

**‘N ANALISE VAN DIE SOSIALE WAARDES IN DIE  
LEEFWÊRELD VAN KLEMENS VAN  
ALEKSANDRIË SOOS VERGESTALT  
IN SY PAIDAGOGOS**

**Deur:**

**GERRIT DANIËL STEPHANUS SMIT**

**Voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes  
vir die graad Doctor Litterarum  
in die departement Antieke Tale aan die Universiteit van  
Pretoria**

**Onder leiding van  
Professor HF Stander (Promotor)  
en Professor PJ Botha (Mede-promotor)**

## SUMMARY

Biblical scholars have grown increasingly aware of the importance of looking at texts not only in their historical or literary contexts, but also in their socio-cultural contexts. Many studies have shown that honour and shame were core social values in the ancient Mediterranean world. By scrutinizing the available research on the topic of honour and shame, one realizes that there were indeed four major social values in the Mediterranean world, that is i) honour and shame, ii) patronage and reciprocity, iii) kinship and iv) purity.

Modern biblical scholars would often appeal to the works of the classical authors in order to show how important these values were in the ancient world. Unfortunately claims that are being made in modern studies concerning honour and shame are usually based on the biblical and classical writings. These scholars seldom consult patristic writings. In this study it is argued that the ancient Church Fathers were indeed aware of these social values. The four social values mentioned above are taken as a basis to unlock the social context of Clement of Alexandria's *Paedagogue*. It illustrates the importance of understanding the core social values of the Mediterranean society in order to interpret the theology of the early Church Fathers.

## KEY TERMS

Clement of Alexandria	Reciprocity
Paedagogue	Kinship
The Instructor	Purity and pollution
Social values	Grace
Social conflicts	New Testament
Mediterranean society	Church fathers
Cultural anthropology	David deSilva
Honour and shame	Group values
Patronage	Patristic writings

## OPSOMMING

Bybelse geleerdes het die afgelope jare al meer bewus geword van hoe belangrik dit is om tekste nie nét binne hul historiese- of literêre verband te lees nie, maar ook binne hul sosio-kulturele verband. Heelwat navorsing het aan die lig gebring dat eer en skaamte kern sosiale waardes in die antieke Mediterreense samelewing is. Deur die huidige navorsing op die gebied van eer en skaamte te ontleed, word dit duidelik dat daar vier basiese sosiale waardes in die antieke wêreld was, te wete i) eer en skaamte, ii) goedgunstigheid, iii) die groep en iv) reinheid.

Moderne Bybelse geleerdes verwys gereeld na die werke van antieke skrywers om te bewys dat hierdie sosiale waardes belangrik was in die antieke wêreld. Ongelukkig word hierdie navorsing gewoonlik slegs op die Bybelse tekste toegepas, en word die patristiese tekste weinig geraadpleeg. In hierdie studie word aangevoer dat die antieke kerkvaders deeglik bewus was van hierdie sosiale waardes. Die vier sosiale waardes wat hierbo genoem is, word as 'n basis geneem om die sosiale verband van Klemens van Aleksandrië se *Paidagogos* te ontsluit. Die studie bevestig die belang van begrip vir die sosiale waardes van die antieke Mediterreense samelewing, en hoe dit in die teologie van die vroeë kerkvaders na vore kom.

## SLEUTELTERME

Klemens van Aleksandrië	Goedgunstigheid
Paidagogos	Groepwaardes
Tugmeester	Reinheid en onreinheid
Sosiale waardes	Genade
Sosiale konflik	Nuwe Testament
Mediterreense samelewing	Kerkvaders
Kulturele antropologie	Patristiek
Eer en skaamte	David deSilva

## INHOUDSOPGAWE

INLEIDING.....	2
HOOFSTUK 1: PROBLEEMSTELLING EN NAVORSINGSMETODIEK	
1.1 Die navorsingsprobleem en sy verband.....	11
1.2 Begroning van die studie.....	14
1.3 Navorsingsmetodiek.....	16
1.3.1 Algemeen.....	16
1.3.2 Metodologie.....	16
1.3.3 Legitimering en kritisering.....	21
1.3.4 Die vraag na watter sosiale waardes belangrik is.....	25
1.4 Beperkings.....	27
1.4.1 Sommige antieke gebruike en gewoontes is onbekend.....	27
1.4.2 Die gebruik van bestaande sosiaal-wetenskaplike modelle.....	28
1.5 Definisies en begripsbepaling.....	29
1.6 Uniekheid van die studie.....	32
1.7 Die navorsingsgeskiedenis.....	34
1.7.1 'n Kort historiese oorsig oor die studie van eer en skaamte.....	34
1.7.2 Eer en skaamte: die begin van die studie.....	34
1.7.3 Eer en skaamte: die studie gaan voort.....	34
1.7.4 Klemverskuiwing in die studie van eer en skaamte die afgelope paar jaar.....	36
1.7.4.1 Eer en skaamte in sosiale konflikte.....	37
1.7.4.2 Eer en genade.....	39
1.7.4.3 In kort.....	40
1.8 Kritiek op bestaande navorsing oor eer en skaamte.....	41
1.9 Navorsingsoorsig.....	41

## HOOFSTUK 2: EER EN SKAAMTE AS PRIMÊRE SOSIALE WAARDESTELSEL BY DIE MEDITERREENSE KULTUUR

2.1	Inleiding.....	43
2.2	Eer.....	43
2.3	<i>Eer en skande</i> teenoor <i>eer en skaamte</i> .....	46
2.3.1	Skaamte.....	47
2.3.2	Skande.....	47
2.4	Die sosiale skeiding tussen die geslagte in die Mediterreense kulture....	47
2.5	Die verskil tussen “manlike” en “vroulike” eer en skaamte.....	49
2.5.1	“Manlike” eer en skaamte.....	49
2.5.2	“Vroulike” eer en skaamte.....	50
2.5.2.1	Vroue se eer word primêr gebaseer op reinheid.....	51
2.5.2.2	Die huwelik verhoog die vrou se eer.....	51
2.5.2.3	Eer is afhanklik van vrugbaarheid.....	52
2.5.2.4	Eer is afhanklik van die aanvaarding van haar plek.....	53
2.5.2.5	Eer is afhanklik van nederigheid teenoor haar meederes.....	53
2.6	Kort samevatting oor “vroulike” eer en skaamte.....	54
2.7	Eer en skaamte toegepas op die Bybelse gemeenskappe.....	55
2.7.1	Eer en skaamte in die Ou-Testamentiese gemeenskap.....	56
2.7.2	Eer en skaamte in die Nuwe Testament.....	58
2.7.2.1	Matteus 5:38-42.....	59
2.7.2.2	Lukas 13:10-17.....	62
2.8	Die invloed van eer en skaamte.....	64
2.9	Kort samevatting.....	64

## HOOFSTUK 3: ENKELE ANDER BELANGRIKE SOSIALE WAARDES

3.1	Inleiding.....	65
3.2	Kennis van kulturele verskille ten opsigte van die verstaan van die antieke teks.....	66
3.2.1	Kulturele antropologie van die antieke Mediterreense gebied.....	67

3.2.2	Die onderskeid tussen “skaamte-gebaseerde kulture” en “skuld-gebaseerde kulture”.....	69
3.3	‘n Profiel van die antieke Mediterreense mens.....	75
3.3.1	Die Mediterreense mens is ‘n groeps mens.....	76
3.3.2	Hoe word ek lid van die groep?.....	82
3.3.2.1	Lid van die groep (familie) deur geboorte en aanneming.....	82
3.3.2.2	Lid van die groep deur versoening en loskoping.....	83
3.3.2.3	Lid van die groep deur uitnodiging.....	84
3.4	Patriargie.....	85
3.4.1	Die familie en bloedverwantskap.....	86
3.5	Kompetisie en afwering van kompetisie.....	87
3.5.1	Veg met strydgesprekke.....	88
3.6	Die soeke na sekuriteit.....	90
3.7	Ons en hulle.....	90
3.8	Beperkte goedere.....	91
3.9	Waardestelsels.....	93
3.9.1	Die sosiale waarde van eer en skaamte teenoor God/gode.....	94
3.9.2	Die sosiale waarde van eer en skaamte teenoor die medemens...	94
3.9.3	Die sosiale waarde van eer en skaamte teenoor die natuur.....	94
3.10	Ander waardestelsels waarmee rekening gehou moet word.....	94
3.10.1	Doen goed aan die wat goed is vir jou.....	94
3.10.2	Groepsgrense is belangrik.....	96
3.10.3	Ons groep maak nie foute nie.....	97
3.11	Samevatting.....	99

#### HOOFSTUK 4: ‘N AKSENTVERSKUIWING IN DIE VROEG-CHRISTELIKE KERK TEN OPSIGTE VAN EER EN SKAAMTE?

4.1	Inleiding.....	100
4.2	Die eerste dekades na Christus: die kerk in wording.....	100
4.2.1	Die Christene se intoleransie ten opsigte van die visies en praktyke van ander.....	105

4.3	Is daar verskil tussen die Christene en die heidene in terme van eer en skaamte?.....	105
4.3.1	Jesus en vroue.....	105
4.4	Eer en skaamte was nie universeel eenvormig nie.....	110

## HOOFSUK 5: KLEMENS VAN ALEKSANDRIË: SY LEWE EN WERKE

5.1	Die leefwêreld van Klemens.....	112
5.2	Die werke van Klemens.....	113
5.2.1	Die Προτρεπτικός προς Ἕλληνας (Voorskrifte aan die Grieke/heidene).....	113
5.2.2	Die Παιδαγωγός (Die Leermeester / Tugmeester).....	114
5.2.3	Die Στρωματεῖς (Die Stromata).....	118
5.3	Uiteensetting van die Παιδαγωγός.....	119
5.4	Samevatting.....	121

