerwraak van sy Here, AANGESTORM terwyl dit die voortvlugtige profeet agtervolg. Maar HY HET HEFTIGER GEWORD van oomblik tot oomblik en, asof die matrose gehuiwer het, aangeswel tot groter golwe, sodat hy gewys het dat hy nie die wraak van die Skepper kan uitstel nie.

I.12 : EN HY HET VIR HULLE GESÊ: VAT MY EN GOOI MY IN DIE SEE EN DIE SEE SAL VAN JULLE AF TERUGTREK [= KALM WORD]; WANT EK WEET DAT DIT OOR MY IS DAT DIE GROOT STORM OOR JULLE WOED.

LXX : *En Jona het vir hulle gesê: Vat my en gooi my in die see en die see sal rus neem van julle af; want ek weet dat dit oor my is dat die groot golwe teen julle is.*

Die storm woed teen my, dit soek my, dit bedreig julle met skipbreuk, sodat dit my kan vasgryp; dit sal my vasgryp, sodat julle deur my dood kan lewe. EK WEET, het hy gesê, DAT HIERDIE GROOT STORM AGV MY WOED. Ek weet baie goed dat die elemente met die oog op my straf in beroering is, dat die wêreld in verwarring is (lett. dat die verwarring van die wêreld is), dat [God] vir my kwaad is, dat die skipbreuk teen julle dreig; die golwe self gebied julle om my in die see te gooi. Wanneer ek die storm aan eie lyf voel, sal julle die kalmte herwin. - En eweneens moet die grootmoedigheid van ons vlugteling opgemerk word: hy aarsel nie, hy veins nie, hy ontken nie; maar hy wat uitgeput was van die vlug, neem graag die straf op hom, terwyl hy begeer om te sterf sodat die ander nie agv hom omkom nie en sodat die vergryp van moord op 'n ander nie ook by die sonde van die vlug gevoeg sou word nie. Dit dan sover dit die geskiedenis aangaan.

Bowendien weet ons baie goed dat die winde wat gewaai het wat die Heer in die Evangelie gebied het om stil te word en die bootjie wat in gevaar was waarin Jona geslaap het en die swellende see wat berispe word: "Bly stil" en "hou op" (Matt.8:24-26), verwys na die Here ons Saligmaker en na die Kerk wat in gevaar is of na die apostels wat [vir Christus] opgewek het wat, terwyl hulle Hom in Sy lyding in die steek laat, Hom in 'n sekere sin in die golwe in gooi. Daardie selfde Jona sê: EK WEET DAT DIT OOR MY IS DAT DIE GROOT STORM OP JULLE IS, omdat die winde my saam met julle in Tarsis sien, dit is dat ek vaar na "die beskouing van vreugde", sodat ek julle saam met my by vreugde bring, met die gevolg dat "waar ek en die Vader is, daar is julle ook" (Joh.14:3). Daarom tier die winde, daarom dreun die "wêreld", wat in die [mag van die] bose geplaas is; daarom is die elemente in beroering; die dood begeer om my te verslind, sodat hy julle tegelykertyd doodmaak, en (die dood) begryp nie dat hy as't ware die aas in 'n vishoek vang, sodat hyself deur my dood gaan sterf nie.

VAT MY EN GOOI MY IN DIE SEE: want dit is nie vir ons beskore om die dood aan te gryp nie, maar om dit gewilliglik te aanvaar as dit deur andere op ons gebring is. Waaruit ook in die vervolgings dit nie geoorloof is om deur 'n mens se eie hand om te kom nie behalwe wanneer jou kuisheid in gevaar verkeer, maar om jou nek bloot te stel aan die een wat doodmaak. Hy het gesê, bring die winde so tot bedaring, gooi die offerkoeke so in die seë: die storm wat agv my teen julle woed, sal bedaar, wanneer ek sterf.

I,13: EN DIE MANNE HET GEROEI OM WEER NA DIE DROË LAND TERUG TE KEER EN HULLE KON NIE, OMDAT DIE SEE AANGESTORM EN HEFTIGER OOR HULLE HEEN GEWORD HET.

LXX : *En die manne het probeer om terug te keer na die land toe en hulle kon nie, omdat die see aangestorm en meer teen hulle opgerys het.*

Die profeet het 'n vonnis teen homself uitgespreek, maar hulle wat hoor dat hy 'n vereerder van God is, het nie gewaag om 'n hand teen hom te lig nie. Daarom het hulle hulself ingespan om terug te keer na die droë land en om die risiko om bloed te vergiet, te ontvlug, omdat hulle eerder wou doodgaan as om dood te maak.

O hoe groot is die verandering van sake! Die volk wat "aan God onderdanig was" sê: "Kruisig, kruisig" so 'n man. Dit word aan hulle opgedra om dood te maak, die see woed, die storm beveel en, terwyl hulle nie dink aan hul eie gevaar nie, is hulle bekommmerd oor die behoud van 'n ander. En daarom sê ook die LXX παρεδιάζοντο, dit wil sê dat hulle begeer het om krag te gebruik en die natuur van dinge te oorwin, sodat hulle nie die profeet van God gewelddadig behandel nie.

Maar wat betref die feit dat die Woord sê: DIE MANNE HET GEROEI OM WEER NA DIE LAND TERUG TE KEER, het hulle gedink dat die skip van die gevaar bevry kan word sonder die boetedoening van hom wat op die punt was om te ly, hoewel die verdrinking van Jona die verligting van die skip sou wees.

I,14 : EN HULLE HET UITGEROEP NA DIE HERE EN GESÊ: ONS BID U, HERE, LAAT ONS NIE VERGAAN OOR DIE LEWE VAN HIERDIE MAN NIE EN MAG U NIE ONSKULDIGE BLOED OOR ONS LAAT KOM NIE WANT U, HERE, HET GEDOEN SOOS U WOU.

LXX: *En hulle het uitgeroep na die Here en gesê: Here, laat ons geensins nie vergaan op grond van die lewe van hierdie man nie en mag u nie regverdige bloed oor ons laat kom nie; want U, Here, het gedoen soos U wou.*

Hoe groot is die geloof van die matrose! Self loop hulle gevaar en tog bid hulle twv die lewe van 'n ander. Want hulle weet dat die dood van 'n sonde slegter is as die dood van die lewe (= die fisiese dood). Hulle sê EN MAG U NIE ONSKULDIGE BLOED OOR ONS LAAT KOM NIE. Hulle bid dringend tot God dat wat hulle ookal op die punt is om te doen, tog nie op hulself terugkom nie en in 'n sekere sin sê hulle: Ons wil nie u profeet doodmaak nie, maar hy het self u woede erken, en die storm sê DAT U, HERE, GEMAAK HET SOOS U WOU: u wil geskied deur middel van ons hande.

Dit lyk tog immers vir ons of die stem van die matrose die erkenning is van Pilatus wat sy hande was en sê: "Ek is" skoon "van die bloed van hierdie" man. Die Nasies wil nie dat Christus sterf nie, hulle protesteer teen onskuldige bloed, en die Jode sê: "Sy bloed is op ons en op ons kinders".

En daarom, as hulle hul 'hande' opgelig het, sou hulle nie verhoor word nie omdat "hulle vol bloed is".

DAT U HERE GEMAAK HET SOOS U WOU: dat ons hom onder beskerming geneem het, dat die storm uitbreek, dat die winde tier, dat die see tot golwe opgejaag word, dat die vlugteling deur die loot uitgewys word, dat hy aandui wat gedoen moet word, dit alles is van u wil, Here: *want u HET GEDOEN NETSOOS U WOU.* En daarom sê die Saligmaker in die Psalm: Here, "ek wou hê dat ek u wil doen."

I,15 : EN HULLE HET VIR JONA GENEEM EN HOM IN DIE SEE GEGOOI EN DIE SEE HET TOT RUS GEKOM VAN SY ONSTUIMIGHEID.

LXX : *En hulle het Jona geneem en hom in die see gegooi en die see het tot rus gekom van sy onrustigheid.*

Hy het nie gesê: "Hulle het gegryp" nie, [en] hy het nie gesê:
"Hulle het vyandelik afgestorm" nie, maar: *HULLE HET GENEEM.* Asof hulle hom dra met onderdanigheid en respek, *HULLE HET* hom sonder dat hy hom verset *IN DIE SEE GEGOOI,* maar hulle het hul hande aangebied vir sy wil.

EN DIE SEE HET TOT RUS GEKOM: omdat dit gevind het wat dit gesoek het. Net soos as iemand 'n vlugteling agtervolg en met snelle tred vervolg, en nadat hy ingehaal is ophou hardloop en gaan staan en die man wat hy gegryp het, vashou, so ook die see wat, sonder Jona, toornig was, en terwyl hy die een wat hy gemis het, in sy binneste vashou, verheug hy hom en koester hom en kalmte keer terug uit die vreugde.

Laat ons die dwalinge van die wêreld voor die lyding van Christus in oorweging neem en die teenstrydige strome van uiteenlopende dogmas en die bootjie van die hele menslike geslag, dit is die skepping van die Here, wat in gevaar is, en ná Sy lyding die kalmte van geloof en die vrede van die wêreld en al die sorgelose dinge en die bekering na God toe, en ons sal sien hoe, ná die vooroorval van Jona DIE SEE TOT RUS GEKOM HET VAN SY ONSTUIMIGHEID.

I,16 : EN DIE MANNE WAS BANG VIR DIE HERE MET 'N GROOT VREES EN HULLE HET VIR DIE HERE OFFERDIERE GEOFFER EN GELOFTES AFGELÊ.

LXX : *Netso.*

Voor die Here se lyding, het hulle vreesbevange na hulle gode toe uitgeroep; ná sy lyding, VREES HULLE DIE HERE, dit is hulle vereer en aanbid Hom. En nie eenvoudig HULLE VREES nie, soos ons aan die begin gelees het nie, maar *MET 'N GROOT VREES*, volgens dit wat gesê word: "Uit jou hele siel en uit jou hele hart en uit jou hele verstand".

EN HULLE HET OFFERDIERE GEOFFER, wat hulle sekerlik, letterlik, nie in die middel van die golwe gehad het nie. Maar, omdat "'n offer aan die Here 'n gebroke gees" is, word daar ook op 'n ander plek gesê: "Bring aan God 'n offer van lof en gee aan die Allerhoogste jou gebede", en weer: "Ons sal aan U die kalwers van ons lippe gee", daarom *OFFER HULLE OFFERDIERE* op see en belowe vrywillig ook andere, terwyl hulle geloftes aflê dat hulle nooit sal weggaan van Hom vir Wie hulle begin aanbid het nie. Want *HULLE WAS BANG MET 'N GROOT VREES* omdat hulle uit die kalmte van die see en die vlug van die storm, gemerk het dat die profeet se woorde waar was. Jona, die vlugteling op see, die skipbreukeling, die een wat gesterf het, red die wankelende bootjie, en hy red die heidene wat voorheen deur die dwaling van die wêreld tot uiteenlopende menings aangehits was. En Hosea, Amos, Jesaja en Joël, wat in daardie tyd geprofeteer het, is nie in staat om die volk in Judea te bekeer nie. Waaruit aangetoon word dat die skipbreuk nie gestuit kan word behalwe deur die dood van die vlugteling nie.

II,1a : EN DIE HERE HET 'N GROOT VIS VOORBEREI OM VIR JONA IN TE SLUK.

LXX : *En die Here het 'n groot seemonster beveel en hy het vir Jona ingesluk.*

Die Here het die dood en die onderwêreld beveel om die profeet op te neem. En die dood dink dat sy 'n prooi vir haar gierige keel gekry het, en net soveel as wat sy haar verheug het in die sluk, soveel het sy getreur oor die braaksel. En toe is dit voltooi wat ons in Hosea lees: "Ek sal jou dood wees, o Dood! Ek sal jou byt wees, Onderwêreld". In die Hebreeus egter lees ons 'N

GROOT VIS in die plek van dit wat die Septuagintvertalers en die Here in die Evangelie *'n seemonster* noem, terwyl hulle bondiger dieselfde saak verduidelik. Want in Hebreeus word daar gesê "*dag gadol*" wat vertaal word as GROOT VIS. Sonder twyfel beteken dit *seemonster*. En daar moet op gelet word dat juis daar waar gedink was die ondergang was, daar is die bewaring.

Voorts, dat hy sê HY HET VOORBEREI, beteken óf van die begin af toe Hy [die vis] geskape het, waaroor daar ook in die Psalm geskryf word: "Daardie groot slang wat u gemaak het om mee gespeel te word", óf vir seker dat Hy gemaak het dat hy (= die vis) naby die skip kom sodat hy, wanneer hy vooroor stort, vir Jona in sy boesem ontvang en in die plek van die dood, 'n woonplek verskaf, sodat hy wat op die skip 'n toornige God ervaar het, in die dood 'n genadige God ervaar het.

II,1b : EN JONA WAS DRIE DAE EN DRIE NAGTE LANK IN DIE MAAG VAN DIE VIS.

LXX : *En Jona was in die maag van die seemonster vir drie dae en drie nagte lank.*

Die Here verklaar die geheimenis van hierdie vers in die Evangelie en dit is oorbodig om óf dieselfde óf iets anders te sê as wat Hyself, wat gely het, uiteengesit het. Slegs dit ondersoek ons nl hoe Hy "drie dae en drie nagte lank in die hart van die aarde" deurgebring het. Sekere mense verdeel die παρασκευήν (= voorbereiding), wanneer, met die weggaan van die son, vanaf die sesde uur tot by die negende uur, die nag die dag vervang, in twee dae en nagte en, wanneer hulle die Sabbatdag byvoeg, is hulle van mening dat drie dae en drie nagte gereken moet word. Maar laat ons die geheel begryp uit 'n deel dmv sinekdogee (συνεκδοχικῶς), sodat, daaruit dat hy dood is ἐν παρασκευῇ (= in voorbereiding), ons een dag en nag byvoeg en 'n ander van die Sabbat; dan reken ons die derde nag , wat oorgedra word aan die dag van die Here (= Sondag), by die begin van die ander dag. Want ook in Genesis behoort die nag nie aan die voorafgaande dag nie, maar aan die volgende dag, dit is die begin van die toekoms, nie die einde van dit wat verby is nie (= die verlede). Om dit te kan verstaan, laat ek dit meer eenvoudig stel: stel jou iemand voor wat in die negende uur uit sy verblyfplek uitgegaan het en in die derde uur van 'n ander dag by 'n ander verblyfplek aangekom het. As ek sou sê dat hy vir twee dae gereis het,

word ek nie dadelik berispe oor die leuen nie, omdat hy, wat geloop het, nie al die ure van elkeen van die twee dae geloop het nie, maar dat hy 'n sekere deel daarvan op reis gebruik het. Hierdie interpretasie lyk vir my seker. Maar as iemand daardie interpretasie nie aanvaar nie en met 'n beter mening die geheimenis van hierdie passasie kan uiteensit, moet sy mening eerder gevolg word.

II,2 : EN JONA HET UIT DIE INGEWANDE VAN DIE VIS TOT DIE HERE SY GOD GEBID, EN GESÊ.

LXX : *Netso, slegs die volgorde is verander.*

As Jona verwys na die Here en, daaruit dat hy vir drie dae en nagte in die ingewande van die seemonster was, die lyding van die Saligmaker aandui, dan moet sy gebed ook 'n tipe van die gebed van die Here wees.

En ek ontken nie dat daar sekere mense sal wees vir wie dit ongelooflik lyk dat 'n mens vir drie dae en nagte lank in die ingewande van 'n seemonster, waarin wrakke verteer was, gespaar kon word nie. Want in elk geval sal hulle óf gelowiges óf ongelowiges wees. As hulle gelowiges is, sal hulle gedwing word om baie meer dinge te glo: hoe drie seuns wat in 'n oond van gloeiende vuur ingestuur is in so 'n mate ongedeerd was dat selfs nie 'die reuk van die vuur' hulle klere aangeraak het nie; hoe die see teruggetrek het en net soos 'mure' aan hierdie en aan daardie kant onbeweeglik gestaan het sodat dit 'n deurweg kon verskaf vir die volk wat deurtrek; hoe die leeus in hul rasende lus, toe hul honger deur menslike beheer aangewakker is, vreesbevange sy prooi aangekyk het en dit nie aangeraak het nie, en baie voorbeelde van hierdie aard. Maar as hulle ongelowiges sal wees, laat hulle die vyf boeke lees van die *Metamorphoses* van [Ovidius] Naso en die hele Griekse en Latynse geskiedenis en daar sal hulle óf vir Daphné sien wat verander was in 'n lourier óf die susters van Phaeton wat in populierbome verander is, hoe Juppiter, hulle hoogs verhewe god, verander is in 'n swaan, in goud gereën het, [vir Europa] op 'n bul met geweld weggevoer het, en ander dinge waarin die skandelikheid self van die fabels die heiligheid van die godheid ontken. Hulle glo daardie fabels en sê dat alles moontlik is vir die god, en alhoewel hulle die skandes glo en met die universele mag van die god verdedig, ken hulle nie dieselfde deug toe ook aan eerbare dinge nie.

Maar wat betref die feit dat daar geskryf is: *EN JONA HET GEBID TOT DIE HERE SY GOD UIT DIE INGEWANDE VAN DIE VIS EN GESÊ*, verstaan ons dat hy, nadat hy bemerk het dat hy ongedeerd in die ingewande van die seemonster is, nie gewanhoop het aan die barmhartigheid van die Here nie en dat hy geheel en al gerig was op plegtige gebed. Want God wat aangaande die regverdige gesê het: "Ek is by dié een in verdrukking", en: "Wanneer hy My aangeroep het, sal Ek sê: Ek is by jou", Hy was by hom (=Jona), en hy wat verhoor is, kan sê: "In verdrukking het U my versterk".

II,3 : UIT MY VERDRUKKING HET EK NA DIE HERE GEROEP EN HY HET MY VERHOOR; UIT DIE MAAG VAN DIE DODERYK HET EK GEROEP EN U HET MY STEM GEHOOR.

LXX : *Netso, met slegs hierdie verandering: uit die maag van die doderyk <het u> my geroep <gehoor>*.[Cf Duval, 1985, pp 229 en 370(n 1)]

Hy het nie gesê: "Ek roep" nie, maar: *EK HET GEROEP*, en hy bid nie oor die toekoms nie, maar betuig dank oor dit wat verby is, terwyl hy vir ons aandui dat, op daardie tydstip waarop hy in die see gegooi is en hy gesien het dat die seemonster en die groot massa van sy liggaam en sy reusagtige wydgeopende bek hom met oopgesperde kaak opslurp, "hy die Here onthou het" en *HY UITGEROEP HET*, óf omdat die water padgegee het en plek gemaak het vir die uitroep, óf vanweë 'n hartsbegeerte, volgens dit wat die Apostel sê: "Julle roep uit in julle harte: Abba Vader", en hy het uitgeroep na Hom wat alleen die harte van mense ken, en wat vir Moses sê: "Wat roep jy na My?", ten minste aangesien die Skrif niks vermeld dat Moses voor hierdie woorde uitgeroep het nie. Dit is dieselfde wat ons ook in die eerste Psalm van die pelgrims (lett. Skredes) lees: "Ek het na die Here geroep toe ek in nood verkeer het, en Hy het my verhoor". (Ps.120:1)

Maar laat ons onder *DIE MAAG VAN DIE DODERYK*, die buik van die seemonster verstaan, wat van so 'n groot omvang was dat dit gelykstaande aan die doderyk was. Maar dit kan beter van toepassing gemaak word op die Persoon van Christus wat onder die naam van Dawid in die

Psalm sing: "U sal nie my siel in die doderyk agterlaat nie, en U sal nie gee dat u geheiligde die verdorwenheid sien nie", Hy wat lewendig in die doderyk was, [was] ''n vry man tussen die dooies'.

II,4a : EN U HET MY INGEGOOI IN DIE DIEPTE EN IN DIE HART VAN DIE SEE IN, EN 'N STROOM HET MY OMRING.

LXX : *U het my ingegooi in die diepte van die hart van die see in, en strome het my omring.*

Sover dit die persoon van Jona aangaan, is die interpretasie nie moeilik nie, omdat hy ingesluit in die maag van die seemonster baie diep in die middel van die see was, en "omring was" *deur strome.*

Sover dit die Here ons Saligmaker aangaan, laat ons die voorbeeld van die agt(nege)-en-sestigste Psalm neem waarin hy sê: "Ek is weggesak in diep modder en daar is nie vastigheid nie. Ek het in die diepte van die see beland en die storm het my laat sink"; ook in 'n ander Psalm word daar van Hom gesê: "Maar U het my verwerp en verag, U het u Christus verstoot; U het die verbond met u dienaar omvergewerp, U het sy heiligdom in die grond in vertrap, U het al sy omheinings vernietig", en die res. Want in vergelyking met die hemelse skoonheid en met sy plek waaroor daar geskryf is: "In die" heilige "vrede" is "sy plek", is die hele aardse woonplek vol strome, vol storms.

Voorts beteken *DIE HART VAN DIE SEE* die 'doderyk', in die plek waarvan ons in die Evangelie lees: "In die hart van die aarde". Want netsoos die hart van 'n dier in die middel is, so word daar ook voorgehou dat die doderyk in die middel van die aarde is. Of sekerlik, volgens *'anagogie'* [= *iuxta ἀναγωγήη*] vermeld *IN DIE HART VAN DIE SEE* dat dit in die middel van die versoekings is. En tog, hoewel hy midde in die bitter waters was en "Hy versoek is in alle opsigte, maar sonder sonde", het Hy nie die bitter waters gevoel nie, maar *IS HY OMRING DEUR DIE WATERMASSA* waaroor ons ook op 'n ander plek lees: "Die onstuimigheid van die stroom verheug die stad van God". Terwyl andere die soutwater drink, het ek te midde van versoekings die soetste strome opgeslurp.

En laat dit nie vir jou oneerbiedig lyk as die Here nou sê: *U HET MY IN DIE DIEPTE INGEWERP* nie, aangesien Hy in die Psalm sê: "Aangesien hulle Hom vervolg het vir wie U swaar getref het", volgens dit wat in die Persoon/op gesag van die Vader in Sagaria meegedeel word: "Ek sal die herder tref en die skape sal uitmekaar gejaag word".

II,4b : AL U MAALSTROME EN U GOLWE HET BO-OOR MY GEGAAN.

