

'Ek is Kain': 'n Hermeneutiek van weerloosheid as 'n antwoord op die dekoloniale diskoers



Author:

Gerrie F. Snyman¹

Affiliation:

¹Biblical and Ancient Studies,
College of Human Sciences,
University of South Africa,
Pretoria, South Africa

Corresponding author:

Gerrie Snyman,
gfsnyman@global.co.za

Dates:

Received: 25 Feb. 2021
Accepted: 04 May 2021
Published: 13 July 2021

How to cite this article:

Snyman, G.F., 2021, "'Ek is Kain': 'n Hermeneutiek van weerloosheid as 'n antwoord op die dekoloniale diskoers', *In die Skriflig* 55(3), a2738. <https://doi.org/10.4102/ids.v55i3.2738>

Copyright:

© 2021. The Authors.
Licensee: AOSIS. This work
is licensed under the
Creative Commons
Attribution License.

Read online:



Scan this QR
code with your
smart phone or
mobile device
to read online.

'I am Cain': A hermeneutics of vulnerability in response to decolonial discourse. Given the theological justification of apartheid by past influential theologians such as Totius, a hermeneutics of vulnerability is presented in response to the experiences of those who suffered heavily under apartheid in an attempt to render accountable those who benefited from apartheid. The effect of acknowledging the negative influence apartheid had on the black Other, places the white Bible reader in the position of an implicated evildoer or a sinful human being. The author wants to put this awkward position on the table by looking at Cain's position and whether there is any empowerment in his story. In the first part of the article, after the introduction, a brief account is given of certain aspects of Reformed hermeneutics with which the author, as reader, wants to map himself. In the second part, Cain's role is linked to whiteness under apartheid and colonialism, and to the German adaptation of the Holocaust in World War II under the rule of the National Socialist Party in Nazi Germany. Finally, the reader pays attention to the figure of Cain in Genesis 4 under the heading 'I am Cain!' As part of a final word, I seek to connect his interpretation to Reformed hermeneutics.

Contribution: With this, the author hope to draw attention to the role of whiteness (and masculinity) of the reader in the Bible reading process in a period where people within the Reformed religious tradition must reposition themselves in a post-apartheid and decolonial society. It makes the white male reader uncomfortable, but within a hermeneutics of vulnerability, it contributes positively to change.

Keywords: Cain; Genesis 4; racism; whiteness; vulnerability; decoloniality; Holocaust.

Inleiding

Die dekoloniale diskoers het ten doel om die invloed en mag wat steeds deur voormalige koloniale maghebbers uitgeoefen word, bloot te lê en te verander.¹ Die diskoers gaan uit van die veronderstelling dat sogenoemde onafhanklikheid in die twintigste eeu nie werklik die magsverhoudings wat tóé bestaan het, omgeswaai het nie.

Die begrip wat gebruik word, is *kolonialiteit* en dui aan dat iets anders agtergebly het na die koloniale magte onttrek het. Maldonado-Torres (2007) verduidelik dit soos volg:

The idea was that colonial relations of power left profound marked [*sic*] not only in the areas of authority, sexuality, knowledge and the economy, but on the general understanding of being as well. And, while the coloniality of power referred to the interrelation among modern forms of exploitation and domination (power), and the coloniality of knowledge had to do with the impact of colonization on the different areas of knowledge production, coloniality of being would make primary reference to the lived experience of colonization and its impact on language. (p. 242)

Die dekoloniale diskoers het ten doel om die sistemiese strukture wat kolonialisme onderhou en gevoed het, bloot te lê, byvoorbeeld geweld waarmee mag uitgeoefen is, die wyse waarop die gemeenskap georden is in terme van ras, geslag en seksuele oriëntasie, die epistemologie wat ontwikkel is om kennis uit te brei en oor te dra, en vele meer. Hierdie blootlegging word gedoen vanuit 'n deurliefde ervaringswêreld van onderdrukking. Cheryl Anderson (2009:153) verwoord dit netjies soos volg: *'Fundamentally, then, the struggles against sexism, homophobia, white supremacy, neocolonial dynamics, and Christian violence against non-Christians are intimately connected.'* Hierdie artikel moet derhalwe ook in die lig van hierdie internasionale debat gelees en verstaan word.

1. Vir 'n inleiding tot die dekoloniale diskoers en die verband met wittees, geslagtelikheid en seksualiteit, lees Snyman (2015c). Vir meer inligting oor dekolonialiteit, kan die verwysings in die teks van hierdie publikasie verder opgevolg word. Let op dat daar twee skole is: die een word deur Grosfoguel en Maldonado-Torres gelei en die ander deur Mignolo en Vasquez. Eersgenoemde stel hulle self radikaal teenoor die Westerse paradigma en laasgenoemde twee laat wel die opsie toe om vanuit die Westerse paradigma te opereer. Ek bevind my noodwendig in laasgenoemde opsie, hoewel eersgenoemde se teoretisering en problematisering van die Westerse epistemologie vanuit 'n Afrika-perspektief my baie gehelp het.

Om 'n bydrae tot hierdie diskoers te lewer, moet 'n mens erkenning gee aan die moraliteit en geregtigheid van die probleem waarop dekolonialiteit fokus. Dat dit 'n geregverdigde probleemstelling is, vloei, myns insiens, voort uit die geskiedenis van 1991–1994 en 1996, te wete die onderhandelings by Codesa I en II, die algemene verkiesing van 1994 en die aanvaarding van die nuwe grondwet in 1996. Die Handves vir Menseregte soos vervat in die grondwet vorm die agtergrond vir my aanvaarding van die probleemstelling van dekolonialiteit en vir die formulering van 'n hermeneutiek waarmee die Bybel gelees kan word sonder om iemand anders daardeur te benadeel. Ek wil dus nie die Bybel lees om rassisme of apartheid, seksisme of homofobie te regverdig nie. Die Handves vir Menseregte vorm deel van my vooronderstellings, maar dit beteken nie dat ek die mens hoër as God ag nie. Die Handves vir Menseregte is 'n meganisme vir die onderlinge orde tussen mense en gemeenskappe met verskillende sisteme en godsdienste wat beperkend op mekaar inwerk. Ek mag my Christelike godsdiens beoefen en uitleef in soverre dit nie die mense wat anders glo en optree, benadeel of teen hulle diskrimineer nie.

Hierdie hermeneutiek het 'n beslissende invloed op die manier hoe ek die Bybel lees, verstaan en toepas in my lewe: Is die wyse waarop ek die Bybel lees 'n wapen of 'n instrument in my hand? Die verskil tussen 'n wapen en 'n instrument het te make met die oppervlak waarop die Bybel van toepassing gemaak word: as die oppervlak gevoel het, is die Bybelgebruik 'n wapen, maar as die oppervlak geen gevoel het nie, is dit 'n instrument. Die hamer wat die kruis se spykers getimmer het, was 'n instrument. Die hamer wat egter Jesus se hande en voete vasgespyker het, was 'n wapen (Phillips & Fewell 1997:3). Die gebruik van die Bybel om apartheid te regverdig was 'n wapen in die hande van wit maghebbers in Suid-Afrika in die twintigste eeu.