## HOOFSUK 6: EER EN SKAAMTE AS SOSIALE WAARDES IN KLEMENS VAN ALEKSANDRIË SE Παιδαγωγός

6.1	Inleiding.....	122
6.2	Aanvalle teen die eer van die vroeë Christene.....	122
6.2.1	Klemens oor die aanvalle teen die Christene.....	127
6.3	Eer en skaamte as sentrale tema in die Παιδαγωγός.....	127
6.3.1	Die Christene het 'n eerbare Tugmeester.....	128
6.3.1.1	Die Tugmeester is ὁ Λόγος.....	128
6.3.1.2	Die Tugmeester is ewig.....	129
6.3.1.2.1	Die sosiale waarde van die “hemelse leier”.....	129
6.3.1.2.2	Die Tugmeester tree op met wysheid.....	130
6.3.1.2.3	Die Tugmeester tree op met mag.....	130
6.3.1.2.4	Die Tugmeester het 'n eervolle posisie.....	133
6.3.1.3	Die Tugmeester dra die name van die Vader.....	135
6.4	Die sosiale waarde om die seun van 'n belangrike persoon te wees.....	136
6.5	Die kinders moet die voorbeeld van hul Vader navolg.....	137

6.6	Die Tugmeester gee 'n nuwe stel reëls.....	139
6.7	Die Pedagoog se hantering van ons sonde.....	139
6.7.1	Die tipiese weldoener-kliënt verhouding.....	139
6.7.2	Die tipiese weldoener-kliënt verhouding by Klemens.....	141
6.7.2.1	Christus as die Middelaar van die Vader.....	141
6.8	Die Pedagoog se liefde vir sy volgelinge.....	143
6.9	Man en vrou deel in die Pedagoog se beskerming.....	144
6.9.1	Die sosiale posisie van vrou in die Mediterreense samelewing.....	144
6.9.1.1	Die algemene opvatting oor die regte van vrou.....	144
6.9.1.2	Die Nuwe Testament oor die vrou: oorsigtelik.....	147
6.9.1.3	Enkele belangrike werke met betrekking tot die studie van die sosiale posisie van vrou in die Mediterreense samelewing..	147
6.9.2	Die sosiale posisie van mans in die antieke Mediterreense samelewing.....	148
6.9.3	Klemens oor die posisie van man en vrou ten opsigte van die Pedagoog.....	148
6.9.3.1	Mans en vrou is gelyk voor die Pedagoog.....	149
6.10	Respek vir die Tugmeester is 'n vereiste.....	152
6.10.1	Goddelike leiding maak die kinders anders as die wêreld.....	154
6.11	Die Christelike eer.....	155
6.11.1	Eer in die vermyding van die wêreldse versoekings.....	155
6.11.1.1	“Sonde is irrasioneel” (Paid. 1, XIII,30-53).....	157
6.11.1.2	Die belydenis van sonde in terme van eer en skaamte.....	160
6.11.2	Lig en duisternis.....	162
6.11.3	Die kruisiging van Christus in terme van eer en skaamte.....	165
6.11.3.1	Die kruis is 'n <i>σκάνδαλον</i> .....	167
6.11.3.2	Wanneer oneer nie 'n skande is nie.....	168
6.11.4	Die Christen en rykdom.....	170
6.11.4.1	Die verband tussen eer en rykdom.....	170



6.11.4.2	Die verband tussen armoede en die verlies aan eer.....	171
6.11.4.3	Klemens oor rykdom.....	172
6.12	Strydgesprekke by Klemens?.....	174
6.12.1	Strydgesprekke as “forensiese retoriek”.....	177
6.12.2	Strydgesprekke as “filosofiese diskoers”.....	178
6.12.3	Strydgesprekke as “opvoedingsmedium”.....	178
6.12.4	Strydgesprekke as “vermaak”.....	179
6.12.5	‘n Ander benadering tot strydgesprekke.....	179
6.13	Samevatting.....	183

## HOOFSTUK 7: “GOEDGUNSTIGHEID EN GENADE” AS SOSIALE WAARDES IN KLEMENS VAN ALEKSANDRIË SE Παιδαγωγός

7.1	Inleiding.....	184
7.2	Die weldoener-kliënt verhouding: oorsigtelik.....	184
7.3	Goedhartigheid en vriendskap.....	185
7.4	Die sosiale konteks van “genade”.....	186
7.5	Wat dit beteken om “genade te bewys”: die sosiale verband van guns.....	188
7.5.1	Om goed te doen aan ander.....	188
7.5.2	Om dié wat goed was vir jou te eer.....	188
7.6	Goedgunstigheid teenoor die armes.....	189
7.6.1	Wie is die “armes”, as die meerderheid arm is?.....	190
7.6.1.1	Goedgunstigheid ten opsigte van die πτωχός.....	191
7.6.1.2	Goedgunstigheid ten opsigte van die πένης.....	192
7.6.2	Goedgunstigheid is ‘n kwessie van sosiale stand.....	192
7.7	Goedgunstigheid en genade in die Paidagogos.....	194
7.7.1	Die optrede van die rykes eer God nie.....	195
7.7.2	Die Christen se houding teenoor die armes.....	196
7.7.2.1	Nooi die armes, nie die invloedrykes nie.....	196
7.7.2.2	God kyk die arme nie mis nie.....	198
7.7.2.3	Wie is dan die armes volgens Klemens?.....	198

7.8	Genade in die lig van die Paidagogos.....	201
7.8.1	God gee χάρις aan alle mense.....	201
7.8.2	God gee χάρις aan sy kinders.....	202
7.8.3	God eis χάρις van dié wat deur Hom begunstig is.....	203
7.9	Die Weldoener neem die inisiatief tot versoening, nie die kliënt nie.....	205
7.10	Samevatting: wat weet ons as ons hierdie dinge weet?.....	208

## HOOFSTUK 8: DIE “GROEP EN BUITESTAANDERS” AS SOSIALE WAARDE IN KLEMENS VAN ALEKSANDRIË SE Παιδαγωγός

8.1	Inleiding.....	210
8.2	Die sosiale waarde van “die familie” in die Mediterreense kultuur.....	211
8.2.1	Die groep en die bepaling van identiteit.....	211
8.2.1.1	Identiteit: wat is in ‘n naam?.....	212
8.2.2	Etos ten opsigte van die groep.....	213
8.2.2.1	Die huishouding: samewerking, nie kompetisie nie.....	214
8.3	Die sosiale waarde van die “familie” en die “groep” in die Paidagogos.....	214
8.3.1	Inleiding tot hierdie onderafdeling.....	214
8.3.2	Die Christelike groep as die “huishouding van God”.....	216
8.3.2.1	Die Vader.....	216
8.3.2.2	Die kinders.....	218
8.4	Die sosiale rolle binne die Christelike groep.....	219
8.4.1	Man en vrou in sosiale harmonie.....	220
8.4.1.1	Die man as hoof?.....	223
8.5	Die etos ten opsigte van die groep.....	227
8.5.1	Wedydse liefde.....	227
8.5.2	Mededeelsaamheid.....	228
8.6	Met wie die Christen moet assosieer.....	230
8.6.1	Groepsassosiasie volgens Klemens.....	230
8.7	Samevatting.....	233

## HOOFSTUK 9: “REINHEID EN ONREINHEID” AS SOSIALE WAARDES IN KLEMENS VAN ALEKSANDRIË SE Παιδαγωγός

9.1	Inleiding.....	234
9.2	Algemene oorsig oor beskikbare bronne oor reinheid en onreinheid.....	234
9.3	Reinheid en onreinheid in die Mediterreense samelewing.....	236
9.3.1	Die sosiale benadering tot reinheid en onreinheid.....	237
9.4	Klemens se perspektief op reinheid en onreinheid.....	242
9.4.1	Rein en onrein kos.....	243
9.4.2	Rein en onrein gedrag.....	248
9.4.2.1	Die verband tussen reinheid en die hantering van besittings.....	251
9.4.2.2	Die verband tussen rein gedrag en geestelike reinheid.....	254
9.4.2.2.1	Reinheid ten opsigte van die openbare lewe.....	254
9.4.2.2.2	Reinheid ten opsigte van die huislike lewe.....	261
9.5	Verdere sosiale waardes met betrekking tot reinheid en onreinheid in die Paidagogos.....	262
9.5.1	Kleredrag en naaktheid en die verband met reinheid en onreinheid.....	262
9.5.2	Wat is ware reinheid?.....	267
9.5.2.1	Innerlike skoonheid.....	268
9.5.2.2	Liggaamlike reinheid.....	268
9.5.3.3	Opregtheid.....	269
9.6	Samevatting.....	269

## HOOFSTUK 10: KONKLUSIE EN TOEPASSING

10.1	Konklusie.....	271
10.2	Toepassing.....	274

## BIBLIOGRAFIE

Geraadpleegde werke.....	280
--------------------------	-----

## OPSOMMING

Summary and key terms.....	304
Opsomming en sleutel terme.....	305

*Virtue is the fount whence honour springs.*

Christopher Marlowe

*Mine honour is my life; both grow in one; take honour from me, and my life is done.*

William Shakespeare

*Shame is what we feel when we are disgraceful to those who care for us.*

Aristoteles

*Where there is yet shame, there may in time be virtue.*

Samuel Johnson

## INLEIDING

*“My woorde is buite verband aangehaal!”* Hoor mens nie gereeld prominente openbare figure hierdie uitdrukking gebruik nie? Iemand kon miskien die presiese woorde gebruik het, maar binne ‘n ander verband, of in die teenwoordigheid van mense wat nie die agtergrond van die woorde verstaan nie. Mense se woorde kan heeltemal iets anders sê as wat hulle bedoel as daardie woorde nie binne ‘n betrokke sosiale verband geplaas kan word nie (deSilva 2000:17).

Sosiale geregtigheid het ‘n modewoord geword in die moderne Westerse beskawing, maar dit wil voorkom of min werklik weet wat die term beteken en hoe die mens daarby moet uitkom.

Die moderne Westerse beskawing is geneig om die konsep van eer en skaamte te ontken, alhoewel die massamedia die beginsel van eer en skaamte toepas om publieke figure in die openbaar te “verhoor”, meen McIlroy (2005a:internet). *“Despite the fact that contemporary Western society has such a diminished sense of honour and shame, they remain inescapable social realities, and hence find expression in the parodies of exclusive celebrity interviews and zoo TV, on the one hand, and the naming and shaming policy of ASBO<sup>1</sup>s on the other”* McIlroy (2005a:internet). Eer beskerm goeie gedrag in elke samelewing, terwyl skaamte asosiale- of verkeerde gedrag “straf” deur blootlegging en veragting.

Die Bybel vertoon ‘n ander soort waardestelsel waardeur eer deur diskresie beskerm word, en waar skande blootgelê word deur erkenning, versoening en heropname in die gemeenskap (McIlroy 2005a:internet).