LXX : *Al U deinings en U golwe het bo-oor my gegaan.*

Niemand betwyfel dit dat die swellende *GOLWE* van die see oor Jona *GEGAAN HET* en dat die woeste storm geraas het nie. Maar ons vra hoe *AL die deinings sowel as DIE MAALSTROME en DIE GOLWE* van God *BO-OOR* die Saligmaker *GEGAAN HET* : "Die lewe van mense op die aarde is 'n beproewing", of, soos dit in Hebreeus gestel word "'n veldslag", omdat ons hier krygsdiens verrig sodat ons elders bekroon kan word. En daar is geen mense wat in staat is om al die storms te verduur buiten Hom wat "versoek is in alle opsigte" nie, soos ons, maar sonder "sonde". En daarom word daar in die brief aan die Korinthiërs gesê: "Laat geen versoeking, behalwe 'n menslike een, julle in besit neem nie. Verder sal die getroue God nie toelaat dat julle versoek word bokant dit wat julle kan verdra nie, maar saam met die versoeking sal Hy ook die uitkoms gee, sodat julle dit kan weerstaan". En aangesien alle vervolgings en alles wat gebeur nie sonder God se wil tref nie, daarom word daar gesê dat *DIE MAALSTROME* en *DIE GOLWE* van God, wat nie vir Jesus oorweldig het nie, maar *BO-OOR* Hom *GEKOM HET,* Hom slegs met skipbreuk bedreig het, maar dit nie aangebring het nie. Al die vervolginge en storms dus, waardeur die menslike geslag geteister is en al die bootjies gebreek is, het oor my kop gewoed. Ek het die storms weerstaan en die tierende orkane gebreek, sodat die ander veiliger kan vaar.

II,5a : EK HET GESÊ: EK IS WEGGEGOOI UIT DIE GESIGSVELD VAN U OË.

LXX : *Ek het gesê: Ek is weggegooi uit u oë.*

Voordat "ek uitgeroep het oor my verdrukking en u my verhoor het", omdat ek die gestalte van 'n slaaf aangeneem het, en toe ek ook sy swakheid nageboots het, het ek gesê: EK IS

WEGGEGOOI UIT DIE GESIGSVELD VAN U OË. Wanneer ek by u was en u lig voluit geniet het en toe ek in u lig ook lig was, het ek nie gesê: EK IS WEGGEGOOI nie. Maar nadat "ek gekom het by die diepte van die see" en ek ingesluit is deur die vlees van 'n mens, boots ek menslike gevoelens na, en ek sê: EK IS WEGGEGOOI UIT DIE GESIGSVELD VAN U OË. Ek het dit gesê soos 'n mens. Verder, asof [ek] God [was] en hy saam met wie ek in u gestalte was, het ek dit nie 'gelykstaande aan roof geag' dat ek u gelyke was nie, aangesien ek die menslike ras na u wou bring. Sodat 'daar waar ek is' ook u 'kan wees' en 'almal wat in my en in u geglo het', sê ek :

II,5b : MAAR TOG SAL EK WEER U HEILIGE TEMPEL AANSKOU.

In die plek waarvan die LXX vertaal het: Dink u dat ek sou byvoeg dat ek u heilige tempel aanskou?

Dit wat in Grieks gesê word met ἆρα, dit het die Vulgaat-uitgawe ook: *Putas* (= dink U), kan verklaar word as "derhalwe", sodat dit as't ware die laaste gevolgtrekking (= slot) van 'n stelling en 'n keuse en 'n bevestiging en sillogisme is, nie uit die onsekerheid van 'n twyfelaar nie, maar uit die vertroue van iemand wat dit as waar bewys. Hiervoor het ons die volgende vertolking gegee: MAAR TOG SAL EK WEER U HEILIGE TEMPEL AANSKOU, volgens dit wat uit hoofde van sy persoon in 'n ander Psalm gesê word: "Here, ek het die skoonheid van u huis en die plek van die tabernakel van u roem liefgehad", en die evangeliese teks waarin daar geskryf is: "Vader, verheerlik My by U met daardie heerlikheid wat Ek gehad het voordat die wêreld bestaan het". En die Vader het geantwoord uit die hemel: "Ek het verheerlik, en Ek sal verheerlik." Of sekerlik, omdat daar gelees word: "Die Vader in My en Ek in die Vader", soos die Seun die tempel van die Vader is, so is die Vader die tempel van die Seun. Want Hy sê self: Ek "het van die Vader uitgegaan en gekom." En: "Die Woord was by God en die Woord was God." Of een en dieselfde Saligmaker, eis soos 'n mens, en belowe soos God en Hy is sonder vrees oor sy eiendom wat Hy altyd gehad het. Maar in die persoon van Jona kan daar verstaan word, deur die duidelike gemoedstemming van iemand wat òf bid òf vertrou, dat hy (=Jona)

begeer het, toe hy in die diepte van die see geplaas is, om die tempel van die Here te sien en om met sy profetiese gees elders te wees en iets anders te aanskou.

II,6a : DIE WATERS HET MY TOEGEVOU TOT BY MY SIEL, DIE BODEMLOSE DIEPTE HET MY (MET 'N WAL) OMRING.

LXX : *Die water het my omvou tot by my siel, die diepste bodemlose diepte het my (met 'n wal) omring.*

Daardie waters, wat die naaste is aan bodemlose dieptes, wat op die aarde rondgerol word en wegvloei, en wat daarmee saam baie modder meesleur, streef daarna om nie die liggaam nie maar die siel dood te maak; want hulle is vriendinne van die liggame en word gekoester deur sy (= die liggaam se) genietinge. En daarom, volgens dit wat ons hierbo gesê het, sê die Here in die Psalm: "Maak My veilig, Here, aangesien die waters tot by my siel binnegedring het." En op 'n ander plek: "My siel het oor 'n stroom gegaan." En: "Laat die put sy mond bo my nie toesluit nie" en laat die onderwêreld my nie insluit nie. Laat 'n uitgang my nie geweier word nie: ek wat vrywillig afgegaan het, ek sal vrywillig opgaan; ek wat as vrywillige gevangene gekom het, ek moet die gevangenes bevry, sodat daardie woord vervul word: "Terwyl Hy opgaan in die hoogte, het Hy die gevangenskap as gevangene geneem." Want vir hulle wat voorheen gevangenes was tot in die dood, het Hý na die lewe toe geneem.

Maar onder *DIE BODEMLOSE PUT,* moet ons sekere verderflike en uiters skadelike kragte verstaan of magte wat oorgegee is aan folteringe en strawwe, magte waarna ook in die Evangelie die demone vra om nie gedwing te word om te gaan nie. Vandaar ook "daar was duisternis bo-oor die bodemlose put. Soms word "bodemlose put" ook verstaan as die heilige handelinge en die diepste gevoelens en oordele van God: "Die oordele van die Here is 'n diep see/groot watervloed", en: "Die see roep die see aan in die stem van jou watervalle". [OV: "Die vloed roep na die vloed by die gedruis van u waterstrome"]

II,6b-7a : DIE GROOT WATERMASSA HET MY KOP BEDEK; EK HET AFGEDAAL TOT BY DIE FONDAMENTE VAN DIE BERGE, DIE GRENDELS VAN DIE AARDE HET MY TOT IN EWIGHEID OMSLUIT.

LXX : *My kop het tot in die klowe van die berge ingegaan; ek het afgedaal in die aarde in waarvan die grendels ewigdurende boeie is.*

Dat die GROOT WATERMASSA Jona se KOP BEDEK HET en HY AFGEDAAL HET TOT BY DIE FONDAMENTE VAN DIE BERGE en gekom het tot by die dieptes van die aarde waarop, volgens die wil van God, die bol van die aarde as't ware met grendels en pilare staande gehou word, lei geen twyfel nie, omdat daar ook elders gesê word: "Ek het sy (= die aarde se) pilare gevestig".

Maar aangaande die Heer en Saligmaker, volgens elkeen van die twee uitgawes, lyk dit vir my asof dit so verstaan kan word dat Sy oorspronklike mag en Sy kop, dit is die siel wat Hy met waardigheid saam met die liggaam aangeneem het ter wille van ons redding, afgedaal het na *die klowe van die berge*, wat bedek is deur golwe, en wat hulself onttrek het van die vryheid van die hemel, en die see het hulle omring, en wat hulself weggeskeur het van God se majesteit, en dat Hy later ook binnegedring het na die onderwêreld, na daardie plekke waarheen, asof in die ergste modder, die siele van sondaars meegesleur word, soos wat die Psalmdigter sê: "Hulle sal ingaan tot by die dieptes van die aarde, hulle sal deel wees van die jakkalse". Hulle is die GRENDELS VAN DIE AARDE en as't ware sekere boeie van die ergste gevangenis en swaarste folteringe, en hulle wil nie dat die siele wat gevange geneem is, van die onderwêreld af uitgaan nie. Daarom het die LXX duidelik die κατόχους αἰωνίους (= die ewige gevangenisskappe) vertaal, dit is dat hulle begeer om altyd diegene wat eenmaal ingekom het, daar te hou.

Maar ons Here, oor Wie ons in die boek Jesaja onder die persoon van Kores lees: "Ek sal die bronspoorte verbrysel en die ystergrendels stukkend breek", HET AFGEDAAL TOT BY DIE FONDAMENTE VAN DIE BERGE en is OPGESLUIT MET EWIGE GRENDELS, sodat Hy almal wat opgesluit was, kon bevry.

II,7b : EN U, HERE MY GOD, SAL MY LEWE OPRIG UIT VERDORWENHEID.

LXX : *En mag my lewe opstyg uit verdorwenheid, Here my God.*

Hy het juis gesê: U SAL OPRIG of : *mag my lewe opstyg uit verdorwenheid,* omdat hy afgedaal het na verdorwenheid en na die onderwêreld. Dit is wat die Apostels verklaar in die vyftiende Psalm dat daar oor die Persoon van die Here geprofeteer is: "Aangesien U nie my siel in die onderwêreld sal agterlaat en nie sal toelaat dat U heilige verdorwenheid sien nie", natuurlik omdat Dawid gesterf het en begrawe is, maar die vlees van die Saligmaker nie die verdorwenheid gesien het nie.

Andere egter verklaar dat, in vergelyking met die hemelse skoonheid en die Woord van God, die menslike liggaam verdorwenheid is omdat dit in verdorwenheid verwek word, en in die 102de Psalm word daar volgens die persoon van die regverdige aangedui: "Hy wat al jou swakhede genees, wat jou lewe loskoop van die verderf". Daarom sê ook die Apostel: "Ek ellendige mens, wie sal my bevry van hierdie liggaam van die dood?" en word hy "die liggaam van die dood" of "die liggaam van vernedering" genoem. Daardie mense voer hierdie teks aan ter ondersteuning van hulle eie kettery, en onder die dekmantel van Christus verkondig hulle die leuen van die Antichris, sodat hulle die kerk teëhou en die vetste maag voed en, terwyl hulle vleeslik lewe, teen die vlees betoog.

Maar ons weet dat die liggaam wat aangeneem is van 'n onbesoedelde maagd nie verdorwenheid nie maar die tempel van Christus was. Omdat as ons betrek word by die uitspraak van die Apostel aan die Korinthiërs waarin "die liggaam" "geestelik" genoem word, laat ons dan, ten einde nie strydlustig te lyk nie, sê dat daardie selfde liggaam en dieselfde vlees, wat begrawe was, en wat in die grond verberg was, ongetwyfeld weer opstaan, maar dat daardie glorie verander, terwyl die aard daarvan nie verander nie: "Want hierdie bedorwe wese moet onbedorwenheid aantrek en hierdie sterflike wese moet onsterflikheid aantrek". Wanneer daar gesê word "hierdie wese", word die liggaam in 'n sekere sin voorgehou as saamgevat in [terme van] twee vingertjies: hierdie liggaam waarin ons gebore word, hierdie liggaam waarin ons sterwe, hierdie liggaam wat hulle,

wat gestraf moet word, bang is om terug te kry, hierdie liggaam wat die maagdelikheid verwag met die oog op beloning en wat egbreuk vrees met die oog op straf.

Maar oor Jona kan dit so verstaan word dat hy, wat in die maag van die seemonster volgens die aard van die liggaam verteer moes word en moes dien as kos vir die wilde dier en deur die are en die gewrigte heen versprei moes word, behoue en ongeskonde gebly het. En voorts omdat hy sê: *HERE MY GOD*, is dit die gevoel van iemand wat vlei, omdat hy gevoel het dat God gemeenskaplik vir almal is, en deur die omvang van die weldaad, dat God as't ware sy eie persoonlike eiendom is.

II,8a : TOE MY SIEL IN MY IN DIE NOUTE GEBRING WAS, HET EK AAN DIE HERE GEDINK.

LXX : *Toe my siel uit my uitgegaan het, het ek aan die Here gedink.*

Toe ek op geen ander hulp gehoop het nie, het hy gesê, was die herinnering aan die Here vir my tot redding, volgens daardie teks: "Ek het gedink aan die Here en ek was bly", en op 'n ander plek: "Ek het gedink aan die ou dae en ek het die ewige jare in my gedagte gehad". Daarom, toe ek gewanhoop het aan my redding en die breekbaarheid van die vlees in die middel van die seemonster se maag my geen hoop op lewe toegelaat het nie, is wat ookal onmoontlik gelyk het, oorwin deur die gedagte aan die Here. Ek het gesien dat ek toegesluit is in [die seemonster se] maag en die Here was my totale hoop. En hieruit leer ons volgens die LXX dat op daardie tydstip wanneer ons siel swak word en van sy saamvoeging met die liggaam losgeskeur word, dat ons nie ons gedagte moet wegdraai na 'n ander toe as net na Hom toe wat, sowel in die liggaam as buite die liggaam, ons Here is.

Maar oor die Persoon van die Saligmaker, is die verklaring nie moeilik nie wat sê: "My siel is bedroef tot die dood toe", en: "Vader, as dit moontlik is, laat hierdie beker by My verbygaan", en: "In U hande gee Ek my gees oor" en ander dinge soortgelyk hieraan.

II,8b : SODAT MY GEBED BY U KOM, BY U HEILIGE TEMPEL.

LXX : *Netso.*

Daarom "het ek aan die Here gedink" in die verdrukking *SODAT MY GEBED* uit die diepte van die see en "die klowe van die berge" kan opstyg na die hemele en *KOM TOT BY U HEILIGE TEMPEL* waarin U ewige skoonheid geniet. En dit moet oorweeg word dat, op 'n nuwe manier, 'n gebed ten behoewe van 'n gebed gemaak word en dat hy bid dat sy gebed mag opstyg na die tempel van God. Hy vra verder soos 'n priester dat die volk in sy liggaam bevry word.

II,9 : DIEGENE WAT TEVERGEEFS ONBEDUIDENDHEDE BEWAAR, HULLE SAL HUL EIE MEDELYE VERWAARLOOS.

LXX : *Diegene wat nietige en leuenagtige dinge bewaar, hulle het hul eie medelye in die steek gelaat.*

God is van nature barmhartig en gereed om deur Sy genade diegene te red wat Hy nie deur Sy regverdigheid kan red nie. Maar deur ons ondeug verloor en laat vaar ons die barmhartigheid wat voorberei is en wat uit eie beweging ditself vertoon (= vir ons aangebied word). En hy het nie gesê: "Diegene wat nietighede doen nie" -- 'Nietigheid dan van nietighede, alles is nietigheid' --, sodat dit nie gelyk het of Hy die wêreld veroordeel en vir die hele menslike geslag barmhartigheid weier nie, maar: DIEGENE WAT NIETIGHEDE BEWAAR (of *'n leuen*), "hulle wat oorgegaan het na die begeerte van die hart", wat nie alleen nietighede doen nie, maar dit so bewaar asof hulle dit liefhet en dink dat hulle 'n skat gevind het. En onderskei terselfdertyd die grootmoedigheid van die profeet: in die diepte van die see, en toe hy heeltemal bedek was deur die ewige nag in die maag van so 'n groot wilde dier, dink hy nie aan sy eie gevaar nie, maar hy filosofeer met 'n algemene gedagte oor die aard van dinge. HULLE SAL HUL EIE MEDELYE VERWAARLOOS, sê hy. Ofskoon die medelye gekrenk is -- wat ons as God self kan verstaan: "Want die Here is barmhartig en vol medelye, geduldig en vol ontferming" --, tog verlaat sy (= medelye) nie vir hulle WAT NIETIGHEDE BEWAAR nie, en verwens hulle nie, maar verwag

dat hulle terugkeer; maar hulle SAL uit eie beweging die MEDELYE VERWAARLOOS wat vasstaan en wat vanself beskikbaar is.

Dit kan ook geprofeteer word op gesag van die Persoon van die Here oor die trouloosheid van die Jode wat, terwyl hulle dink dat hulle "die voorskrifte van mense" en die opdragte van die Fariseërs nakom -- wat NIETIGHEID en *'n leuen* is --, vir God, wat altyd met hulle medelye gehad het, verlaat het.

II,10 : MAAR EK SAL IN 'N STEM VAN LOF AAN U 'N OFFER BRING; EN WAT EK OOKAL BELOOF HET, SAL EK [DIT WAT EK VERSKULDIG IS] GEE AAN DIE HERE IN RUIL VIR REDDING.

LXX : *Maar ek sal met 'n stem van lof en belydenis aan U 'n offer bring; en wat ek ookal beloof het, sal ek gee aan U Here om my te bewaar.*

"Diegene wat nietighede bewaar, het hul eie medelye in die steek gelaat"; maar ek, wat verslind is ter wille van die behoud van baie, *ek sal in 'n stem van lof en belydenis aan U 'n offer bring,* terwyl ek myself aanbied "omdat Christus, ons Paaslam, geoffer is" en, soos 'n priester en 'n skaap, het Hy Homself ter wille van ons aangebied. En, het Hy gesê, ek prys U, soos ek voorheen bely het terwyl ek sê: "Ek prys U, Vader, Here van die hemel en die aarde". En ek sal die beloftes nakom wat ek gemaak het AAN DIE HERE TER WILLE VAN DIE REDDING van almal, sodat elke ding wat 'U aan my gegee het nie verlore gaan tot in ewigheid nie'. Ons sien wat die Saligmaker in sy lyding ter wille van ons redding belowe het; "laat ons" nie vir Jesus "leuenagtig maak" nie. Laat ons "van die wêreld" wees en tog geskei van al die onreinhede van sondaars, soos Hy ons as offerdiere, wat Hy belowe het, aan God die Vader offer.

II.11 : EN DIE HERE HET DIE VIS BEVEEL, EN HY HET VIR JONA OP DIE DROË GROND UITGESPOEG.

LXX : *En Hy het die seemonster beveel, en hy het vir Jona op die droë land uitgegooi.*

Hierdie dinge wat ons hierbo gelees het oor die persoon van Jona, het die Here ernstig gebid in die maag van die seemonster waaroor ook Job op mistieke wyse praat: "Laat hy hom vervloek wat daardie dag vervloek het, wat op die punt is om die groot seemonster te vang". *Daar word* dus *beveel* aan hierdie groot seemonster en aan die bodemlose dieptes en die onderwêreld om die Saligmaker, en hom wat dood was, aan die aarde terug te gee, sodat Hy hulle kan bevry wat deur die kettings van die dood vasgehou was, en sodat Hy baie saam met Hom na die lewe kan uitlei. Maar omdat daar geskryf word HY HET UITGESPOEG, moet ons dit verstaan as ἐμφατικώτερον (= baie nadruklik) omdat die lewe as oorwinnaar uit die diepste dele van die dood uitgetree het.

III,1-2 : EN DIE WOORD VAN DIE HERE HET 'N TWEEDE KEER TOT JONA GEKOM TERWYL HY SÊ: STAAN OP EN GAAN NA DIE GROOT STAD NINEVE EN PREEK DAARIN VOLGENS DIE VORIGE BOODSKAP WAT EK VIR JOU SÊ.

LXX : *En die stem van die Here het 'n tweede keer tot Jona gekom terwyl Hy sê: Staan op en gaan na die groot stad Nineve en preek daarin volgens die vorige boodskap wat Ek vir jou gesê het.*

Daar word nie vir die profeet gesê: "Waarom het jy nie dit gedoen wat aan jou opgedra was nie?" Maar slegs die teregwysing van die skipbreuk en van die insluk (= deur die vis) was vir hom genoeg, sodat hy wat nie die bevelende Here verstaan het nie, wel die bevrydende Here sou begryp. Bowendien is dit oorbodig om aan 'n dienskneg wat 'n fout begaan het ná die klappe te wil toereken wat hy gedoen het, aangesien 'n teregwysing van hierdie aard nie soseer 'n verbetering as 'n verwyt is nie.

Maar ons Here word na die opstanding vir 'n tweede keer na Nineve gestuur sodat Hy, wat voorheen in 'n sekere sin gevlug het terwyl Hy sê: "Vader, as dit moontlik is, laat hierdie beker by My verbygaan" en wat nie "die brood van die kinders vir die honde" wou gee nie, maar nou omdat hulle gesê het: "Kruisig, kruisig" so 'n man! Ons "het nie 'n koning behalwe die Keiser nie", vrywillig na Nineve kon gaan en sodat Hy ná die opstanding dit kon verkondig wat aan Hom opgedra was om te verkondig vóór sy lyding. Maar wat betref die feit dat Hy beveel word,

dat Hy gehoorsaam, dat Hy nie wil doen nie, dat Hy weer gedwing word om te wil doen, dat Hy die wil van die Vader vir die tweede keer uitvoer, bring die somtotaal hiervan in verband met die mens en met "gestalte van 'n dienskneg" by wie sulke woorde pas.

III,3-4a : EN JONA HET OPGESTAAN EN WEGGEGAAN NA NINEVE VOLGENS DIE WOORD VAN DIE HERE. EN NINEVE WAS 'N GROOT STAD VAN GOD, DRIE DAGREISE OM DEUR TE GAAN. EN JONA HET BEGIN OM IN DIE STAD IN TE GAAN, EEN DAGREIS VER.

