

DE ZONDEBOK ALS AMBIGUE PERSOONLIJKHEID: JEFTA

Jan Mathijs Schoffeleers en Michael Elias

verschenen in: Liber Amicorum Amado Römer (Curaçao: 1996), p. 187-204.

1 Inleiding

In dit artikel wordt een interpretatie beproefd van de geschiedenis van Jefta en zijn dochter, zoals beschreven in Richteren (10:6-12:6). De figuur van Jefta heeft in de loop der tijden vooral de aandacht getrokken om de belofte die hij deed aan JHWH: als hij de oorlog met de Ammonieten won, zou hij de eerste die uit zijn huis kwam offeren - het zou zijn enige dochter zijn.

In de exegese is een van de vragen steeds geweest hoe dit te duiden zou zijn in verband met het verbod op mensenoffers. Verschillende malen is in het Oude Testament sprake van dit verbod; ter illustratie twee verzen uit Deuteronomium: "Zelfs hun zonen en dochters hebben ze voor hun goden verbrand. Neen, zo moogt gij JHWH niet vereren" (12: 31); "het mag bij u niet voorkomen dat iemand zijn zoon of dochter door het vuur laat gaan" (18: 10). Onder de exegeten bestaat overeenstemming over de verklaring voor Jefta's daad, die enerzijds gezocht zou moeten worden in de Kanaänitische beïnvloeding en anderzijds in de druk van de oorlogssituatie. Al is er geen reden om deze interpretatie aan te vechten, ze kan wel verder worden uitgediept. Het vertrekpunt is dit artikel ligt bij Jefta's onduidelijke identiteit. Door zijn afkomst - hij wordt in tegenstelling tot zijn broers beschreven als zoon van een isha zonah 'uitheemse vrouw' (sommige vertalingen spreken van 'een hoer') - is hij verwantschappelijk gezien een ambigue figuur. Hij wordt uit het huis verdreven en gaat vervolgens het leven leiden van een uitgestotene. Om later leider van de Gileadieten te kunnen worden moet hij zijn ambiguïteit echter zien af te leggen of te overstijgen. De stelling die hier wordt ontwikkeld is dat zijn optreden tegenover zijn dochter een centraal onderdeel vormt van dat proces.

Richteren 10:6-12:7 beschouwen wij als behorend tot een categorie teksten die onderling op een wezenlijk punt vergelijkbaar zijn. Dat punt ligt in de status van de hoofdpersoon als zondebok, waarbij we ons aansluiten bij de hypothese die Girard in dit verband heeft ontwikkeld. Aan de gedachte dat samenlevingen het geweld in hun midden uitbannen door het aanwijzen en uitdrijven van een zondebok, ligt ten grondslag dat mensen een instinctieve neiging hebben dezelfde dingen te begeren als een ander. Wat de één begeerlijk vindt is ook voor de ander de moeite waard. Vandaar dat gesproken wordt van mimetische (nabootsende) begeerte. De bijdrage die Girard levert aan het concept mimesis bestaat eruit, dat hij het verschijnsel uitbreidt tot een op verwerving gerichte nabootsing, een "mimésis d'appropriation" (1978: 18). Mensen ontwikkelen hun begeerten doordat zij anderen nabootsen in het zich toeëigenen van objecten: zij imiteren elkaar niet alleen in handelingen, maar ook in dat wat ze willen.

Een en ander leidt tot rivaliteit, schaarste en conflicten, die gepaard kunnen gaan met geweld. In de moderne tijd zijn wij in staat geweld als verzelfstandigd te ervaren, omdat wij gewend zijn aan de zogenaamde "gerechtelijke transcendentie" (Girard 1977: 21). In samenlevingen waar deze ontbreekt, vindt men direct weer het nabootsende en en herhalende karakter van het geweld terug. De bloedwraak is daar een voorbeeld van. Het juridische stelsel neemt de wraakdreiging weg, omdat de beslissingen van het juridische gezag altijd

gelden als het laatste woord van de wraak. De zich eindeloos herhalende imitatie van een eerdere moord brengt echter generaties later nog mensen tegen elkaar in het geweer. Het geweld verwijdert zich daarbij steeds verder van zijn oorsprong, zodat men nauwelijks nog de oorzaak weet waarom men doorgaat met het geweld.

Wanneer de spanning zodanig is opgelopen dat er een bedreiging ontstaat voor de samenleving als geheel, is er sprake van een 'sacrificiële crisis'. Dat begint wanneer mensen steeds meer op elkaar gaan lijken: de betrokkenen worden als het ware dubbelgangers of tweelingen van elkaar. Het proces van indifferentiatie (het wegvallen van onderlinge verschillen) waardoor die menigte dubbelgangers ontstaat, voltrekt zich als een om zich heengrijpende besmetting: de een steekt de ander aan. Wanneer mimetisch geweld niet op een of andere manier in toom wordt gehouden, zal het zich tot steeds bredere lagen van de samenleving uitbreiden.