Gegewe die teologiese regverdiging van apartheid, soos onder andere deur Totius (J.D. du Toit) (sien Snyman 2015b:211–235), het ek 'n hermeneutiek van weerloosheid begin ontwikkel as antwoord op die ervarings van diegene wat die spit onder die apartheidregime afgebyt het, terwyl ek ook die aandeel van apartheidlesers (ons wat voordeel uit apartheid getrek het as gevolg van die rassebeleid) probeer verreken het (Snyman 2011a; 2011b; 2015a; 2015b; 2016a; 2016b; 2017; 2019; 2020 in press). Dit loop uit op die volgende definisie van 'n hermeneutiek van weerloosheid:²

'n Hermeneutiek van weerloosheid is 'n kritiese studie van die Bybelteks in terme van 'n tweevoudige weerloosheid: (a) 'n weerloosheid aan die kant van die teks ten opsigte van die leser se interpretasie van die teks, en (b) 'n weerloosheid aan die kant

2. Die idee van die weerloosheid van die teks funksioneer op die vlak van die gebruik of misbruik van 'n teks vanuit 'n bepaalde perspektief. Die leser lees altyd vanuit 'n besondere perspektief en die teks staan weerloos daarteenoor soos dit in die geval van die teologiese regverdiging van apartheid was. 'n Mens sou ook kon argumenteer dat dit tans ook die geval is betreffende die argumente wat die vrou uit die amptelike bedienings van ouderling en predikant in die GKSA hou. Die weerloosheid van die teks staan teenoor die weerloosheid van die leser. In hierdie artikel word op die weerloosheid van die leser van die Kainverhaal gefokus.

van 'n leser ten opsigte van die boodskap van die teks. Die leser moet eerstens geregtigheid teenoor die teks in sy konteks laat geskied deur die verskillende betekenis wat in die verlede aan die teks toegedig is, te ondersoek. Tweedens moet die leser sy of haar geopolitieke konteks duidelik stel ten einde sy of haar eie magsverhoudings en die rol wat die teks daarin kan speel, uit te spel. 'n Kritiese studie van die teks openbaar gevolglik die volgende soort weerloosheid: die weerloosheid van die teks en sy gebruik/misbruik in die verlede en die weerloosheid van die leser ten opsigte van sy of haar houding jeens verandering van die status quo. 'n Hermeneutiek van weerloosheid kan vergelyk word met die etiek van interpretasie soos verwoord deur Schüssler Fiorenza (1988:14–15) se beskouing oor historiese verantwoording ten opsigte van die teks se gebruik in die verlede (die teologiese tradisie) en die vooropstelling van die leser se epistemiese weerloosheid soos verwoord in sy of haar metodologie, konteks, en ideologie. Met ander woorde, dit gaan oor die leser se verantwoordelikheid en verantwoordbaarheid (Snyman 1997:4).

In hierdie artikel word gepleit vir Bybellees wat erns maak met die tydsgewrig waarbinne die teks gelees word. Die konteks van die leser is gewoonlik veelvuldig van aard, en die leser is nie altyd bewus van alles wat in die skep van betekenis meewerk nie. In hierdie oefening fokus die artikel op twee aspekte van 'n ongenoemde norm wat, na my mening, in die agtergrond funksioneer met betrekking tot die lees van die Bybel in die Gereformeerde Kerke, naamlik witwees en manlikheid. Gegewe die nawerking van apartheid en omdat die patriargale sosiale orde binne die Gereformeerde Kerke in Suider-Afrika (GKSA) baie sterk funksioneer, het dit 'n imperatief geword om manlikheid ook in ons denkprosesse te verreken. Die vraag is dan die volgende: Hoe kan ek as gelowige lidmaat die Bybel lees ten einde my witwees en manlikheid te verdiskonteer? 'n Antwoord op hierdie probleemstelling berus op 'n bepaalde etiek van Bybelinterpretasie. So 'n etiese vertrekpunt beteken dat die leser sy of haar konteks in ag sal neem en daaruit sal bepaal hoe die Bybelteks as instrument hom of haar bemagtig en keer dat die lees van die teks 'n wapen word wat ontmagtigend teenoor ander meewerk.

Die effek van die erkenning van hierdie twee aspekte lei daartoe dat die leser in die posisie van 'n kwaaddoener, oftewel 'n sondige mens, geplaas word. Ek wil hierdie ongemaklike posisie ter tafel lê deur te kyk na die posisie van Kain en of daar enige bemagtiging in sy verhaal is.

In die besef dat die verhaal van Kain en Abel oor veel meer gaan (vgl. Byron 2011; Snyman 2011a; 2015a; 2016a), beperk die skrywer-leser hom net tot enkele aspekte van Kain se optrede. In die eerste deel van hierdie artikel word 'n kort verantwoording oor sekere aspekte van die Gereformeerde hermeneutiek bespreek waarmee ek, as leser, myself moet posisioneer as lidmaat van die GKSA. In die tweede deel word die rol van Kain in verband gebring met witwees onder apartheid en kolonialisme en met die Duitse verwerking van die Joodse Volksmoord in die Tweede Wêreldoorlog onder die bewind van die Nasionaal-Sosialistiese Party in Nazi-Duitsland. Laastens gee die leser aandag aan die figuur van Kain in Genesis 4 onder die opskrif 'Ek is Kain!'

'n Gereformeerde hermeneutiek

'n Etiek van Bybelinterpretasie fokus op die leser en sou dus deel wees van wat in die Gereformeerde hermeneutiek as 'hermeneuse' bekend staan. In die proses van hermeneuse word die leser by die verstaan van die Bybelteks betrek. In die hermeneuse-proses vind die konstruksie van betekenis plaas deur 'n proses van wisselwerking tussen dit wat in die teks binne 'n konkrete historiese situasie deur mense geïnterpreteer en onder woorde gebring is en hoe die leser daardie teks vandag verstaan. Die leser is aktief betrokke en grawe nie betekenis op soos in argeologiese opgrawings nie. Die Gereformeerde hermeneutiek verwys in hierdie verband na die teks se tydsgerigtheid binne 'n bepaalde tydsverband. Coetzee, De Klerk en Floor (1980:18) skryf soos volg:

Die Woord van God hou dus wel verband met die tyd waarin dit gespreek is, maar is nie aan daardie tyd verbind nie. Gods Woord is dus wel met die tyd *verbind* maar nie aan die tyd *gebind* nie.

In die proses van hermeneuse beweeg die verstaan van tydsgebondenheid na tydsgerigtheid. Hierdie standpunt word opnuut deur Jordaan, Van Rensburg en Breed (2011:234) bevestig in 'n konteks waarbinne hulle meen die dissipline van hermeneutiek waardeloos geraak het. Hulle verwys na die boodskap van die Bybel wat 'vertaal' moet word om latere lesers binne hulle eie omstandighede en eie tyd te bereik.

In 'n insiggewende artikel oor die invloed van Dirk Postma se teologie op die Gereformeerde hermeneutiek, gebruik Wim Vergeer (2020) glad nie die woorde *hermeneuse*, *tydsgerigtheid* of *tydsgebondenheid* nie.

Vergeer (2020:3–4) dui eerder aan dat Postma die Bybel se inspirasie gesien het as God wat in mensetaal praat en dus 'n organiese inspirasie handhaaf. Vir Postma is Skrifverklaring 'n geloofsdaad van die gewone lidmaat, maar hy ignoreer nie die wetenskaplike ondersoek van die Bybel nie (Vergeer 2020:4). Hieruit maak Vergeer (2020:6) die volgende afleiding:

... aktiewe en gedissiplineerde beoefening van gelowige *meditatio* [oorpeinsing], *tentatio* [beprowing] en *precatio* [gebed] behoort dus in die Gereformeerde Hermeneutiek nie net aangemoedig te word nie, maar inderdaad ook ondersoek en onderrig te word as 'n wesenlike deel van die Gereformeerde eksegetiese proses.

Hiermee verstaan ek dat die rol van die mens in die proses van hermeneuse deel is van die ondersoek en uiteindelik van die wetenskapsmatigheid van interpretasie. Hierdie gedagte word versterk wanneer Vergeer (2020:6) ook die belangrikheid van die strewende na wetenskaplik verantwoordbare uitnemendheid byvoeg. Hy verbind dit verder met 'n hermeneutiek wat apologeties is, wat gebonde aan die belydenis dog vry is, wat balans vind en wat kontekstueel relevant is (sien ook Vergeer 2020:6–7).