LXX : *En Jona het opgestaan en weggegaan na Nineve soos wat die Here vir hom gesê het. Maar Nineve was 'n groot stad vir God, op pad ongeveer drie dagreise. En Jona het begin om in die stad in te gaan, op pad ongeveer een dagreis.*

Jona het dadelik die taak uitgevoer wat aan hom opgedra was. Maar Nineve, waarheen die profeet gegaan het, was 'n groot stad en van só 'n groot omtrek dat dit nouliks met 'n reis van ongeveer drie dae omgegaan kon word. Maar hy, gedagtig aan sy opdrag en die voorafgaande skipbreuk, het in die haas van een dag die pad van drie dae voltooi, hoewel daar diegene is wat dit so eenvoudig verstaan dat hy slegs in 'n derde deel van die stad gepreek het en dat die boodskap van die prediker onmiddellik die res van die inwoners bereik het.

Maar daar word eintlik gesê dat ons Here ná die onderwêreld opstaan en die Woord van die Here preek wanneer Hy die apostels stuur om hulle, wat in Nineve was, te doop "in die naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees", dit is DRIE DAGREISE. En hierdie geheimenis self van menslike redding word voltooi *in een dagreis,* dit is deur die belydenis van een God, terwyl Jona (= die ware Jona, Christus) preek nie soseer **vir** die apostels as **deur middel van** die apostels nie. Want Hyself sê: "Kyk, Ek is by julle tot by die voleinding van die wêreld".

En daar bestaan by niemand twyfel waarom NINEVE DIE GROOT STAD VAN GOD is nie aangesien die wêreld en alles daarop 'deur Homself gemaak is en niks sonder Hom gemaak is nie'. Daar moet ook opgemerk word dat hy nie gesê het binne drie dae "en nagte" of binne een dag "en

nag" nie, maar eenvoudig net binne dae en op 'n dag, om aan te dui dat daar in die geheimenis van die Drie-eenheid en in die belydenis van een God niks duister is nie.

III,4b : EN HY HET UITGEROEP EN GESÊ: NOG VEERTIG DAE EN NINEVE SAL TOT 'N VAL GEBRING WORD.

LXX : *En hy het gepreek en gesê: Nog drie dae en Nineve sal tot 'n val gebring word.*

Die getal drie wat deur die Septuagint genoem word,kom nie ooreen met die boetedoening nie en ek verwonder my genoeg waarom dit so vertaal is aangesien daar in die Hebreeus nie enige ooreenkoms van nóg letters nóg lettergrepe nóg aksente of van die woord is nie. Want drie [in Hebreeus] is "*salos*" en veertig "*arbaim*". Bowendien, toe die profeet op so 'n lang reis van Judea af na die Assiriërs gestuur is, het hy 'n boetedoening waardig aan sy prediking geëis sodat die ou en slegte wonde met 'n pleisterverband wat lank daarop geplaas is, versorg kan word. Voorts kom die getal veertig ooreen met die sondaars en met die vas en die preek en die geldsak en die trane en die volharding van die smeekbede op grond waarvan sowel Moses vir veertig dae lank op die berg Sinaï gevas het en daar beskryf word hoe Elia, toe hy vir Jesebel gevlug het, nadat die hongersnood in die land Israel aangekondig is en terwyl die toorn van God daaroor gehang het, vir veertig dae lank gevas het.

Ook die Here self, die ware Jona, wat gestuur is met die oog op die prediking vir die wêreld, vas vir veertig dae lank en terwyl Hy die nalatenskap van die vas vir ons agterlaat, berei Hy ons siele voor onder hierdie getal vir die ete van Sy liggaam. Maar wat betref die feit dat HY UITGEROEP HET word vervul in daardie frase in die evangelie: "Hy het staande uitgeroep" in die tempel, "terwyl Hy sê: Laat hom wat dors het kom en drink". Want elke boodskap van die Saligmaker, word 'n uitroep genoem, omdat Hy oor groot dinge preek.

III,5 : EN DIE MANNE VAN NINEVE HET IN GOD GEGLO EN HULLE HET 'N VAS AFGEKONDIG EN HULLE IS MET SAKKE BEKLEE, VAN DIE GROOTSTE TOT BY DIE KLEINSTE.

LXX : *Netso.*

Nineve het geglo en Israel volhard ongelowig. Die onbesnedene (lett.voorhuid) het geglo en die besnedene (lett.besnydenis) bly ongelowig. En vir die eerste keer *GLO DIE MANNE* van Nineve, wat tot in die tyd van Christus geleef het, *EN HULLE KONDIG 'N VAS AF EN HULLE WORD BEKLEE MET SAKKE VAN DIE GROOTSTE AF TOT BY DIE KLEINSTE:* sowel sy voedsel as sy kleding pas by berou, soos hulle wat vir God aanstoot gegee het met hulle weelderigheid en ambisie en Hom nou behaag met die veroordeling van daardie dinge waardeur hulle vroeër vir Hom aanstoot gegee het. Die sak en die vas is wapens van berou, die hulp van sondaars: eers die vas en daarna die sak; eers dit wat verborge is en daarna dit wat openlik is; laasgenoemde word altyd aan God vertoon, en eersgenoemde soms aan mense. En as daar uit hierdie twee noodsaaklikhede een weggelaat moet word, sal ek eerder die vas sonder die sak verkies as die sak sonder die vas.

Die ouer geslag begin, en dit gaan *TOT BY DIE JONGER [GESLAG]*: want "niemand" is sonder "sonde" nie, ook nie as "sy lewe inderdaad een dag lank was" en "die jare van sy lewe telbaar" nie. Want as "die sterre nie rein is in die gesigsveld" van God nie, "hoeveel te meer 'n wurm en verrotheid" en hulle wat as strafbaar gehou word agv die oortreding van Adam die sondaar? Maar ook die volgorde is baie mooi: God beveel die profeet, die profeet maak bekend aan die stad. Eers glo die manne, en wanneer hulle 'n vas afkondig, word die hele geslag met sak geklee. Die manne maak nie die sak bekend nie, maar slegs die vas. Maar inderdaad hulle aan wie berou beveel word, verbind gevolglik die sak aan die vas sodat 'n leë maag en 'n droewige uiterlike op 'n dringender manier die Here om genade smeek.

III,6-9 : EN DIE WOORD HET OOK DIE KONING VAN NINEVE BEREIK EN HY HET VAN SY TROON AF OPGESTAAN EN SY KLERE VAN HOM AFGEGOOI EN HY IS MET 'N SAK GEKLEE EN HET IN AS GAAN SIT. (7) EN HY HET UITGEROEP EN IN NINEVE UIT DIE MOND VAN DIE KONING EN SY HOOFMANNE AANGEKONDIG TERWYL HY SÊ: LAAT MENSE EN PAKDIERE EN BEESTE EN VEE NIE ENIGIETS PROE OF VREET EN NIE WATER DRINK NIE, (8) EN LAAT MENSE EN PAKDIERE MET SAKKE BEDEK WORD EN LAAT HULLE IN ERNS NA

GOD ROEP EN LAAT [ELKE] MAN VAN SY BOSE WEG BEKEER WORD EN VAN DIE BOOSHEID WAT OP HULLE HANDE IS. (9) WIE WEET OF GOD [VAN GEDAGTE] VERANDER WORD EN VERGEWE EN TERUGKEER VAN DIE TOORN VAN SY WOEDE EN ONS DAN NIE OMKOM NIE?

LXX : *En die boodskap het die koning van Nineve bereik en hy het opgestaan van sy troon af en hy het sy bo-kleed van hom af verwyder en hy is met 'n sak bedek en het in as gaan sit. (7) En daar is in Nineve aangekondig deur die koning en deur al sy hoofmanne terwyl hy sê: Laat mense en pakdiere en beeste en skape nie enigiets proe en nie vreet nie en nie water drink nie. (8) En die mense en die pakdiere is bedek met sakke en hulle het driftig tot God uitgeroep en elkeen is bekeer van sy verkeerde weg en van die boosheid wat op hulle hande was terwyl hulle sê: (9) Wie weet of God berou toon en terugkeer van die woede van sy toorn en ons nie omkom nie?*

Ek weet dat die meeste mense die koning van Nineve - wat laaste die voorspelling hoor en afklim van sy troon en sy ou versiering afgooi en nadat hy met 'n sak geklee is in as gaan sit en nie tevrede met sy eie bekering ook aan andere saam met sy leiers berou verkondig terwyl hy sê dat MENSE EN PAKDIERE EN BEESTE EN VEE deur honger gefolter word, MET SAKKE GEKLEE WORD en, nadat hul vorige misdrywe veroordeel is, hulle geheel en al wy aan berou - [ek weet dat hulle die koning] as die duiwel uitlê wat, aan die einde van die wêreld (omdat geen rasionele skepsel wat deur God gemaak is, omkom nie), terwyl hy afdaal van sy hoogmoed, berou sal toon en weer herstel moet word tot sy vorige plek. En tot bevestiging van hierdie mening vermeld hulle ook daardie voorbeeld oor Daniël toe Nebukadneser, nadat hy vir sewe jaar berou getoon het, tot sy vorige koninkryk herstel word. Maar dit, omdat die heilige Skrif dit nie sê nie en omdat dit die vrees vir God deur en deur vernietig, terwyl mense maklik afgly na misdrywe en dink dat selfs die duiwel, wat die ontwerper van booshede is en die bron van alle sondes, gered kan word, nadat hy berou getoon het, moet ons uit ons gedagtes wegwerp, en laat ons weet dat volgens die Evangelie, sondaars in die ewige vuur in gestuur word wat vooraf berei is vir die duiwel en sy engele en dat daar aangaande hulle gesê word: "Hulle wurm sal nie sterf nie en hulle vuur sal nie geblus word nie". Ons weet vir seker dat God genadig is en dat ons, wat sondaars is, ons nie in Sy strengheid verheug nie, maar ons lees: "Die Here is barmhartig en regverdig en ons

God toon medelye". Die regverdigheid van God word versterk deur barmhartigheid en teen so 'n agtergrond gaan Hy oor tot oordeel: so ontsien Hy sodat Hy kan oordeel, so oordeel Hy sodat Hy kan medelye toon; "Barmhartigheid en waarheid het mekaar ontmoet, regverdigheid en vrede het omhels". Andersins, indien alle rasionele skepsels gelyk is en, óf uit hoofde van hul deugde óf uit hoofde van hul misdrywe, hulle uit eie beweging óf na bo verhef word óf in die diepte gedompel word, en, na 'n lang kringloop en oneindige tydperke, daar 'n herstelling van alle dinge sal plaasvind en dieselfde eerwaardigheid vir botsende sake, wat sal die verskil wees tussen 'n maagd en 'n prostituut? Watter verskille sal daar wees tussen die moeder van die Here en (wat ook 'n misdaad is om te sê) die slagoffers van openbare welluste? Sal Gabriël en die duiwel dieselfde wees? Sal apostels en demone dieselfde wees? En profete en valse profete dieselfde? En martelaars en vervolgers dieselfde? Stel jou voor wat jy wil, verdubbel jare en tye en voeg oneindige tydperke by die folteringe: as die einde van almal dieselfde is, dan is die hele verlede so goed as niks nie omdat ons nie dit soek wat ons eens was nie, maar dit wat ons altyd sal wees.

En ek is nie onbekend met dit wat hulle gewoonlik teen hierdie dinge sê nie en dat hulle sowel hoop vir hulself as welvaart saam met die duiwel voorberei nie. Maar dit is nie nou die tyd om meer breedvoerig te skryf teen die verkeerde dogma en die diaboliese σύνφραγμα (= verskansing) van diegene wat in skuilhoeke leer en dan in die openbaar ontken nie. Dit is vir ons voldoende dat ons aangetoon het wat ons in hierdie getuienis opgemerk het en dat ons as't ware kortliks in die kommentare inwerk wie die koning van Nineve is vir wie die *boodskap* van God laaste BEREIK. Watter invloed die welsprekendheid van die tydperk en die wysheid van die eeu op die mense het, [hiervan] is Demosthenes, Tullius, Plato, Xenophon, Theophrastus, Aristoteles, en ander redenaars en filosowe getuies, wat soos konings van mense beskou word en hulle voorskrifte word ontvang nie soos die voorskrifte van sterflikes nie maar as't ware as die orakels van gode. En gevolglik sê ook Plato dat die state gelukkig sal wees as óf filosowe regeer óf as konings filosofeer. Maar hoe moeilik dit is vir mense van daardie aard om in God te glo, om die daaglikse voorbeelde maar oor te slaan en te swyg oor die ou geskiedenisse van die heidene, [hiervoor] is die getuienis van die apostel vir ons genoeg wat sê wanneer hy aan die Korinthiërs skryf: "Broers, beskou julle roeping, dat daar nie baie wyses volgens die vlees is nie, nie baie magtiges nie, nie baie edeles nie, maar dat God die dwaashede van die wêreld uitgekies het om die wyses te verwar, en dat God die swakhede van die wêreld gekies het om die sterkes te verwar,

en dat God die onaansienlike dinge van die wêreld en daardie dinge wat veragtelik was gekies het" ensovoorts. En daarom sê Hy weer: "Ek sal die wysheid van die wyses vernietig en die geleerdheid van die geleerdes sal Ek tot niet maak". En: "Sien toe dat iemand julle nie as buit wegvoer dmv filosofie en leë verleiding nie". Waaruit dit duidelik is dat die konings van die wêreld die allerlaatste die prediking van Christus hoor en, nadat die luister van hul welsprekendheid en die versierings en die roem van hul woorde afgelê is, dat hulle hulself oorgee aan eenvoud en ongekunsteldheid en dat hulle, teruggevoer na die plebeïese leefwyse, in vuiligheid sit en dit wat hulle voorheen verkondig het, vernietig. Laat ons vir ons voorstel dat die gelukkige Cyprianus, wat eers 'n verdediger van afgodsdiens was en tot so 'n groot roem van welsprekendheid gekom het dat hy ook die redenaarskuns in Karthago onderrig het, uiteindelik die betoog van Jona gehoor het en nadat hy tot berou bekeer was, tot so 'n groot deugdelikheid gekom het dat hy Christus in die openbaar verkondig het en ter wille van Hom sy nek vir die swaard gebuig het. Inderdaad verstaan ons DAT DIE KONING VAN NINEVE VAN SY TROON afgeklim het en sy purperkleed vir 'n sak, sy welriekende salwe vir modder, sy beskaafde maniere vir vuiligheid verruil het, nie die vuiligheid van gedagtes nie maar van woorde. En daarom word daar ook in Jeremia oor Babilon gesê: "Die goue beker Babilon/Babel wat die hele wêreld dronk maak". Vir wie het die wêreldse welsprekendheid nie dronk gemaak nie? Wie se gemoedere het dit nie aangeraak met die skikking van woorde en die luister van sy welsprekendheid nie? Magtige en adellike en ryk mense glo moeilik in God en welsprekende mense glo baie moeiliker as hulle. Want hulle verstand word verblind deur rykdomme en vermoëns en weelderigheid en, omring deur booshede, kan hulle nie deugde sien nie, en hulle oordeel die [stilistiese] eenvoud van die Heilige Skrif nie volgens die grootsheid van gedagtes nie maar volgens die geringe waarde van woorde. Maar wanneer hulleself wat voorheen slegte dinge geleer het, tot berou gekeer is, begin hulle om goeie dinge te leer, dan sal ons sien dat die volke van Nineve deur een preek bekeer word en dat hulle dít word wat ons in Jesaja lees: "As 'n nasie met een slag gebore is".

Verstaan dan in dieselfde sin dat ook mense en pakdiere bedek met sakke en roepende tot God, sowel rasioneel as irrasioneel, en wys en eenvoudig, op die prediking van Jona berou toon volgens dit wat elders gesê word: "Here, U sal mense en pakdiere gesond maak".

Maar ons kan pakdiere bedek met sakke ook anders verklaar, veral op grond van hierdie getuienisse waarin ons lees: "Die son en die maan sal geklee word met 'n digte kleed", en op 'n ander plek: "Ek sal die hemel met 'n sak klee"; natuurlik beteken sak dan metafories 'n roukleed en droefheid en openbare rou.

En dit wat gesê word: WIE WEET OF GOD VAN GEDAGTE VERANDER EN VERGEWE, word daarom dubbelsinnig en onseker meegedeel sodat, terwyl mense twyfel oor hulle redding, hulle sterker berou toon en meer vir God aanroep tot medelye.

III, 10 : EN GOD HET HULLE DADE GESIEN EN DAT HULLE BEKEER IS VAN HULLE BOSE WEË. EN GOD WAS JAMMER OOR DIE RAMP WAT HY GESÊ HET DAT HY OOR HULLE SOU BRING EN HY HET DIT NIE GEDOEN NIE.

LXX : *En God het hulle werke gesien, nl dat hulle bekeer is van hulle bose weë. En God het berou gehad oor die ramp wat Hy gesê het dat Hy oor hulle sou bring en Hy het dit nie gedoen nie.*

Volgens beide die interpretasies, dreig God òf die stad van Assirië tóé òf daagliks die volke van die wêreld om berou te toon. En as hulle bekeer is, keer Hyself ook Sy oordeel om en word Hy verander deur die bekering van 'n volk. En dit verduidelik Jeremia en Esegiël duideliker, dat God klaarblyklik nòg die goeie dinge volbring wat Hy belowe het as goeie mense omgekeer word na misdrywe, nòg volbring Hy slegte dinge waarmee Hy die slegste mense dreig as hulle teruggedraai is na redding. Derhalwe HET GOD so ook nou HULLE DADE GESIEN EN DAT HULLE BEKEER IS VAN hul allerboosste WEG; Hy het nie die woorde gehoor wat Israel gewoonlik dikwels belowe nie: "Alle dinge wat ookal die Here gesê het, sal ons doen," maar Hy het die werke gesien en, omdat Hy berou van 'n sondaar eerder as die dood verkies, het Hy graag die oordeel verander omdat Hy die veranderde werke gesien het. Of liewer het God in Sy voorneme volhard, omdat Hy van die begin af medelye wil betoon. Want niemand wat begeer om te straf dreig met dit wat hy sal doen nie.

Maar neem [die woord] *RAMP*, soos ons hierbo gesê het, as swaar strawwe en folteringe, en nie as iets waarmee God bedink het om iets slegs te doen nie .

IV,1 : EN JONA IS ONTMOEDIG DEUR 'N GROOT VERSLAENTHEID EN HY WAS KWAAD, EN HY HET TOT DIE HERE GEBID EN GESÊ:

LXX : *En Jona is bedroef deur 'n groot droefheid en hy is ontsteld, en hy het tot die Here gebid en gesê:*

Toe hy sien dat 'die volle getal van die nasies' binnetree en dat dit volbring word wat in Deuteronomium gesê word: "Hulleself het My vertoorn in hierdie wesens wat nie gode is nie; en Ek sal hulle vertoorn oor 'n volk wat nie 'n volk is nie; oor 'n dwase nasie sal Ek hulle tot woede aanpor", wanhoop Jona oor die redding van Israel en hy word hewig geskud deur 'n groot smart wat uitbreek in woorde. En hy verklaar die redes vir sy neerslagtigheid en sê min of meer: Ek alleen is gekies uit so 'n groot getal profete om dmv die redding van andere ondergang vir my volk aan te kondig. Derhalwe word hy nie bedroef, soos sekere mense dink, omdat die menigte van nasies gered word nie, maar omdat Israel verlore gaan.

En daarom het ons Here gehuil oor Jerusalem en wou Hy nie "die brood van die kinders" optel "en dit vir die honde gee nie". En eers preek die apostels vir Israel, en Paulus begeer om ''n vloek te wees vir sy broers wat Israeliete is', van wie 'die aanneming en roem en die testament' is en die teëbeloftes en 'die wetgewing', uit wie 'die [aarts-]vaders kom en uit wie Christus volgens vlees kom (=as mens gebore is). Maar mooi gestel WORD Die Een wat bedroef is - dit wat vertolk word as Jona - deur smart ONTMOEDIG, en "Sy siel is droewig tot die dood toe", omdat Hy baie dinge deurstaan het, vir sover dit in hom was (=sover hy kon), sodat die Joodse volk nie verlore gaan nie. - Die naam van die een wat treur pas ook eerder by die geskiedenis, in soverre dit die rustelose profeet aandui en hom wat terneergedruk is deur die ellendes van sy buitelandse reis en die skipbreuk.

IV,2-3 : EK SMEEK U HERE, WAS DIT NIE JUIS MY WOORD, TOE EK NOG IN MY LAND WAS NIE? OP GROND HIERVAN WAS EK VERPLIG OM NA TARSIS TE

VLUG. WANT EK WEET DAT U 'N GENADIGE EN BARMHARTIGE GOD IS, GEDULDIG EN MET GROOT MEDELYE, EN VERGEWENSGESIND OOR DIE SONDE. EN NOU, HERE, NEEM MY SIEL VAN MY, EK SMEEK U, OMDAT DIE DOOD VIR MY BETER IS AS DIE LEWE.

LXX : *O Here, was dit dan nie my boodskappe, toe ek nog in my land was nie? Juis daarom was ek verplig om na Tarsis te vlug. Want ek weet dat u barmhartig is en ontfermend, geduldig en met groot medelye, terwyl u berou het oor die rampe. En nou, Heerser Here, neem my siel van my af weg, omdat dit vir my beter is om te sterf as om te lewe.*

Dit wat ons vertaal het as EK SMEEK en wat die LXX weergegee het as ὦ δὴ, word in Hebreeus gelees as "anna". En hierdie tussenwerpsel blyk vir my die gevoel van 'n vleiende bidder weer te gee. Want sy gebed, terwyl hy sê dat hy met reg wou vlug, beskuldig in 'n sekere sin dus vir God van onregverdigheid, terwyl hy sy weeklagte met die begin van 'n gebed temper. Hy sê WAS DIT NIE JUIS MY WOORD, TOE EK NOG IN MY LAND WAS NIE? Ek het geweet dat U dit sou doen. Ek was nie onkundig dat [U] medelydend [is] nie, en daarom wou ek nie meld [dat U] hardvogtig en wreed [is] nie. Daarom wou ek na Tharsis vlug, en wou ek vry wees om te dink oor dinge en om op die see van daardie tydperk eerder stilte en rus te geniet. Ek het my huis opgegee, ek het my erfdeel verlaat, ek het van U skoot af weggegaan, en gekom. As ek sou sê dat U BARMHARTIG en GENADIG is en DAT U sonde VERGEWE, sou niemand berou gehad het nie; as ek sou meld dat U wreed en slegs regverdig is, dan het ek geweet dat dit nie eie aan U aard is nie. Geplaas in hierdie onsekerheid, het ek dus verkies om eerder te vlug as om òf met toegewendheid dié wat berou het te mislei, òf om iets oor U te verkondig wat U nie was nie.