Een mogelijkheid om een dergelijke crisis op te lossen is het aanwijzen van een zondebok, die vervolgens wordt gelyncht of uitgedreven. Wanneer daarna tot opluchting van eenieder de vrede weer hersteld is, realiseert men zich echter dat de zondebok niet alleen de oorzaak van de tweespalt was, maar ook de oorzaak van de herwonnen eenheid. Daardoor krijgt hij de trekken van een sacraal wezen, wiens heilzame werking men telkens weer kan oproepen door het voltrekken van rituelen. Het hoogtepunt daarvan is het offer: vandaar dat de eraan voorafgaande crisis 'sacrificieel' genoemd wordt. De mens, het dier of het voorwerp dat geofferd wordt neemt daarbij de plaats in van de zondebok. Girard nu is van mening dat dit zondebokmechanisme ten grondslag ligt aan het verschijnsel religie: een middel of strategie om onbepakt en naakt geweld te beteugelen met behulp van beperkt en geritualiseerd geweld. Het streven om mimetische conflicten te beperken of op te lossen zou ook ten grondslag liggen aan het geheel van religieuze geboden en verboden en indirect aan de menselijke cultuur als geheel.

Het type verhaal zoals dat in Richteren wordt verteld, namelijk het offeren van een eigen kind ter oplossing van een belangrijk probleem, komt ook in andere culturen voor: Gaster (1969: 430 e.v.), Green (1975: 162) en Soggin (1987: 216) wijzen op overeenkomsten in de Griekse mythologie, in Noord-Syrië en in schriftloze samenlevingen. Om met name de ambiguïteit van Jeftha meer reliëf te geven nemen we als subtekst een mythe uit het Oost-Afrikaanse Malawi, dat treffende overeenkomsten vertoont met het bijbelverhaal. Door aldus een vergelijking te trekken met een niet-verwante cultuur treden we in de traditie van de transculturele antropologie, waarvan Girard ook een vertegenwoordiger is.

Een korte opmerking over de geschiedenis van de tekst in Richteren. De commentatoren zijn het erover eens dat van latere toevoegingen sprake is en dat de uiteindelijke tekst pas in het tijdperk van de koningen gestalte kreeg. Met name geldt dit voor de uitgebreide passage over de onderhandelingen van Jeftha met de Ammonieten (Richteren 11: 12-28), waar aan het einde van dit artikel nog op zal worden terugkomen. Voor het overige lijkt het met betrekking tot de vraagstelling niet noodzakelijk verder in te gaan op de wordingsgeschiedenis van het Jeftha-verhaal.

2 Het zondebokmotief in Richteren 11

Jeftha is de (waarschijnlijk oudste) zoon van Gilead en van een uitheemse vrouw (11: 1). Behoort hij nu wel of niet tot het gezin van zijn vader? Zijn halfbroers, zonen van Gileads plaatselijke vrouw, verjagen hem (na Gileads dood), want ze willen niet dat hij deelt in de

erfenis (11: 2). In deze eerste twee verzen wordt de kern beschreven van een thema dat in vele mythen voorkomt: *rivaliteit*. Broers zijn archetypisch voor de drang daartoe (Kain-Abel, Jakob en Esau, Romulus-Remus, etc.). Erfenis en opvolging vormen dikwijls de aanleiding tot onderlinge strijd. Ook als het begeerde goed van geringe intrinsieke waarde zou zijn, verdraagt men nog niet dat het aan een ander toevalt. Erfstukken, meer dan andere goederen, ontlene hun waarde niet primair aan een economische afweging, maar aan hun geschiktheid als inzet van een strijd tussen rivalen. Conflicten om een schaars goed laten meer zien. Girard heeft erop gewezen dat de eigen identiteit erbij in het geding is. Het begeren van wat een ander heeft hangt samen met het willen zijn als een ander. Er is sprake van een mimetische begeerte. Mooi is dit te illustreren aan het verhaal van Jakob en Esau: op aanwijzing van de moeder (vaak wijst een derde het te begeren object aan) wordt Jakob door het omdoen van de huid van het geslachte bokje als zijn broer Esau.

In het Richterenverhaal zetten de broers Jefta het huis uit met als reden dat ze niet willen dat hij deel krijgt aan de erfenis. Lezen we het verhaal echter als het verslag van een mimetisch conflict, dan is er misschien meer aan de hand: de twist tussen de broers kan zo hoog zijn opgelopen dat de familie gevaar loopt uit elkaar te vallen. In zulke gevallen wordt dikwijls een zondebok gezocht, die aansprakelijk gesteld wordt voor de ontstane strijd - en paradoxaal genoeg - na een geslaagde uitdrijving vaak ook voor het herstel van de eenheid zal zorgen. Als dit mechanisme hier van toepassing is, geschiedt de uitdrijving van Jefta niet zozeer om het aantal rivalen te verminderen, als wel om de familiale eenheid te herstellen.

Sociaal onduidelijke personen als Jefta zijn bij uitstek geschikte kandidaten om een dergelijke rol te vervullen. Ze maken in voldoende mate deel uit van de groep om als vertegenwoordiger ervan op te treden en staan er tegelijkertijd ver genoeg van af om de vervolgers niet de indruk te geven dat ze verraad plegen aan hun eigen vlees en bloed. Ten gevolge van zijn uitstoting wordt Jefta ook voor de gemeenschap als geheel een randfiguur, want hij wordt nu leider van een groep 'lege mannen', mensen die zich door roof- en strooptochten in leven houden (vs. 3). Die bende is de pendant van zijn eigen familie en de leeglopers zijn de tegenhangers van zijn broers. Het verschil is echter dat men hem in deze alternatieve familie wèl erkent. Via deze bende bouwt hij een zodanige reputatie op dat hij later de voor de hand liggende kandidaat wordt voor het opperbevel over de officiële strijdmacht. Tussen zijn medeverworpenen is Jefta namelijk in staat zijn charismatische begaafdheid te bewijzen.