---

<sup>1</sup> ASBO's staan vir *Anti-Social Behaviour Orders*. Dit is uitsprake wat die Britse howe die laaste paar jare begin maak het teenoor veral jongmense wat nie noodwendig landswette oortree nie, maar hulle skuldig maak aan anti-sosiale gedrag en so ‘n probleem word vir die samelewing. Hofuitsprake oor anti-sosiale gedrag van individue word al hoe meer algemeen in die Westerse lande namate wetstoepassing in veral skole ‘n groter probleem word.

McIlroy (2005a:internet) wys tereg daarop dat eer in die Westerse wêreld net so 'n groot vraagstuk in die sosiale struktuur van die samelewing is as wat die geval in die Mediterreense kulture is: *“On the one hand, Channel 4 wins awards for a TV programme entitled Shameless, about a dysfunctional family on a Manchester estate, which it promotes as being ‘packed with sex, drugs, gratuitous violence, love and scams. Chaos ensues...’ The show seems to epitomise a society in which any sense of honour, shame or shared morality has disappeared.”*... *“On the other hand, the Crown Prosecution Service organised a conference in December 2004 to address the problem of ‘honour killings’. In 2004 alone 12 people were prosecuted for honour killings in the British Asian community; 117 women have disappeared over the past decade. In West Yorkshire, a young Asian woman disappeared, presumed murdered, simply because a romantic song was dedicated to her on a local Asian radio station.”* Hy (McIlroy 2005a:internet) meen iets is drasties verkeerd met die moderne Westerse samelewing se konsep en hantering van eer en skaamte, moontlik omdat die moderne mens nie die sosiale waardes wat verband hou met eer en skaamte verstaan nie.

Verder is dit belangrik om op te let dat, nieeenstaande die feit dat ons deur die moderne kommunikasiemiddele in kontak is met mense reg oor die wêreld, ons eintlik nog baie min verstaan oor die komplekse aard van gebruike en gewoontes binne die Mediterreense samelewing. Let bietjie op wat in die moderne Midde-Oosterse wêreld gebeur.

### **9 September 2004: Algerië**

Islamitiese partye staan 'n regeringsplan teë wat voorstel dat Algeriese vroue se omstandighede verbeter word ten opsigte van huwelike in dié land. *“We will mobilize all society to stop this reform”* sê Abdelmajid Menasra (Ruggi 1998:internet). Hierdie hervorming verbied mans om van hul vroue te skei sonder rede, en gee vroue die reg om aanspraak te maak op finansiële ondersteuning van hulle eks-mans indien hulle sou skei. Mans sal ook hul vroue se

toestemming moet vra om met nog 'n vrou te trou. Die voorstel was verder dat vroue nie meer manlike lede van die familie se toestemming hoef te vra om te trou nie (Kamguian 2004 :internet; Reuter, 9 September 2004).

### **2004: Saoedi-Arabië**

'n Vrou kritiseer die wet wat bepaal dat Arabiese vroue nie seuns mag leer nie. In 'n onlangse konferensie oor die regte van vroue in dié land het mans en vroue in verskillende kamers gesit en by wyse van 'n "video-konferensie" gedagtes uitgeruil oor die toekoms van die vrou in Islamitiese lande. Die mans se skerm was egter afgeskakel, in nakoming van die verbod om vroue se gesigte in die openbaar te wys. *"We are living in a modern world, but we are far behind"* het een van die vroue gekla (Kamguian 2004:internet).

Die konferensie het nie sonder kritiek plaasgevind nie: 'n Regeringsamptenaar, Abdul Rahman, het in sy verklaring gesê dat hulle nie sal toelaat dat "sataniese" waardes op hulle afgedwing word nie. *"How can we let our women drive, or lift their veils or mix with men?"* Wat is volgende, vra hy, sal ons hulle eendag nog toelaat om in 'n kafee te sit en saam met ons tee te drink? ([www.secularislam.org/woman/bulletin27.htm](http://www.secularislam.org/woman/bulletin27.htm)).

### **15 Augustus 2004: Iran**

'n 16-jarige meisie word in die dorpie Neka in die openbaar gehang, omdat sy "'n skerp tong" het. Die tiener het geen regsverteenvoordinging gehad nie, en haar ouers kon nie daarin slaag om enige regshulp vir haar te kry nie. Die regter het persoonlik die doodsvonnis uitgevoer (Kamguian 2004:internet; LA Times, 4 September 2004).



## Februarie 2005: Saoedi-Arabië

“Geen vrou word toegelaat om te stem in die Februarieverkiezing in dié land nie”. Dié aankondiging word gemaak na aanleiding van internasionale druk om vroue in Saoedi-Arabië die geleentheid te gee om self te besluit wie oor hulle regeer.

Die feit dat die moderne Westerse mens heftig hierop sou reageer, wys dat kulture selfs binne die moderne samelewing baie van mekaar verskil. Dit geld dan seker in ‘n nog groter mate wat die moderne mens en die antieke mens betref.

### Die sogenaamde “honor killings” vraagstuk

Die familie is die vernaamste deel van die Mediterreense samelewing. Die familie se status rus grootliks op die eer van die lede van daardie betrokke familie en hul interaksie met die gemeenskap. Anders as in die antieke Oosterse samelewings rus die eer van die familie in die moderne Mediterreense gemeenskap grootliks op die kuisheid van die dogters binne die gesin (Ruggi 1998:internet). Binne hierdie konteks kan die dogters dus die gesin se eer onmeetbare skade berokken indien sy haar seksualiteit verkeerd uitleef.

Elke jaar word honderde vroue en kinders in die Midde-Ooste vermoor deur manlike lede van die familie. Die sogenaamde “eer-moorde” – wanneer ‘n manlike lid van ‘n familie ‘n vroulike lid straf deur die dood omdat sy na bewering onkuis opgetree het, kom nog algemeen voor in die Midde-Oosterse lande. Dit is nie vreemd dat mense hierdie dade regverdig vanuit hul godsdienstige oortuigings nie. Dit is juis ons moderne waarnemings in verband met die Midde-Oosterse lande, wat ons noop om weer vir ‘n slag na die Bybelse leer te kyk. Dit is verder ook nodig dat ons die gebruike in terme van eer en skaamte nie net van toepassing maak op die antieke samelewings nie, maar besef dat hierdie gebruike geweldige groot lig werp op die gebruike en gewoontes van die moderne Midde-Oosterse samelewings ook (Ruggi 1998:internet).

Die groot dilemma rondom die sogenaamde “eer-moorde” is dat dit gewoonlik ‘n privaat aangeleentheid is, wat slegs die familie waarbinne dit voorkom, betrek (Ruggi 1998:internet). Aangesien die familie se eer op die spel is deur die wandaad wat gepleeg is, glo die samelewing dat die gemeenskap nie van die aangeleentheid behoort te weet nie. Dit sal die betrokke familie se eer in die oë van die res van die samelewing benadeel. Aangesien die “eer-moorde” ‘n familie-aangeleentheid is, is daar ook geen amptelike statistieke oor hoeveel vroue jaarliks daardeur geraak word, asook die omvang van die praktyk nie (Ruggi 1998:internet). Volgens statistieke op <http://www.merip.org/mer/mer206/ruggi.htm> was daar in 1997 20 sulke “eer-moorde” in die Gaza gebied en die Wesoewer. Een van die inwoners het opgemerk: “*We know there are more but no one publicizes it*”.

Die ironie agter dié daad (wat die Westerse beskouing betref) is dat slegs die vrou vir hierdie “misdaad” gestraf word, terwyl die man, wat net so skuldig is, beskou word as ‘n onskuldige party en gewoonlik skotvry daarvan afkom. Westerse lande vra vandag die vraag: *Waar kom die Midde-Oosterse lande aan hierdie gebruik?* (Kamguian 2004:internet). Die antwoord lê natuurlik in die antieke beskawings van hierdie gebiede. “Die ‘eer’ van die familie kom van die antieke gebruik waar die man die verantwoordelikheid gehad het om die familie se waardes te beskerm en seker te maak dat hulle die eer van die familie voorop stel in hul daaglikse besluite”, sê Sharif Kanaana, professor in antropologie (Ruggi 1998:internet). Wat die man in hierdie familie, stam, of sibbe moet doen, is om seker te maak dat die lede van die familie produktief besig bly met die handhawing van die eer van die groep.

Ons lewe in ‘n tyd waarbinne die mens skielik in kontak gebring word met gebeure reg oor die wêreld asook verskillende kulture se hantering van dié probleme. Ons weet dus van die probleme, maar min mense doen die moeite om daardie betrokke gebied se kulturele- en sosiale opvattinge oor die saak te bestudeer. Hierdie tekortkoming in ons verstaan van die Midde-Oosterse

praktyke maak dit byna voor-die-hand-liggend dat die Westerse mens na probleme in Oosterse lande kyk, en die oplossing soek vanuit sy/haar Westerse verwysingsraamwerk. So kan ons nie verstaan dat daar sogenaamde “eermoorde” in die Midde-Oosterse lande toegelaat word nie, want ons leef met ‘n ander waardestelsel as daardie mense (Ruggi 1998:internet).

Al bogenoemde voorbeelde maak dit duidelik dat sosiale geregtigheid en sosiale ongeregtigheid ‘n belangrike tema geword het vir die moderne mens, maar dat daar beslis verskille bestaan oor wat die inhoud van hierdie terme behels, en hoe dit in die samelewing binne kultuur- en godsdiensverband uitgeleef word.

Dié voorbeelde maak dit verder voor-die-hand-liggend dat daar in die komende jare waarskynlik baie aandag geskenk sal moet word om die basiese waardestelsels van verskillende kulture te ontdek, te verstaan en binne konteks te evalueer namate die wêreld al hoe “kleiner” word met die uitbreiding van die kommunikasie- en vervoerstelsels. Mense van verskillende wêrelddele het “baie nader aan mekaar gekom”, maar verstaan steeds baie min oor mekaar se manier van hantering van sosiale probleme.