Tydsgerigtheid, hermeneuse, organiese inspirasie, *meditatio*, *tentatio* en *precatio*, asook kontekstuele tersaaklikheid, betrek, na my mening, die Bybelleser by die proses van Bybellesers en weliswaar die etiek van Bybellesers (sien Snyman 2007). Dit beteken dat die leser geregtigheid aan die teks moet laat

geskied en ook dat die leser verantwoordelikheid moet neem vir die gevolge van die lees van die teks. Lesers het enersyds 'n verantwoordelikheid teenoor die Bybelteks self en andersyds 'n verantwoordelikheid om hulleself oor die proses en die gevolge ten opsigte van die Bybellesers te verantwoord.

Die bedoelde leser van Genesis 4 in hierdie artikel moet hom of haar dus kan verantwoord oor Antwoord 2 van die Heidelbergse Kategismus, naamlik hoe groot sy of haar sonde of ellende is, hoe sy of hy daarvan verlos kan word en hoe hy of sy God vir so 'n verlossing dankbaar moet wees. Kennis oor die mens se ellende is te vinde in die wet van God wat saamgevat word in Matteus 22:37–40. Hierna is 'n erkenning dat sodanige kennis nie regtig moontlik is nie vanweë die verdorwenheid van die mens. Die verdorwenheid word eers herstel wanneer die mens deur die Gees van God wedergebore word.

Is Bybellesers dan enigsins moontlik? Binne die gespreksraamwerk van Gereformeerde hermeneutiek sou die leser as gelowige aanspraak kon maak op geldige interpretasie van die Bybel bloot vanweë sy of haar aanvaarding van wedergeborenheid deur Christus. Tog sou so 'n beskouing verwaand voorkom vanweë die besef dat velerlei aspekte 'n rol speel in die verstaansproses van enige teks, veral 'n besondere (en antieke) teks soos die Bybel. Vergeer (2020:5) verwys nie verniet na beslissings oor die betekenis van Bybeltekste wat die Bybel 'onwaardig' is nie. Daarmee saam verwys hy ook na die leefwêreld van vandag wat hy in ietwat negatiewe terme as humanisties en sekulêr beskryf. Ek sou 'dekoloniaal' wou byvoeg, maar ek sien die drie terme nie in 'n negatiewe sin nie.

Die ironie is dat dit juis sogenaemde humanistiese, sekulêre en dekoloniale raamwerke is wat op die onwaardige teologiese regverdiging van apartheid gewys het. Die humanistiese konteks het aan my persoonlik 'n grondwet gewaarborg wat my tot dusver laat veilig voel in 'n sekulêre staat, maar nie heeltemal binne 'n Gereformeerde raamwerk ten opsigte van seksuele oriëntasie nie. Die dekoloniale konteks maak Totius se teologie eweneens problematies (vgl. Snyman 2015a), maar kritiek op Totius vrywaar my nie van die kollektiewe skuld wat ek moet dra aan apartheid nie.

Hier is dus die probleem vanuit 'n persoonlike perspektief geformuleer: Hoe lees ek die Bybel 27 jaar na die afskaffing van apartheid terwyl ek self rekenskap gee oor my aandeel daaraan vanuit die posisie van wit manlikheid? Om 'n antwoord hierop te kry, het ek begin kyk na die verstaan van Kain se weerloosheid in Genesis 4. Wat hier na vore kom, is my antwoord op hierdie vraag wat ek soos volg binne 'n Gereformeerde dampkring probeer formuleer: 'Ek is Kain'. Die geskiedenis van witwees in Suid-Afrika wat in 1652 met Jan van Riebeeck se koms begin het, en waarvan ons nou die uitkotte beleef na die hooggety van witwees in die vorm van apartheid, plaas my in 'n staat van beskuldiging teenoor my ander landgenote wat die spit moes afbyt as gevolg van

kolonialisme en die apartheidsbestel. Kain het om verskeie redes wat weldra duidelik sal word vir my dié paradigma geword waarbinne ek myself moet stel as ek wil oorleef – nie alleen binne die sekulêre staat nie, maar ook binne die Gereformeerde dampkring.

Die lees van Kain

Hoekom 'n identifisering met Kain?

Wat lê agter Kain as paradigma vir 'n bepaalde hermeneutiek van weerloosheid? Daar is vyf maniere waarop 'n leser met 'n karakter kan identifiseer (Jauss 1982:252–285):

- Assosiatiewe identifikasie wanneer die lesers of die gehoor hulleself in die skoene van die karakter plaas.
- Bewonderende identifikasie wanneer die lesers die karakter byna aanbid, maar nie in staat is om die karakter se voorbeeld ten volle na te volg nie.
- Simpatiese identifikasie wanneer die gehoor of lesers solidariteit voel met die onvolmaakte heldefiguur soos deur die karakter weerspieël word.
- Katartiese identifikasie wanneer die leser of gehoor op so 'n wyse met die karakter kan identifiseer en hulleself loog van vooroordele ten einde die karakter te beoordeel.
- Ironiese identifikasie wanneer die lesers of gehoor met die karakter identifiseer, maar nogtans vervreemd voel van die karakter.

Kain pleeg moord en 'n identifikasie daarmee sou alleen by verstek kan geskied in die mate wat apartheid en kolonialisme sistemies is en die swart Ander hulle lewens verloor het. Indien ek weerloosheid in ag neem, sou my verstaan van Kain simpatiek wees en selfs assosiatief in die mate waarin ek my in sy skoene probeer verbeel, maar glad nie bewonderend nie. As leser in die een-en-twintigste eeu voel ek tog vervreemd van Kain, hoewel ek myself binne die sfeer van katartiese identifikasie kan vind omdat Kain uiteindelik 'n spieëlbeeld word waarmee ek die Ander in die oë kan kyk.

In die Christelike resepsiegeskiedenis van die Kainverhaal in Genesis 4 word daar hoegenaamd nie met Kain geïdentifiseer nie, maar word Kain as die oermodel van boosheid beskou. Dit is enersyds te wyte aan die vroeë Christelike resepsie van die verhaal soos vergestalt in Hebreërs 11:4 waar Kain se geloof as minderwaardig geag word en as rede aangevoer word vir die aanvaarding van Abel se offer, en andersyds Judas 1:11 waar Kain met boosheid vereenselwig word en op 'n pad van ondergang dui. 1 Johannes 3:12 dig eweneens boosheid aan Kain toe as gevolg van die broedermoord. Die vroeë Christelike skrywers was ook nie juis simpatiek teenoor Kain nie. Iranaeus vergelyk hom met die moordenaars van Jesus terwyl Augustinus dit ook doen, maar die argument verder voer na die Jode as moordenaars van Jesus (vgl. Byron 2011:211).

Hierdie interpretasies het uiteindelik anti-Semitisme binne die Christendom versterk en ook rassisme vanaf die sestiende eeu begin voed.

Die Bybeltekste se interpretasie van Kain stem ooreen met die laat Juaïstiese siening oor hom as 'n verlore moordenaar soos in die Targum Pseudo-Jonathan vermeld word (sien Snyman 2016b). Philo beskou Kain as die hoogtepunt van boosheid teenoor Abel as die toppunt van heiligheid (Najman 2003:113). Tog word daar in Targum Onkelos, Neofiti en Genesis Rabba 22 meer genadige interpretasies oor Kain gevind met dien verstande dat hy vergewe word, maar nie die straf vryspring nie.

Die Gereformeerde hermeneutiek het twee reëls wat my verstaan van Kain help: die een is 'die Skrif is sy eie interpreteerder' en die reël wat daarmee gepaardgaan, is die 'latere openbaring helder die vroeëre openbaring op'. Met ander woorde, as leser moet ek dus kennis neem van wat in die Nuwe Testament oor Kain geskryf staan. Dit is duidelik dat Kain hier as die toppunt van sonde beskou word. Jordaan, Van Rensburg en Breed (2011:244) waarsku egter daarteen om die Ou Testament uitsluitlik te verklaar soos die betrokke Nuwe Testamentgedeelte die Ou Testament gebruik en toepas, omdat laasgenoemde 'n ander argument wil tuisbring as die een in die oorspronklike Ou Testamentiese teks. 'n Derde reël van 'n Gereformeerde hermeneutiek is die rol van Christus se verlossing, oftewel die genadeperspektief. As Gereformeerde leser moet ek dus ook vra of daar verlossing vir Kain moontlik is, of ten minste genade in die strafproses waardeur hy moet gaan.