De term 'charisma' wordt hier gebruikt in de zin van Max Weber, die er een sociologische inhoud aan gaf. Voor Weber (1968: 21 e.v.) vormen bendes en onofficiële legertjes zoals dat van Jefta, door Weber met name genoemd, een typische omgeving waarin charismatisch leiderschap kan gedijen. Kenmerkend is dat wie dit type leiderschap uitoefent, geen enkele legitimatie behoeft dan het onvoorwaardelijke geloof van zijn volgelingen in een bovennatuurlijk geacht vermogen hun vrijheid, menselijke waardigheid of rijkdom te schenken. De volgelingen zelf zijn te typeren door de bereidheid om met elkaar te delen en voor elkaar op te komen. Het presenteren van Jefta als 'bendeleider' in het verhaal heeft dus een functie: het strekt tot bewijs van zijn charismatische begaafdheid als leider en bezieler van een gemeenschap. In de ogen van zijn broers en hun partijgangers zal Jefta's omgang met het schuim van de samenleving echter als het bewijs beschouwd zijn van het tegendeel, namelijk dat hij van geen kant deugde en dus met recht en reden uitgestoten was.

Als de Ammonitische oorlog uitbreekt, zijn de 'echte' zonen van Gilead klaarblijkelijk niet in staat een leider uit hun midden aan te stellen. Dat zou erop kunnen duiden dat geen van

hen daartoe bekwaam was, maar evenzeer dat ze niemand uit eigen kring het leiderschap gunnen, gevangen als ze zitten in hun onderlinge rivaliteit. In zo'n situatie is het zaak een geschikte buitenstaander te vinden - die na afloop weer aan de kant kan worden gezet. Sociaal en professioneel is Jefta de voor de hand liggende keus. De oudsten van het volk bemiddelen (vs. 5): zij vragen hem de leiding op zich te nemen. Jefta reageert in eerste instantie door hen te vereenzelvigen met zijn broers (vs. 7): 'Hebben jullie me niet gehaat en verstootten jullie mij niet uit het huis van mijn vader?'. Hij houdt hen medeverantwoordelijk voor zijn uitdrijving en weigert als tijdelijk leider te fungeren. Wat hij eist is een permanent hoofdschap, onder ede vastgelegd (vs. 9). Doordat men met deze eis akkoord gaat (vs. 10), komt Jefta van de marge naar het centrum en staat hij in principe boven zijn halfbroers. Om zijn leiderschap vorm te kunnen geven is het echter nodig dat hij in de komende strijd bewijst de gunst van JHWH te genieten (vs. 9). Jefta probeert deze strijd eerst via onderhandelingen op te lossen (vss. 12-28), maar zonder succes. Noodgedwongen trekt hij dan ten strijde na de bekende gelofte gedaan te hebben (vs. 30-31). De overwinning (vs. 32-33) maakt duidelijk dat hij van JHWH gezegend is. Aan deze voorwaarde is dus voldaan.

Binnen de mimetische theorie is Jefta's dochter te beschouwen als een 'substituut zondebok', die de plaats van haar vader inneemt. Dit gezichtspunt is vooral van belang met betrekking tot de genese van het koningschap. In Girards opvatting is de koning *in principio* een zondebok, die in reserve gehouden wordt voor de tijd dat een samenleving ten prooi zal zijn aan een wijdverbreid mimetisch conflict. In afwachting daarvan straalt er echter al iets van de verering op hem af, die pas ten volle zijn deel zal zijn na zijn dood of uitdrijving. Dit schept ruimte om een zekere mate van gezag op te bouwen, waardoor het onder andere mogelijk wordt een plaatsvervanger aan te wijzen en zo zijn executie voor kortere of langere tijd uit te stellen. Naarmate het koningschap als instituut vanzelfsprekender wordt, vervaagt de herinnering aan de oorsprong ervan. Toch blijft die oorsprong in verholde vorm herkenbaar in talloze mythen en riten.

Ook in dit opzicht is de geschiedenis van Jefta illustratief. Begonnen als zondebok bouwt hij gezag op, en als leider wijst hij een substituut aan om zijn plaats als slachtoffer in te nemen. Ofschoon zijn gezag op het eerste gezicht te danken lijkt aan zijn talenten op militair gebied, berust het in diepere zin mede op de sacraliteit die hem toevalt als zondebok. In onze opvatting heft hij zijn sociale ambiguïteit op door zijn dochter op te offeren. (Bal 1988 heeft erop gewezen dat zij in het verhaal geen eigen naam heeft.) Daarbij dringt zich wel een vraag op: waarom is het zijn dochter en enig kind dat geofferd moest worden? Waarom kon het niet evengoed een niet-verwant persoon zijn? Een verklaring hiervoor is dat de vernietiging van zijn dochter op te vatten is als de ultieme bevestiging van zijn hoofdschap. Zoals alleen maar koningen ongestraft incest kunnen plegen, zo kunnen ook alleen maar koningen ongestraft hun kinderen slachtofferen. Beide handelingen maken de koning weliswaar tot een uiterst verwerpelijk iemand, maar tegelijkertijd maken ze ook duidelijk dat hij over bovenmenselijke krachten beschikt, aangezien iedere normale sterveling met iets dergelijks de wraak der goden over zich zou afroepen.