Indien dit waar is dat mense mekaar kan misverstaan as gevolg van hul kultuurverskille in ‘n tyd waar mense mekaar makliker kan leer ken deur middel van die moderne kommunikasiemiddele, moet dit beslis waar wees dat die moderne leser van die antieke tekste soos dié van die kerkvaders ‘n benadering van versigtigheid behoort te volg in die bestudering van die boodskap van die skrywer. Dit behoort dan net so voor-die-hand-liggend te wees dat die sosiale verwysingsraamwerk van die betrokke antieke skrywers ‘n rol sou speel in die vertolking van die wêreld waarin hulle geleef het. Die moderne eksegete moet dus moeite doen om die leefwêreld van die antieke skrywer te begryp ten einde sy verwysingsraamwerk binne konteks te sien.

Die probleem wat die moderne leser het wanneer daar met die antieke tekste gehandel word, is dat die teks, hetsy Bybels of buite-Bybels, geskryf is aan

spesifieke mense in spesifieke omstandighede met 'n spesifieke boodskap en spesifieke konteks. Dit beteken dat die moderne leser nie maar bloot na die antieke tekste kan gaan, en daaruit afleidings maak vanuit die konteks van 'n moderne verstaan nie. Die *antieke teks* moet binne sy *antieke konteks* gelees en verstaan word. Stander & Louw (1990:elektroniese weergawe) maak die opmerking dat: “*Een van die grootste probleme wat Christene ervaar wanneer dit by die Bybel kom, is die kwessie van betekenis, m.a.w. hoe verstaan 'n mens dit wat jy lees.*” Wanneer daar met die antieke teks gehandel word, word daar dus telkemale gevra: wat was die omstandighede van die oorspronklike skrywer(s), asook wat was die omstandighede van die oorspronklike ontvangers?

Alle kulture word gekenmerk deur sekere sosiale waardes. Elke kultuur het 'n eie manier om die realiteit waarin die mens leef so te orden dat die belang van die individue en die groepe binne daardie kultuur prioriteit verdien. Al is die realiteit waarin 'n sekere groep leef dieselfde realiteit as die waarin 'n ander groep leef, verskil die kulturele interpretasie van die werklikheid van kultuurgroep tot kultuurgroep (Pilch & Malina 1993:xiii). Dit veronderstel verder dat daar in elke samelewing sekere kulturele kenmerke is wat een spesifieke groep onderskei van 'n ander. Hierdie kulturele opvattinge kan ons ook noem: *gewoontes en gebruike*.

Heelwat navorsing is al gedoen oor die verstaan van gebruike en gewoontes van die Bybel (Stander & Louw 1990; Le Roux 1994; Malina 1981, 1993, 1995; Boissevain 1974; Neyrey 1998,2004; Peristiany 1976; Pilch 1993). Stander (2003:518) noem enkele ander voorbeelde van werke wat oor die sosiale waardes van die antieke samelewing handel. Dit is belangrik dat mens beseft dat jy jou moet inleef in die situasie van die antieke mens (Stander & Louw 1990:elektroniese weergawe).

Die kultuur van die antieke mense was ryk en divers. In die sogenaamde Vruggbare Halfmaan tussen die Middellandse See en die Persiese Golf, was daar

'n groot verskeidenheid van kulturele gebruike (Stander & Louw 1990:elektroniese weergawe). Die lewenswyse van die armes was nie dieselfde as die lewenswyse van die rykes nie; die lewenswyse in die warm vallei van die Jordaanrivier het verskil van die lewenswyse op die koel berge rondom Jerusalem; die lewenswyse in die somer het verskil van die lewenswyse in die winter; die lewenswyse van 'n nomadiese herder het verskil van die lewenswyse van 'n besigheidsman in die stad; en in 'n land wat dikwels in 'n oorlogstryd gewikkel was, was die lewe anders tydens die besetting deur die Assiriërs, as tydens die besetting deur die Grieke en die Romeine (Stander & Louw 1990:elektroniese weergawe). Ons kan ook aanneem dat die kulturele opvattinge van die Christene drasties verskil het van die nie-Christene.

Wanneer daar na die taal van 'n spesifieke skrywer gekyk word, moet daar in gedagte gehou word dat daardie besondere skrywer nie los van sy kulturele gebruike en omstandighede geskryf het nie. Dit was dus nog altyd belangrik om kennis te dra van die kulturele omstandighede en gebruike van antieke skrywers om sodoende te kan verstaan wat hulle bedoel (Malina *et al* 1995:2).

Alhoewel daar in die afgelope paar jaar 'n ontwaking was in die belangstelling van die moderne eksegete oor die waarde van die sosiale gebruike van die antieke kulture, is dit tog 'n studieveld wat nog redelik braak lê. Die moderne werke wat sosiale waardes as vertrekpunt vir die verstaan van die antieke kulture neem het egter ook sekere leemtes: eerstens is daar die leemte in die moderne werke wat oor die sosiale waardes in die Mediterreense samelewing handel dat daar veralgemenings is in die toepassing van die sosiale waardes op die samelewing. So byvoorbeeld is daar baie duidelike bewyse in die Nuwe Testament dat die sosiale waarde wat vir die heidense samelewing gegeld het, nie noodwendig net so vir 'n Christelike samelewing gegeld het nie (Sien byvoorbeeld Neyrey (2004e:internet), wat beweer dat die sosiale opvatting dat dit 'n skande is om 'n navolger van 'n gekruisigde te wees, deur die Christene

geïnterpreteer word as 'n eer). Hierdie studie sal ondersoek instel na bogenoemde saak.

Tweedens is daar die leemte in die huidige studie oor die sosiale waardes van die antieke kultuur, dat die prominente werke slegs konsentreer op die Ou- en Nuwe Testamente as basis vir die interpretasie van die antieke kultuur. Stander (2003b:525) sê dat dit jammer is dat die patristiese werke so dikwels verwaarloos word in die moderne eksegetiese prosesse, omdat daar waardevolle getuienis aangaande die verstaan van antieke tekste daarin opgesluit is. Daar kan met hierdie standpunt saamgestem word. Verder wil ondersoek ingestel word of Malina (1993:xv) korrek is as hy meen dat daar in die eerste eeue na Christus geen beduidende verskil tussen die interpretasie van die sosiale waardes deur onderskeidelik die Christene en Jode was nie.

Dié studie wil ondersoek doen of daar belangrike feite in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië is wat die Christelike interpretasie van die Mediterreense sosiale waardes beïnvloed, ondersteun of dalk selfs daarvan verskil.

## HOOFSTUK 1

### PROBLEEMSTELLING EN NAVORSINGSMETODIEK

#### 1.1 Die navorsingsprobleem en sy verband

In die Westerse wêreld bestaan daar blykbaar geen gedeelde moraliteit nie: elkeen doen wat hy/sy goed dink en begrond sulke gedrag vanuit die idee van vryheid van wil en vryheid van spraak, waarvoor meeste Westerse lande se grondwet voorsiening maak. Die Westerse mens meen dat hy/sy los kan staan van groepsidentiteit en groepsbesluite; hulle meen dat hulle onaangeraak gelaat word deur die oneervolle optrede van ander individue (McIlroy 2005a:internet)

Nie een van hierdie dinge is waar nie, meen McIlroy (2005a:internet), want daar bestaan steeds iets soos 'n gemeenskap binne bepaalde verbande, en daar bestaan steeds kulturele verskille, hoe vaag die lyne ook mag wees in sekere gemeenskappe. In terme van moderne sosiale aangeleenthede soos die inhoud, definiëring en voorkoms van byvoorbeeld rassisme, pedofilie of homofobie bestaan daar duidelike verskille van 'n gedeelde moraliteit tussen selfs mense van dieselfde kultuurverband (McIlroy 2005a:internet). Die media word in baie opsigte die waghond vir moraliteit gemaak, meen McIlroy (2005a:internet), wat die anti-sosiale optrede van publieke figure moet blootlê en "straf".

Westerlinge se "gedeelde verdeeldheid" word dus bepaal deur die opvatting wat die media skep oor die meriete van 'n saak: hoe daar byvoorbeeld na kerke gekyk word en oor hulle gedink word is 'n bewys dat groepe in die moderne kultuur "gestraf" kan word oor die oneervolle optrede van individue. In die militêre verband kan dieselfde opgemerk word: wat die mishandeling van krygsgevangenes in Irakse tronke tydens die oorlog in Irak beklemtoon het, is dat die moderne mens nooit sig verloor het van die konsep van groepsverantwoordelikheid nie (McIlroy 2005a:internet). Groepe is gebrandmerk en geteiken as misdadigers as gevolg van die gewelddadige optrede van individue.

---

Mcllroy (2005a:internet) sê: “*Honour reinforces a group's solidarity*”. Dit is ‘n gegewe skeppingswerklikheid dat mense deel is van groepe: gemeenskappe, families, woongebiede, werksplekke, kerke en organisasies skep die ruimte waarbinne mense hul groepsidentiteit kan uitleef. Elkeen van hierdie samelewingsverbande het ‘n reputasie, ‘n naam, ‘n bepaalde mate van eer, en word beïnvloed deur die opvatting van die samelewing oor die waarde van die verband en hoe waardig so ‘n instansie is vir die erkenning van die gemeenskap. Om dus te meen dat die moderne mens nie deur sosiale verbande gebind word nie, sou nie korrek wees nie.

Opvattings oor eer en skaamte kom basies neer op wat reg en verkeerd is in die oë van die samelewing. Elke samelewing het opvattings oor wat aanvaarbaar is en wat nie (Moxnes 2004:20). In die meeste Westerse kulture speel die etiek (reg en verkeerd in die oë van die samelewing) ‘n kleiner rol in die bepaling van sosiale waardes as die reg van die individu.

Baie Westerse kulture verstaan “eer” as ‘n argaïese woord, en “skaamte” as ‘n woord wat te doen het met ons private lewe (Moxnes 2004:20). Maar in die destydse sowel as die hedendaagse Mediterreense samelewing speel eer en skaamte ‘n belangrike rol (Moxnes 2004:20). Omdat eer en skaamte met mense in sekere sosiale omstandighede geassosieer word, moet die sosiale waardes van hierdie samelewing altyd binne die godsdienstige, sosiale en ekonomiese konteks verstaan word (Moxnes 2004:21). Dit is met ander woorde slegs moontlik om byvoorbeeld Mediterreense familiêre stelsels te verstaan as mens in ag neem dat die eer van die familie met elke publieke interaksie op die spel is (Vergelyk Malina *et al* 1995:9). Net so kan mens die publieke en privaatoptrede van die verskillende geslagte slegs verstaan as mens die rol van die geslagtelike skeiding tussen man en vrou, en die gepaardgaande sosiale struktuur verstaan. So moet onder meer die huwelik, slawediens, die ekonomie, reinheid, eetgewoontes, godsdienstige gebruike en die interaksie met die groep verstaan word in terme van die sosiale struktuur van eer en skaamte (Moxnes 2004:21).