Dit is met hierdie soort vrae wat ek Alan Boesak (1984) se preek oor Kain en Abel gaan lees het. Kain en Abel het gedurende apartheid en die stryd daarteen, die simbole geword vir mense wat onder apartheid geleef het: wit en swart. Laasgenoemde is versinnebeeld in die 'swart gevaar'-idroom van gevaarlikheid en vrees teenoor swartwees binne 'n sterk patriargale manlike karakter van witwees wat nie soos wedergeborenes optree nie. In 'n preek het Alan Boesak egter die bordjies verhang tussen Kain en Abel, en die gepaardgaande wit-swart simboliek deur Kain met witwees (die onderdrukker) te vergelyk en Abel met die ervaring van apartheid (die slagoffer van apartheid).

Boesak skryf die volgende (1984):

I think the story meant to tell us that oppressors shall have no place on God's earth. Oppressors have no home. Oppressors do not belong to, are not at home in God's objectives for this world. They have gone out of bounds. They have removed themselves from the world. Cain did not only break his relationship to the land, but also his relationship to God. Because Abel is no longer there, there is no longer a relationship to God. (p. 151)

In Boesak se verstaan of gebruik van die teks, word witwees gesien as absoluut vyandig wat die begrip van verskille tot op die rand stoot.

In die post-apartheid wêreld is die bordjies inderdaad verhang: witmense leef in vrees en spanning noudat hulle sin vir sekerheid en veiligheid, wat deur die onderdrukking van swartmense onderhou was, verdwyn het.

Vergeer (2020:7) verwys na lidmate van die GKSA wat 'vervreemding' beleef en hy skryf dit toe aan die humanistiese en sekulêre aard van die samelewing waarin ons leef. Is hierdie vervreemding nie dalk te wyte aan wat Boesak (1984:151) beskryf as die *'brotherless and godless man with no place to go'* nie? Boesak ontsê immers onderdrukkers 'n plek onder die son met geen holte waar hulle hul voete kan rus nie.

Daar is egter hoop vir Kain. Boesak (1984:154) sien in hom 'n voorbeeld van vergifnis al is sy lewe een van *'restlessness, uneasiness, uncertainty, violence, ceaseless wandering, a life in which there is no peace with God and one's fellow'*. Boesak se preek is vir my, as Gereformeerde leser, 'n uitdaging omdat hy witwees en onderdrukking as gevolg van apartheid met Kain as simbool van boosheid identifiseer – eweredig met sy eie Gereformeerde hermeneutiek. As ek sy identifikasie aanvaar, wat staan my te doen in die lees van die verhaal van Kain en Abel? As wit man is ek vyand nommer een. Dit is nie iets wat ek kan ontken of waarteen ek kan stry nie. Ek moet vrede maak met die vertekening en posisie van witwees in die sosiale diskoers.

Umberto Eco (2012) verwoord hierdie dilemma soos volg:

Having an enemy is important not only to define our identity but also to provide us with an obstacle against which to measure our system of values and, in seeking to overcome it, to demonstrate our own worth. (p. 2)

Die vyand is altyd iemand anders wat van jou verskil. In die geval van apartheid en die nawerking daarvan sal dit wit teenoor swart wees.

Dit is egter uiters ongemaklik. Hierdie ongemak word baie raak deur Perkinson (2003:3–4) beskryf as die verleentheid om uitgang te word terwyl mens in swart oë kyk. Hierdie ongemak kan egter verander op voorwaarde dat swart kritiek op witwees aangehoor word en dat wit persone dit hulle eie maak deur te besef dat witwees in 'n struktuur van geweld ingebed is en ongeregigheid aanmoedig. Die probleem is egter dat wit manlikheid nie daaraan gewoond is om gekonfronteer te word nie, want as deel van die magstruktuur word dit gewoonlik agter 'n masker weggesteek omdat die leser volgens die tradisionele hermeneutiek nie sy of haar sosio-politieke ligging hoef aan te dui nie.

Om agter 'n masker te bly het egter twee gevolge wanneer 'n teks soos die Bybel gelees word. 'n Gereformeerde predikant het vanweë sy studie taamlike gesag oor 'n gemeente, want hy het inligting oor die Bybelteks wat lidmate nie het nie. Sy interpretasie van 'n Bybelteks sal dus van meet af aan hoog aangeslaan word, en in sommige gevalle selfs met 'goddelike gesag' beklee word (Boone 1989:111). Lidmate word met hierdie 'gesaghebbende interpretasie' gekonfronteer, maar bevind hulleself as 't ware in die greep van 'n etiese verlamming indien hulle hierdie interpretasie wil toets. Die rede hiervoor is dat die Bybel as Woord van God beskou word, sodat die interpreteerder bloot gesien word as iemand wat die Woord van God napraat. Omdat hierdie gesag van

die predikant verskuil is, is dit moeilik vir 'n lidmaat wat nie die kennis het nie om die gesag van die interpretasie (en die predikant) te bevraagteken.

Van Rensburg et al. (2011:233) verwys na die Heilige Gees as eksegeet, en stel dat die mens alles in sy of haar vermoë moet doen om sy of haar eie verklaring te kontroleer. As deel van hierdie kontrole, meen ek dat sekere sake op die tafel behoort te kom soos geslagtelikheid, gender, seksualiteit, etnisiteit, taal, opvoeding, agtergrond, kultuur, sosio-ekonomiese konteks, ensovoorts. Met ander woorde, wanneer 'n sinode wat uit mans bestaan oor die rol van vroue in die kerk besluit, moet hulle manlikheid en politieke mag, gekoppel aan 'n heteropatriargale bestel, ook ter tafel lê. Dit is egter nie maklik wanneer wit manlikheid gewortel is in ontkenning en in 'n geskiedenis wat nie in staat is om sy eie gruwels vierkantig in die oë te kyk nie.

Wanneer betekenis aan 'n Bybelteks geheg word, en wanneer daardie betekenis gesag uitoefen oor ander mense, is dit noodsaaklik dat die proses waartoe daar by die betekenis uitgekom is, onder die soeklig kom. Op hierdie manier word verantwoordelikheid teenoor die teks aanvaar en ook teenoor ander mense wat as gevolg van die betekenis wat aan die teks gegee word, dalk ly. Dit is die etiese moment in die Bybelinterpretasieproses (Snyman 2007:132–134). Dit is die enigste manier waarop elemente wat onlosmaaklik deel is van ons epistemologie, soos die uitoefening van mag tussen man en vrou, of tussen wit en swart, of tussen klasse van mense ter sprake kan kom. Immers, Bybellees is 'n uitoefening van mag en nie altyd heilsaam nie. 'n Teologiese regverdiging van apartheid was die uitoefening van mag en nie tot heil van ons swart broeders en susters in die geloof nie. Die Bybel is as wapen van vervreemding gebruik terwyl dit as 'n instrument van selfbemaagtiging aangewend is.

Perkinson (2003) formuleer die proses soos volg:

If black experience of white culture must be epitomized as 'terror', white discovery of the meaning of whiteness *in that same dialectic* must necessarily pass through the moment of self-horror. (p. 188; [outeur se eie beklemtoning])

Ontnugtering kom na vore wanneer die volgende gebeur: *'When one finds oneself at the savage end of a seemingly beneficent enterprise – despite, and indeed even because of, all good intentions – the conclusion can only be horror'* (Perkinson 2003:188). Dit is in hierdie moment, wanneer witwees die terreur besef wat witwees teenoor swart mense veroorsaak het, dat 'n bepaalde weerloosheid geskep kan word.