Dit neemt niet weg dat het opofferen van een kind, en zeker als dat het enige is, een daad is die de vader als mens ten diepste moet treffen. Er is hier een tragische tegenstelling tussen iemand die enerzijds ouder is en anderzijds koning of leider van een gemeenschap: als koning moet hij dingen doen waardoor hij zijn vaderschap loochent. Het koningschap gaat voor het vaderschap. Hiermee is echter het scala van betekenissen, dat Jefta's offer heeft, nog niet uitgeput. Er is immers nog het maagdschap van de dochter van Jefta. Zij gaat met haar vriendinnen de bergen in om te rouwen, aangezien ze als maagd moest sterven (vs. 38) en zo

ontstond volgens het verhaal in Israel de gewoonte dat de meisjes ieder jaar vier dagen lang de dochter van Jefta herdachten (vs. 40).

3 De geschiedenis van Mbona, de regenpriester

Alvorens de interpretatie van het Jefta-verhaal voort te zetten, volgen nu eerst parallellen met de mythe van Mbona, die in zuidelijk Malawi vereerd wordt als een belangrijke regionale godheid, vooral aangeroepen ten tijde van droogtes en andere algemene calamiteiten. De cultus in zijn huidige vorm ontstond rond 1600 in een periode van ernstige politieke onderdrukking (zie Schoffeleers 1991, passim). Voor die tijd was er sprake van een python-cultus. De toenmalige vorst, Lundu genaamd, was zowel koning als regenpriester, een functie die voorheen door een afzonderlijke persoon werd vervuld. Regenpriesters hebben in de Afrikaanse context vaak een macht die de pendant is van die van de vorst en niet zelden nemen ze het ook op voor de bevolking tegen de vorst. Door dit ambt aan zich te trekken kreeg Lundu vrijwel onbeperkte macht en kon hij jarenlang een schrikbewind uitoefenen. Na zijn val werd de regencultus hersteld in een andere vorm. In plaats van een python werd de godheid nu - mede onder invloed van Portugese missionarissen - een historisch gedachte figuur met Christusachtige trekken. Hier volgt in verkorte vorm het verhaal van zijn leven en dood.

Mbona's moeder was een zuster van koning Lundu. Aangezien Lundu en de inwoners van zijn koninkrijk het moederrechtelijk systeem volgden, was Mbona via zijn moeder een van de potentiële troonopvolgers. Er was echter iets met hem aan de hand: niemand wist wie zijn vader was. Hij werd dus beschouwd als een onecht kind, maar de waarheid was dat hij net als Ambuye Yesu ('de Here Jezus') ontvangen was door tussenkomst van Mulungu ('God'). Daarom wilde men hem niet als mogelijk opvolger erkennen. Hij gedroeg zich verder onaangepast: zelfs als adolescent sliep hij nog in de hut van zijn moeder, terwijl jongens van die leeftijd thuis horen in een eigen slaaphut.

In een bepaald jaar heerste er een ernstige droogte. De mensen kwamen de koning, die tevens regenpriester was, smeken om de regendans te houden. Alle voorbereidingen werden getroffen en de koning voerde de dans gewoontegetrouw ook uit, maar er viel geen druppel regen. De koning en de bevolking zagen daarin een teken dat hij niet langer de gunst van Mulungu genoot en bijgevolg afstand zou moeten doen van zijn hoge ambt. De koning stemde daarin toe mits een geschikte opvolger gevonden kon worden. Alle kandidaten werden daarom opgeroepen om de regendans te doen, maar geen van hen slaagde erin regen te doen vallen. De koning trok daaruit de conclusie dat hij ongestoord verder kon regeren, maar de oudsten des volks eisten dat hij Mbona ook zou laten dansen. Na veel aandringen gaf Lundu toe en werd Mbona gevraagd.

Deze weigerde in eerste instantie, omdat hij altijd door de koning behandeld werd als uitschot. Door zijn moeder werd hij uiteindelijk overgehaald, met het argument dat mensen anders dreigden te verhongeren. Mbona eist daarop van de koning bevel te geven dat alle kinderen in de leeftijd van vijf tot negen jaar op worden gesloten; onder geen beding mogen ze aanwezig zijn bij de dans. De koning willigt die eis in en stuurt zijn mensen om erop toe te zien dat het bevel ook uitgevoerd wordt. Mbona tuigt zich dan op als een indrukwekkende medicijnman en als hij naar buiten treedt met zijn rituele dolk deinst de menigte van schrik terug.

Nauwelijks heeft hij zijn dolk uitgestoken in de richting van de vier windstreken en het uitspansel of het bliksemt en dondert, gevolgd door een enorme bui. Men is enthousiast en juicht Mbona luidkeels toe terwijl deze zijn dans voortzet. Het zoontje van de koning - kind van een bijvrouw - die ook opgesloten is, hoort dat, wil er bij zijn en ziet kans zich naar buiten werken. Maar hij is nauwelijks buiten de deur of hij wordt door een bliksemstraal in tweeën gespleten. Iedereen is ontzet, maar vreugde blijft de boventoon voeren vanwege de overvloedige regen.

In principe is Mbona nu de opvolger geworden van Lundu, die daar vrede mee lijkt te hebben. Zijn bijvrouw echter, de moeder van het getroffen kind, neemt daar geen genoegen mee en weigert ter beëindiging van de rouwperiode met Lundu te slapen - tenzij Mbona gedood wordt. Aangezien de rouwperiode niet eindeloos kan voortduren is Lundu wel gedwongen haar terwille te zijn. Hij stuurt zijn krijgers op Mbona af, die hem na een langdurige achtervolging grijpen en doden.