NEEM dan MY SIEL, Here, WANT DIE DOOD IS VIR MY BETER AS DIE LEWE. NEEM MY SIEL, wat bedroef was tot die dood toe. NEEM MY SIEL: 'Want in U hande gee Ek my gees oor'. DIE DOOD IS immers VIR MY BETER AS DIE LEWE: terwyl ek lewe, kon ek nie die een volk van Israel red nie; ek sal sterf, en die wêreld sal gered word.

Die geskiedenis is duidelik en oor die persoon van die profeet kan dit so verstaan word, soos ons herhaaldelik reeds gesê het, dat hy daarom bedroef word en verkies om te sterf sodat Israel nie tot in ewigheid verlore gaan, wanneer die menigte van nasies bekeer is nie.

IV,4 : EN DIE HERE HET GESÊ: DINK JY DAT JY REDE HET OM KWAAD TE WEES?

LXX : *En die Here het vir Jona gesê: En as jy dan nou so hewiglik bedroef is?*

Die Hebreeuse woord "*hadra lach*" kan weergegee word met sowel "jy is kwaad" as "jy is bedroef". En beide is van toepassing op sowel die persoon van die profeet as op die persoon van die Here omdat hy, òf KWAAD is sodat dit nie sou lyk asof hy gelieg het vir die Nineviete nie, òf *bedroef*, omdat hy begryp dat Israel op die punt is om te gronde te gaan. En met redelikheid sê hy nie vir hom: "JY IS verkeerdelik KWAAD" OF "jy is *bedroef*" nie, sodat dit nie lyk asof hy hom wat bedroef is, berispe nie, en ook nie weer: "Jy is met reg KWAAD" of "*bedroef*" nie, sodat hy nie sy eie oordeel teëgaan nie, maar juis hom wat KWAAD en *bedroef* is, vra om die redes òf van sy woede òf van sy droefheid weer te gee òf, as hy swyg, die ware oordeel van God uit sy stilswye te bevestig.

IV,5 : EN JONA HET UIT DIE STAD UITGEGAAN EN AAN DIE OOSTEKANT VAN DIE STAD GAAN SIT EN DAAR VIR HOMSELF 'N SONSKERM GEMAAK. EN HY HET DAARONDER IN DIE SKADUWEE GAAN SIT TOTDAT HY KON SIEN WAT MET DIE STAD GEBEUR.

LXX : *Netso.*

Die broedermoordenaar en moordenaar Kaïn wat eerste bewys dat die wêreld met bloed bevlek is deur die bloed van sy eie broer, "het die stad gebou" en dit "volgens die naam van sy seun" Henog "genoem". En daarom sê die profeet Hosea: "Ek is God en nie 'n mens nie, Ek is die Heilige in jou midde en Ek sal nie in die stad ingaan nie". Want, sê die Psalmdigter, "van die Here is die uitkomste teen die dood". En om hierdie rede word die een stad van die vlugtelinge Ramot

genoem, wat vertaal word as "visioen van die dood". En wie ookal na regte 'n vlugteling is en op grond van sy sondes nie verdien om Jerusalem te bewoon nie, woon in die stad van die dood en is oorkant die strome van die Jordaan, wat as "die afdaal" vertaal word. Dus *GAAN* "die Duif" *UIT* of "hy wat treur" *UIT DIE STAD* van daardie aard en hy woon *TEEN DIE OOSTE* waarvandaan die son opkom, en daar is hy in sy tent. En terwyl hy die vlietende tye bekyk, wag hy dat wat oor die stad uitgespreek is, sal gebeur. Voordat Nineve gered word en die komkommerplant verdroog, voordat die evangelie van Christus skitter en die profesie van Sagaria vervul word: "Kyk die man, wie se naam 'die Opgaande (=Spruit / Loot)' is", was Jona onder die sonskerm. Immers het die Waarheid nog nie gekom oor Wie die evangelis en die profeet dieselfde ding sê: "God is die waarheid" nie.

En met fyn oordeel word daar bygevoeg: *EN DAAR HET HY VIR HOMSELF 'N SONSKERM GEMAAK. DAAR,* digby Nineve, *HET HY VIR HOMSELF GEMAAK*: want niemand van die Nineviete van daardie tyd kon saam met die profeet woon nie. *EN HY HET ONDER DIE SKADUWEE GAAN SIT*: hy is beperk òf deur die mantel van 'n regter òf deur sy eie grootsheid, en 'toe hy sy lendene in dapperheid omgord het', sodat nie die hele kledingstuk afgly na die voete nie en na ons 'wat na onder toe is', maar dit was in sigself bymekaar gehou met 'n gordel wat hoër op vasgemaak was.

Verder wat betref die feit dat hy sê dat *HY KON SIEN WAT MET DIE STAD GEBEUR,* pas hy die gewone gebruik van die Skrifte toe, dat hy menslike gevoelens met God verbind.

IV,6 : EN DIE HERE GOD HET 'N KLIMOP VOORBEREI EN DIT HET OOR JONA SE KOP GEGROEI SODAT DAAR 'N SKADUWEE BO-OOR SY KOP WAS EN DIT HOM BESKERM HET; WANT HY HET SWAARGEKRY. EN JONA WAS BLY MET 'N GROOT VREUGDE OOR DIE KLIMOP.

LXX : *En die Here God het 'n komkommerplant voorsien en dit het oor Jona se kop gegroei sodat dit 'n sonskerm bo-oor sy kop was en dit hom beskerm het teen sy booshede, en Jona was bly oor die komkommerplant met groot vreugde.*

Op hierdie plek word gesê dat 'n sekere Canterius, uit die oudste geslag van die Cornelii, of, soos hyself spog, uit die stam van Asinius Pollio, lankal in Rome vir my beskuldig het van heiligskennis omdat ek 'klimop' vertaal het in die plek van 'komkommerplant'. Hy was natuurlik bang dat as daar klimopplante in plaas van komkommerplante gegroei het, hy nie [iets] sou hê waaruit hy in die geheim en op duistere wyse sou kon drink nie.
En inderdaad,in die komkommerplante self van die klein vaatjies, wat hulle oor die algemeen *saucomariae* noem,word die afbeeldinge van die apostels gewoonlik voorgestel, waaruit ook hy vir homself 'n naam geneem het wat nie sy eie is nie. Omdat as name so maklik verander word dat in die plek van die oproerige tribunes van die Cornelii, die konsuls Aemilii genoem word, dan verwonder ek my waarom dit nie vir my geoorloof is om 'klimopplant' te vertaal in die plek van 'komkommerplant' nie.

Maar laat ons kom by die ernstige dinge. In die plek van komkommerplant of klimop, lees ons in Hebreeus "ciceion", wat ook die Siriese en Puniese taal "ciceia" noem. Dit is egter 'n soort struikgewas of boompie wat breë blare het op die manier van 'n wingerdblaar en wat 'n baie digte skaduwee verskaf. En dit groei baie dikwels in Palestina en veral op sanderige plekke. En op wonderbaarlike wyse groei die saad, as jy dit in die grond gooi, op tot 'n boom nadat dit vinnig warm geword het, en binne 'n paar dae nadat jy die eerste groen halm gewaar het, kyk jy [reeds] op na 'n boompie. En daarom wou ook ons, op daardie tyd toe ons die profete vertaal het, daardie selfde naam van die Hebreeuse taal uitdruk omdat die Latynse taal nie hierdie soort boom gehad het nie. Maar ons was bang vir die grammatici, dat hulle 'n vryheid van kommentariëring sou vind en dat hulle òf wilde diere van Indië òf berge van Boeotië, òf sekere wonders van daardie aard sou uitdink, en ons het die ou vertalers gevolg wat ook self die klimop verklaar het, wat in Grieks κισσός genoem word; want hulle het nie iets anders gehad wat hulle kon sê nie.

Laat ons dus die geskiedenis bespreek en, laat ons vóór die geheime betekenisse eers slegs die letterlike betekenis uitwan. Die *komkommerplant* en die KLIMOP is van hierdie aard dat hulle oor die aarde heen kruip en, sonder stutte of hulpmiddels waarop hulle kan steun, groei hulle nie boontoe nie. Op watter manier dus, terwyl die profeet dit nie weet nie, het die *komkommerplant* terwyl dit in een nag opgroei, 'n sonskerm verskaf terwyl dit nie die geaardheid het om sonder paaltjies en riete of stutte in die lug op te groei nie? Die "ciceion" egter, aangesien dit in sy

skielike ontstaan 'n wonderwerk verskaf het en die almag van God getoon het in die beskutting van sy groen sonskerm, het sy eie aard gevolg.

Maar wat betref die persoon van die Here, die Saligmaker, sodat ons nie die komkommerplant op grond van φιλοκολόκυνθον heeltemaal nalaat nie, kan daar so verwys word dat ons dit wat in Jesaja staan,in die geheue terugroep: "Die dogter van Sion word agtergelaat soos 'n tent in 'n wingerd en soos 'n klein hutjie in 'n komkommertuin, soos 'n stad wat beleër word". En laat ons sê, omdat ons nie op 'n ander plek in die Skrif 'n komkommerplant vind nie, dat waar kalbas voorkom, daar kom ook komkommer gewoonlik voor. En Israel is vergelyk met hierdie soort plant omdat hy eenmaal vir Jona onder sy skaduwee beskerm het terwyl hy die bekering van die nasies afgewag het en hy vir hom geen geringe BLYDSKAP geskenk het, terwyl hy 'n sonskerm en 'n tent eerder as 'n huis maak, terwyl hy die voorkoms van 'n huis (=dakke) het, maar nie die fondasies van huise het nie. Voorts sal "ciceion", ons middelmatige boompie, wat vinnig opkom en vinnig verdroog, tov rang en lewe vergelyk word met Israel wat sy klein worteltjies in die aarde in stuur en inderdaad probeer om in die hoogtes in opgehef te word, maar nie die hoogte "van die seders van God" en "van die dennebome" ewenaar nie. En dit lyk vir my of dit ook sinspeel op die sprinkane wat Johannes geëet het, wat sê onder die tipe van Israel: "Hy moet meer word, maar ek moet minder word": dit is 'n klein diertjie, wat swak vlerke het, wat weliswaar opstaan van die aarde af maar nie in staat is om hoër te vlieg nie, sodat hy meer is as 'n reptiel en tog nie gelyk gestel word aan voëls nie.

IV, 7-8 : EN GOD HET 'N WURM VOORBEREI MET DIE AANBREEK VAN DIE OGGENDSKEMERING DIE VOLGENDE DAG EN HY HET DIE KLIMOPPLANT GEVREET EN DIT HET VERDROOG. EN TOE DIE SON OPGEKOM HET, HET DIE HERE 'N WARM VERSKROEIENDE WIND BEVEEL, EN DIE SON HET OP JONA SE KOP GESTEEK EN HY HET WARM GEWORD. EN HY HET IN SY SIEL GESMEEK OM TE STERF EN GESÊ: DIT IS VIR MY BETER OM TE STERF AS OM TE LEWE.

LXX : *En God het 'n wurm beveel vroeg in die môre op die volgende dag en dit het die komkommerplant gevreet en dit is droog gemaak; en dadelik toe die son opgekom het, het God*

'n droë verskroeiende wind beveel en die son het op Jona se kop gesteek. En hy is benoud gemaak en het 'n afkeer gehad aan sy siel. En hy het gesê: Dit is vir my beter om te sterf, baie eerder as om te lewe.

Voordat "die Son van geregtigheid" *OPGEKOM HET,* was die sonskerm groen en Israel *WAS NIE DROOG* nie; nadat hy opgekom het en die duisternis van Nineve deur sy lig verdryf is, was die wurm gereed *MET DIE AANBREEK VAN DIE OGGENDSKEMERING DIE VOLGENDE DAG* - waaruit die 21ste Psalm [AV: Ps.22] van die opskrif voorsien is: "Vir die aanneming van die daeraad", en hy wat sonder enige saad van die aarde af opkom en wat sê: "Ek is 'n wurm en nie 'n man nie" - *HY HET* die sonskerm *GEVREET* wat, verlaat deur die hulp van God, al sy groenigheid verloor het.

EN DIE HERE HET 'N WARM EN SKROEIENDE WIND BEVEEL waaroor daar in Hosea geprofeteer word: "Die Here sal 'n verskroeiende wind bring wat uit die woestyn opkom, en dit sal sy waterare opdroog en sy fontein verlate maak". En Jona het begin WARM WORD en weer eens wou hy sterf in die onderdompeling saam met Israel sodat hy in die bad die vog ontvang wat hy in sy weiering verloor het. En daarom sê ook Petrus aan die Jode wat dor is: "Betoon berou en laat elkeen van julle gedoop word in die naam van Jesus Christus tot vergewing van julle sondes en julle sal die geskenk van die Heilige Gees ontvang".

Daar is diegene wat die wurm en die skroeiende wind verklaar as die Romeinse leiers wat, na die opstanding van Christus, vir Israel geheel en al uitgewis het.

IV, 9 : EN DIE HERE HET VIR JONA GESÊ: DINK JY JY IS MET REG KWAAD OOR DIE KLIMOPPLANT? EN HY HET GESÊ: EK IS MET REG KWAAD TOT DIE DOOD TOE.

LXX : *En die Here God het vir Jona gesê: As jy dan nou baie bedroef is oor die komkommerplant? En hy het gesê: Ek is baie bedroef tot die dood toe.*

Hierbo, nadat die Nineviete berou getoon het en die stad van die [heidense] volkere gered is, en die profeet juis dit gevra is: "Dink jy jy is met reg kwaad?", het hy niks geantwoord nie maar die ondervraging van God met stilte bevestig. Want wetende "dat God genadig en barmhartig is" en "geduldig en met baie medelye" en dat Hy booshede vergewe, het hy nie smart gevoel oor die redding van die [heidense] volkere nie. Maar hier, nadat Israel in die uitgedorde komkommer-plant verdroog het en hy spesifiek gevra is: IS JY MET REG KWAAD OOR DIE KLIMOPPLANT, het hy onbeskaamd geantwoord en gesê: EK IS MET REG KWAAD (of *ek is bedroef*) TOT DIE DOOD TOE; want ek wou nie sommiges só red dat andere omkom nie, [en ek wou nie] vreemdes so bevoordeel dat ek my eie mense vernietig nie.

En in der waarheid, tot vandag toe weeklaag Christus oor Jerusalem en Hy weeklaag *TOT DIE DOOD TOE,* nie sy eie nie, maar dié van die Jode, sodat hulle sterf terwyl hulle die Seun van God ontken en weer opstaan wanneer hulle Hom bely.

IV, 10-11 : EN DIE HERE HET GESÊ: JY TREUR OOR DIE KLIMOPPLANT WAARVOOR JY NIE GEWERK HET NIE EN NIE GEMAAK HET DAT DIT GROEI NIE, WAT IN EEN NAG OPGEKOM HET EN IN EEN NAG DOODGEGAAN HET, EN EK SAL NINEVE, DIE GROOT STAD NIE SPAAR NIE, WAARIN DAAR MEER AS 120 DUISEND MENSE IS WAT NIE WEET WAT TUSSEN HULLE REGTER- EN LINKERHAND IS NIE EN OOK BAIE PAKDIERE?

LXX : *En die Here het gesê: Jy was suinig oor 'n komkommerplant waarvoor jy nie gewerk het nie en jy het dit nie versorg nie, wat in die nag ontstaan het en in die nag doodgegaan het. Maar Ek sal Nineve, die groot stad nie spaar nie, waarin meer as 12 duisend manne woon wat nie hulle regter- en linkerhand ken nie, en baie diere?*

Dit is 'n te groot probleem om uiteen te sit hoe daar volgens die beeldspraak aan die Seun gesê word: JY TREUR OOR 'N KLIMOPPLANT WAARVOOR JY NIE GEWERK HET NIE EN WAT JY NIE GEMAAK HET DAT DIT GROEI NIE, aangesien 'alle dinge deur Hom gemaak is en sonder Hom niks gemaak is nie'. En daarom het 'n sekere iemand in sy verklaring van daardie plek, sodat hy die vraagstuk ophande kan oplos, in heiligskennis verval. Want terwyl hy

dit aangaande die Evangelie aanneem: "Wat noem jy my goed? Niemand is goed nie behalwe die Een God", het hy die Vader verklaar as goed, maar die Seun in vergelyking met Hom wat volkome en waarlik goed is, geplaas in 'n mindere graad. En hy het nie in aanmerking geneem dat deur hierdie dinge te sê hy eerder in die kettery van Marcio verval het (Wat die een God as slegs goed, en die ander God as die Regter en Skepper inbring), eerder as die kettery van Arius wat, hoewel hy die Vader groter en die Seun kleiner verkondig, tog nie die Seun as Skepper ontken nie. Daarom moet daardie dinge, wat ons op die punt is om te sê, met toegeeflikheid gehoor word en ons pogings moet eerder met byval en gebede gehelp word as verag word met 'n kwaadwillige oor, omdat selfs onkundiges in staat is om te kritiseer en af te kraak. Maar dit is 'n kenmerk van geleerdes en hulle wat die sweet van diegene wat hard werk, ken, om òf die hand uit te strek na hulle wat uitgeput is, òf om die pad aan te dui vir diegene wat dwaal.

Ons Here en Saligmaker het nie so IN Israel GELY soos wat HY GELY HET in die volk van die heidene nie. En uiteindelik praat Israel onbeskaamd: "Kyk vir soveel jare dien ek U en nooit het ek u verordening verbygegaan nie. En nooit het U vir my 'n bokkie gegee sodat ek saam met my vriende 'n maaltyd kan hou nie. Maar nadat hierdie seun van u, wat sy vermoë saam met slegte vrouens verspil het, gekom het, het u vir hom die vetgemaakte kalf geslag". En tog word hy nie deur sy vader die mond gesnoer nie, maar vol genade sê hy vir hom: "Seun, jy is altyd by my, en al my besittings is joune; dit het jou betaam om fees te vier en bly te wees, omdat hierdie broer van jou dood was, en weer lewendig geword het, hy was verlore en is gevind." Ter wille van die volk van die heidene is die vetgemaakte kalf geoffer en is sy kosbare bloed uitgestort, waaroor Paulus baie lank betoog in sy brief aan die Hebreërs. En Dawid het in die Psalm gesê: "Die broer het nie losgekoop nie, die Mens sal loskoop". Christus het minder geword sodat Hy meer kan word; Hy het gesterf sodat hy kan lewe; Hy het neergedaal na die onderwêreld sodat Hy na die hemele kan opvaar. In Israel was daar geen so 'n groot TAAK nie. En daarom is hy jaloers op sy jonger broer omdat hy, ná sy verkwiste bestaan saam met slegte vrouens en koppelaars, die ring en die kleed ontvang en sterk is met sy vroeëre aansien.

Maar wat betref die feit dat Hy sê: WAT IN EEN NAG ONTSTAAN HET dui op die tyd voor die koms van Christus wat "die Lig vir die wêreld" was, oor Wie daar gesê word: "Die nag het verbygegaan, maar die dag het nadergekom". En IN EEN NAG HET DIT DOOD GEGAAN,

aangesien "die Son van geregtigheid" vir hulle in die graf gelê het en hulle die woord van God vergeet het.

Inderdaad prefigureer *DIE GROOT* en baie mooi *STAD NINEVE* die Kerk waarin daar 'n groter getal mense is as die twaalf stamme van Israel, omdat hulle ook dui op die brokstukke van die twaalf mandjies in die woestyn.

Maar hulle weet nie WAT die verskil TUSSEN HUL REGTER- EN LINKERHAND IS NIE: òf op grond van onskuld en eenvoud, om die kinderleeftyd (lett. soogtydperk) aan te dui en dit aan die verstand oor te laat hoe groot die getal van die ander leeftyd is aangesien dié (=die leeftyd) van die klein kindertjies so groot is; òf sekerlik, omdat die stad groot was en, 'in 'n groot huis is daar nie alleen goue en silwer vase nie, maar ook hout- en erdevase', en daar was 'n baie groot menigte daarin (=in die stad) wat nie geweet het voor die boetedoening wat die verskil was tussen goed en kwaad, tussen regs en links nie.

Maar ook BAIE PAKDIERE: want in Nineve is daar 'n groot getal pakdiere en irrasionele mense wat vergelyk word met 'onverstandige diere' en wat hulle naboots.

* * * * * *

2. *SANCTI HILARII IN MATTHAEUM* 16.2

2.1 DIE LATYNSE TEKS

1. **2.** *Sed ortus e caelo signum his terrestre constituit, ut eos intra confessionem humilitatis corporeae contineret, dandum dicens Ionae signum. Huic se Dominus comparat quem ad futurae passionis effectum in praedicationem paenitentiae ad Niniuitas pari specie praemiserat. Namque Ionas uentis desaeuientibus proiectus e naui est et deuoratus a ceto et post triduum uiuus*
5. *emissus, non retentus a monstro, non cibi condicione confectus, sed contra humani corporis naturam integer et illaesus in auras superas uirtute dominicae praefigurationis euadit. Hoc ergo potestatis suae signum constitutum esse demonstrat, in se remissionem peccatorum per*

paenitentiam praedicans, de Hierusalem uel Synagoga immundorum spirituum dominante flatu eiciendus et Pilati potestati, id est saeculi iudicio tradendus et a morte tamquam elementi 10. *eiusdem monstro glutiendus et post triduum ex ea contra condicionem hominis quem adsumpserat non retentus, uiuus atque incorruptus emergens. Ea igitur quae in homine de conceptu uirginis sumpto diuinarum erant plena uirtutum cognosci atque intelligi de se uoluit et prophetae signo et hominis exemplo.*

2.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

Maar Hy wat uit die hemel te voorskyn gekom het, het vir hulle 'n aardse teken opgerig, sodat Hy hulle binne die belydenis van hul liggaamlike onbeduidendheid kon hou, terwyl Hy sê dat die teken van Jona [vir hulle] gegee moet word. Die Here vergelyk Homself met hierdie man vir wie Hy vooruitgestuur het na die Nineviete om boetedoening te preek, met die ooreenstemmende beeld tot die effek van sy toekomstige lyding. Want Jona is deur die tierende winde van die skip afgegooi, deur 'n seemonster verslind en na drie dae lewend uitgespoeg, hy is nie deur die monster teruggehou nie en nie soos kos verteer nie, maar teen die aard van die menslike liggaam in, het hy ongeskonde en ongedeerd na die bowêreld ontsnap, deur die verdienste van sy voorafskaduwing van die Heer. Hy toon dus aan dat hierdie teken van sy mag daargestel is, terwyl hy verkondig dat vergewing van sondes in Homself [te vinde is] deur boetedoening, dat Hy uit Jerusalem of uit die Sinagoge uitgegooi moes word deur die oorheersende stroom van onrein geeste, en dat Hy aan Pilatus se mag, dit wil sê aan die oordeel van die wêreld, uitgelewer moes word, en deur die dood verswelg moes word soos deur 'n monster van dieselfde herkoms, en dat Hy na drie dae daaruit gekom het, teen die wesensaard van die mens in, wat Hy aangeneem het, en nie teruggehou is nie, terwyl Hy lewend en ongeskonde te voorskyn kom. Dus wou Hy dat daardie dinge, wat selfs in die menslike aard wat Hy aangeneem het deur sy maagdelike geboorte, ryk aan goddelike deugde was, leer ken en verstaan word uit Homself en uit die teken van die profeet en die voorbeeld van 'n mens.