Volgens Rabichev (2004:internet) het die sosiale struktuur van eer en skaamte in die Mediterreense samelewing te doen met die antropologie van die antieke mens. Antropologie is die studie van die mens wat te doen het met alle fasette van die mens se lewe en kultuur, wat vra na die mens se herkoms, sosiale instellings en gebruike (Rabichev 2004:internet).

Heelwat geleerdes het al die kulturele antropologie van die Mediterreense samelewing nagevors (Pitt-Rivers 1977; Davis 1977; Campbell 1964; Boissevain 1974, 1979; Gilmore 1982, 1990; Instone-Brewer 2000; Malina 1993; Malina *et al* 1995; Neyrey 1998; Pilch & Malina 1993), maar die kritiek op hierdie navorsing is dat nie een van genoemde geleerdes eens 'n verwysing gemaak het na die patristiese tekste nie.

Hierdie studie wil navors of dieselfde sosiale strukture wat in die Mediterreense wêreld voorgekom het, ook by die kerkvaders, by name Klemens van Aleksandrië, voorkom. Hiervoor sal die geskrifte van Klemens van Aleksandrië vergelyk word met die bestaande navorsing oor die sosiale waardes in die antieke Mediterreense tyd. Dit is voorwaar 'n leemte in hedendaagse navorsing wanneer die patristiese tekste bloot geïgnoreer word in die bepaling van die sosiale waardes van die Mediterreense gebied.

Neyrey (2004b:internet) meen: *“Many students of the history and culture of the ancient eastern Mediterranean still suffer from ethnocentrism, the phenomenon of perceiving or describing people from a different culture according to our own image and likeness”*. Ons vergeet so maklik dat wanneer ons die Bybel en ander antieke geskrifte lees, ons 'n beskrywing van die samelewing en die problematiek van die dag deur die oë van die betrokke skrywer sien. Die probleem is egter dat wanneer ons nie die gebruike en gewoontes van die antieke kultuur ken nie, ons baie maklik die bedoeling van 'n sekere skrywer in 'n sekere teks verkeerd verstaan. Malina *et al* (1995:2) wys op die probleem dat die mense in die antieke

---

tye in die Mediterreense wêreld nie net 'n ander taal as ons gepraat het nie, maar ook ander gebruike gehad het wat ons moderne verstaan van die Bybel en ander antieke tekste wesentlik beïnvloed. Daarom is dit uiters belangrik om die antieke tekste deur die “bril” van die antieke mens te beskou.

Stander (2003a:910) verwys na Neyrey wat erken dat daar geleerdes op die onderwerp van eer en skaamte is wat wel sekere veralgemenings as gegewe aanvaar waarmee rekening gehou sal moet word. Hierdie veralgemenings beïnvloed die verklaring van die kultuur en gebruike van daardie betrokke samelewing. Wat eerbaar is, kan van gebied tot gebied verskil het, meen Rohrbaugh (1996:9). Dit is dus belangrik om die betrokke antieke tekste nie net te lees binne die konteks van die skrywer nie, maar ook binne die konteks van die samelewing. Dit maak die studie van die sosiale waardes van die antieke tyd soveel meer toepaslik.

## 1.2 Begroning van die studie

Stander (2001:1) wys daarop dat navorsing nie net gedoen moet word ter wille van navorsing nie, maar dat navorsing relevant moet wees. Die vraag word nou gestel na die relevansie van die bestudering van die sosiale waardes in die leefwêreld van Klemens van Aleksandrië? Wat het die antieke skrywers te sê vir die moderne Westerse mens, wat hom/haar weinig steur aan die boodskap van vervloë skrywers? Relevansie beteken: “*So what?*” (Stander 2001:1). Sal dit die mense rondom my raak, of in 'n biblioteek lê en stof vergader?

In die inleiding is reeds opgemerk dat alle kulture gekenmerk word deur sekere sosiale waardes. McIlroy (2005a:internet) het verder opgemerk dat sosiale waardes net so belangrik is vir die Westerse mens al sou hulle dit wou ontken: “*Despite the fact that contemporary Western society has such a diminished sense of honour and shame, they remain inescapable social realities, and hence find expression in the parodies of exclusive celebrity interviews and zoo TV, on the one hand, and the naming and shaming policy of ASBOs on the other*”.

Die motivering vir die bestudering van die sosiale waardes van die Mediterreense kultuur lê gesetel in die besef dat 'n individu binne 'n groepsverband vir die hele groep oneer kan besorg. McIlroy (2005:internet) noem so 'n optrede "*social pollution*". Die ondersoek is 'n poging om te bewys dat 'n mens ook moderne vraagstukke, soos dié van sosiale geregtigheid in die lig van die kerkvaders kan beantwoord, en dat die antieke geskifte nooit hul relevansie verloor nie.

Hierdie studie is juis relevant in die moderne samelewing as gevolg van die sosiale vraagstukke wat die mens moet beantwoord. Prinsloo (Vos en Muller 1994:112) meen: "*Baie van die hedendaagse problematiek – soos byvoorbeeld politieke vraagstukke, menseverhoudinge, menseregte, feminisme, rassisme, die besoedeling en uitbuiting van die natuur – hang saam met en kan teruggevoer word na wat daar oor die mens gesê en gedink word.*"

In die inleiding is kortliks genoem wat met hierdie studie beoog word, naamlik om aan te toon hoe belangrik die kerkvaders se geskifte is in die bestudering van die sosiale waardes tydens- en na die ontstaan van die Nuwe Testament.

Tweedens wil ondersoek word of Bybelse geleerdes genoegsaam gebruik maak van die kerkvaders om die kulturele verband van die eerste eeuse kerke te bestudeer.

Verder wil ondersoek ingestel word of geleerdes korrek is as hul meen dat daar in die eerste eeue na Christus geen beduidende verskil tussen die interpretasie van die sosiale waardes deur onderskeidelik die Christene en Jode was nie.

Dié studie wil laastens ondersoek of daar belangrike feite in die geskifte van Klemens van Aleksandrië is wat die Christelike interpretasie van die Mediterreense sosiale waardes beïnvloed.

---

Grondige taalkennis is natuurlik onontbeerlik in 'n studie soos hierdie. Verhoef (1981:11) haal Otto Kaizer aan as hy oor die metodiek van eksegetiese handel: *“We shall take it for granted that in the final analysis all theological endeavour serves as a preparation for the proclamation of the gospel, by means of which God himself intends to bring about living faith in Jesus Christ as Lord of the world and as Lord of His Christ”*. Dit sluit aan by die apostel Paulus as hy sê: *“Ons verkondig Christus wat gekruisig is”* (1 Korintiërs 1:23).

### **1.3 Navorsingsmetodiek**

#### **1.3.1 Algemeen**

Indien ons die tekste van die kerkvaders reg wil verstaan, sal ons onself moet dwing om die kultuur waarin die skrywer geleef het, te verstaan. DeSilva (2000:18) merk in dié verband tereg op<sup>1</sup>: *“We need to recognize the cultural cues the authors have woven into their strategies and instructions”*.

Die moderne geleerde sal moet waak dat hy/sy nie in die teks lees wat nie daar staan nie. Verder is die gevaar ook dat ons so maklik kan mis wat in die teks staan omdat ons nie die sosiale struktuur van die teks verstaan het nie. Om jouself in die sosiale struktuur van die antieke skrywer te posisioneer, is om die voller resonansie van die teks te begryp. Ons sal agterkom hoedat die skrywers diep-gewortelde waardes en kodes verweef het met die vestiging van 'n nuwe kultuur in die eerste eeue: 'n kultuur wat ooreenkomstig die beeld van Christus vernuut word (deSilva 2000:18).

#### **1.3.2 Metodologie**

Dit klink dalk voor-die-hand-liggend dat publikasies wat oor die sosiale waardes van die vroeë Christendom handel, die kerkvaders by hul studie sal betrek, maar in werklikheid bestaan daar, sover vasgestel kon word, geen bekende publikasie wat dit wel doen nie. 'n Mens vind gereeld tussen die bladsye oor antropologie en

---

<sup>1</sup> DeSilva handel in hierdie publikasie oor die skrywers van die Nuwe Testament, maar wat hy in dié aanhaling oor die Nuwe Testament te sê het, geld alle geskryfte, hetsy Bybels, buite-Bybels, kerkvaders of selfs moderne geskryfte.

die toepassings op die antieke mens ongemotiveerde veralgemenings oor die vroeë Christene en hoe hulle sekere tekste verstaan het (onthou dat hierbo genoem is dat daar noodwendig sekere veralgemenings sal wees in die studie oor die sosiale waardes van die antieke samelewing, omdat ons nie alles van die samelewing se sosiale strukture weet nie). Malina & Neyrey (1996:220) beskuldig Malherbe daarvan dat hy 'n sogenaamde "*received view*" oor die antieke samelewing se sosiale struktuur het. Hulle (Malina & Neyrey 1996) meen dat sekere teoloë in die slaggat trap om nie te aanvaar dat ons nie alles weet van die antieke kulture se sosiale waardes nie. Met so 'n houding word eer en skaamte nie meer as 'n teorie nie, maar as 'n "*received view*" bejeën, asof dit vas en seker is en niemand verskil van mening kan hê oor die inhoud van die waarde nie. Malina & Neyrey (1996:223) verwys na die verskil in metodiek tussen die antropoloog en die teoloog, en maan dat die teoloog wat sosiale waardes van die antieke wêreld betref tog moeite moet doen om by die antropoloog se navorsing aan te sluit.

Oor Malherbe en die voorstanders van die "*received view*" gaan Malina & Neyrey (1996:223) verder: "*conceptualization tends to be implicit, arbitrary, and unsystematic, whereas the social scientist's is explicit and systematic*". Malina is van mening dat Malherbe hom voordoen as 'n sosioloog (Malina & Neyrey 1996:223), maar tog benodig sy studie die teoretiese begroning en die eksplisiete gebruik van veralgemenings wat die sosiologiese benadering volg in die gebrek aan bepaalde kennis van die antieke wêreld se sosiale waardes.