Dat laatste gaat echter niet zonder problemen, want telkens als speren en messen met zijn lichaam in aanraking komen, worden ze slap als gras. Na urenlange pogingen adviseert Mbona zelf het met gras te proberen. Die raad wordt opgevolgd. Als het gras in aanraking komt met zijn lichaam, wordt het hard en scherp als ijzer. Mbona laat dus uiteindelijk zelf toe dat hij gedood wordt en dat zijn vijanden triomferen. Maar niet voor lang, want een paar dagen later laat hij bij monde van een medium weten dat hij nu een godheid is en een cultus wil. Er wordt een tempel gebouwd en een regenpriester aangesteld. De koning krijgt als opdracht met de cultus mee te werken door het verschaffen van een bruid voor Mbona, die voor de rest van haar leven in de tempel moet verblijven. De koning gehoorzaamt en bevestigt aldus de scheiding van koninklijke en priesterlijke macht. Van nu af aan is hij geen regenpriester meer en kan het priesterschap weer fungeren als een rem op de koninklijke macht.

Er zijn zonder moeite een aantal parallellen met het Jefta-verhaal aan te wijzen. In beide gevallen is er een persoon van hoge maar onzekere afkomst, die als redder van de samenleving optreedt. De ouder door wie de erfelijke lijn loopt - de vader in Jefta's geval; de moeder in Mbona's geval - is weliswaar bekend, maar de identiteit van de tweede ouder is van twijfelachtige aard. Daardoor hebben beide wel opvolgingsrecht, maar dit kan betwist worden door kandidaten met een erkende afstamming. Ook op symbolisch vlak is sociale onduidelijkheid een handicap, want de onduidelijkheid van de vorst deelt zich mee aan het volk. Onduidelijke afkomst suggereert onduidelijk regeren.

Jefta en Mbona worden ook door hun voornaamste verwanten uitgedreven als zondebok en naderhand weer teruggeroepen om een crisis te helpen oplossen. Alle twee weigeren ze in eerste instantie, maar worden uiteindelijk toch overgehaald. Tenslotte is er zowel bij Jefta als bij Mbona sprake van een jeugdig persoon, die de antagonist na het volbrengen van zijn heroïsche daad vanuit een huis tegemoet treedt om hem te huldigen, maar dan prijsgegeven wordt aan vernietigend vuur.

Een verschil tussen beide verhalen is echter dat het Mbona-verhaal nog een belangrijk vervolg heeft. Wanneer Jefta het offer gebracht heeft, blijft hij leider van de gemeenschap en opvolger van zijn vader. Mbona krijgt die kans niet: hij wordt via de bijvrouw van zijn oom opnieuw tot zondebok uitgeroepen en gelycht om zich daarna te manifesteren in zijn goddelijke hoedanigheid. Deze 'uitloper' van het offerverhaal is noodzakelijk vanwege het feit

dat Mbona Lundu's opvolger wordt in diens dubbelfunctie van koning en priester. Aangezien gebleken was dat die dubbelfunctie niet functioneerde omdat de vorst verviel in despotisme, eist de logica van het verhaal dat die twee functies voor eens en voor altijd gescheiden zouden worden. Dit geschiedt via Mbona's dood en de daarop volgende theofanie. De koning blijft koning, minus zijn priesterlijke macht, en de cultus van de inmiddels tot godheid verheven Mbona staat in principe los van het koningshuis en kan daardoor de koninklijke macht enigermate beteugelen. Waar het Jefta-verhaal beschrijft hoe koningschap ontstaat, beschrijft het Mbona-verhaal hoe een duale gezagsvorm ontstaat waarin seculiere en rituele macht in complementaire oppositie tot elkaar staan.

De vraag dringt zich nu op waarom het speciaal kinderen tussen de vijf en de negen jaar zijn die opgesloten moeten worden. Ter beantwoording van die vraag is het volgende van belang. De plaatselijke bevolking ziet de kindheidsperiode als bestaande uit drie fasen. In de eerste fase, die kan duren tot het kind ongeveer vijf jaar is, mag het nog in de hut van de ouders slapen, hetgeen betekent in de kamer van de ouders, want meestal bestaan die hutten maar uit één vertrek. De tweede groep, in de mythe aangeduid als bestaande uit kinderen tussen vijf en negen, brengen gewoonlijk de nacht door bij hun grootmoeder of oudere zuster. Nog oudere kinderen hebben hun eigen slaaphut waar ze met anderen de nacht doorbrengen, maar wel strikt gescheiden volgens sekse: jongens en meisjes slapen in aparte hutten. Het onderscheid tussen de middelste groep en de beide andere is dus dat die groep seksueel gesproken in een tussengebied verkeert, liminaal is. Ze mogen geen deel meer hebben aan de intimiteit van hun ouderlijke hut, maar ze zijn ook nog niet van een leeftijd dat ze rigoures naar sekse gescheiden worden. De hier genoemde driedeling is wereldwijd klassiek voor initiatieriten (vgl. Van Gennep 1906).