* * * * *

3. *SANCTI HILARII EPISCOPI TRACTATUS IN PSALMUM* LXVIII,5

3.1 DIE LATYNSE TEKS

1. **5.** *Sequitur enim: 'ueni in altitudinem maris, et tempestas demersit me'. imitator ille et dominicae mortis et temporis Ionas mari mersus cetoque susceptus non tam in mari se, quam in inferno positum testatur: 'clamaui in pressura mea ad deum meum. et exaudiuit de uentre inferorum clamoris mei'.*[1] *et quamuis eum cetus ad speciem infernae mortis hausisset, ait:*
5. *'introiuit caput meum in scissuras petrarum, descendi in terram, cuius serae tenaces et aeternae'. sancto etiam Iob post illum uniuersarum passionum gloriosissimum bellum, cum dignus iam esset eloquio diuino scientiaque naturae, post confracti intra se maris portas rugientesque eius in matris suae uentre terrores, rursum quid etiam in mari significaretur, dominus reuelauit dicens: 'uenisti autem super fontes abyssi, aut in uestigiis maris ambulasti?*
10. *aperiuntur autem tibi prae timore portae mortis', in uestigiis utique maris, tamquam in profundo uel altitudine maris, portas mortis esse significans. nam cum profunda maris inferiora sint terrae, necesse est in profundo maris, id est in inferioribus, sedem mortis ostendi. ueniens ergo in hoc profundum maris tempestate demersus est, cuius in anteriore psalmo ita meminit dicens: 'omnia excelsa tua et fluctus tui super me transierunt'. sed et ille, ut dixi, dominicae*
15. *mortis imitator, quem ex tenacibus aeternisque terrae seris inmanissimus ille maris istius cetus euomuit, haud dissimilia conquestus est: 'omnes suspensiones tuae et fluctus tui super me transiebant.' usque ad mortis igitur ueniens profundum mortis ipsius tempestate demersus est aduersarumque uirtutum depressus procellis est.*

Nota:

1. 'n Swak tekslesing, wat die vertaling "uit die maag van die doderyk van my geroep" genoodsaak. 'n Beter lesing sou wees [vgl ook die *apparatus criticus*] : "*clamores mei*" of "*clamores meos*".

3.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

5 Want dit volg: *Ek het gekom by die diepte van die see, en die storm het my laat sink.* Daardie nabootser van sowel die dood as van die tyd van die Here, Jona, wat in die see gedompel en deur die seemonster opgevang is, getuig dat hy nie soseer in die see nie, as in die doderyk geplaas was: *In my verdrukking het ek geroep na my God. En Hy het [my] gehoor uit die maag van die doderyk van my geroep.* En alhoewel die seemonster hom verslind het volgens die beeld van die dood in die onderwêreld, het hy gesê: *My kop het tot in die klowe van die rotse ingegaan, ek het afgedaal in die aarde in, waarvan die grendels stewig en ewigdurend [is].* Ook aan die heilige Job, - ná daardie uiters roemryke stryd van al sy lydings, toe hy reeds die goddelike welsprekendheid en kennis van die natuur waardig was, en ná die oopbreek van die poorte van die see **[Job 38:8]** en [ná] sy rammelende verskrikkings in sy moeder se skoot - openbaar die Here weer [dit] wat ook in die see aangedui word, terwyl Hy sê: *Verder, het jy gekom bo-oor die bronne van die bodemlose diepte, of het jy in die voetspore van die see geloop? Word die poorte van die dood verder weens vrees vir jou oopgemaak,* **[Job 38:16,17]** terwyl Hy in elk geval met die voetspore van die see, as't ware met die bodemlose diepte of met die diepte van die see, die poorte van die dood bedoel. Want aangesien die bodemlose dieptes van die see dieper is as dié van die aarde, is dit noodsaaklik dat in die bodemlose diepte van die see, dws in die dieper [dieptes], die setel van die dood geopenbaar word. Terwyl hy dus in hierdie bodemlose diepte van die see kom wanneer hy deur die storm ondergedompel is, onthou hy dit in 'n vroeëre Psalm wat sê: *Al u deinings en u golwe het oor my gegaan.* **[Ps. 41:8]** Maar ook hy, soos ek gesê het, die nabootser van die dood van die Here, vir wie daardie reusagtige seemonster van die einste see uit die stewige en ewige grendels van die aarde uitgespoeg het, het hoegenaamd nie verskillende klagtes uitgespreek nie: *Al u deinings en u golwe het oor my gegaan.* **[Jona 2:4]** Hy kom dus tot by die bodemlose diepte van die dood wanneer hy deur die storm van die einste dood ondergedompel is en diep begrawe is deur die stormwinde van ongunstige kragte.

* * * * *

4. *SANCTI AMBROSII EXPLANATIO PSALMI* 43,85-87

4.1 DIE LATYNSE TEKS

1. **85** *Uide si etiam illud discrepat ab euangelio quod de Iona legimus, qui dormiebat in uentre nauis et stertebat, in quo sacrae passionis figura praecessit. sicut enim Ionas dormiebat in naui et stertebat securus quasi non metuens deprehendi, ita dominus noster Iesus Christus, qui figuram illam sacramento suae mortis impleuit, tempore euangelii in naue dormiuit, et sicut ille*
5. *tribus diebus et tribus noctibus fuit in uentre ceti, ita filius hominis tribus diebus et tribus noctibus fuit in corde terrae in sui corporis passione. qui ubi se excitauit a morte et somnum sui corporis relaxauit, ut pro salute resurgeret uniuersorum, discipulos uisitauit. hic est ergo uerus Ionas, qui obtulit animam suam redemptionem pro nobis. propterea ergo sublatus et missus est in mare, ut exciperetur et deuoraretur a ceto, quo intra aluum ceti positus eius interiora*
10. *vacuaret. de quo ceto hoc dictum sit, audi Iob dicentem: 'qui habet', inquit, 'magnum cetum captiuum reddere.' quis iste est, utique cognoscis, cum legeris, quod dominus noster Iesus Christus captiuam duxerit captiuitatem; deuicto enim aduersario et inimico nos, qui captiui eramus, coepimus libertatem possidere per Christum.*
86 *Denique ipsa oratio sancti Ionae docet dominicae passionis esse mysteria: et dixit:*
15. *'clamaui', inquit, 'ad dominum deum meum in tribulatione mea et audiuit me de uentre inferni.' uides quia inferni uentrem dixit, non ceti. dominus autem non in cetum, sed in infernum descendit, ut et illi qui in infernis erant a perpetuis uinculis soluerentur. denique plerique etiam resurrexerunt. quae autem flumina circumdederunt Ionam aut de qua abysso dixit Ionas: 'abyssus circumdedit me nouissima, mersit caput meum in fissuras montium, descendi in*
20. *terram cuius serae sunt continentes aeternales?' utique hoc ad personam Ionae non quadrat et conuenit. filius autem dei descendit in fissuras montium, quando descendit in tumulum. ipsum enim Ioseph, sicut euangelium docet, posuit in monumento suo nouo, quod excidit in petra, et aduoluit saxum magnum ad ostium monumenti. denique et in alio libro: 'posuit', inquit, 'eum in monumento exciso, in quo nondum quisquam positus erat.'*
25. **87** *Quis autem est, qui cum uoce laudis et confessionis domini sacrificauit nisi princeps omnium sacerdotum et uota pro omnibus uouit et reddidit? solus enim effectus sui habuit potestatem. sicut ergo Ionas missus est in mare et quieuit mare a commotione sua, ita dominus*

noster Iesus Christus uenit in hunc mundum, ut mundum lucri faceret et sanguine suo omnia pacificaret siue terrena siue caelestia. aduentu igitur suo redemit uniuersos homines et
30. *prouocauit ad dei cultum operibus suis; cum mortuos resuscitaret, sanaret infirmos, timorem dei humanis infudit affectibus. ipse est qui sacrificauit domino sacrificium salutare pro nobis et dignas conuersionis nostrae hostias deo obtulit; ipse est qui dormiuit et euigilauit.*

4.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

85 Dink mooi, of selfs dit nie ooreenstem met die Evangelie nie, wat ons oor Jona lees, wat besig was om te slaap in die maag van die skip en gesnork het, in wie die teken van die heilige lyding [van Jesus] voorafgegaan het. Want net soos Jona in die skip geslaap het en onbesorgd gesnork het asof hy nie bang was om ontdek te word nie, net so het ons Here Jesus Christus, wat daardie teken met die geheimenis van sy dood vervul het, ten tye van die Evangelie in 'n skip geslaap, en net soos wat daardie man [Jona] vir drie dae en drie nagte lank in die maag van die seemonster was, net so was die Seun van die mens vir drie dae en drie nagte lank in die hart van die aarde in die lyding van sy liggaam. En toe Hy Homself opgewek het uit die dood en die slaap van sy liggaam laat verslap het, sodat Hy ter wille van die redding van almal weer kon opstaan, het Hy die dissipels besoek. Hy is dus die ware Jona, wat sy lewe aangebied het as versoening vir ons. Daarom dan is hy [Jona] opgetel en in die see gegooi, sodat hy deur die seemonster ontvang en verslind kon word, waardeur hy, nadat hy binne-in die maag van die seemonster geplaas is, sy ingewande kon kragteloos maak. En luister na Job as hy sê van watter seemonster hier sprake is; hy sê: " Hy wat reken dat die groot seemonster die gevangene teruggee. Jy kom in elk geval te wete, wie daardie seemonster is, wanneer jy lees, dat ons Here Jesus Christus die gevangenskap gevange gemaak het; want nadat die teenstander en vyand heeltemal oorwin was, het ons, wat gevangenes was, begin om deur Christus die vryheid te besit.

86 En eindelik leer die gebed van die heilige Jona dat juis dit die geheimenisse van die lyding van die Here is: "En hy het gesê: Ek het uitgeroep," het hy gesê, "tot die Here my God in my benouenis en Hy het my gehoor uit die maag van die doderyk." Jy sien dat hy gesê het die maag van die doderyk, nie van 'n seemonster nie. Die Here het daarenteen nie in 'n seemonster in nie, maar in die doderyk afgedaal, sodat ook hulle wat in die doderyk was, van hulle ewige kettings

bevry kon word. En eindelik het die meerderheid ook weer opgestaan. En voorts het ook strome vir Jona omring, of eerder uit watter bodemlose diepte het Jona gesê: "Die ergste bodemlose diepte het my omring, dit het my kop ondergedruk tot by die skeure van die berge, ek het afgedaal in die aarde waarvan die grendels ewigdurende boeie is"? In elk geval pas dit nie by en kom dit nie ooreen met die persoon van Jona nie. Die Seun van God daarenteen het afgedaal tot by die skeure van die berge, toe Hy afgedaal het in die grafheuwel. Want Josef, so leer die Evangelie, het Hom in sy nuwe graf geplaas, wat hy in die rots uitgekap het, en hy het 'n groot rots voor die opening van die graf gerol. Ten slotte ook in 'n ander boek het hy gesê: "Hy het Hom geplaas in 'n graf wat uitgekap was, waarin nog nooit iemand geplaas was nie."

87 Maar wie is dit, wat met 'n stem van lof en van belydenis van die Here 'n offer gebring het, as dit nie die vernaamste van al die priesters was wat ook ter wille van almal beloof het en [die belofte] betaal het nie? Want Hy alleen het mag oor sy eie uitvoering gehad. Net soos Jona dus in die see gegooi is en die see tot rus gekom het van sy onstuimigheid, net so het ons Here Jesus Christus na hierdie wêreld toe gekom, sodat Hy die wêreld tot wins kon maak en met sy bloed alle dinge, hetsy aardse hetsy hemelse, kon versoen. Dus het Hy met sy koms alle mense losgekoop en hulle geroep tot verering van God met hulle werke; en toe Hy die dooies weer opgewek het, en die swakkes gesond gemaak het, het Hy in die gemoedere van mense vrees vir God ingegiet. Dit is Hy wat ter wille van ons aan die Here die heilbrengende offer gebring het en wat offerdiere waardig aan ons bekering, vir God aangebied het; dit is Hy wat geslaap het en wat wakker geword het.

* * * * *

5. *SANCTI AMBROSII EXPOSITIO EVANGELII LUCAE* VII,96-97

5.1 DIE LATYNSE TEKS

1. **96** *denique ut scias synagogae populum deformari, ubi ecclesiae beatitudo laudatur, subiecit: 'generatio haec generatio nequam est; signum quaerit et signum non dabitur ei nisi signum Ionae. nam sicut fuit Ionas signum Nineuitis, ita erit et filius hominis'. in hoc quoque*

Iudaeorum plebe damnata ecclesiae mysterium euidenter exprimitur, quae in Nineuitis per
5. *paenitentiam et in regina austri per studium percipiendae sapientiae de totius orbis finibus congregatur, ut pacifici Salomonis uerba cognoscat. regina plane, cuius regnum est indiuisum, de diuersis et distantibus populis in unum corpus adsurgens. itaque sacramentum illud magnum est de Christo et de ecclesia, sed tamen hoc maius est, quia illud in figura ante praecessit, nunc autem plenum in ueritate mysterium est; illic enim Salomonis typus, hic autem Christus in suo*
10. *corpore est. ex duobus igitur constat ecclesia, ut aut peccare nescias aut peccare desistas; paenitentia enim delictum abolet, sapientia cauet. hoc in mysterio.*

97 *ceterum Ionae signum ut typus dominicae passionis ita etiam grauium, quae Iudaei conmiserint, testificatio peccatorum est. simul aduertere licet et maiestas oraculum et pietatis indicium; namque Nineuitarum exemplo et denuntiatur supplicium et remedium demonstratur.*
15. *unde etiam debent Iudaei non desperare indulgentiam, si uelint agere paenitentiam.*

5.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

96 Ten slotte sodat jy kan weet dat die volk van die sinagoge [dws die Jode] in 'n ongunstige lig gestel word wanneer die geluksaligheid van die kerk geprys word, het Hy bygevoeg: "Hierdie geslag is 'n slegte geslag; hy vra 'n teken en 'n teken sal nie aan hom gegee word, behalwe die teken van Jona nie. Want net soos Jona 'n teken was vir die Nineviete, so sal die Seun van die mens ook wees." Ook hierin word die misterie van die kerk duidelik tot uitdrukking gebring, nadat die massa van die Joodse volk veroordeel is, [dié kerk] wat onder die Nineviete byeengebring word dmv berou, en in die geval van die koningin van die Suide dmv haar ywer om die wysheid [van Salomo] te leer ken, toe sy van die eindes van die hele aarde af gekom het, sodat sy die wysheid van die vredemakende Salomo kan verneem. En die koningin, wie se koninkryk onverdeeld is, staan duidelik op tot een liggaam vanuit uiteenlopende en verafgeleë volkere. Derhalwe is daardie geheimenis oor Christus en oor die kerk groot, maar tog is dit groter hierin, dat dit vroeër in beeldspraak voorafgegaan het, nou egter is die geheimenis duidelik in die waarheid; want daar is hy 'n tipe van Salomo, maar hier is Christus in sy eie liggaam. Derhalwe bestaan die kerk uit twee dinge, dat jy òf nie weet om te sondig nie, òf ophou om te sondig; want berou wis 'n oortreding uit, [maar] wysheid waak daarteen. Dit wat betref die misterie.

97 Bowendien soos die teken van Jona 'n tipe is van die lyding van die Here, so is dit ook 'n getuienis van ernstige sondes, wat die Jode begaan het. Tegelykertyd is dit moontlik om sowel 'n voorspelling van die majesteit as 'n aanduiding van die geregtigheid op te merk; want deur die voorbeeld van die Nineviete word sowel boetedoening gelas as die redmiddel aangedui. Daarom behoort die Jode ook nie te wanhoop aan gunsbetoning, indien hulle berou wil toon nie.

* * * * *

II. VROEG-CHRISTELIKE POËSIE

1. *INCERTI DE IONA PROPHETA*

1.1 DIE LATYNSE TEKS

Post Sodomum et Gomorum uiuentia funera in aeuum
et cinerum senio signata incendia poenae,
et frustra solis oculis nascentia poma,[1]
et pariter facti mortem maris et salis illic:
si quis homo est poenam mutato corpore seruans:[2]
paene alios ignis superi decusserat imbres
urbs, erat <ut> iusti transgressio,[3] *Niniue dicta.*
nam quis subuersae mentis metus? omnia uulgo
poenarum documenta uacant, ubi possidet error.
at bonus et nostri patiens et plectere serus
omnipotens dominus nullam iaculabitur iram,
ni prius admoneat durataque pectora pulset,
praesagos agitans augusta mente prophetas.
namque Niniuitum meritis mandarat Ionam
praefari exitium dominus: sed conscius ille
parcere subiectis et dicta cedere poena
supplicibus facilisque[4] *bonis cessabat obire.*

ne uanum caneret cessura pace[5] *minarum.*
mox fuga consilium: si qua est tamen ista facultas
euitare deum dominique euadere dextram,
qua subter totus trepidans conpescitur orbis,
an ratio est, quod agit sancto de corde prophetes?
Litoris in labio, portu celeberrima fido,
urbs oras Cilicum contra libatur Ioppe.
inde igitur Tarsos properus rate[6] *scandit Ionas:*
eiusdem fert acta deus: nec denique mirum
si dominum in terris fugiens inuenit in undis.
paruula nam subito maculauerat aera nubes
uellere sulpureo de semine conscia uenti
paulatimque globus pariter cum sole cohaesit
deceptumque diem caliginis agmine clusit.
fit speculum caeli pelagus: niger ambitus undas
inficit. in tenebras ruit aether et mare surgit
nequiquam medios fluctus dum nubila tangunt,
gloria uentorum quos omnis turbine miscet.
diuersus furor in profugum frendebat Ionam:
una ratis certamen erat caeloque fretoque.
tunditur hinc illinc. tremit omnis silua[7] *sub ictu*
fluctifrago. subter concussa est spina carinae.
palpitat antemna, stridens labor[8] *horret ab alto.*
ipsa etiam infringi dubitans inflectitur arbor.
nauticus interea gemitus uoxque omnia temptat
pro rate proque anima: spiras mandare morantes.[9]
oblaqueare mitram, clauorum stringere nisus
atque reluctantes impellere pectore giros.
pars maris interni putidum graue odore uicissim
egerit. at rapiunt <pars> merces atque onus omne
praecipitant certantque pericula uincere damnis.

sunt miserae uoces ad singula fragmina ponti,
expanduntque manus nullorum ad numina diuum.
quos maris et caeli uis non timet: haut minus illos
puppibus abstrusos irato turbine mergunt.
Nescius haec reus ipse cauo sub fornice puppis
stertens inflata resonabat nare soporem.
iam tunc in somno domini formando figuram.
hunc simul undisequae cogit qui munia prorae,
pace soporatum placidaque quiete superbum
increpat inpulsans: "Quid, ait, discrimine in isto
somnia more capis tantoque in turbine ponti
solus habes? en unda operit, spes unica diuum est.
tu quoque, quisque tibi deus est, dic uota precesque
[indigetans patrium supplex inflectito numen."] [10]
sic tum quis culpae propior, quis causa procellae,
discere sorte placet. nec sors mentitur Ionam.
tunc rogitant: "Quis et unde hominum, quis denique rerum,
quo populo, qua sede cluens?" famulum ille fatetur
praetimidum fidumque dei, qui sustulit alte
caelum, qui terram posuit quique aequora fudit:
ipsius [et] sese profugum causasque reuelat.
deriguere metu: "Quid nos igitur tibi culpae?
quid fore nunc, quonam placabimus aequora pacto?"
namque magis multoque magis freta saeua tumebant.
[tum domini uates ingestu spiritus infit:]
"En ego tempestas, ego tota insania mundi;
in me, inquit, uobis aether ruit et mare surgit;
in me terra procul, mors proxima, nulla dei spes.
quin date praecipitem, causam nauemque leuantes;
unum onus hoc magnum pelago iactate uolentem."
Ast illi frustra nituntur uertere cursum

in reditum; nec clauus enim torquere sinebat,
dura nec antemnae mutari libra uolebat.
postremo ad dominum: "Ne nos in mortis hiatum
unam animam propter dederis, nec sanguine iusti
respersisse uelis, si sic tua dextera ducit."
Iamque illic imo exoriens de gurgite cetus,
squamosum et conchis euoluens corporis agmen,
urguebat proprios concusso marmore fluctus,
praedam sponte petens, quam celsae puppis ab arce
prouoluentem auide limosis faucibus hausit,
uiuentemque dapem longam percepit in aluum,
cumque uiro caeli rabiem pelagique uorauit.
sternitur aequoris unda, resoluitur aetheris umbra:
hinc fluctus, illinc flatus redduntur amici,
securamque uiam placida signante carina
spumea caeruleo candent uestigia sulco.
nautae tunc dominum laeti uenerantur eique
sacrificant grates: fertur ratis et uates aluo:
[navigat et uates alio susceptus Ionas]
nauigium fluctus secat, et sub fluctibus imis
Iona defertur anima spirante ferina,
conclusus neque tinctus aquis, maris intimus exter,
inter semesas carnes resolutaque putri
corpora digestu iam iam sua funera discens:
in signum sed enim domini quandoque futurum
non erat exitii set caeli gloria factus.