Dit is tog baie interessant dat Vermeulen (2005) in navolging van Malina & Neyrey (1996), wat so sterk te velde trek teen Malherbe se metode van bestudering van die sosiale waardes in die vroeë kerk, tog later sy sosiale model vir die verstaan van Paulus se bediening skoei op die navorsing van Malherbe self (Sien byvoorbeeld Vermeulen (2005:44) waar Malherbe se metodologie ten sterkste afgewys word en weer Vermeulen (2005:55) waar die sosiale model van

---

Malherbe verdedig word). Dit beklemtoon maar net weer die feit dat die studie oor die sosiale modelle van die antieke wêreld nog in sy kinderskoene staan en ons bereid sal moet wees om te luister na elkeen wat 'n positiewe bydrae probeer lewer om die verstaan van die kultuur van die vroeë kerk te ontrafel.

Mcllroy (2005a:internet) haal Riis aan wat tog poog om die leser bewus te maak van die feit dat veralgemenings oor die antieke kultuur vatbaar is vir eie interpretasie en wanvoorstellings. Riis (aangehaal deur Mcllroy 2005a:internet) stel voor dat iemand wat die sosiale struktuur van enige gemeenskap wil verstaan, die volgende vrae in gedagte hou:

Wat is die etiek van die samelewing?

Wat is die bronne vir die legitimering van leiers in die samelewing?

Wat is die wêreldbeskouing van die samelewing?

Wat is hul simboliek?

Hoe ondersteun die samelewing se wêreldbeskouing hul alledaagse lewe en godsdiens?

Wat is die basiese waardestelsel?

Met watter instellings of verbande moet die groep kompeteer?

Word die groep se verwysingsraamwerk voorgeskryf of gekies?

Tot watter mate kan lede van die groep hul individualiteit behou?

Mcllroy (2005a:internet) merk op dat die een wat met hierdie vrae rekening hou, die primêre sake oor die betrokke gemeenskap sal verstaan, soos: ideologie, rituele, bemagtiging en sosiale strukture. Dit moet alles gesien word as sake wat met mekaar oorvleuel.

Dit blyk uit die bogenoemde dus belangrik om eers na die bestaande navorsing oor eer en skaamte te gaan kyk, om sodoende 'n profiel te skep van die eerste eeuse Mediterreense mens.

Dit is nie een van die doelwitte van hierdie studie om die raakpunte tussen die moderne wêreld en die antieke wêreld in hul sosiale strukture te gaan soek nie, maar om te wys op die interpretasie van die antieke tekste om sodoende die moderne mens se verstaan van die Mediterreense kultuur te verbreed.

In hierdie studie word heelwat aandag gegee aan die stel van die algemene sosiale reël van die Mediterreense samelewing. Die doel hiermee is om aan te toon dat daar ‘n noodsaaklikheid is vir die inhoud en funksie van die patristiek in die studie van antieke sosiale waardes.

Tweedens, om die belang van die patristiek uit te wys, word daar oorsigtelik gekyk na die bestaande voorbeelde van eer en skaamte in die Mediterreense samelewing.

Derdens word daar bewys dat die Christelike interpretasie van die sosiale waardes op twee bene gestaan het: naamlik kritisering en legitimering van waardes.

Bestaande inligting rondom die eer-en-skaamte model in die Mediterreense samelewing word aanvanklik nagevors, waarna sekere afleidings gemaak sal word oor die toepaslikheid vir die studie. Later sal die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië aan die orde kom. Daardeur wil nagevors word of daar wesentlike verskille tussen die Nuwe-Testamentiese opvatting en die kerkvaders se opvatting oor eer en skaamte is, en watter ooreenkomste wel aangetoon kan word. Daar sal ook meer lig gewerp word op die *Paidagogos* as “sosiale kommentaar”.

Indien nie anders gemeld nie, is die vertaling wat gebruik is vir die Ou- en Nuwe-Testamentiese aanhalings die 1953 Afrikaanse vertaling. Die rede is omdat hierdie vertaling ‘n meer letterlike vertaling is, en die 1983 – vertaling vryer

---

vertaal is. Daar word gepoog om in hierdie studie so na aan die letterlike te bly as moontlik.

Wanneer met die tekste van die kerkvaders gehandel word, moet in gedagte gehou word dat die kerkvaders nie oor moderne probleme skryf nie. Wat Quasten (1950:41) oor die apostoliese vaders sê, geld vir die breë spektrum van antieke skrywers, of dit nou Bybels of na-Bybels is naamlik: “(they)...do not aim at a scientific exposition of the Christian faith”. Tog is daar sekere basiese geloofstandpunte teenoor sekulêre aspekte wat deur die eeue staande gebly het, en in die Bybelse en na-Bybelse leefwêreld beredeneer en apologeties op skrif gekonkretiseer is.

Daar is besluit om die navorsing oor die sosiale waardes by die kerkvaders te baseer op die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië. Daar is vier basiese redes:

- 1) Daar is baie min navorsing bekend oor eer en skaamte by die kerkvaders en hoe die sosiale opvattinge van die tyd in die werke van die kerkvaders weerspieël word.
- 2) Klemens van Aleksandrië leef in die middel van die tweede eeu na Christus. Hy is ‘n voor-Niceense kerkvader. Die feit dat hy naby die tyd van die apostoliese vaders leef, maak dit makliker om sekere afleidings te maak oor die leefwêreld en die invloed van die ander kulture op die waardes van die vroeë kerk.
- 3) Alexander (2004:internet) noem die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië ‘n “sosiale kommentaar”. Dit is dus gepas om in ‘n studie oor die sosiale waardes in die leefwêreld van Klemens van Aleksandrië te fokus op die *Paidagogos*. Sodoende word die gevaar van *te wyd fokus en die kern te mis* uitgesluit.
- 4) Die *Paidagogos* bring ‘n verfrissende nuutheid in die studie oor die sosiale opvattinge van die vroeë Christendom.



### 1.3.3 Legitimering en kritisering

Dit is 'n eie hipotese wat deurlopend getoets en verdedig sal word dat die Nuwe-Testamentiese literatuur, en ook die patristiese literatuur, oor die sosiale waardes van die Mediterreense samelewing handel met die uitsluitlike doel om die bestaande waardes te legitimeer en/of te kritiseer.

#### a) Legitimering (bevestiging)

Met legitimering word bedoel dat die Christelike samelewing nie altyd afwysend teenoor die bestaande sosiale waardestelsels was nie. So aanvaar Jesus die bestaande sosiale waarde dat die belangrikste genooide gas die voorste plek behoort te neem (Vergelyk Lukas 14:7-10). Dit is eervol. Hier sal volstaan word met net een voorbeeld uit die Nuwe Testament om te verduidelik wat met die term bedoel word. Later sal meer aandag aan dié saak gegee word.

#### b) Kritisering (uitdaging)

Kritisering bedoel dat die Christelike kerk hom nie noodwendig met die sosiale orde van die tyd vereenselwig het nie. Die kerk het soms openlik, of op skrif, met die sosiale stelsel gebots. Die voorbeeld wat hierbo genoem is (Lukas 14), dien weer hier ter verduideliking.

Jesus kom teen die sosiale opvatting van die tyd in opstand deur te wys dat sy hoorders nederig moet wees (*"Want elkeen wat homself verhoog, sal verneder word, en wat homself verneder, sal verhoog word"* - Lukas 14:11).

Dit was verder gebruikelik dat iemand sy beste vriende na 'n banket nooi of die invloedryke mense in die samelewing wat later iets aan die gasheer kon teruggee (in hoofstuk 2 meer hieroor).

Jesus kritiseer hierdie gebruik: sy volgelinge moet nie net hulle vriende en die rykes na die banket nooi nie (*"Wanneer jy 'n môre- of middagete gee, moenie jou*

---

*vriende nooi, of jou broers of bloedverwante of ryk bure nie, sodat hulle jou nie miskien ook eendag weer uitnooi en jy vergelding ontvang nie. Maar wanneer jy 'n feesmaal gee, nooi armes, verminktes, kreupeles, blindes, en jy sal gelukkig wees, omdat hulle niks het om jou te vergeld nie; want dit sal jou vergeld word in die opstanding van die regverdiges” - Lukas 14:12-14).*

By 'n ander geleentheid (Johannes 4:1-30) word vertel hoedat Jesus met 'n Samaritaanse vrou by 'n put gesels oor haar vorige huwelike. Uit hierdie kort sin hierbo kan 'n aantal eienaardighede rondom Jesus se optrede gelys word:

- 1) Die put was 'n openbare plek waar die vrou bymekaar gekom het om water te skep. Dit was nie geoorloof vir mans om met vroue in die openbaar te gesels nie (De Vaux [1961] 1988:39)
- 2) Die Jode en Samaritane kon mekaar nie verdra nie, as gevolg van die religieuse breuk wat daar tussen hulle ontstaan het na die Babiloniese ballingskap<sup>2</sup>. Vir 'n Jood om met 'n Samaritaan in die openbaar te praat was nie geoorloof nie.
- 3) Die huwelik was privaat. Om met iemand oor hul huishoudelike sake te praat, was ongehoord (Malina *et al* 1995:21).

Hierdie ongehoorde (revolutionêre?) optrede van Jesus in die antieke samelewing word onder die term *kritisering* geklassifiseer.

---

<sup>2</sup> Vir die doel van dié argument word nie verder ingegaan op hierdie saak nie. Belangstellendes kan De Vaux, a.w. bladsy 387-414 lees oor die religieuse breuk tussen die Jode en Samaritane.

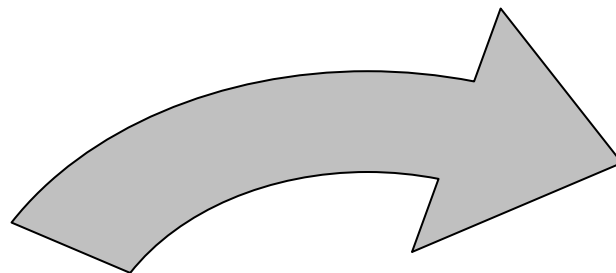
### HIPOTESE

Daar word voorgestel dat die opvatting van die vroeë Christene oor eer en skaamte in twee afwisselende fases verloop het, naamlik dié van *legitimering* en dié van *kritisering*.