Douglas (1966) heeft aangetoond dat men personen die niet duidelijk gecategoriseerd kunnen worden buiten het zicht van de samenleving probeert te houden, met name als die in een crisis verkeert. De reden daarvoor is dat men bewust of onbewust een verband legt tussen dergelijke personen en de heersende crisis: kenmerkend voor beide is immers onduidelijkheid en verwarring. Toegespitst op de Afrikaanse mythe kunnen we Mbona's regendans opvatten als een activiteit die erop gericht was de gemeenschap uit een crisis te verlossen. Dit vereiste dat leden van de samenleving bij wie onduidelijkheid op het lijf geschreven was, verborgen of uit de weg geruimd moesten worden. Vandaar het opsluiten van de middelste groep kinderen en het doden van hun belangrijkste vertegenwoordiger, 's konings eigen zoon. Die interpretatie sluit ook aan bij de constatering dat het kind niet alleen gedood werd, maar doormidden gespleten, waarmee op dramatische wijze benadrukt wordt, dat zaken die niet bij elkaar horen - zoals in het onderhavige geval koningschap en priesterschap - voor het functioneren van de samenleving ook zo scherp mogelijk uit elkaar moeten worden gehouden.

Een tweede vraag die zich opdringt is waarom de belangrijkste vertegenwoordiger van de 'vlees-noch-vis' groep gedood moet worden door (toedoen van) iemand die zelf in hoge mate oncategoriseerbaar is. Mbona is immers zowel volwassen als kind, sterfelijk mens en onsterfelijke godheid, zoon en echtgenoot van dezelfde vrouw. Het antwoord daarop is dat van het moment af dat Mbona toestemt de regendans te doen, hij zijn ongedetermineerdheid rigoures van zich afgooit. Hij tuigt zich op en gedraagt zich op een manier die er geen twijfel over laat bestaan dat we hier te maken hebben met een volwassene en een potentiële troonopvolger. De transformatie is zelfs zo compleet dat het publiek hem aanvankelijk niet eens herkent en van schrik terugdeinst.

Deze transformatie wordt gekoppeld aan het verlaten van zijn moeders hut. Daardoor vormt Mbona namelijk een paar met het zoontje van de koning, die immers ook zijn moeders hut verlaat. Maar in tegenstelling tot Mbona is deze nog steeds wat hij ook tevoren was: een niet te plaatsen iemand. Als zodanig confronteert hij Mbona met precies die kant van diens persoonlijkheid, waarvan deze zich net heeft weten te bevrijden. Er rest Mbona dan ook geen andere keuze dan het kind te doden - zo is het doormidden splijten te interpreteren. Aldus bevestigt hij afgerekend te hebben met een verleden waarin zijn identiteit niet duidelijk was en hij onontkoombaar zondebok moest zijn.

Wat voegt het Mbona-verhaal toe aan Jefta? Om te beginnen suggereert deze Afrikaanse parallel dat wellicht ook in het Jefta verhaal het probleem gevormd wordt door de sociale onduidelijkheid van de held. De oplossing ligt in het doden van een alter ego, die ook gekenmerkt wordt door sociale onduidelijkheid. De dochter van Jefta is niet alleen zijn vlees en bloed (en alleen al op grond daarvan uitermate geschikt als plaatsvervangend zondebok), ook zij is gekenmerkt door sociale ambiguïteit, vanwege het feit dat ze nog niet gehuwd is. Ongehuwde adolescenten zijn in traditionele gemeenschappen 'vlees noch vis': ze hebben met zondebokken gemeen dat ze niet in de volle zin van het woord tot de gemeenschap behoren (cf. Kaptein en Tijmes 1986: 57). Door haar als onduidelijk en onvolkomen lid van de gemeenschap in zijn plaats op te offeren wordt Jefta's eigen onduidelijkheid en onvolkomenheid teniet gedaan.

Verder laat het Mbona-verhaal de diepere betekenis zien van het feit dat Jefta's dochter haar vader tegemoet danst 'vanuit het huis'. Als we een parallel trekken met de kleine kinderen die tijdens de regendans opgesloten moesten blijven, dan is het mogelijk dat ook zij het huis niet mocht verlaten, om haar vaders onderneming niet in gevaar brengen. Als die hypothese juist is, volgt daaruit dat ze in ovetreding was, hetgeen goed zou aansluiten bij Jefta's klacht: Kind wat doe je me aan? Zowel zij als het zoontje van koning Lundu hadden binnen moeten blijven tot de periode van de rituele kwetsbaarheid van de held afgesloten was.

Omgekeerd laat het Jefta-verhaal zien dat het thema van het getroffen zoontje van de koning in het Mbona-verhaal te veralgemeniseren is tot het volgende:

Een sociaal onvolwassen persoon wordt tijdelijk verborgen om de nauw aan hem of haar gelieerde sociaal onduidelijke protagonist een daad te laten volbrengen die het politiek leiderschap moet herstellen en zo de gemeenschap redden van de ondergang. Wanneer de daad volbracht, maar de rituele kwetsbaarheid van de protagonist nog niet opgeheven is [omdat de voorgeschreven reinigingsriten nog niet voltrokken zijn], breekt de opgeslotene het verbod en komt toch naar buiten om de held te huldigen. Hij of zij wordt dan vernietigd door vuur, een symbool voor de volledigheid van de verandering die zich in de held heeft voltrokken.

Hier is sprake van een mythologisch vertoog over leiderschap in een samenleving, waarin de volgende elementen te onderkennen zijn.

(a) Het bestaande leiderschap faalt, ofwel omdat er sprake is van ernstige onderdrukking (Mbona), ofwel omdat de potentiële leiders zozeer met elkaar rivaliseren dat ze niet aan leiderschap toe komen (Jefta). Het gaat om het opnieuw vaststellen van de competenties van de leider of het aanstellen van een geschikt persoon om dat leiderschap uit te oefenen.