Notas:

1. Die 'appels' (eintlik vrugte) van Sodom was volgens oorlewering mooi om na te kyk (soos dié van die boom van kennis, van goed en kwaad in die middel van die tuin van

Eden), maar van binne dor, selfs soos as. Vergelyk J Penrose Harland se artikel "Sodom and Gomorrah" IN: *The Biblical Archaeologist*, Vol. VI, 3 September 1943, pp.49-52.

2. Die verwysing is stellig na Lot se vrou. Die protasis het egter geen apodosis nie.

3. Die teks kan nie reg wees nie, tensy hierdie 'n baie geforseerde metafoor is.

4. Grammaties verwys *facilis* na *ille*, en dus na die onderwerp van *cessabat* (= Jona), maar *parcere*, *cedere* en *facilis* skyn almal na God te verwys.

5. Vergelyk Lewis and Short, *s.v.* "pax", B.1, p.1320: "grace, favor, pardon, assistance of the gods".

6. Miskien eerder *ratem*, as direkte voorwerp van *scandit*. Vergelyk Lewis and Short, *s.v.* "scando", p.1639.

7. Waarskynlik is *silua* hier 'n voorbeeld van metonimia. Dit mag egter ook 'n metafoor vir die skip se takelwerk wees.

8. Die moontlikheid bestaan dat dit *arbor* in plaas van *labor* moet wees, om die skip se mas aan te dui. Dit sou ook beter pas by *silua* in reël 38.

9. *morantes* kan daarop dui dat die windinge weerstand bied, of anders dat hulle 'n funksie het om die aanslag van 'n storm te stuit.

10. Reël 62 ontbreek, volgens die *apparatus criticus*, in 'n belangrike manuskrip. 'n Mens kry die gevoel dat hier 'n paar reëls tussen 62 en 63 verlore geraak het, waarin dalk iets gesê word oor die besluit om die lot te werp.

1.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

Ná Sodom en Gomorra se ondergang - wat voortleef tot in ewigheid-
en na die vurige straf wat gekenmerk is deur die teistering van asse
en die appels wat tevergeefs uitspruit vir die oë alleen,
en na die dood van die see en die sout wat gelyktydig daar ontstaan het:
As daar enige mens is wat die straf met sy veranderde liggaam bewaar,
het 'n stad byna ander reënbuie van hemelse vuur neergehaal,
nl die stad genaamd Nineve, oortreding soos dit was van geregtigheid,
Want watter eerbied is daar in 'n siel wat vernietig is? Alle leersame voorbeelde van strawwe
het geen funksie in die massa/oor die algemeen nie, waar dwaling posvat.
Maar die almagtige Here wat goed is, en geduldig met ons, en stadig om te straf/kasty
sal geen wraak neerslinger nie,
tensy Hy vooraf waarsku en klop aan verharde harte,
(nl) deur die waarsêende/voorspellende profete met 'n heilige gevoel aan te spoor.
Want die Here het aan Jona die opdrag gegee om ondergang te voorspel aan die mense van
Nineve wat dit verdien het;
maar daardie man (= Jona), bewus daarvan dat Hy dié wat neergewerp is, spaar en afwyk van die
aangekondigde straf vir smekelinge, en inskiklik is teenoor goeie mense, het getalm om
[na Nineve] te gaan,
uit vrees dat hy 'n voorspelling sou maak wat sonder resultaat sou wees as daar 'n vredevolle [=
genadige] afloop van sy dreigemente gaan kom.
Vervolgens is sy plan: vlug; Maar as daar so 'n moontlikheid sou bestaan om God te ontwyk
20. en weg te skram van Sy regterhand,
waaronder die ganse sidderende aarde in toom gehou word,
is daar 'n rede vir dit wat die profeet in sy vrome hart beplan?
Op die lip van die kus, oorkant die strande van die Cilisiërs, word die stad Joppe,
baie bekend vir sy veilige hawe, [deur die see] aangespoel.
Van hier af gaan Jona aan boord, terwyl hy haastig 'n skip na Tarsis bestyg:
God verdra die optrede van hierdie man: en uiteindelik is dit geen wonder
as hy wat op die land vlug vir die Here, Hom in die golwe vind nie.

Want 'n baie klein wolkie het skielik die lug bevlek
met 'n swawelagtige vlies, ['n wolkie] wat van oorsprong 'n medewerker van die wind is,
en geleidelik het die saamgepakte massa gelykelik met die son aaneengevoeg
en die bedroë dag met 'n digte opeenpakking van stikdonkerte afgesluit.
Die see word 'n spieël van die hemel: 'n swart uitkringing verkleur die golwe.
Die bolug stort in die duisternis in en die see styg daarin op
terwyl die wolke raak aan die vloed wat tevergeefs in die middel is,
[dié vloed (= akk)] wat die ganse glorie van die winde deurmekaarkolk.
'n Ander soort dolle drif het gewoed teen die voortvlugtende Jona:
'n enkele skip was die wedstrydprys vir hemel en see.
[Die skip] word van hierdie kant en van daardie kant geslaan.
Die hele mas sidder onder golwebrekende slag;
die ruggraat van die kiel word van onder geskud;
40. die ra ruk heen en weer; die krakende mas/takelwerk bewe vanuit die hoogte.
Ja, ook die mas buig krom, huiwerend om te knak.
Ondertussen probeer die gekreun en geroep van die matrose alles
ten behoewe van hulle skip en ten behoewe van hulle lewe: hulle gee van hand tot hand
die stuitende windinge aan,
hulle bind kabeltou om, en bind die beweging/geswaai van [die skip se] roer vas,
en met die bors stoot hulle die weerbarstige verskansings/sirkels terug.
'n Deel/een groep neem beurte om die stinkende [massa/water], swaar van die stank, van diep uit die see uit te gooi

(*Een groep neem beurte om die vuil seewater binne-in die skip, wat swaar is van die stank, uit te gooi)*;

'n deel/ 'n ander groep weer gryp die handelsware en gooi haastig die hele vrag oorboord,
en hulle baklei om die gevare deur verliese te oorwin.
Droewige stemme gaan op met elke afsonderlike breekslag van die see,
en hulle strek hulle hande [in gebed] uit na die goddelike mag van gode wat nie bestaan nie.
[gode] vir wie die mag van die hemel en die see nie vrees nie: terwyl hulle des te meer daardie gode wat van die agterstewe afgestoot is in 'n verwoede maalkolk onderdompel.
Onbewus van hierdie dinge het die skuldige self onder in die hol romp van die skip

snorkend met opgeblase neus sy slaap laat weerklink
terwyl hy reeds toe in sy slaap die gedaante van die Here voorgestel het.
Sodra hy wat die pligte van die golfkliewende boeg beheer, hierdie man,
slapend in vrede en selfvoldaan in kalme rus [*vreedsaam slapend en vertroeteld in...*] [gewaar],
stoot hy aan hom en snou hom toe: "Wat", sê hy, "neem jy in hierdie krisis
soos gebruiklik jou slaap en het jy alleen rus in so 'n groot orkaan [= kolking van die see] ?
60. Kyk, die see verswelg ons, ons enigste hoop lê in die gode.
Ook jy, wie ookal jou god is, sê jou geloftes en gebede
[buig as smekeling jou knieë terwyl jy die god van jou vaders smeek]".
So besluit hulle toe om deur die lot te leer wie die naaste aan skuldigheid is, wie die oorsaak is van die storm. En sonder om te lieg wys die lot vir Jona aan.
Toe vra hulle hom dringend uit: "Wie is jy en van watter mense af kom jy, wie in die wêreld is jy eindelik?
In watter volk, in watter tuiste is jy bekend?" Hy erken dat hy 'n baie bang en getroue slaaf is van dié God, wat die hemel omhoog gehef het,
wat die aarde gevestig het en wat die seë uitgestort het:
Hy onthul dat hy 'n voortvlugtige is van juis daardie God en [hy verskaf] die redes.
Hulle het verstyf van vrees: "Wat/hoekom is ons dan tot skuld om jou onthalwe?
Wat gaan nou gebeur, op watter wyse sal ons die see kalmeer?"
Want die woeste golwe het meer en veel meer onstuimig geword.
[Toe begin die profeet van die Here om deur die inspirasie van die Gees te spreek:]
"Kyk, ék is die storm, ék is die hele raserny van die wêreld;
die bolug stort neer en die see rys op teen my tot julle nadeel", het hy gesê,
"in my [lê die rede] dat die land ver weg is, die dood baie naby, en dat daar geen hoop op God is nie.
Gooi my dan tog oorboord, en verlig [so] die rede [vir die ramp] en vir die skip;
smyt hierdie een groot las in die see - ek wil dit so hê."

Maar daardie manne span hulle tevergeefs in om [die skip se] koers om te keer
80. na 'n terugvaart; want nòg die roer het toegelaat dat hy draai,
nòg wou die harde paslood van die ra verander word.

Uiteindelik rig hulle hul tot die Here: "Gee ons tog nie oor aan die wydgesperde kake van die dood op grond van een lewe nie, en mag dit nie U wil wees om [ons] te besprinkel met die bloed van 'n regverdige man nie, indien U regterhand [ons] so lei nie."
En nou verrys op daardie plek uit die diepte van die draaikolk 'n seemonster,
en hy wentel die massa van sy lyf, geskub met skulpe, na bo,
en vanself op soek na sy prooi, het hy die see-oppervlakte in beroering gebring en sy eie golwe opgejaag , - dié prooi wat hy gulsig in sy slymerige keel afgesluk het toe dit van die brug van die hoë agterstewe af vlieg,
en hy het die lewende eetmaal in sy lang buik opgeneem,
en saam met die man het hy ook die onstuimigheid van die hemel en die see verorber.
Die golwe van die see word gladgestryk, die skadu van die hemellug word weggeneem:
aan die een kant word die vloed, en aan die ander kant die gewaai van die wind gunstig gestem.
En terwyl die kalm kiel 'n sorgvrye weg [op die see] teken,
glans sy skuimende spoor in 'n hemelblou voor.
Dan aanbid die verheugde matrose die Here en bring aan Hom
dankoffers: die skip en die profeet word gedra in 'n buik:
[en die profeet Jona vaar nadat hy deur 'n ander [vaartuig] 'aan boord geneem is']
Die skip klief die golwe, en onder die diepste golwe
100. word Jona na onder gedra terwyl die dierlike wese asem uitblaas.
Hy is ingesluit maar nie aangeraak deur die waters, in die hart van die see [is hy tog] daarbuite,
tussen halfverteerde vleis en liggame wat ontbind het en die verrotte vertering
leer hy nou sy eie sterwe ken;
Maar tot 'n toekomstige teken van die Here is hy gemaak ,
nie die glorie van verderf nie maar van die hemel.

* * * * * *

2. *AURELIUS PRUDENTIUS CLEMENS: CATHEMERINON* VII, 81-175

2.1 DIE LATYNSE TEKS

Referre stemma prisci nunc ieiunii
libet fideli proditum uolumine,
ut diruendae ciuitatis incolis
fulmen benigni mansuefactum patris
pie repressis ignibus pepercerit.

Gens insolenti praepotens iactantia
pollebat olim, quam fluentem nequiter
corrupta uulgo soluerat lasciuia,
et inde bruto contumax fastidio
cultum superni neglegebat numinis.

Offensa tandem iugis indulgentiae
censura iustis excitatur motibus,
dextram perarmat romfeali incendio,
nimbos crepantes et fragosos turbines
uibrans tonantum nube flammarum quatit.

Sed paenitendi dum datur diecula,
si forte uellent inprobam libidinem
ueteresque nugas condomare ac frangere,
suspendit ictum terror exorabilis,
paulumque dicta substitit sententia.

Ionam prophetam mitis ultor excitat,
poenae inminentis iret ut praenuntius,
sed nosset ille qui minacem iudicem

seruare malle quam ferire ac plectere,
tectam latenter uertit in Tharsos fugam.

Celsam paratis pontibus scandit ratem,
udo reuincta fune puppis soluitur,
itur per altum: fit procellosum mare,
tum causa tanti quaeritur periculi,
sors in fugacem missa uatem decidit.

Iussus perire solus e cunctis reus,
cuius uoluta crimen urna expresserat,
praeceps rotatur et profundo inmergitur.
exceptus inde beluinis faucibus
alui capacis uiuus hauritur specu.

Transmissa raptim praeda cassos dentium
eludit ictus incruentam transuolans
inpune linguam, ne retentam mordicus
offam molares dissecarent uuidi,
os omne transit, et palatum praeterit.

Ternis dierum ac noctium processibus
mansit ferino deuoratus gutture;
errabat illic per latebras uiscerum,
uentris meandros circumibat tortiles
anhelus extis intus aestuantibus.

Intactus exim tertiae noctis uice
monstri uomentis pellitur singultibus;
qua murmuranti fine fluctus frangitur
salsosque candens spuma tundit pumices,

ructatus exit seque seruatum stupet.

In Nineuitas se coactus percito
gressu reflectit, quos ut increpauerat
pudenda censor inputans opprobria,
"inpendet" inquit "ira summi uindicis,
urbemque flamma mox cremabit, credite."

Apicem deinde ardui montis petit,
uisurus inde conglobatum turbidae
fumum ruinae cladis et dirae struem,
tectus flagellis multinodis germinis,
nato et repente perfruens umbraculo.

Sed maesta postquam ciuitas uulnus noui
hausit doloris, heu, supremum palpitat:
cursant per ampla congregatim moenia
plebs et senatus, omnis aetas ciuium,
pallens iuuentus, heiulantes feminae.

Placet frementem publicis ieiuniis
placare Christum; mos edendi spernitur,
glaucos amictus induit monilibus
matrona demptis, proque gemma et serico
crinem fluentem sordidus spargit cinis.

Squalent recincta ueste pullati patres,
saetasque plangens turba sumit textiles,
inpexa uillis uirgo bestialibus
nigrante uultum contegit uelamine,
iacens harenis et puer prouoluitur.

Rex ipse Coos aestuantem murices
laenam reuulsa dissipabat fibula,
gemmas uirentes et lapillos sutiles
insigne frontis exuebat uinculum,
turpi capillos inpeditus puluere.

Nullus bibendi, nemo uescendi memor,
ieiuna mensas pubis omnis liquerat:
quin et negato lacte uagientium
fletu madescunt paruulorum cunulae,
sucum papillae parca nutrix derogat.

Greges et ipsos claudit armentalium
sollers uirorum cura, ne uagum pecus
contingat ore rorulenta gramina,
potum strepentis neue fontis hauriat;
uacuis querellae personant praesepibus.

Mollitus his et talibus breuem Deus
iram refrenat temperans oraculum
prosper sinistrum; prona nam clementia
haud difficulter supplicem mortalium
soluit reatum fitque fautrix flentium.

2.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

81 Ek wil nou die geskiedenis van 'n vas uit die ou tyd vertel, wat oorgelewer is deur die betroubare Boek, hoe die donderslag van die welwillende Vader getemper is, en Hy, nadat die vure liefderik onderdruk is, die inwoners van 'n stad wat verwoes moes word, gespaar het.

86 Daar het eenmaal 'n nasie gefloreer, invloedryk in haar onbeskaamde grootpraterigheid, en korrupte losbandigheid het haar oor die algemeen verswak, sodat sy liederlik bandeloos geword het, en daarom het sy hooghartig in haar stompsinnige trotsheid die verering van
90 God in die hemel verwaarloos.
Die oordeel van voortdurende toegewendheid, uiteindelik gekrenk, word aangewakker deur gegronde beweegredes, Hy bewapen sy regterhand met 'n vurige swaard, en trillend in 'n wolk van donderslae en vlamme bring Hy rammelende donderwolke en raserige warrelwinde in beweging.
96 Maar terwyl 'n rukkie vir verootmoediging gegee word, ingeval hulle miskien gewillig sou wees om hul onbeskaamde wellus en lank-bestaande onsinnighede te beteuel en te verbreek, stel die lankmoedige Verskrikking die slag uit, en hou die oordeel wat uitgespreek is, vir 'n wyle halt.
101 Die vriendelike Wreker roep die profeet Jona op, om te gaan as voorbode van die naderende straf, maar omdat hy weet dat die dreigende Regter verkies om te red eerder as om te tref en te straf, slaan hy ongemerk en heimlik op vlug na Tarsis.
106 Hy bestyg 'n groot skip dmv die loopplank wat gereed staan, en nadat die deurweekte ankertou vasgemaak is, seil die skip weg, en word die reis oor die diep water onderneem: die see word stormagtig, en dan word die oorsaak van so 'n groot gevaar gesoek, en die lot wat gewerp is, val op die voortvlugtende profeet.
111 Veroordeel om te sterf word die enigste beskuldigde onder almal, wie se oortreding die kruik wat geskud is, duidelik uitgewys het, kop eerste omgedop en in die bodemlose diepte ingedompel: en wanneer hy daarvandaan opgevang is deur 'n monsteragtige keel, word hy lewend verslind in die grot van sy ontsaglike groot maag.
116 Rats deurgelaat, ontwyk die prooi die vergeefse slag van die tande terwyl hy ongedeerd oor die onbebloede tong vlieg, sodat die nat malers nie die brokstukkie in hul tande terughou en stukkend knaag nie, hy gaan deur die hele bek, en by die verhemelte verby.
121 Vir drie dae en nagte lank het hy ingesluk in die dier se pens gebly; daar het hy rondgedwaal deur die skuilhoeke van sy ingewande, om en om gegaan deur die gekromde kronkelings van sy pens, hygend binne-in die warm ingewande.
126 Van daar, met die wisseling van die derde nag, word hy ongedeerd deur die roggelings van die brakende monster uitgespoeg; waar die golf gebreek word by sy ruisende eindpunt en die

blinkende wit skuim teen die souterige rotse slaan, kom hy uitgebraak te voorskyn en verwonder hy hom dat hy gespaar is.

131 Gedwing na Ninevé draai hy hom om met snelle gang, om die inwoners te berispe en terwyl hy as beoordelaar skandelike wanpraktyke [aan hulle] toeskryf, sê hy: "Die woede van die allerhoogste Wreker hang oor julle, en Hy sal binnekort julle stad met vuur verbrand, glo [my]".

136 Daarop begeef hy hom na die top van 'n steil berg, om van daar af die rookwolk van die verbysterde ruïne en die rommelstapel van die afgryslike verwoesting te sien, en verskuil deur die knoetserige lote van 'n plant, geniet hy die sonskerm wat onverwags te voorskyn gekom het.

141 Maar helaas! Nadat die droewige stad die verdriet van die nuwe pyn ingedrink het, klop [haar hart] tot sterwens toe: die gewone volk en die senaat, burgers van elke ouderdom, bleek jongmense, en kermende vroue hardloop in skares heen en weer deur die groot stad.

146 Hulle besluit om die briesende Christus gunstig te stem dmv openbare vaste; die gebruik om te eet word afgesweer, die getroude vrou trek donker blougroen kledingstukke aan nadat sy haar halssnoere afgehaal het, en ipv juwele en systowwe besprinkel smerige as haar vloeiende hare.

151 Die vaders is bedek met 'n roukleed wat ontgord is, en terwyl die skare weeklaag, trek hulle harige gewade aan, die onversorgde jongmeisie met ruie hare soos diere, bedek haar gesig met 'n swart sluier, en die kind lê en rondrol in die sand.

156 Die koning self, nadat hy die gespe losgeruk het, het sy wolmantel wat gloei van Coiese purper, in flarde geskeur, en die heldergroen juwele en aanmekaar-gewerkte edelstene van die kenteken-band aan sy voorkop afgehaal, en sy hare volgepak met smadelike stof.

161 Niemand dink aan drink of eet nie, die hele volk het hul etenstafels laat staan om te vas: Ja, ook die wiegies word nat van die gehuil van klein kindertjies wat skreeu omdat melk hulle geweier word, want die suinige voedster ontsê die vloeistof van die bors.

166 Die vindingryke sorg van die herders sluit ook die veetroppe self toe, sodat die ronddwalende kudde nie dalk die doubedekte gras proe, of die drank van die bruisende fontein drink nie; hul weeklagte laat die leë voerstalle weergalm.

171 Week gemaak deur hierdie en soortgelyke dade, beteuel God sy kortstondige woede terwyl Hy, gunstig gestem, die onheilspellende voorspelling temper; want sy gunstige genade skeld baie maklik die skuld van smekende sterflinge vry en word die begunstigster van hulle wat ween.

* * * * * *

3. *PAULINUS NOLANUS CARMEN* XXII

3.1 DIE LATYNSE TEKS

quid profugus Tharsum vates, quem sorte pericli
in mare deiectum spatioso belua rictu
cepit et innocuum vasta eructavit ab alvo?
nonne docet dicione dei mare et astra moveri?
namque deum frustra fugiens, quem cuncta tenentem
nemo fugit, movit caeli simul et maris iras.
omnipotentis enim domini natura rebellem
cognoscens timuit per se quasi conscia tutum
ferre reum et uentis fugitiuum uinxit et undis.
iste propheta deo lectus terrere minaci
peccantes monitu populos, postquam graue dixit
exitium fregitque reos auertit et iras
numinis, inpenso lauit sua crimina fletu,
extremumque diem fugit bene uersa Niniue.

3.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

105 Wat van die profeet wat na Tharsis gevlug het, vir wie die seemonster met sy groot wydgeopende bek gevang het, toe hy deur die lot van gevaar in die see gegooi is, en weer ongedeerd uit sy ontsaglike pens uitgebraak het?
Leer hy dan nie dat see en sterre op God se gesag beweeg word nie?
Want terwyl hy tevergeefs wegvlug van God af, vir Wie niemand nog kon ontvlug omdat Hy 110 alles beheer nie, wek hy die woede van hemel en see tegelyk op.

Want Natuur, [wat behoort aan] die Almagtige Heer, het sy rebelsheid herken en was bang om as't ware as medepligtige die skuldige veilig deur haar [gebied] heen te dra, en sy het die voortvlugtige met winde en golwe geboei.