Kain, geweld, Joodse Volksmoord en dekolonialiteit

Abel het hom aan die onmenslike kant van Kain bevind. Die Jode in Europa het hulle tydens die Tweede Wêreldoorlog eweneens aan die barbaarse kant van die Europese beskawing bevind. Swart mense hier te lande het hulleself aan die barbaarse kant van rassisme en kolonialisme bevind. Die verwerking van die Nazi-gruweldade in Duitsland bied aan my 'n strukturele resonans om die gruwels van ons eie

apartheidsverlede (en rassisme sedert moderniteit in 1652 voet aan wal gestap het in die Kaap) te konfronteer. In Katharina von Kellenbach se boek *The mark of Cain* (2013) gebruik sy Kain in haar nadenke oor Nazi-oortreders en hulle nalatenskap wat deel van haar familie is en oor wie nooit 'n woord gerep is nie. Von Kellenbach (2013) beredeneer haar gebruik van Kain soos volg:

Like Cain, the political culture of Germany has shifted its energies from hiding and whitewashing its past toward commemoration, reparation, and reconciliation. Since the Holocaust has become a universal symbol of modern collective evil, Germany has embraced its role as Cain. Its political legitimacy, economic success, and international integration are staked on moral responsibility and historical transparency. Like Cain, Germany finds itself under special obligation. Its postwar history demonstrates that its desperate attempts at closure and escape served to endow this history with uncanny power. But those willing to accept the obligation arising from the commission of collective evil experienced the liberating qualities of repair. (p. 208)

LaCocque (2008:99) is van mening dat broedermoord die fondament is waarop samelewings gebou word. Ons weet egter ook broedermoord is *'the primordial example of sinful behaviour for the rest of humanity'* (Byron 2011:224). Ed Noort (2003:105) sien broederskap as 'n oorlewingstrategie. Broedermoord verbreek daardie band. Met Abel se moord, en sy bloed wat in die grond sypel, is daar geen oorlewing nie. Hy laat geen nageslag agter nie. Kain floreer egter, al is dit sonder sy eersgeboortereg. Hy gaan weg en bou 'n stad, en sy kinders vestig kuns, kultuur en wetenskap. Volgens Shulman (1986:215) sou daar geen stad gewees het as Kain nie broedermoord gepleeg het nie. Shulman (1986:217, 228) sien 'n direkte verband tussen beskawing en geweld:

As a story of modernization in historical time, the Biblical tale says that aggression is necessary against what is given and traditional, in order to create – dare we say it? – progress. (p. 228)

In die Suid-Afrikaanse diskoers (Villette 2019) word vooruitgang, oftewel die ontwikkeling van infrastruktuur as argument gebruik om iets positiefs oor kolonialisme te sê.

Volgens Shulman is Kain se huwelik, vaderskap en stadbou getuieis daarvan dat sy lewe suksesvol was. Dit is ook hoe Von Kellenbach Kain se lewensverloop verstaan: hy trek na die land Nod, begin 'n nuwe lewe en vestig sy eie stam; hy trou, verwek 'n seun en bou 'n vesting; met sy nuwe stam word wetenskap, kuns en tegnologie gevestig. Toe Kain van sy vaderhuis weggetrek het, weg van die aangesig van die Here, moes hy homself sosiaal, professioneel en geestelik heropbou (Von Kellenbach 2013):

Cain learns to bear the memory of guilt and to integrate his presence into his identity. He learns to master the 'sin lurking at the door' that caused him to disregard the human dignity of his brother. His new relationships are built on his ability to honor the memory of his victim. (p. 12)

Die beskrywing van Kain in Genesis 4:17–22 maak Kain suksesvol deurdat hy dit wat kwaaddoeners doen, kon weerstaan deur nie te vergeet en sy geheue uit te vee nie. Von

Kellenbach (2013:15) neem 'n sekere openheid waar ten opsigte van die merk wat hy kry en deur almal raakgesien word: *'[i]ts public nature means that Cain's ability to speak about the past openly serves a crucial function'*. Die wyse waarop Kain onthou en in herinnering geroep sou word, sou deur sy seun, die stad wat gebou is, kultuur, kuns en wetenskap wees (Shulman 1986:231).

Von Kellenbach neem Kain egter verder in oënskou en lees iets in hom wat nie duidelik in die verhaal na vore kom nie, maar waarskynlik in die verhouding tussen hom en sy gesin teenwoordig was. Sy bring sy vrou en seun in die spel en modelleer hulle na aanleiding van die moeders en kinders van Nazi-oortreders. Moeders en kinders kon op drie maniere reageer op die Nazi-vader wat geïmpliseer word in oorlogsmisdade (Von Kellenbach 2013):

They could submit to their father's warped view of the world and join him in categorical denials of moral culpability; they could recoil from their father in moral revulsion and cultivate an identity of rebellious opposition; or they could accept the legacy of perpetration and take on the moral obligation of repair themselves. (p. 158)

Von Kellenbach pas die derde opsie toe op Kain se vrou en seun. Dit behels wat sy (Von Kellenbach 2013:160) noem *'meticulous historical truth- and soul-searching'*. Met ander woorde, sy (Von Kellenbach 2013) veronderstel dat Kain sy optrede sou verduidelik en hoekom hy 'n merk het:

Enoch's desire to admire, respect, and cherish his father might be boundless, but at some point he had to begin wrestling with the ambivalence of his roots. Enoch's life unfolds in the shadow of the mark of Cain. Did Enoch ask frankly and innocently, 'Hey Dad, what's up with the mark?' [...] A Cain who has grown to regret and who can mourn his wrongdoing can help the son to cope with its traumatic repercussions. But a Cain, who retreated into denials ('it's nothing, Son'), resorted to evasions ('You don't understand that') or aggressive rebuffs ('Don't you dare to judge me'), transmitted the task of dealing with guilt and of seeking atonement to the next generation. (p. 15)

Sy kontrasteer Kain se vrou en seun met wat in werklikheid met die vroue van Nazi-oortreders gebeur het. Hulle het lojaal teenoor hulle mans en vaders gebly op grond van die matriargale ideologie wat Nasionaal-Sosialisme van hulle ver wag het. Hulle het min beweegruimte gehad en het hulle mans verdedig. Daardeur het hulle nie onskuldige omstanders of slagoffers geword nie, maar gewillige daders. Oorlogsmisdade was nie genoeg gronde vir egskeiding nie. Von Kellenbach dink dat Kain se vrou hom verantwoordelik gehou het vir die broedermoord. Al wat ons egter weet, is dat sy 'n seun in die lewe gebring het en dat sy stemloos is in die verhaal. Tog meen Von Kellenbach (2013:13): *'the quality of her companionship has the power to move Cain toward moral maturation'*. Sy sien Kain se vrou se optrede as sentraal in die herstel van Kain en die sukses van die gesin as die grondleggers van kuns, wetenskap en tegnologie.

Van die drie keuses wat Von Kellenbach hierbo noem, is ontkenning die een wat die grootste invloed op witwees in

die Suid-Afrikaanse samelewing het: onkunde oor witwees se aandeel en onkunde oor die ervarings van die swart Ander. In haar dekoloniale kritiek op wat in Nederland as die Goue Eeu bekend staan, sê Gloria Wekker (2016:18–19) dat onkunde of nie-weet-nie aan wit bevoorregting gekoppel word en dat die vergeet van kolonialisme en slawerny 'n beeld van mense voorhou wat nie kan raaksien hoe rassisme en slawerny ander mense geraak het nie en wat die gevolge van slawerny op mense was nie. Dit is ook 'n ge-wil-de onkunde, 'n doelbewuste nie-weet-nie.