Die Christene het eer en skaamte as basiese waardestelsel aanvaar. Hulle het dus sekere opvattinge oor eer en skaamte *gelegitimeer*.

Hulle het egter ook kritiek op ander se gebruike gehad. Die woord *kritisering* word in hierdie verband gebruik.

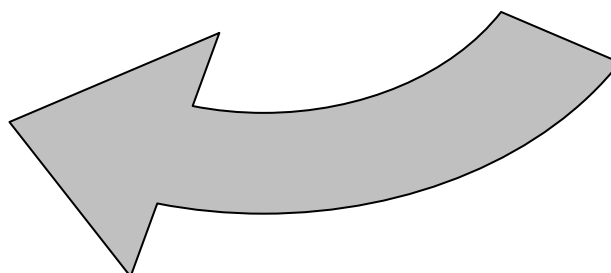
### KYK NA DIE TABEL HIERONDER



**Legitimering van die  
bestaande sosiale waardes**

**Kritisering van die bestaande  
sosiale waardes**

### SPANNING



---

### Verduideliking van die bostaande tabel

In die bostaande tabel word die hipotese hierbo gestel in 'n diagram voorgestel.

Die twee genoemde fases moet nie noodwendig as 'n chronologiese gebeurtenis voorgestel word nie: die spanning tussen die twee fases verloop afwisselend. Namate Christelike gemeenskappe sosiale groepe vorm, begin die gemeente meer krities raak oor die wêreld rondom hulle. Nou is hulle nie meer buitestaanders en enkelinge wat alleen staan teenoor die wêreld nie, maar 'n sosiale (godsdienstige) groep wat mekaar se belange op die hart kan dra. Hulle is nou mense wat iewers behoort (vergelyk hierdie opvatting met byvoorbeeld Malina 1993a:33-34).

Met die aanbreek van die Christelike era bestaan daar dus nou spanning in die Mediterreense gebied tussen die Christene en die groepe rondom hulle in terme van die inhoud en interpretasie van die begrippe *eer en skaamte*. Die Christene benader eer en skaamte as basiese sosiale waarde vanuit twee gesigshoeke: die waardes wat nie in teenstelling met die Christelike waardes is nie, word aanvaar (gelegitimeer). Die waardes wat in stryd is met die Christelike opvatting oor eer en skaamte word gekritiseer. Hierdie benadering tot eer en skaamte kan gesien word in die geskrifte van die antieke skrywers. Verder is daar 'n voortdurende spanning tussen die "waardes van die wêreld" en die "waardes van die kerk". Duisternis word die metafoor vir dit wat boos is. Die waardes van die wêreld is dié wat deur die duisternis voortgebring word (vergelyk Paulus se kritiek teen die gebruike van die tyd in Efesiërs 5:6-8). Die waardes van Christus is dié wat na die lig toe lei (vergelyk Efesiërs 5:13).

Die spanning tussen die legitimering (aanvaarding) en kriticisering (nie-aanvaarding/wysiging) van die sosiale gebruike word verhoog wanneer die Christen in die wêreld inbeweeg (vergelyk hierdie opvatting met byvoorbeeld dié van Malina (1993a:50-51), wanneer Christene onder skoot kom deur die heidene (vergelyk hierdie opvatting byvoorbeeld met Malina 1993a:68-69), of wanneer

swakkes tot die Christelike groep toegelaat word (vergelyk hierdie opvatting byvoorbeeld met Malina 1993a:151-152).

### **Voorlopige samevatting**

Verkleurmannetjies neem die kleur aan van die oppervlakte waarop hulle staan. Op só 'n manier smelt hulle saam met die agtergrond. Daarom kan hulle nie so maklik raakgesien word nie en hulle kanse op oorlewing is groter. Christene reageer egter anders. Hulle neem nie die karakter aan van die omgewing (die sondige wêreld) nie, omdat hulle nuwe mense geword het. Hulle is opnuut deur die Gees gebore en van binne af verander. Daarom ontvang hulle nuwe waardes en 'n nuwe lewenswyse wat bots met die aanvaarde norme en waardes van die sondige wêreld. Ware gelowiges kry dit dus nie reg om met hulle agtergrond "saam te smelt" nie.

### **1.3.4 Die vraag na watter sosiale waardes belangrik is**

Verskeie geleerdes wys op verskeie sosiale waardes in die antieke Mediterreense gemeenskappe (Pitt-Rivers 1977; Davis 1977; Campbell 1964; Boissevain 1974, 1979; Gilmore 1982, 1990; Instone-Brewer 2000; Malina 1993; Malina *et al* 1995; Neyrey 1998; Pilch & Malina 1993). Vir elkeen van hierdie geleerdes staan een of ander sosiale waarde uit bo ander as oorkoepelende waarde van die betrokke gemeenskap. Malina (1993) meen dat eer en skaamte die basiese waarde vir die verstaan van die antieke samelewing is. Neyrey (1998) meen behalwe eer en skaamte staan reinheid as belangrike sosiale waarde uit. Instone-Brewer (2000) meen eer en skaamte is belangrike waardes in die antieke Mediterreense wêreld, maar dat beskerming van die groep teenoor die individu (*patronage*) een van die meer belangrike sosiale waardes vir die verstaan van die antieke wêreld is.

---

Dit is dus nodig dat daar 'n keuse uitgeoefen word oor watter sosiale waardes die belangrikste is, of uitstaan bo ander waardes, om sodoende 'n riglyn te hê waarvolgens die navorsing gedoen kan word.

In hierdie verband het deSilva (2000) die probleem met betrekking tot die insluiting en uitsluiting van sosiale waardes in die Nuwe Testament myns insiens die beste raakgevat. DeSilva (2000) lys vier sosiale waardes wat hy meen die vraag rondom watter waardes belangrik is en watter nie, kan oplos.

Hy (deSilva 2000:23-27) verwys na Seneca wat meld dat *eer* een van die basiese boustene van die Grieks-Romeinse samelewing was: *“honor is fundamental and foundational to his [Seneca] contemporaries’ thinking”*. Vir deSilva (2000) is skande die teenoorgestelde van eer. Hiermee ontken deSilva (2000:23) nie skaamte as sosiale waarde nie, maar hy lys dit as 'n positiewe gedragskenmerk. Skande daarenteen, is *oneer* en derhalwe nie een van die belangrikste sosiale waardes nie, omdat skande kategorieë onder eer, of die gebrek daaraan, val. Die belangrikste sosiale waarde vir deSilva (2000) is eer. Eer dien as oorkoepelende waarde vir die antieke Mediterreense samelewing.

Tweedens lys hy (deSilva 2000) *“patronage and reciprocity”* as belangrike sosiale waarde in die eerste eeu. Dit behels die hantering van vriendskap en die bewys van goedgunstigheids aan die medemens. Vir deSilva (2000:95) is *weldoening* die tweede belangrike sosiale waarde in die antieke wêreld.

Die derde belangrike sosiale waarde wat deSilva (2000:157-239) uitsonder as kenmerkend van die eerste eeuse samelewing is *“kinship”*. *Kinship* is om te behoort: om deel te wees van die groep, hetsy die familie, volk, kerk of ander samelewingsverband. Die *groep* is dus vir deSilva (2000) die derde belangrike sosiale waarde.

Die laaste waarde wat deSilva (2000 :279-315) as belangrike waarde lys is “*purity and pollution*”. Reinheid sluit alle aspekte van die antieke mens se godsdienstebeleving in (deSilva (2000:279)).

Die vier basiese waardes wat deSilva vanuit die antieke Mediterreense samelewing aflei is dan:

- 1) Eer
- 2) Weldoening
- 3) Die groep (familie)
- 4) Reinheid

In hierdie studie word die sosiale model van deSilva gevolg.

## **1.4 Beperkings**

### **1.4.1 Sommige antieke gebruike en gewoontes is onbekend**

Sommige gebruike, gewoontes en praktyke uit Bybelse tye is vir die hedendaagse mens onbekend en onverstaanbaar, tensy mens die verworwe kennis oor die Bybel inspan om die boodskap van die teks vir die moderne leser te ontsluit. Stander & Louw (1990) noem enkele sulke voorbeelde van gebruike wat vir die hedendaagse mens vreemd is soos die ruil van 'n sandaal by die lossingsprosedure (Rut 4:6 v.v.), seremoniële wassing (Markus 7:3 v.v.), die hoofbedekking (1 Korintiërs 11:4), 'n koei se as in reinigingswater (Numeri 19). Die godsdienstige, sosiale en kulturele agtergrond van die Nabye Ooste en Mediterreense gebiede moet hierby verreken word.

Stander & Louw (1990) waarsku egter “...antieke en moderne gebruike, sosiale strukture of gedragspatrone kan nie heen en weer en oor eeue oor verskillende kulture uitgeruil word nie. Liturgiese danse of reinigingsgebruike is vandag in baie kulture nie meer deel van godsdiensthandeling by die aanbiddingsplek nie. Die

---

*funksie daarvan kan bepaal word en vandag op kultureel-eie manier tot uitdrukking kom... Dit geld vir talle ander sake”.*

Die verwydering in taal, kultuur, tyd, gebruike en sosiale instellings is dus een beperking wat die navorser moet probeer oorbrug met die behandeling van antieke tekste.

Want as dit waar is dat woorde verkeerd interpreteer kan word...

- a) wat in die onmiddellike verlede gebeur het
- b) waarvan daar oor- en ooggetuies teenwoordig kan wees
- c) waarvan die oor- en ooggetuies nog lewe
- d) wat nog nie onderwerp was aan kulturele- en sosiale interpretasieverskille nie
- e) wat nog nie oorgeskrif is nie

...dan moet die moderne leser van die Bybelse en na-Bybelse geskifte uiters versigtig wees om ‘n interpretasie te waag van tekste...

- a) wat nie in die onmiddellike verlede gebeur het nie
- b) waarvan oor- en ooggetuies nie meer teenwoordig kan wees nie
- c) waarvan oor- en ooggetuies reeds gesterf het
- d) wat onderwerp is aan kulturele- en sosiale interpretasieverskille
- e) wat van tyd tot tyd oorgeskrif is.