Daardie einste profeet was deur God gekies om sondige volkere met 'n dreigende vermaning die skrik op die lyf te jaag, en nadat hy die neerdrukkende uiteinde uitgespel, die skuldiges bekeer, en God se woede afgewend het, het die bekeerde Ninevé sy haar eie oortredings met 'n stortvloed trane weggewas, en het haar oordeel vrygespring.

* * * * *

4. *PAULINUS NOLANUS CARMEN* XXIV

4.1 DIE LATYNSE TEKS

Martinianum iam supremo stamine
mergentibus mixtum uiris
tumultuantis excitat turbae sonus
somnoque mortis excitat.
qui tunc remoto fessus in prorae sinu et
securus innocentia,
Ionas ut olim uentre nauis abditus,
somnos anhelabat graues.
sed excitatus luctuosis undique
pereuntium clamoribus
pedibusque turbae membra quassus omnia,
duro cubili prosilit.

- - - - - - -

et sicut olim iussa Ionan obuio
excepit ore belua
et hiulca late lubricum per guttura

transmisit in uentrem suum,
incolume corpus dente suspenso uorans
et quem uorabat non edens:
sic hunc <ab> alta naue in undas cernuum
suscepit occurrens scapha
tutoque uexit fida per noctem sinu,
donec referret portui.
sed mentione magni uatis edita,
in quo pii mysterii
imago mortem triduani funeris
reduci salute praetulit,
paucis reflexo carminis uestigio
recurrere ad Ionan libet.
commenta domini mira; mersus aequore
intactus undis fluctuat.
uiuit uoratus, quique glutiuit manet
uiuente ieiunus cibo,
et praeda cum sit, esca non est beluae
domoque uentris utitur.
o digna sancto claustra fugitiuo dei!
capitur mari, quo fugerat,
altumque uastae missus in uentrem ferae
uiuo tenetur carcere.
de naue <iactus> perit et undis nauigat,
exul soli, hospes sali;
spatiatur antro beluini corporis
captiuus et liber reus.
nam liber undis, intra mare <et> exter maris,
natat in natante belua,
claususque quam<quam> corpore exit ad deum
uolans propheta spiritu.

corpus tenetur corpore, at mentis fugam
terrena uincla non tenent.
inclusus aluo carcerem rumpit prece
auresque pertingit dei;
orationi liber et uinctus fugae
fide sua sese arguit.
nam qui putarat per mare euadi deum
et naue celari deo,
nunc iste et intra beluam mersam mari
adesse credat arbitrum.
iam me referre flexilis uerbi pedem
oportet ad Ionan meum, ...

4.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

163 Die geraas van die wanorde maak vir Martinianus, reeds by die einde van sy lewensdraad en tussen die drenkelinge, wakker en wek hom uit die slaap van die dood. En op daardie stadium is hy uitgeput in die afgeleë boog van die voorstewe en veilig vanweë sy onskuld en, soos Jona van ouds weggesteek in die buik van die skip, asem hy swaar slaap-teue uit.

171 Maar gewek deur die wanhopige geskreeu van manne wat oraloor vergaan en met al sy ledemate verbrysel deur die voete van die massa, spring hy op van sy harde bed.

* * * * * *

195 En net soos die seemonster van ouds op bevel, vir Jona met sy verwelkomende bek ontvang het, en sy glibberige prooi met gapende bek deur sy keelgat tot in sy pens deurgelaat het, terwyl hy sy ongedeerde liggaam met wydgesperde kaak insluk en nie die een wat hy ingesluk het, vreet nie:

201 so het die boot hierdie man (= Martinianus), toe hy hals oor kop van die hoë skip af in die golwe intuimel, tegemoet gesnel en ontvang en hom dwarsdeur die nag getrou in haar veilige boesem gedra, totdat sy hom in die hawe teruggebring het.

205 Maar nadat melding gemaak is van die groot profeet, in wie die gelykenis van die heilige misterie 'n voorafskaduwing was van die dood, wat drie dae geduur en redding gebring het, wil ek terugkeer na Jona nadat ek vir 'n paar oomblikke op die voetspoor van my gedig teruggedraai het.

211 Die planne van die Here is wonderlik; hoewel hy in die see gedompel is, dobber hy ongedeerd op die golwe. Hoewel verslind, lewe hy, en dit wat hom verswelg het, bly onversadig deur die lewende voedsel,

215 en hoewel hy die prooi is, is hy nie die ete van die seemonster nie en gebruik hy die huis van sy pens [= sy pens as huis]. O wat 'n waardige gevangenis vir God se heilige vlugteling! Hy word gevange gehou in die see, waarop hy ontvlug het, en afgestuur in die diep pens van die ontsaglike monster, word hy in 'n lewende tronk gehou.

221 Van die skip afgegooi, verdwyn hy en seil hy op die golwe, 'n banneling van die son af, 'n gas van die see; hy wandel rond in die grot van die seemonster-liggaam, 'n skuldige sowel gevange as vry.

225 Want vry op die golwe, swem hy binne-in die swemmende seemonster, sowel binne die see as buite die see, en hoewel hy tov sy liggaam vasgegrendel was, het die profeet tov sy gees al vlieënde na God toe uitgegaan. Die liggaam word teëgehou deur die liggaam, maar aardse

230 bande hou nie die vlug van die gees teë nie.

Hoewel ingesluit in die buik, breek hy sy tronk deur gebed en strek hy hom na God se ore; vry vir gebed en geboei vir die vlug bewys hy homself deur sy geloof.

235 Want hy wat gemeen het dat God dmv die see ontvlug kan word en in 'n skip van God weggesteek kan word, daardie einste man glo nou dat die Regter by hom is selfs ook binne-in die seemonster wat in die see gedompel is.

239 Nou moet ek die versvoet van my buigsame woord terugbring na my eie Jona, ...

* * * * *

III. VROEG-CHRISTELIKE EPISTOLOGRAFIE

1. *EUSEBII HIERONYMI PRESBYTERI EPISTULA LX: AD HELIODORUM EPITAPHIUM*

1.1 DIE LATYNSE TEKS

2 2 *o mors, quae fratres diuidis et amore sociatos*
crudelis ac dura dissocias! adduxit urentem uentum dominus
de deserto ascendentem, qui siccauit uenas tuas et desolauit
fontem tuum. deuorasti quidem Ionam, sed et in utero tuo
uiuus fuit. portasti quasi mortuum, ut tempestas mundi con-
3 *quiesceret et Nineue nostra illius praeconio saluaretur. ille,*
ille te uicit, ille iugulauit fugitiuus propheta, qui reliquit domum
suam, dimisit hereditatem suam, dedit dilectam animam
suam in manus quaerentium eam. qui per Osee quondam tibi
rigidus minabatur: 'ero mors tua, o mors; ero morsus tuus,
inferne, illius morte tu mortua es, illius morte nos uiuimus.
deuorasti et deuorata es, dumque adsumpti corporis
sollicitaris inlecebra et auidis faucibus praedam putas, interiora
tua adunco dente confossa sunt.

3 1 *Gratias tibi, Christe saluator, tua agimus creatura, quod*
tam potentem aduersarium nostrum, dum occideris, occidisti.

1.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

2 2 O dood, jy wat verdeeldheid tussen broers bring en jy wat wreed en ongevoelig hulle wat deur liefde verbind is, skei! Die Here het 'n skroeiende wind, wat uit die woestyn opkom, gebring, wat jou are opgedroog en jou fontein eensaam gelaat het. Jy het inderdaad vir Jona verslind, maar ook in jou buik was hy lewendig. Jy het hom soos 'n dooie man gedra, sodat die storm van die
3 wêreld tot rus kon kom en ons Ninevé deur sy prediking gered kon word. Hy, Hy het jou oorwin, Hy het jou vernietig, die vlugteling profeet, wat sy huis verlaat het, sy erfenis laat vaar het, en wat sy siel, wat hy liefgehad het, gegee het in die hande van hulle wat daarna gesoek het. Deur die dood van Hom wat eenmaal dmv Hosea jou streng gedreig het, 'O dood, ek sal jou dood wees; hel, ek sal jou doodsbyt wees', [deur sy dood] is jy dood, deur sy dood lewe ons. Jy het verslind en jy was verslind, en terwyl jy verlei word deur die verlokking van die liggaam wat Hy

aangeneem het en dit reken as buit vir jou gierige keel, is jou ingewande oopgeskeur deur die gekromde tand.

3 1 Christus Verlosser, ons, u skepping, dank U, omdat U ons magtige teenstander doodgemaak het, terwyl U self doodgemaak word.

* * * * *

2. *AURELII AUGUSTINI EPISTULA* CII.VI, 30-38

2.1 DIE LATYNSE TEKS

30. Postrema quaestio est de Iona nec ipsa quasi ex Porphyrio sed tamquam ex inrisione paganorum; sic enim posita est: 'Deinde quid sentire', inquit, 'debemus de Iona, qui dicitur in uentre ceti triduo fuisse? quod satis ἀπίθανον est et incredible transuoratum cum ueste hominem fuisse in corde piscis; aut si figura est, hanc dignaberis pandere. deinde quid sibi etiam illud uult supra euomitum Ionam cucurbitam natam? quid causae fuit, ut haec nasceretur? hoc enim genus quaestionis multo cachinno a paganis grauiter inrisum animaduerti.'

31. Ad hoc respondetur, quod aut omnia diuina miracula credenda non sint aut, hoc cur non credatur, causa nulla sit. in ipsum autem Christum, quod tertio die resurrexerit, non crederemus, si fides Christianorum cachinnum metueret paganorum. cum autem hinc quaestionem non proposuerit amicus noster, utrum credendum sit uel Lazarum quarto die resuscitatum esse uel ipsum Christum tertio die resurrexisse, multum miror hoc, quod factum est de Iona, eum pro incredibili posuisse, nisi forte facilius putat mortuum de sepulcro resuscitari quam uiuum in tam uasto uentre beluae potuisse seruari. ut enim omittam commemorare, quanta magnitudo beluarum marinarum ab eis, qui experti sunt, indicetur, uenter, quem costae illae muniebant, quae Carthagine in publico fixae populo notae sunt, quot homines in spatio suo capere posset, quis non coniciat? quanto hiatu patebat os illud, quod uelut ianua speluncae illius fuit! nisi forte, ut posuit, uestis esset impedimento, ne Ionas uorari posset inlaesus, quasi per angusta sese coartauerit, qui per

abruptum aeris praecipitatus sic exceptus est, ut prius reciperetur uentre bestiae, quam dente laceraretur. quamquam scriptura neque nudum neque uestitum in illud antrum deiectum esse dixerit, ut possit intellegi illuc etiam nudus inruisse, si forte opus erat tamquam ouo corium ita illi uestem detrahi, quo facilius sorberetur. sic enim sunt homines de prophetae huius ueste solliciti, quasi aut per fenestram paruam repsisse aut in balneas intrasse dicatur, quo etiam si necesse esset intrare uestitum, uix molestum esset, non tamen mirum.

32. *Sed habent re uera, quod non credant in diuino miraculo uaporem uentris, quo cibi madescunt, potuisse ita temperari, ut uitam hominis conseruaret. quanto incredibilius ergo proponerent tres illos uiros ab impio rege in caminum missos deambulasse in medio ignis inlaesos! quapropter si nulla isti diuina miracula uolunt credere, alia disputatione refellendi sunt. neque enim debent unum aliquid tamquam incredibile proponere et in quaestionem uocare sed omnia, quae uel talia uel etiam mirabiliora narrantur. et tamen si hoc, quod de Iona scriptum est, Apuleius Madaurensis uel Apollonius Tyaneus fecisse diceretur, quorum multa mira nullo fideli auctore iactitant, quamuis et daemones nonnulla faciant angelis sanctis similia non ueritate sed specie, non sapientia sed plane fallacia, tamen, si de istis, ut dixi, quos magos uel philosophos laudabiliter nominant, tale aliquid narraretur, non iam in buccis creparet risus sed typhus. ita rideant scripturas nostras; quantum possunt, rideant, dum per singulos dies rariores paucioresque se uideant uel moriendo uel credendo, dum implentur omnia, quae praedixerunt, qui hos contra ueritatem inaniter pugnaturos, uane latraturos, paulatim defecturos tanto ante riserunt nobisque posteris suis non solum ea legenda dimiserunt, uerum experienda promiserunt.*

33. *Non sane absurde neque importune requiritur, quid ista significent, ut, cum hoc expositum fuerit, non tantum gesta sed etiam propter aliquam significationem conscripta esse credantur. prius ergo non dubitet Ionam prophetam in aluo ingenti marinae beluae triduo fuisse, qui uult scrutari, cur hoc factum sit; non enim frustra factum est, sed tamen factum est. si enim mouent ad fidem, quae figurate tantum dicta, non facta sunt, quanto magis mouere debent, quae figurate non tantum dicta sed facta sunt! nam sicut humana consuetudo uerbis ita diuina potentia etiam factis loquitur et, sicut sermoni humano uerba noua uel minus usitata moderate ac decenter aspersa*

splendorem addunt, ita in factis mirabilibus congruenter aliquid significantibus quodam modo luculentior est diuina eloquentia.

34. *Proinde quid praefiguraverit, quod prophetam belua illa deuoratum tertio die uiuum reddidit, cur a nobis quaeritur, cum hoc Christus exponat? "generatio", inquit, "praua et adultera signum quaerit et signum non dabitur ei nisi signum Ionae prophetae; sicut enim Ionas fuit in uentre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus." de ipso autem triduo mortis domini Christi quo modo ratio reddatur, cum a parte totum intellegitur in die primo et nouissimo, ut toti tres dies, id est cum suis noctibus computentur, longum est disserere et in aliis sermonibus iam saepissime dictum est. sicut ergo Ionas ex naui in aluum ceti ita Christus ex ligno in sepulcrum uel in mortis profundum et sicut ille pro his, qui tempestate periclitabantur, ita Christus pro his, qui in hoc saeculo fluctuant, et sicut primo iussum est, ut praedicaretur Nineuitis a Iona, sed non ad eos peruenit prophetia Ionae, nisi posteaquam eum cetus euomuit, ita prophetia praemissa est ad gentes, sed nisi post resurrectionem Christi non peruenit ad gentes.*

35. *Iam uero quod tabernaculum sibi constituit et consedit ex aduerso ciuitatis Nineue, quid ei futurum esset, expectans, alterius significationis personam propheta gestabat. praefigurabat enim carnalem populum Israhel. nam huic erat et tristitia de salute Nineuitarum, hoc est de redemptione et liberatione gentium. unde uenit Christus "uocare non iustos sed peccatores in paenitentiam." umbraculum ergo cucurbitae super caput eius promissiones erant ueteris testamenti uel ipsa iam munera, in quibus erat utique, sicut dicit apostolus, "umbra futurorum" tamquam ab aestu temporalium malorum in terra promissionis defensaculum praebens. uermis autem matutinus, quo rodente cucurbita exaruit, idem ipse rursus Christus occurrit, ex cuius ore euangelio diffamato cuncta illa, quae temporaliter apud Israhelitas uelut umbratili prius significatione uiguerunt, euacuata marcescunt. et nunc ille populus amisso Hierosolymitano regno et sacerdotio et sacrificio, quod totum umbra erat futuri, in captiua dispersione magno aestu tribulationis aduritur, sicut Ionas, quod scriptum est, a solis ardore et dolet grauiter et tamen dolori eius atque umbrae, quam diligebat, salus gentium paenitentiumque praeponitur.*

36. *Adhuc cachinnent pagani et iam uermem Christum et hanc interpretationem prophetici sacramenti superbiore garrulitate derideant, dum tamen et ipsos sensim paulatimque consumat. nam de omnibus talibus Esaias prophetat, per quem nobis dicit deus: "Audite me, qui scitis iudicium, populus meus, in quorum lex mea est. opprobria hominum nolite metuere et detractione eorum ne superemini nec, quod uos spernant, magni duxeritis. sicut enim uestimentum ita per tempus absumentur et sicut lana a tinea comedentur; iustitia autem mea in aeternum manet." nos ergo agnoscamus uermem matutinum, quia et in illo psalmo, cuius titulus inscribitur: "Pro susceptione matutina", hoc se ipse nomine appellare dignatus est: "Ego", inquit, "sum uermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebis." hoc opprobrium de illis opprobriis est, quae iubemur non metuere per Esaiam dicentem: "Opprobria hominum nolite metuere". ab isto uermi tamquam a tinea comeduntur, qui sub eius dente euangelico per singulos dies paucitatem suam deficiendo mirantur. nos hunc agnoscamus et pro salute diuina humana opprobria sufferamus. uermis est propter humilitatem carnis, fortassis etiam propter uirginis partum; nam hoc animal plerumque de carne uel de quaque re terrena sine ullo concubitu nascitur. matutinus est, quia diluculo resurrexit. poterat utique illa cucurbita et sine ullo uermiculo arescere. postremo si habebat deus ad hoc uermem necessarium, quid opus erat addere matutinum, nisi ut ille uermis agnosceretur, qui cantat "pro susceptione matutina: Ego autem sum uermis et non homo?"*

37. *Quid ista prophetia iam ipso rerum effectu et adimpletione lucidius? neque enim si inrisus est uermis iste, cum penderet in cruce, sicut in eodem psalmo scriptum est: "Locuti sunt labiis et mouerunt caput: 'Sperauit in deum, eruat eum; saluum faciat eum, quoniam uult eum', cum completa sunt, quae ibi praedixit: Foderunt manus meas et pedes, dinumerauerunt omnia ossa mea; ipsi uero considerauerunt me et conspexerunt me, diuiserunt sibi uestimenta mea et super uestem meam miserunt sortem", quod tanta manifestatione futurum in libro antiquo prophetatur, quanta manifestatione factum in nouo euangelio recitatur, - sed si in hac humilitate, ut dicere coeperam, iste uermis inrisus est, numquid adhuc inridendus est, cum ea compleri cernimus, quae consequentia psalmus ipse habet: "Commemorabuntur et conuertentur ad dominum uniuersi fines terrae et adorabunt in conspectu eius uniuersae patriae gentium, quoniam domini est regnum et ipse dominabitur gentium?" sic commemorati sunt Nineuitae et conuersi sunt*

ad dominum. hanc salutem paenitentiae gentium tanto ante praefiguratam in Iona dolebat Israhel, sicut nunc dolet umbra nudatus et aestu sauciatus. liceat sane cuilibet quamlibet aliter dum tamen secundum regulam fidei cetera omnia, quae de Iona propheta mysteriis operta sunt, aperire; illud plane, quod in uentre ceti triduo fuit, fas non est aliter intellegere, quam ab ipso caelesti magistro in euangelio commemorauimus reuelatum.

38. *Proposita exposuimus, ut potuimus; sed ille, qui proposuit, iam sit Christianus, ne forte cum expectat ante librorum sanctorum finire quaestiones, prius finiat istam uitam, quam transeat a morte ad uitam. fieri enim potest, quod ante, quam Christianis sacramentis inbuatur, quaerit de resurrectione mortuorum; concedendum etiam fortassis, quod de Christo quaesiuit, cur tanto post uenerit uel si quae sunt aliae paucae et magnae quaestiones, quibus cetera inseruiunt. si autem qualis est illa: "In qua mensura mensi fueritis, mentietur uobis", uel qualis ista de Iona, etiam tales omnes ante, quam sit Christianus, finire cogitat, perparum cogitat uel condicionem humanam uel aetatem iam suam. sunt enim innumerabiles, quae non sunt finiendae ante fidem, ne finiatur uita sine fide, sed plane retenta iam fide ad exercendam piam delectationem mentium fidelium studiosissime requirendae et, quod in eis eluxerit, sine typho arrogantiae communicandum, quod autem latuerit, sine salutis dispendio tolerandum.*

2.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

30 Die laaste vraag is gestel oor Jona, en dit is nie gestel asof dit van Porphyrius af kom nie, maar as't ware uit 'n bespotting van die heidene; want dit is só gestel: 'Wat moet ons dan dink van Jona', het hy gesê, 'van wie daar gesê word dat hy drie dae lank in die maag van 'n seemonster was? Want dit is onwaarskynlik genoeg en ongelooflik dat die man met sy klere aan ingesluk was in die hart (*cor* hier: *the cardiac extremity of the stomach*) van 'n vis: of as dit figuurlik gestel is, sal jy jou verwerdig om dit te verduidelik? En vervolgens, wat beteken dit ook dat daar 'n kalbasplant opgekom het oor Jona nadat hy uitgespoeg was? Wat was die rede, dat dit opgekom het? Want ek het opgemerk dat hierdie soort vraag as 'n groot gekskeerdery erg deur die heidene bespot was.'

31 Hierop word geantwoord dat, òf al die goddelike wonderwerke nie geglo moet word nie, òf dat daar geen rede is waarom dit nie geglo kan word nie. Ons sou nie in Christus self geglo het, en dat Hy op die derde dag opgestaan het, as die geloof van Christene die gekskeerdery van heidene gevrees het nie. Maar aangesien ons vriend nie vervolgens die vraag gestel het, of daar geglo moet word òf dat Lasarus op die vierde dag uit die dood opgewek is òf dat Christus self op die derde dag weer opgestaan het nie, verwonder ek my baie dat hy dit, wat met Jona gebeur het, as ongelooflik beskou het, tensy hy miskien reken dat dit makliker is dat 'n dooie man uit 'n graf opgewek word as dat 'n lewendige man in so 'n groot maag van 'n dier bewaar kan word. Want om nou niks te noem, van hoe groot die grootte van seediere aangedui word deur hulle wat kenners is, en wie sou nie kon skat hoeveel mense die maag, wat (akk) daardie skelet (lett. ribbes) omvat het, wat in die openbaar in Karthago opgestel en aan die volk bekend is, in sy ruimte kon hou nie? Met hoe 'n groot gaping het daardie bek oopgestaan, dat dit soos die ingang van 'n spelonk was! Tensy, soos hy dit gestel het, sy klere miskien 'n hindernis was, sodat Jona nie ongedeerd verslind kon word nie, asof hy homself deur 'n nou engte moes druk, toe hy, halsoorkop deur die steilte van die lug neergesmyt, opgeraap is, dat hy in die maag van die dier beland het voordat hy deur die tande verskeur kon word. Alhoewel die Skrif nie gesê het of hy nakend of gekleed in daardie grot gegooi is nie, sodat dit ook verstaan kan word dat hy naak daar ingestort het, indien dit miskien nodig was dat sy klere so van hom verwyder word soos die dop van 'n eier, sodat hy makliker opgeslurp kon word. Want die mense is so behep met hierdie profeet se klere, asof daar gesê word dat hy òf deur 'n klein venstertjie gekruip het, òf in 'n bad ingeklim het, waar, selfs as dit nodig sou wees dat hy gekleed daar ingaan, dit ietwat lastig sou wees, maar tog nie buitengewoon nie.