Dit is juis hierdie soort bedrog wat Wekker blootlê wat my laat dink het aan Vraag en Antwoord 2 van die Heidelbergse Kategismus: die wete van hoe groot jou sonde en ellende is. Ek kan nie onkunde of nie-weet-nie pleit nie. Die verwerking van kennis oor wat apartheid aan ons swart broeders en susters gedoen het; die geweld, pyn, en skuldgevoelens wat nie wil weggaan nie (cf. Reck 2006:221), bring ons te staan voor die nagevolge soos gedefinieer in Eksodus 34:6–7 (AFR20), tot in die vierde geslag:

Die Here, 'n barmhartige en genadige God, geduldig, oorvloedig in troue liefde en waarheid, wat troue liefde vir duisende bly handhaaf, wat skuld, oortreding en sonde vergewe, maar wat beslis niks ongestraf laat nie, wat vir die sondeskuld van ouers, kinders en kleinkinders laat boet, ook die derde en vierde geslag.

Hierdie soort kennis is ontstellend. Die besef dat kolonialisme en apartheid nou aan die opperheerskappy van witwees verbonde is, pluk die mat onder 'n mens se voete uit. Dit wat as geskiedenis aan ons voorgelê is, het 'n gruwelkant wat alleen moontlik is omdat die wit liggaam by geboorte al met mag beklee word en voortdurend deur die gemeenskap bevestig is (Perkinson 2003:71). Die wit liggaam *'incarnates bloodletting. Simply by being itself, it communicates to its others domination and denigration'* (Perkinson 2003:231). Geen wonder dat apartheid, soos die Joodse Volksmoord, 'n breuk in die samelewing veroorsaak het nie (cf. Boesel 2000:36–51). Ons teologiese besigwees vind tans plaas onder die konfronterende blik van diegene wat apartheid oorleef het en daarvan kan getuig (soos die slagoffers). Dit is 'n angswekkende ervaring wat mens van stryk af bring, of soos Krondorfer (2020), 'n kundige op die gebied van die Joodse Volksmoord, dit definieer, naamlik as *'unsettling empathy'*:

Unsettling empathy costs something, whereas compassion can too easily be mistaken as the kind of civil discourse that uses polite forms of rhetoric to mask underlying tensions.

Unsettling empathy requires the risk of vulnerability, of courage, and of being shaken to one's foundations and assumptions about the world and the other.

Unsettling empathy calls us into the presence of objective differences without negating the vitality of human interaction, whereas compassion may tempt us to erase some of the objective differences in the name of a common humanity.

Unsettling empathy allows for the inclusion of both a critical perspective on power asymmetries as well as the empathetic stance towards the other despite unresolved historical injustices. (p. 156)

Hierdie empatie wat ons van stryk af bring of as 't ware ontsetel, skep by ons 'n weerloosheid wat kan lei tot welwillende verandering aangebring deur 'n epistemiese weerloosheid wat 'n teelaarde is vir openheid en gevoelsmatigheid (cf. Snyman 2017:192). Von Kellenbach (2013:8) waarsku egter dat nie almal hiervoor te vinde is nie. Kwaaddoeners wil eerder vergeet. Hulle ontwikkel strategieë om nie hulle eie oortredende kulturele kontekste in berekening te bring nie. Onkunde word georkestreer sodat 'n epistemologie van nie-weet-nie in die raamwerk ingebou word.

'Ek is Kain!'

Hoe help Kain my om anders te dink in die huidige konteks in Suid-Afrika? Kain was 'n boosdoener toe hy Abel vermoor het. 'n Minder vyandige verstaan van Kain (altans minder vyandig as wat hy in die Nuwe Testament, vroeë Christelike dokumente en in sommige Joodse geskryfte geteken word) kan hom meer opbouend uitbeeld sodat hy iemand word wat beweeg van wederstrewigheid na skulderkenning soos blyk uit sy opmerking waarop hy die merk ontvang het. Hy beweeg van die kwaad ('Is ek my broer se wagter?') na weerloosheid ('My straf is te groot om te dra'). Ek vermoed dit is Kain se erkenning van sy volslae weerloosheid wat Von Kellenbach gemotiveer het om hom as voorbeeld te gebruik om die Nazi-verlede te oorkom en te verwerk. Aan die einde van die verhaal lyk dit tog of daar vir Kain hoop is.

Binne 'n Suid-Afrikaanse konteks maak die verhaal my uiters bewus van my eie sosio- en geopolitieke plek in die land se geskiedenis en sosiale lewe. Die verhaal suggereer eweneens 'n bepaalde weerloosheid waarmee ek die demone van my eie apartheidsverlede moet besweer. As ek deur die oë van die slagoffers van apartheid kyk (soos Boesak) en dan my eie spieëlbeeld sien, sien ek ook die praktyk van witwees sedert 1948 en die gewelddadige verwonding van diegene wat nie, soos ek, wit is nie. Die gruwels van kolonialisme maak dat ek myself nie graag in die spieël wil sien nie. Ek staan verleë. Kan ek enigsins my 'Kain-wees' omhels? Só 'n omarming sal my rusteloos, ongedurig, ongemaklik en onseker laat. Soos Boesak sê, ek het nêrens om weg te kruip nie. Dit is inderdaad die moeilikste deel: om my eie aandeel in die sistemiese struktuur van onderdrukking raak te sien en te besef dat dit die rede is vir die voorregte wat ek geniet.

In die Bybelverhaal trek Kain weg en hoef nie langer in die oë van sy ouers en ander broers en susters te kyk nie. Ook nie in die oë van die Here nie. Hy help my nie in die verwerking van my eie verleentheid en weerloosheid nie, want ek het nie weggetrek oorsee nie. Ek lewe onder die konstante swart blik wat my die vyandige Ander maak in die diskoers oor ras en geslag. Die dreigement om 'n vlugteling en 'n swerwer te word, bly weliswaar oor my kop hang as ek nie 'n nuwe identiteit vir myself beding nie. Kain is in hierdie opsig die kwaaddoener *par excellence* en ek deel dit met hom.

Dan lees 'n mens egter hoe Kain verder geleef het en hoe sy nageslag 'n bydrae tot die samelewing gemaak het. Die Bybelverhaal praat oor sy kinders en is dubbelsinnig oor

Kain self: Kain is 'n moordenaar, maar hy kry beskerming van God; hy is 'n boer en moet die grond omdolwe, maar die grond gaan nie sy vrug vir hom ontsluit nie; hy word verdoem tot 'n vlugteling en 'n swerwer, maar hy eindig in die land van Nod en bou 'n vesting. 'n Mens is bietjie onseker oor Kain se posisie. Die vroeë Christelike tradisie het van hom 'n voorbeeld van boosheid gemaak. Die Joodse tradisie het ook in daardie rigting beweeg, maar daar is momente wanneer dit voorkom of die tradisie meer genadig is teenoor Kain.

Die Bybelteks bied egter 'n genealogie van Kain aan in Genesis 4:17–24. Hierdie geslagslys gee aan Kain 'n sosiale posisie en maak van hom as 't ware 'n kulturele held (McNutt 1999:1). Dit skilder sy kinders as grondleggers van kuns, kultuur en wetenskap. Dit is egter so dat mense wat hierdie vermoëns beoefen, hulleself op die kantlyn van die gemeenskap bevind het en met agterdog bejeën is (McNutt 1999:4–5). Hulle ambag het hulle in misterie gehul wat hulle bestaan dubbelsinnig gemaak het. Hulle het vaardighede besit, maar was ook as ietwat gevaarlik beskou. Hulle produkte was nodig, maar die prosesse waarmee hulle die produkte gemaak het, is met vrees en bewing bejeën. Soos hulle vader met sy merk, was hulle ook randfigure.