(b) Het probleem wordt opgelost door een figuur van hoge komaf in de erfelijke lijn, maar van onzekere komaf in de niet-erfelijke lijn. Bij de moederrechtelijke Mbona is daarom de vader onzeker en bij de vaderrechtelijke Jefta de moeder.

(c) De held moet zijn bekwaamheid bewijzen door een meesterproef af te leggen.

(d) Voor het slagen van die proef is nodig dat een jonge bloedverwant met een onduidelijke sociale status in een huis opgeborgen wordt. Deze persoon symboliseert de ambigue held en mag zich niet laten zien zolang de proef, inclusief de daarop volgende rituele reiniging, niet ten einde is.

(e) De meesterproef slaagt en de held wordt toegejuicht door de sociaal duidelijken.

(f) De jonge verwant, die in de feestvreugde wil delen, breekt het verbod zich te vertonen, komt naar buiten en wordt vernietigd door vuur.

(g) De held krijgt het leiderschap.

4 Discussie

In de oudere exegese is veel aandacht besteed aan het feit of Jefta met zijn belofte zijn dochter op het oog gehad kon hebben. Vers 31 zegt: '... hij zal zijn voor JHWH en ik zal hem doen opgaan als brandoffer'. Zou Jefta niet een dienaar op het oog gehad hebben? Of misschien zelfs een dier? Tegenwoordig neemt men aan dat het antwoord op deze vragen ontkennend luidt. Dit wordt ondersteund door onze analyse. Het slachtoffer moet duidelijk een alter ego van de held zijn, iemand met wie hij ten nauwste verbonden was. In Jefta's geval is zijn dochter degene die daarvoor het eerst in aanmerking komt.

Verder gaat de traditie er veelal min of meer stilzwijgend vanuit dat Jefta's dochter zelf niet weet wat haar te wachten staat, wanneer zij haar vader met tamboerijnen en reidansen tegemoet gaat. De vraag is, of dat aannemelijk is. Zou zij er geen weet van hebben de dochter te zijn van een zondebok? Haar antwoord (het is opmerkelijk dat zij tweemaal het woord neemt) kan suggereren dat ze zich substituut-zondebok weet. In die opvatting zou zij de bereidheid uitspreken de plaats in te nemen van haar vader, die inmiddels tot koning getransformeerd is en nu de macht heeft iemand anders in zijn plaats aan te wijzen. Zo stelt de dochter, op de hoogte als zij is van haar vaders gelofte, het nieuw verworven leiderschap van haar vader veilig. Ook deze interpretatie wordt ondersteund door onze analyse, met dien verstande dat ze zelf over haar lot beslist door tegen het gegeven verbod in het huis uit te lopen en aldus Jefta's transformatieproces in gevaar te brengen.

Voor de volledigheid vermelden wij nog een andere interpretatie van de opoffering van Jefta's dochter. Boström (1935: 115 e.v.) is een van de auteurs die vraagtekens hebben gezegd bij het 'brandoffer' van vers 11:31. Hij is van oordeel dat er sprake moet zijn geweest van een seksuele wijding. De argumentatie steunt op de aanname dat het laatste deel van vers 31 niet oorspronkelijk is en later toegevoegd. Ook om stilistische redenen is de toevoeging "en ik zal hem doen opgaan als brandoffer" na "hij zal voor JHWH zijn" ongewoon. Er had moeten staan (vergelijk Lev 22: 18): hij zal als brandoffer aan JHWH geofferd worden" of "ik zal hem JHWH als brandoffer offeren". Voorts wordt in vs. 39 niet vermeld dat de dochter als brandoffer daadwerkelijk geofferd is. Boström meent dat Jefta zich vanaf het begin bewust

was van het risico dat hij liep - in de terminologie van hierboven: hij wees een nieuwe zondebok aan.

Vanuit de kanaänitische religiositeit gedacht is het waarschijnlijk dat het om een seksuele cultus gaat als een vrouw aan de godheid wordt gewijd. Er zouden meer tekenen zijn die hierop wijzen. Allereerst is er de betekenis van de naam Jefta, in het Hebreeuws Jiftach 'hij opent', waarvan men volgens Boström wel terecht "den Mutterleib" heeft toegevoegd. Daar komt nog bij dat het de vraag is of Jefta's dochter überhaupt huwbaar mocht heten. De afkomst van Jefta (een uitheemse moeder, met een uitheemse godsdienst - zijn 'on-Isralietische' belofte een mens te offeren heeft ook daar mogelijk mee van doen) - zou in die gedachtengang ook zijn dochter besmetten. In de traditie van de godsdienst van haar grootmoeder offert Jefta zijn dochter ter ere van de godheid: zij wordt tempelprostitutiee.

Voorts staat er in de tekst dat zij weent over haar maagdelijkheid (vs. 37). De interpretatie als zou zij wenen over het feit dat ze (maagd blijvend) geen moeder kon worden, wijst Boström af: "zij beweent haar maagdelijkheid" betekent het tegendeel. Men beweent immers wat men verliest; het offer geldt haar maagdelijkheid. De vertaling van het werkwoord letanot als 'bezingen' acht Boström uiterst onzeker. Hij legt een verband van tana met oetnan 'hoerenloon'. Het vers vooronderstelt dan een vierdaags feest waarbij de maagden hun kuisheid offerden - overeenkomend met bijvoorbeeld de cultus van de Afrodite van Byblos.