32 Maar in der waarheid het hulle iets, wat hulle nie glo nie in die goddelike wonderwerk, nl dat die hitte van die maag, waardeur die kosse vogtig word, so gematig kon word, dat dit die lewe van 'n mens kon spaar. Hoeveel te meer ongelooflik dan stel hulle [vir hulself] voor dat daardie drie manne, wat deur 'n goddelose koning in 'n vuuroond gegooi is, ongedeerd in die middel van die vuur rondgewandel het! Daarom, as hulle dan geeneen van die goddelike wonderwerke wil glo nie, moet hulle met 'n ander argument weerlê word. Want hulle behoort nie 'n sekere een as ongelooflik uit te sonder en te bevraagteken nie, maar almal, wat òf soortgelyk, òf selfs as meer buitengewoon vertel word. En tog, as dit wat oor Jona geskryf is, vertel sou word asof dit met

Apuleius van Madaura of met Apollonius van Tyana gebeur het, wie se talryke wonderdade geen betroubare gesaghebbende beïndruk nie, hoewel ook die duiwels sekere dinge doen soortgelyk aan die heilige engele, nie deur waarheid nie maar deur skyn, nie deur wysheid nie maar duidelik deur bedrog, dan immers, as, soos ek gesê het, so iets vertel sou word aangaande hulle, vir wie mense as wyse manne en filosowe aanprys, dan sou daar nie 'n glimlag nie, maar trots oor hul wange gekruip het. Laat hulle dan lag vir ons Skrif; laat hulle lag, soveel as wat hulle kan, so lank as wat hulle maar net hulself elke enkele dag sien seldsamer en minder word, òf deur te sterf òf deur te glo, terwyl alles wat hulle voorspel het, vervul word; maar hulle, wat hierdie mense so lank tevore uitgelag het as bestem om tevergeefs teen die waarheid te veg, sonder sukses [daarteen] te blaf en geleidelik swak te word, hulle het vir ons en vir hulle nageslag nie alleen daardie dinge nagelaat wat gelees moet word nie, maar ook [daardie dinge] belowe wat ervaar moet word.

33 Maar daar word inderdaad nie dwaas of ongepas ondersoek ingestel na wat daardie dinge [dan] beteken nie, sodat, wanneer dit uiteengesit sou wees, hulle kan glo dat daardie dinge nie slegs gebeur het nie, maar ook dat dit weens een of ander betekenis opgeteken is. Eerstens dan, laat hy wat wil ondersoek instel, waarom dit gebeur het, nie twyfel dat die profeet Jona vir drie dae lank in die ontsaglike groot maag van 'n seedier was nie; want dit het nie tevergeefs gebeur nie, maar dit het tog gebeur. Want as dit, wat slegs figuurlik gesê is, maar nie gebeur het nie, [hulle] tot geloof sou beweeg, hoeveel te meer moet dit, wat nie slegs figuurlik gesê is nie maar [wel] gebeur het, [hulle dan] nie beweeg nie! Want net soos wat die menslike spreekwyse deur woorde praat, so [praat]die goddelike krag ook deur dade en, net soos wat nuwe of minder gebruiklike woorde, wanneer dit met matigheid en betaamlikheid besprinkel is, glans verleen aan die menslike taal, net so is die goddelike welsprekendheid op 'n sekere manier nog meer uitnemend in wonderlike dade wat tegelyk ook iets beteken.

34 Vervolgens dan, waarom word daar van ons gevra wat die feit, dat daardie dier die profeet ingesluk en op die derde dag weer lewend teruggegee het, geprefigureer het, aangesien Christus dit uiteensit? Want Hy het gesê: "*'n Slegte en owerspelige geslag soek 'n teken en 'n teken sal nie aan hom gegee word nie, behalwe die teken van die profeet Jona; want soos Jona vir drie dae en drie nagte lank in die maag van die seemonster was, so sal die Seun van die Mens vir drie dae*

en drie nagte lank in die hart van die aarde wees." Maar op watter manier die berekening gemaak word oor daardie drie dae van die dood van die Here Christus, aangesien die geheel uit 'n deel van die eerste en die laaste dag verstaan word, sodat drie volle dae, d.w.s. saam met hulle nagte bereken word, dit is te lank om hier uiteen te sit, en dit is alreeds baie dikwels in ander betoë verduidelik. Dus, net soos wat Jona van die skip af in die maag van die seemonster ingegaan het, net so het Christus van die [kruis-]hout af in die graf of in die diepte van die dood ingegaan en net soos wat hy geoffer is ter wille van hulle, wat deur die storm in gevaar verkeer het, net so [is] Christus [geoffer] ter wille van hulle, wat in hierdie wêreld ronddobber, en net soos wat daar in die begin beveel is, dat daar deur Jona aan die Nineviete gepreek moet word, maar die profesie van Jona nie by hulle uitgekom het, behalwe nadat die seemonster hom uitgespoeg het nie, net so is die profesie na die volkere toe uitgestuur, maar dit het nie by die volkere uitgekom behalwe ná die opstanding van Christus nie.

35 Verder wat betref die feit dat hy vir homself 'n beskutting opgerig het en gaan sit het regoor die stad Ninevé, terwyl hy wag [om te sien] wat met haar gaan gebeur, het die profeet die rol van 'n ander betekenis gespeel. Want hy het die vleeslike volk van Israel geprefigureer. Want hy was hartseer oor die redding van die Nineviete, dit is oor die verlossing en bevryding van heidene. Daarom het Christus gekom *"nie om die regverdiges nie, maar die sondaars te roep tot berou"*. Die skaduwee dan van die komkommerplant bokant sy kop was die beloftes van die Ou Testament of dan juis daardie verpligtinge, waarin daar in elk geval reeds, soos die apostel sê, "*'n skaduwee van toekomstige dinge"* was, wat as 't ware 'n verdedigingswal verskaf teen die hitte van tydelike booshede in 'n land van belofte. Maar die wurm van die vroeë môre, deur wie se geknaag die komkommerplant verdroog het, verskyn weer as Christus self, en nadat die evangelie uit sy mond bekend gemaak is, verwelk al daardie leë dinge, wat tydelik by die Israeliete in aansien was, net soos met die teken van die skaduwee van vroeër . En nou, nadat hulle die koninkryk van Jerusalem en die priesterskap en die offer verloor het, wat alles 'n voorafskaduwing van die toekoms was, word daardie volk in gevangenskap en verstrooiing met die geweldige hitte van verdrukking verskroei, net soos Jona ook, want so is dit geskryf, in erge mate smart ervaar deur die gloed van die son, en tog word die redding van nasies en van diegene wat berou toon, verkies bo sy smart en die skaduwee wat hy liefgehad het.

36 Laat die heidene [dan maar] tot hier toe en nou ook skaterlag vir die wurm - [dit is] Christus - en laat hulle met hovaardiger praatsug spot met hierdie interpretasie van 'n profetiese geheimenis, so lank as wat dit hulle nogtans geleidelik en langsamerhand vernietig. Want Jesaja profeteer oor al sulke mense, en deur hom sê God vir ons: "*Luister na My, julle wat die oordeel ken, my volk, in wie se hart my wet is. Moenie die smaadredes van mense vrees nie en moenie julle laat onderkry deur hulle belastering nie en, moenie dit van groot waarde ag, dat hulle julle verag nie. Want net soos 'n kledingstuk sal hulle deur die tyd vernietig word en net soos wol deur 'n mot sal hulle verteer word; maar my regverdigheid bly tot in ewigheid.* [Jes.51:7,8] Laat ons daarom die wurm in die vroeë môre herken, omdat ook in daardie Psalm, waarvan die titel [as volg] gegee word: *Ter wille van aanvaarding vroeg in die môre*, het Hy dit die moeite werd geag om Homself met daardie naam te noem: "*Ek,*" het Hy gesê, "*is 'n wurm en nie 'n man nie, die smaad van mense en die verworpeling van die volk.*" [Ps. 22:7] Hierdie smaad is van daardie smaadredes, wat ons deur Jesaja beveel word om nie te vrees nie, wanneer hy sê: "*Moenie die smaadredes van mense vrees nie.*" [Jes.51:7] Deur daardie wurm word hulle, wat hulle dag vir dag verwonder aan hulle geringheid, verteer, soos deur 'n mot, deur te val onder die tand van die Evangelie. Laat ons Hom herken en laat ons menslike smaadredes verdra ter wille van goddelike redding. Hy is 'n wurm vanweë die swakheid van die vlees, miskien ook vanweë sy geboorte uit 'n maagd; want hierdie dier by uitstek, uit welke vleeslike of aardse saak ookal , word sonder enige geslagsgemeenskap gebore. Hy is 'vroeg in die môre', omdat Hy met dagbreek uit die dood opgestaan het. Maar daardie kalbasplant kon in elk geval ook sonder enige wurm verdroog het. Ten slotte, as God dan 'n wurm hiervoor nodig gehad het, wat was dan die nodigheid daarvan om 'vroeg in die môre' by te voeg, behalwe sodat Hy, wat sing *Ter wille van aanvaarding vroeg in die môre: Maar Ek is 'n wurm en nie 'n man nie,* as wurm herken kon word?

37 Wat is nou duideliker as daardie einste profesie en die vervulling daarvan in die verloop self van sake? Want as daardie Wurm uitgelag is, toe Hy aan die kruis gehang het, soos daar in dieselfde Psalm geskryf is: "*Hulle het gepraat met hulle lippe en hul koppe geskud: 'Hy het gehoop op God, laat Hy Hom bevry; laat Hy Hom red, aangesien Hy Hom goedgesind is'*" [Ps. 22:8,9], en toe daardie dinge vervul is, wat Hy daar voorspel het: "*Hulle het my hande en my voete deurboor, hulle het al my beendere getel; in der waarheid het hulle My beskou en op My neergekyk, hulle het my klere onder hulle verdeel en oor my kleed het hulle die lot gewerp*

[Ps.22:17-19], wat met net so 'n groot duidelikheid as toekomstig in die Ou Testament geprofeteer word, as wat dit as afgehandel in die Nuwe Evangelie vertel word, -- as, soos ek begin sê het, daardie Wurm uitgelag is oor hierdie swakheid, moet Hy dan nog steeds uitgelag word, wanneer ons sien dat dié dinge vervul word, wat dieselfde Psalm as die gevolge voorhou: "*Al die eindes van die aarde sal onthou en hulle sal tot die Here bekeer word en al die vaderlande van die nasies sal voor sy aangesig in aanbidding neerbuig, aangesien die koninkryk aan die Here behoort en Hyself sal heers oor die nasies*? [Ps. 22:28,29] So het die Nineviete onthou en is hulle bekeer tot die Here. Israel het getreur oor hierdie redding agv die berou van nasies, wat so lank vantevore in Jona geprefigureer was, net soos wat dit nou, gestroop van die skaduwee en gewond deur die hitte, treur. Laat dit dan enigeen vrystaan om op enige ander wyse, solank dit tenminste volgens die reël van geloof [geskied], al die ander dinge, wat aangaande die profeet Jona in geheimenisse bedek is, te onthul; [maar] duidelik is dit nie reg om daardie feit, naamlik dat hy vir drie dae lank in die seemonster se maag was, anders te verstaan, as dit wat ons in herinnering geroep het as die openbaring in die Evangelie deur die Hemelse Meester Self nie.

38 Ons het dit wat vooropgestel was, uiteengesit, soos wat ons kon; maar mag hy, wat dit vooropgestel het, nou 'n Christen word, sodat hy nie miskien, aangesien hy verwag om eers 'n einde te maak aan die vraagstukke van die heilige boeke, daardie einste lewe beëindig, voordat hy sou oorgaan van die dood na die lewe toe nie. Want dit kan gebeur, nl dat hy voordat hy ingewy word in die Christelike sakramente, vra oor die opstanding van die dooies; miskien moet dit selfs [aan hom] toegegee word, omdat hy oor Christus uitgevra het, waarom Hy ná so 'n lang tyd eers gekom het, of enige ander klein of groot vraagstukke wat daar ookal is, ten dienste waarvan die res staan. As hy egter dink om 'n einde te maak aan daardie dinge, wat sodanig is soos "*In die maat waarmee julle gemeet het, sal daar ook vir julle gemeet word*", of soos daardie vraag oor Jona, en selfs al die soortgelyke vrae, voordat hy 'n Christen was, dan dink hy baie min van die toestand van die mens of van sy eie lewe. Want daar is ontelbare vraagstukke, waaraan daar nie 'n einde gemaak moet word, voordat ['n mens tot] geloof [kom], sodat die lewe nie sonder geloof tot 'n einde kom nie, maar wanneer geloof volkome gehandhaaf is, moet [hierdie vraagstukke] met die uiterste toewyding ondersoek word, tot die voortdurende beoefening van die godvrugtige genot van gelowige siele, en, dit onder hulle, wat tot lig gekom het, moet sonder

die trots van arrogansie meegedeel word, maar dit wat verborge gebly het, moet sonder verlies aan redding verdra word.

* * * * *

3. *AURELII AUGUSTINI EPISTULA* LXXI, III. 5

3.1 DIE LATYNSE TEKS

III 5 *Nam quidam frater noster episcopus cum lectitari instituisset in ecclesia, cui praeest, interpretationem tuam, mouit quiddam longe aliter abs te positum apud Ionam prophetam, quam erat omnium sensibus memoriaeque inueteratum et tot aetatum successionibus decantatum. factus est tantus tumultus in plebe maxime Graecis arguentibus et inflammantibus calumniam falsitatis, ut cogeretur episcopus - Oea quippe ciuitas erat - Iudaeorum testimonium flagitare. utrum autem illi inperitia an malitia hoc esse in Hebraeis codicibus responderunt, quod et Graeci et Latini habebant atque dicebant? quid plura? coactus est homo uelut mendositatem corrigere uolens post magnum periculum non remanere sine plebe unde etiam nobis uidetur aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse et uide, hoc quale sit in eis litteris, quae non possunt conlatis usitatarum linguarum testimoniis emendari.*

3.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

Want toe 'n sekere broeder biskop van ons besluit het om jou vertaling in die kerk, aan die hoof waarvan hy gestaan het, te lees, het 'n sekere weergawe deur jou oor die profeet Jona, wat baie anders is as dit wat diep ingewortel was in die sintuie en die geheue van almal en wat deur soveel opeenvolgende geslagte voorgedra was, 'n oproer veroorsaak. Daar het so 'n groot oproer ontstaan onder die mense, veral omdat die Grieke geargumenteer het en die aanklag van bedrog aangevuur het, dat die biskop - dit was inderdaad in die stad Oea - gedwing was om die getuienis

van die Jode in te roep. Was dit dan as gevolg van onkunde of kwaadwilligheid dat hulle geantwoord het dat dit, wat sowel die Grieke as die Latini voorgehou en gesê het, ook in die Hebreeuse tekste [gevind] is? Om 'n lang storie kort te maak: die man was gedwing om 'n skynbaar foutiewe weergawe te korrigeer, omdat hy nie graag na so 'n groot risiko sonder 'n gemeente wou oorbly nie. Hieruit lyk dit ook vir ons of selfs ook jy soms in enkele gevalle 'n fout kon gemaak het. En kyk hoedanig dit is in daardie brief, wat nie gekorrigeer kan word deurdat dit vergelyk is met die getuienis van bekende tale nie.

* * * * *

4. *EUSEBII HIERONYMI PRESBYTERI EPISTULA* CXII,22

4.1 DIE LATYNSE TEKS

22 *Dicis me in Iona propheta male quiddam interpretatum et seditione populi conclamante propter unius uerbi dissonantiam episcopum paene sacerdotium perdidisse. et quid sit illud, quod male interpretatus sim, subtrahis auferens mihi occasionem defensionis meae, ne, quicquid dixeris, me respondente soluatur, nisi forte ut ante annos plurimos cucurbita uenit in medium adserente illius temporis Cornelio et Asinio Pollione me 'hederam' pro 'cucurbita' transtulisse. super qua re in commentario Ionae prophetae plenius respondimus hoc tantum nunc dixisse contenti, quod in eo loco, ubi septuaginta interpretes 'cucurbitam' et Aquila cum reliquis 'hederam' transtulerunt, id est* κιττόν, *in Hebraeo uolumine 'ciceion' scriptum habet, quam uulgo Syri 'ciceiam' uocant; est autem genus uirgulti lata habens folia in modum pampini, cumque plantatum fuerit, cito consurgit in arbusculam absque ullis calamorum et hastilium adminiculis, quibus et cucurbitae et hederae indigent, suo trunco se sustinens. hoc ergo uerbum de uerbo edisserens si 'ciceion' transferre uoluissem, nullus intellegeret, si 'cucurbitam', id dicerem, quod in Hebraico non habetur; 'hederam' posui, ut ceteris interpretibus consentirem, sin autem Iudaei uestri, ut ipse adseris, malitia uel inperitia hoc dixerunt*

esse in uoluminibus Hebraeorum, quod in Graecis et Latinis codicibus continetur, manifestum est eos aut Hebraeas litteras ignorare aut ad inridendos cucurbitarios uoluisse mentiri. peto in fine epistulae, ut quiescentem senem olimque ueteranum militare non cogas et rursum de uita periclitari. tu, qui iuvenis es et in pontificali culmine constitutus, doceto populos et nouis Africae frugibus Romana tecta locupleta. mihi sufficit cum auditore uel lectore pauperculo in angulo monasterii susurrare.

4.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

Jy sê dat ek in [my vertaling van] die profeet Jona 'n verkeerde vertaling gegee het en dat die biskop byna sy amp verloor het toe die volk in opstand gekom het as gevolg van die vreemdheid van een woord. En jy laat na om te noem wat dit is, wat ek verkeerd vertaal het en ontneem my so van 'n geleentheid om myself te verdedig, sodat, wat ookal jy gesê het, nie miskien deur my antwoord ongeldig verklaar word nie, tensy miskien [dit verband hou daarmee] dat baie jare vantevore *cucurbita* (= komkommerplant) in die middelpunt gestaan het toe Cornelius en Asinius Pollio aangedring het daarop dat ek *hedera* (= klimop) vertaal het in die plek van *cucurbita* (= komkommerplant). En oor hierdie aangeleentheid het ek breedvoeriger geantwoord in my kommentaar oor die profeet Jona, en dat dit nou genoegsaam is dat ek gesê het, dat op daardie plek waar die Septuagint *cucurbita* (= komkommerplant) vertaal en waar Aquila saam met andere *hedera* (= klimop) vertaal het, dit is κιττον, daar het die Hebreeuse teks *ciceion* geskryf, wat die Siriërs oor die algemeen *ciceia* noem; maar daar is 'n soort struikgewas wat breë blare het soos 'n pampoen, en wanneer dit geplant is, groei dit vinnig op tot 'n klein boompie sonder enige stutte van riete en stutpale wat beide kalbasplante en klimopplante nodig het, terwyl dit homself met sy eie stam ondersteun. As ek dus hierdie woord letterlik wou vertaal en dit as *ciceion* weergegee het, sou niemand dit verstaan het nie, en as ek dit as *cucurbita* (= komkommerplant) vertaal het, sou ek iets gesê het wat nie in die Hebreeus bevat word nie; ek het *hedera* (= klimop) vertaal, sodat ek met ander vertalers kon ooreenkom. Maar as julle Jode, soos wat jy self op aanspraak maak, uit sluheid of onkunde gesê het dat dit in die Hebreeuse geskrifte is, wat ook in die Griekse en Latynse dokumente weergegee word, dan is dit duidelik dat hulle òf nie die Hebreeuse letterkunde ken nie, òf dat hulle wou lieg om die spot te dryf met komkommerplanters.

Aan die einde van my brief vra ek jou, om nie 'n ou man, wat vir 'n lang tyd reeds 'n veteraansoldaat was, maar nou afgetree (is), om te veg en weer sy lewe in gevaar te stel nie. Jy, wat 'n jongman is en ingeburger op die toppunt van jou biskopamp, leer jou gemeente en vul die Romeinse stoorkamers met die nuwe vrugte van Afrika. Dit is vir my voldoende om vir een armsalige luisteraar of leser in 'n klein hoekie van die klooster te fluister.

* * * * *

5. *PAULINUS NOLANIS EPISTULA* XXXXVIIII,10

5.1 DIE LATYNSE TEKS

20 *respiciamus et Ionae nauem, largiore hanc munere uirtutis eiusdem seruatam uidebimus et maiore miraculo. illa enim omnibus saluis praeter unum, ista omnibus amissis uno manente seruata est. sed et cetum illum prophetae uiuentis innocuum uoratorem uidetur haec nauis imitata, cum aeque utero suo clausum hominem per maris alta gestauerit et litori exposuerit incolumem, sicut illum indigestum ieiuna praedae suae belua iussis singultibus ab ergastulo spatiosi uentris excussum refudit deo, quo iubente susceperat, et mysterio salutiferae passionis*
30 *expleto tertia die in spem resurrectionis euomuit.*

5.2 DIE AFRIKAANSE VERTALING

20 Laat ons ook terugkyk na Jona se skip, en ons sal sien dat dit gered is deur 'n groter wonderwerk en deur 'n meer oorvloedige geskenk van dieselfde krag. Want sy [= Jona se skip] is gered met die behoud van almal behalwe een, terwyl daardie een [= Noag se ark] gered is terwyl almal verlore was en slegs een oorgebly het. Maar dit lyk asof hierdie skip daardie seemonster nageboots het wat die onskadelike verslinder van die lewende profeet was, aangesien dit die man netso opgesluit in haar maag deur die dieptes van die see gedra het en hom ongedeerd op die strand gelos het, net soos die dier, onversadig van haar buit, hom onverteerd met hoesende geroggel uit die tughuis van haar ruim pens uitgespoeg en vir God teruggegooi het, op Wie se bevel sy hom ingesluk het, en wanneer die geheimenis van die heil-brengende lyding voltooi is, [Hom] op die derde dag tot hoop op die Opstanding uitgebraak het.