Kain moes die sentrum verlaat – weg van sy ouers en van die goddelike. Ek kan nie anders as om myself in terme van wit manlikheid met hom te vergelyk nie: die geskiedenis van kolonialisme en apartheid se rassisme het gemaak dat die sentraliteit van manlikheid en witwees gerelativeer moes word, en mense soos ek moet dus vir hulleself 'n nuwe posisie uitwerk met 'n ander identiteit. Witwees is nie meer in die sentrum nie.

Die Bybelkundige, Philip Culbertson (2006), sien in Kain se wegbeweeg van die sentrum, van sy stam na die land van Nod 'n sekere waardigheid:

Cain did not wind up wandering and homeless. He went on to marry, sire children, found the first city, and become the great-great-great-grandfather of the creative arts. Cain seems to have turned his back on death, and perhaps even on desire, and walked away, to get on with life. In a sense, he became the father his own father never was. (p. 28.7)

Deur weg te gaan van sy vaderhuis, aanvaar Kain aktief verantwoordelikheid vir sy daade en gee hy aan die leser hoop. Von Kellenbach sien dit as 'n hoop om die las te dra van deel hê aan 'n oortredingsgemeenskap (*perpetrator society*). Vir my is die hoop daarin geleë om in die post-apartheid Suid-Afrika 'n bydrae te maak om die lyding en gruweldade wat onder leiding van wit manlike heerskappy plaasgevind het, deur te werk.

Gevolgtrekking

Wim Vergeer (2020:6) se verwysing na Postma se invloed op die Gereformeerde hermeneutiek, met nadruk op Postma se klem op 'n aktiewe en gedissiplineerde beoefening van gelowige *meditatio* [oorpeinsing], *tentatio* [beproeving] en *precatio* [gebed] gee ruimte om die persoonlike konteks van

die Bybelleser te verdiskonteer. 'n Aktiewe en gedissiplineerde geloofsoefening wat 'n antwoord soek op 'n impuls van buite wat Vraag en Antwoord 2 van die Heidelbergse Kategismus opnuut aktiveer, het hierdie Bybelleser en artikelskrywer daartoe genoop om te begin om sy identiteit van wit manlikheid in heroerwering te neem met verwysing na Kain in Genesis 4.

In my oorpeinsing van die teks en my konteks het ek 'n logiese verband tussen witwees, manlikheid en oorheersing begin raaksien. Wat Suid-Afrika binnegekom het, soos by byna elke Europese kolonie buite Europa, was heteropatriargale manlike wit oorheersing met die gepaste naam '*missionary position*' (Anderson 2009:15). Die land was vroulik, moes gepenetreer word en bemeester word (Anderson 2009:16): '*Western territorial expansion and domination were and continue to be gendered, resting on oppositional polarities of the dominant/masculine/Western over and against the subordinate/feminine/conquered land.*' Hierdie kontras het deel van ons epistemologie en uiteindelik die norm vir lees geword, soos vergestalt in 'n wit Europese, heteroseksuele, welgestelde, middelklas, Christelike man. Alles wat buite hierdie norm geval het (nie-wit, homo-/bi-/trans-/interseksueel, arm, nie-Christelik en vroulik) het nie erkenning in interpretasies ontvang nie.

Die herbedink van my identiteit beteken om dit wat buite hierdie norm geval het, raak te sien en die vervreemding wat dit veroorsaak het, uit die weg te ruim. As wit man moet ek dus bewus wees van my liggaamlikheid en dat dit steeds 'n rol speel – negatief in apartheid en kolonialisme. Dit is iets wat my steeds bevoordeel al is dit soms buite my wil.

Wat het dit egter alles met die Bybel te doen? Wat is die punt van identifikasie in die Bybel, en veral die Ou Testament? Na my mening is die punt Israel. Israel is die hoofkarakter in die verhale van die Ou Testament en in die siening van geloof in die Nuwe Testament. In hierdie verhale is mans meestal die bevoorreedes.

Die verhale wat ontvou, speel binne die raamwerk van strukturele geweld van 'n patriargale sisteem af wat die Israelitiese man tot voordeel strek. In die woorde van Anderson (2009:32), '*the privileged position of the economically secure Israelite (heterosexual) male head of household became the privileged position of the economically secure white Christian (heterosexual) male head of household.*' Almal wat buite hierdie raamwerk geval het, was nie veilig nie. Die gevolg is dat manlikheid met Israelitiese mans uit die antieke tyd geassosieer word binne 'n bepaalde hiërargie wat natuurlik voorkom. Kain was deel hiervan, maar vanweë die moord op sy broer, het hy buite hierdie raamwerk geval en moes hy vertrek. Dit was vir hom moeilik, maar hy kon leef en homself en sy kinders binne 'n ander raamwerk vestig. Hiervoor moes hy egter gemerk word. Dit is in die oomblik van ongemerktheid dat ongesiene norme hulle invloed uitoefen, byvoorbeeld wanneer mens net vroue of swartwees bestudeer sonder om ook na manlikheid en ras te kyk. In daardie oomblik van ongemerktheid, oefen witwees en manlikheid sy invloed uit (Brod 2002:166).

Gegewe die belangrikheid van die Bybelteks binne 'n Gereformeerde hermeneutiek, sou dit moontlik wees om die voorstelling van manlikheid in die Bybel as gesaghebbend te aanvaar. Die vraag ter sprake is of die manlikheidsbeeld wat die Bybelteks voorhou, Godsopenbaring is en of dit nie maar net deel van die sosiale struktuur van die tyd is waarbinne manlikheid bevoordeel word en 'n patriargale orde daarstel nie. Met ander woorde, is patriargie deur God verorden? Indien wel, beteken dit dan dat sekere patriargale gender norme as geldig aanvaar behoort te word binne 'n sosiale orde van magsuitoefening en beheer?

Ek sou negatief hierop antwoord. In die mate wat hierdie hiërargie en magsverhouding verborge bly in die verstaansproses, moet dit as 'n sosiale struktuur ontbloot word ten einde te bepaal of 'n bepaalde verstaan van die teks manlike heerskappy bevoordeel en bevestig. Enige sosiale orde bestaan uit beheer en magsuitoefening, maar dit raak problematies wanneer dit ook geweld bevorder soos broedermoord in die verhaal van Kain (waarvoor die Nuwe-Testamentiese tradisie hom veroordeel) en geslagsgeweld waarmee hier te lande geworstel word. Michael Kaufman (1987) beskou strukturele geweld as 'n rituele uitspeel van sosiale magsverhoudings tussen die maghebbende en diegene sonder mag. Gevolglik is rassisme, seksisme en heteroseksisme, volgens Kaufman (1987:4), sosiaal geregleerde dade van geweld. Manlikheid alleen is nie gewelddadig nie, maar eerder broos. Dit gebruik egter geweld om die mag daarvan te bevestig uit vrees dat 'n man deur 'n ander man verneder kan word (Kaufman 1987:9). Dit is hier waar die verhaal van Kain en Abel betekenisvol word. 'n Mens sou kon redeneer dat Kain Abel vermoor omdat hy verneder is deur Abel se offer wat deur die Here aanvaar is.

Erkenning

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat daar geen finansiële of persoonlike verbintenis is met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed in die skryf van hierdie artikel nie.

Outeursbydrae

G.F.S. was die enigste outeur betrokke by die skryf van die artikel.

Etiese oorwegings

Hierdie artikel volg alle etiese standaarde vir navorsing.

Befondsing

Hierdie navorsing het befondsing ontvang vanaf Nasionale Navorsingraad se aansporingsbefondsing-toelaag: 119221.

Databskikbaarheid

Die outeurs bevestig dat die data wat die bevindinge van hierdie studie ondersteun, beskikbaar is in die artikel.

Vrywaring

Die sienings en menings wat in hierdie artikel uitgedruk word, is dié van die outeur en weerspieël nie noodwendig die amptelike beleid of posisie van enige geaffilieerde verwantskap van die outeur nie.