Op een dieper niveau betogen beide interpretaties hetzelfde: Jefta's dochter wordt als niet te plaatsen, ambigu persoon door haar vader geofferd. Of offert ze zich zelf op? De commentaren die zich over haar houding verwonderen, prijzen de toewijding aan haar vader. Soggin (1987: 217) meldt dat het gebrek aan verzet alleen kan worden begrepen als het offer deel uitmaakte van een algemeen geaccepteerde praktijk (zoals bij de mensenoffers onder de Maya in pre-Columbiaans Mexico), die misschien zelfs eervol was voor de betreffende persoon. De opofferingsgezindheid van Jefta's dochter is - vanuit een modern gezichtspunt - ook te interpreteren als een vorm van dwangmatig handelen: de onvoorstelbare solidariteit met de vader is immers zelfdestructief. Uit onvermogen of angst hem te mishagen identificeert ze zich zo met zijn perspectief, dat ze voetstoots bereid is het slachtofferschap van hem over te nemen. Zijn afkeurenswaardige belofte wordt door haar als zodanig niet erkend. Zo zou Jefta ook het verhaal zijn van de vernietigende aanspraken die ouders op hun kinderen kunnen maken.

Waarom was de vernietiging van zijn dochter nodig om Jefta van zijn sociale onduidelijkheid te verlossen? Was de overwinning niet genoeg? Het doden kan aan het feit van die afkomst immers niets veranderen. Bij het zoeken naar een antwoord op deze vraag dient allereerst opgemerkt te worden dat mensen op het gebied van sociale afkomst een lang geheugen hebben; het is dus niet zo vanzelfsprekend dat iedereen Jefta blijvend zou aanvaarden. Maar afgezien daarvan is er hier sprake van een normatieve strekking, die boven het functionele uitgaat. Ook al zijn er in het dagelijks leven allerlei technieken om onzekerheden te negeren of op te heffen, de norm presenteert zich telkens weer door geboden, verboden, rituelen en verhalen - zoals die van Jefta en Mbona. Een politiek leider moet in sociaal opzicht duidelijk te plaatsen zijn.

Indirect vindt deze gedachtegang zijn bevestiging in de passage over Jefta's onderhandelingen met de Ammonieten. Zouden deze gelukt zijn, dan was er geen oorlog, geen gelofte en geen brandoffer nodig geweest en zou Jefta leider zijn geworden ondanks zijn

onduidelijke sociale identiteit. Als deze redenering juist is, dan zijn er twee mogelijkheden: ofwel de hier ontvouwde hypothese houdt geen stand, ofwel de tekst is een latere toevoeging, gedaan vanuit een ander perspectief dan het oorspronkelijke. In het inleidend gedeelte werd al vermeld dat de commentatoren van mening dat dit laatste inderdaad het geval is. Maar het is interessant te zien dat wat men op historische gronden heeft herkend als niet-origineel, ook een anomalie vormt binnen het offerdenken dat door de tekst zelf wordt uitgedragen.

Concluderend kunnen we zeggen dat bij Jefta en Mbona er sprake is van een specifieke configuratie van symbolen. De kern daarvan wordt gevormd door de tegenstelling tussen volwassen en onvolwassen, tussen sociaal duidelijk en onduidelijk. De hoofdfiguren zijn een volwassene en zijn jeugdige bloedverwant, die een personificatie van de volwassene blijkt te zijn. Onze conclusie is dat jeugdigheid in deze verhalen primair sociale onbepaaldheid vertegenwoordigt. Zeker in traditionele gemeenschappen is een kind het meest voorkomende, meest zichtbare en meest voor de hand liggende symbool van sociale onduidelijkheid. Daarom en vanwege hun afhankelijkheid en weerloosheid zijn kinderen voor de hand liggende zondebokken. Mythen zoals die van Jefta en Mbona zijn gebaseerd op dit gegeven. Vergelijking met het evangelie leert dat de zaken daar omgekeerd liggen. De hoedanigheden, die hen in het offerdenken geschikt maken om als zondebok te dienen, maken hen in het evangelie juist geschikt om als voorbeeld te dienen.

LITERATUUR

BAL, Mieke

1988 Death and dissymmetry. The politics of Coherence in the Book of Judges (Chicago: University of Chichago Press).

BOSTRÖM, Gustav

1935 Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib (Lund: Glerup).

DOUGLAS, Mary

1966 Purity and Danger. An Analysis of concepts of Pollution and Taboo (London: Routledge & Kegan Paul).

GASTER, Th. M.

1969 Myth, Legend and Custom in the Old Testament (New York: Harper& Row).

GENNEP, Arnold van

1906 Les rites de passage (Paris: Nourry).

GIRARD, René

1977 Violence and the Sacred (Baltimore: Johns Hopkins UP; London: Athlone Press, 1977).

1978 Des choses cachées depuis la fondation du monde (Paris: Grasset).

GREEN, Alberto

1975 The role of Human Sacrifice in the Ancient Near East (American School of Oriental Research).

KAPTEIN, Roel en Pieter TIJMES

1986 De ander als model en obstakel (Kampen: Kok Agora).

SCHOFFELEERS, J.M.

1992 River of Blood. The Genesis of a Martyr Cult in Southern Malawi, c.1600 A.D. (Madison: University of Wisconsin Press).

SOGGIN, Alberto

1987 Judges. A commentary (London: SCM Press²).

WEBER, Max

1968

On Charisma and Institution Building, edited and with an introduction by S.N. Eisenstadt (Chicago: University of Chicago Press).