Literatuurverwysings

- Anderson, C.B., 2009, *Ancient laws & contemporary controversies: The need for inclusive biblical interpretation*, Oxford University Press, Oxford.
- Boesak, A., 1984, *Black and Reformed: Apartheid, liberation and the Calvinist tradition*, Skotaville Publishers, Johannesburg.
- Boesel, C., 2000, 'Rupture and context: The ethical dimensions of a post-holocaust Biblical Hermeneutics', in T. Linfeld (ed.), *Strange fire: Reading the Bible after the Holocaust*, pp. 36–51, 71 Biblical Seminar, Sheffield Academic Press, Sheffield.
- Boone, K.C., 1989, *The Bible tells them so: The discourse of Protestant fundamentalism*, Suny Press, New York, NY.
- Brod, H., 2002, 'Studying masculinities as superordinate studies', in J.K. Gardner (ed.), *Masculinity studies and feminist theory: New directions*, pp. 161–175, Columbia University Press, New York, NY.
- Byron, J., 2011, *Cain and Abel in text and tradition: Jewish and Christian interpretations of the first sibling rivalry*, Brill, Leiden.
- Coetzee, J.C., Floor, L. & De Klerk, B., 1980, 'Die hermeneuse van die Skrif met die oog op hedendaagse kerklik-etiese vraagstukke', in *die Skriflig/In Luce Verbi* 14(54), 12–26. <https://doi.org/10.4102/ids.v14i54.761>
- Culbertson, P., 2006, 'De-demonizing Cain and wondering why?', *The Bible and Critical Theory* 28(2/3), 28.1–28.11. <https://doi.org/10.2104/bc060028>
- Eco, U., 2012. *Inventing the enemy and other occasional writings*, Harvil Secker, London.
- Jauss, H.-R., 1982, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Jordan, G.J.C., Van Rensburg, F.J. & Breed, D.G., 2011, 'Hermeneutiese Vertrekpunte vir Gereformeerde Eksegese', in *die Skriflig/In Luce Verbi* 45(2&3), 225–258. <https://doi.org/10.4102/ids.v45i2/3.14>
- Kaufman, M., 1987, 'The construction of masculinity and the Triad of Men's violence', in M. Kaufman (ed.), *Beyond patriarchy: Essays by men on pleasure, power, and change*, pp. 1–16, Oxford University Press, Toronto.
- Krondorfer, B., 2020, *Unsettling empathy. Working with groups in conflict*, Rowman & Littlefield Publishers, New York.
- Lacocque, A., 2008, *Onslaught against innocence: Cain, Abel, and the Yahwist*, Wipf & Stock, Eugene, OR.
- Maldonado-Torres, N., 2007, 'On the Coloniality of being', *Cultural Studies* 21(2), 240–270. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>
- McNutt, P.M., 1999, 'The land of Nod: Cain and marginality', *Proceedings Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies*, 19, 1–25.
- Najman, H., 2003, 'Cain and Abel as character traits: A study in the allegorical typology of Philo of Alexandri', in G.F. Luttikhuisen (ed.), *Eve's children. The biblical stories retold and interpreted in Jewish and Christian traditions*, pp. 107–118, Brill, Leiden.
- Noort, E., 2003, 'Genesis 4:1–16. From paradise to reality: The myth of brotherhood', in G.F. Luttikhuisen (ed.), *Eve's children. The biblical stories retold and interpreted in Jewish and Christian traditions*, pp. 93–106, Brill, Leiden.
- Perkinson, J.W., 2003, *White theology. Outing supremacy in modernity*, Palgrave, New York, NY.
- Phillips, G.A. & Fewell, D.N., 1997, 'Ethics, Bible, reading as if', *Semeia* 77, 1–22.
- Reck, N., 2006, '"... er verfolgt die Schuld der Väter an den Söhnen und Enkeln, an der dritten und vierten Generation" (Ex 34:7) Nationalsozialismus, Holocaust und Schuld in den Augen dreier katholischer Generationen', in B. Krondorfer, K. von Kellenbach & N. Reck (ed.), *Mit Blick auf die Täter: Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, pp. 171–226, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.
- Schüssler Fiorenza, E., 1988, 'The ethics of biblical interpretation: Decentering biblical scholarship', *JBL* 107(1), 3–17. <https://doi.org/10.2307/3267820>
- Shulman, G.M., 1986, II. 'The myth of Cain: Fratricide, city building, and politics', *Political Theory* 14(2), 215–238. <https://doi.org/10.1177/0090591786014002003>
- Snyman, G.F., 1997, '"Tis a vice to know him." Readers' response-ability and responsibility in 2 Chronicles 14–16, Bible and Ethics of Reading', *Semeia* 77, 91–114.
- Snyman, G.F., 2007, *Om die Bybel anders te lees: 'n Etiek van Bybellees*, Griffel-Media, Pretoria.
- Snyman, G.F., 2011a, 'A hermeneutic of vulnerability: Difficult empathy in response to moral injury within whiteness', *SHE* 37(Suppl), 1–20.
- Snyman, G.F., 2011b, 'Looking into black eyes and feel the embarrassment' a selected and selective reading of the Africana Bible', *Old Testament Essays* 24(2), 464–491.
- Snyman, G.F., 2015a, 'A Hermeneutic of vulnerability: Redeeming Cain?', *Stellenbosch Theological Journal* 1(2 & 3), 633–665. <https://doi.org/10.17570/stj.2015.v1n2.a30>

- Snyman, G.F., 2015b, 'Totius: Die ironie van vergewe en vergeet', *Litnet Akademies (Geesteswetenskappe)* 12(2), 211–235.
- Snyman, G.F., 2015c, 'Responding to the decolonial turn: Epistemic vulnerability', *Missionalia* 43(3), 266–291. <https://doi.org/10.7832/43-3-77>
- Snyman, G.F., 2016a, 'A Hermeneutic of vulnerability: Edom in Malachi 1:2–5', *Journal of Semitic Languages* 25(1), 595–629. <https://doi.org/10.25159/1013-8471/2538>
- Snyman, G.F., 2016b, 'Cain and vulnerability: The reception of Cain in Genesis Rabbah 22 and Targum Onkelos, Targum Neofiti and Targum Pseudo-Jonathan', *Old Testament Essays* 29(3), 601–632. <https://doi.org/10.17159/2312-3621/2016/v29n3a14>
- Snyman, G.F., 2017, 'Read as/with the perpetrator: Manasseh's vulnerability in 2 Kings 21:1–18 and 2 Chronicles 33:1–20', *Scriptura* 116(2), 188–207. <https://doi.org/10.7833/116-2-1318>
- Snyman, G.F., 2019, 'The Ethics of reading the Bible: Vulnerability in and moral injury of whiteness in (white) Bible reading', paper read at conference on 'The abuse of religion and the gullibility of the public', Unisa, March 2019.
- Snyman, G.F., 2020, 'The narrative erasure of Adam in Cain's birth in Gen. 4:1. Some notes on Eve, sex, and vulnerability', *Scriptura* 119(1), 1–17. <https://doi.org/10.7833/119-1-1529>
- Snyman, G.F., (in press), 'Perpetrator silence: Obadiah's depiction of Israel as victim and Edom as perpetrator, Vulnerability and Resilience', in U. Schmidt, *Vulnerability and resilience in the prophetic books and the Psalms*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield.
- Vergeer, W.C., 2020, 'Die impak van die teologie van Dirk Postma op die Gereformeerde hermeneutiek', *In die Skriflig/In Luce Verbi* 54(2), 1–9. <https://doi.org/10.4102/ids.v54i2.2563>
- Villette, F., 2019, 'Helen Zille defends colonialism tweets again', *Cape Times/News*, 8 April, No pages.
- Von Kellenbach, K., 2013, *The mark of Cain: Guilt and denial in the post-war lives of Nazi perpetrators*, Oxford University Press, Oxford.
- Wekker, G., 2016, *White innocence. Paradoxes of colonialism and race*, Duke University Press, Durham.