#### **1.4.2 Die gebruik van bestaande sosiaal-wetenskaplike modelle**

Die gebruik van sosiaal-wetenskaplike modelle vir die interpretasie van die Mediterreense tekste blyk belangrik te wees. Daar moet egter gewys word op ‘n aantal tekortkomings wat die studie geforseerd sal maak. Wanneer daar meer spesifiek na die probleem gekyk word, besef mens vinnig dat die vraag nie alleen is na die tipe samelewing wat ondersoek word, om sodoende ‘n gepaste sosiaal-wetenskaplike model daar te stel nie, maar ook wat die bestaande probleem is wat aangespreek wil word (Moxnes 1988:23). Byvoorbeeld, wanneer ‘n



ondersoek gedoen word na die Ou-Testamentiese wortels van die Christologie van Lukas, sal die sosiale wetenskap moeilik relevant wees vir die verstaan van die teks (Moxnes 1988:23). Dit is dus belangrik om die sosiale waardes en norme van die Mediterreense samelewing te verbind aan die interpretasie van die antieke tekste.

Dit sou verder natuurlik nie korrek wees om die sosiale samelewing van vandag net so te vergelyk met die Mediterreense samelewing om sodoende kritiek op die antieke samelewing se strukturele sosiologie uit te lok nie. Daar moet versigtig te werk gegaan word wanneer die antieke sosiologie met die Bybelse gegewens vergelyk word, waarsku Neyrey & Malina (1988:145). Hulle (Neyrey & Malina 1988:145) meen sommige sosioloë lei aan die illusie dat die geldigheid van sosiale waardes universeel was in die eerste eeue na Christus. Dit is natuurlik 'n wye veralgemening wat die studie sal poog om aan te spreek.

### **1.5 Definisies en begripsbepaling**

Dit is op hierdie stadium nodig om die definisies in die tema uit te klaar voordat die hipotese van die studie gestel word.

Die tema word soos volg gestel:

*'n Analise van die sosiale waardes in die leefwêreld van Klemens van Aleksandrië soos vergestalt in sy Paidagogos.*

Onder *analise* word verstaan:

Die opbreek van iets in sy onderskeie dele (Foreman:1959:24), en die navorsing van elke afsonderlike deel. Dit is onmoontlik om 'n analise te maak van die sosiale waardes wat gegeld het in die leefwêreld van Klemens van Aleksandrië, sonder om die basiese beginsels wat die sosiale strukture in die Mediterreense samelewing onderlê het, saam te vat.

---

Verder sal daar in die analise ondersoek ingestel word na die teks van Klemens van Aleksandrië, om sodoende verskille en ooreenkomste met die sosiale waardes van die Mediterreense samelewing bloot te lê.

Met *sosiale waardes* word bedoel:

Die onderliggende bousteen van die Mediterreense samelewing: eer en skaamte.

Met *leefwêreld* word bedoel:

die sosiale wêreld van die kerkvaders, soos dit in besonder in die tweede eeu deur Klemens van Aleksandrië voorgestel word. Die bedoeling is om 'n wye oorsig te gee oor die a) Christelike- b) patristiese- c) tweede eeuse perspektief op die sosiale waardes van die Mediterreense tyd.

Onder *Klemens van Aleksandrië* word al die bekende gepubliseerde werke van Titus Flavius Klemens (150-215 AD) ingesluit (Quasten [1953]1975:6; Roberts & Donaldson 1979:172-612).

Wat word onder *Antieke Mediterreense kultuur* verstaan?

Kan die versamelnaam *antieke Mediterreense kultuur* gebruik word om na die kulture van die eerste eeu na Christus te verwys? Indien aangeneem word dat die kulturele konteks waarin 'n bepaalde antieke teks ontstaan het, wel 'n rol speel in die verstaan van die teks, moet die vraag gevra word: Wat word verstaan onder die term *kultuur*?

Vir deSilva (2000:18) is kultuur "...those values, ways of relating and ways of looking at the world that its members share and that provide the framework for all communication". Met hierdie definisie bedoel hy dat die mense in die tyd van die Nuwe Testament sekere waardes gedeel het, en dat hulle sekere kodes gehad het waarvolgens hul verhoudinge met mekaar en die buitewêreld ingerig was.

Dudry (1999:27) waarsku dat geleerdes die kulturele verskille tussen die Mediterreense wêreld en die Westerse wêreld soms verskraal, deur te dink dat dit bloot verskille ten opsigte van tyd is, en nie soseer verskille ten opsigte van samelewingsverbande asook kulturele verskille nie. Hy (Dudry 1999:27) waarsku dat sulkes dan moderne vrae in die antieke teks indra, en glo dat dit die boodskap van die antieke teks is wat hulle "hoor": *"Unless we understand New Testament social history sympathetically within its cultural settings - which are ancient and alien to ours - we are predisposed to misinterpret the social realities reflected there. The result is that we will superimpose our modern questions and social agendas onto the ancient texts in order to receive the answers we expect back again clothed in biblical authority"* (Dudry 1999:27).

Daar moet altyd in gedagte gehou word dat verskillende kulture in die Mediterreense streke verskillende kulturele gebruike gehad het (Hengel 1977). Dit is daarom raadsaam om te beseef dat die antieke Joodse kultuur verskil het van die antieke Grieks-Romeinse kultuur, en dat die Nuwe-Testamentiese gemeentes verskil het van die na-apostoliese gemeentes van die tweede eeu en daarna. Daar is tog sekere sosiale waardes en opvattinge wat soos 'n goue draad deur die antieke Mediterreense kulture loop tot vandag toe, en dit is dié van "eer en skaamte" (deSilva 2000:18).

Daar bestaan vandag die tendens om die invloed wat die Joodse- en Grieks-Romeinse kulture op die vorming van die vroeg-Christelike kerk gehad het te bevraagteken, te verskraal of selfs te ontken, meen deSilva (2000:19). Daar moet rekening gehou word met die feit dat die Joodse- en Grieks-Romeinse samelewings 'n reuse impak gehad het op die totstandkoming en vorming van die vroeg-Christelike kerk. Die Joodse kultuur het die grootste invloed gehad op die denke van die Nuwe-Testamentiese gemeentes, omdat hulle geglo het dat die Joodse ideologie die enigste Goddelik geïnspireerde openbaring was, teenoor die Grieks-Romeinse ideologie wat as heidens en besoedeld afgemaak

---

is (deSilva 2000:19). 'n Aantal kenmerke van die invloed van die Grieks-Romeinse kultuur op dié van die Jode, sal mens laat besef dat daar 'n dun skeidslyn was tussen die kulture van die Mediterreense streke in die jare ná 100 na Christus:

- 1) Die Hellenisering van Judaïsme vind redelik doeltreffend en vinnig plaas tussen die derde en die tweede eeue voor Christus, soveel dat die sogenaamde “rein” kanaal van openbaring alreeds die kleur van Griekse en Romeinse filosofie, etiek en kultuur aanneem voor die tyd van die Makkabeërs (deSilva 2000:19), en is redelik gevorder in die gedagte-wêreld van die mense teen die tyd van Paulus (deSilva 2000:20).
- 2) Jerusalem word verander na 'n Griekse stad tussen 175-167 voor Christus en alhoewel die Tora deur die Makkabeërs as die Wet van Jerusalem bekragtig word, het die Griekse gebruike gebly (deSilva 2000:20).

### **Gevolgtrekking**

Daar kan dus van die term *antieke Mediterreense kultuur* gebruik gemaak word as 'n versamelnaam om te verwys na al die antieke kulture aan die begin van die vroeg-Christelike kerk (Boissevain 1979:83; Gilmore 1982:178; Malina & Neyrey 1991:71).

### **1.6 Uniekheid van die studie**

Die studie is uniek omdat daar sover bekend, geen ander geleerde op die gebied van die Mediterreense waardestelsel is wat van die inligting vervat in die patristiese tekste gebruik maak in 'n uitgebreide studie nie. Stander (2003a:900) noem die uitsondering van Botha as geleerde wat wel gebruik maak van die patristiese tekste. Selfs deSilva (2000) wat heelwat kritiek lewer teen (wat hy noem) 'n *subjektiewe benadering* tot die probleem van eer en skaamte, deur geleerdes wat veralgemeen, verwys slegs per geleentheid na enkele kerkvaders, en dan is dit gewoonlik deur na hul kommentaar op bestaande Bybelboeke te verwys, of om historiese gedeeltes te rekonstrueer. Klemens van Aleksandrië

figureer byvoorbeeld geensins by hom nie (sien in dié verband deSilva 2000:10-11 vir ‘n lys van kerkvaders wat wel per geleentheid aangehaal word).

Die “stilte” van die kerkvaders word as ‘n kritieke leemte in die huidige navorsing bestempel (Stander 2003b:525). Dus sal so ‘n studie ‘n nuwe perspektief gee op die vraag of die antieke waardes van die Mediterreense samelewing net so toegepas en geïnterpreteer is deur die kerkvaders as in die Nuwe-Testamentiese tyd.

Die gemelde studie is uniek omdat dit van die hipotese uitgaan dat daar twee soorte benaderings in die antieke Mediterreense samelewing was tot die sosiale waardestelsels van die tyd, naamlik dié van legitimering (geheime of openlike aanvaarding van die bestaande sosiale konsep) en kritisering (geheime of openlike verwerping van die bestaande sosiale konsep). Sover bekend is daar nog geen geleerde wat op hierdie aspek van eer en skaamte binne die Christelike antieke geskryfte navorsing gedoen nie.

Die studie wil wys op die algemene reëls wat in die antieke Mediterreense samelewing gegeld het in die tweede eeu na Christus. Die werk van Klemens van Aleksandrië is van onskatbare waarde om hierdie reëls te belig.

Soos reeds gemeld, beteken relevansie: “*So what?*” (Stander 2001:1). Sal dit die mense rondom my raak, of in ‘n biblioteek lê en stof vergader? Hierdie studie is relevant omdat dit veral die gelowige se verstaan en interpretasie van Bybelse gegewens raak.

Verder is die interpretasie van die kerkvaders een aspek van die geloofslawe van die hedendaagse mens wat geweldig afgeskeep word (Stander 2003a:900), terwyl hierin waardevolle kommentaar op die sosiale instellings van die Nuwe Testament gegee word.

## **1.7 Die navorsingsgeskiedenis**

### **1.7.1 'n Kort historiese oorsig oor die studie van eer en skaamte**

Op hierdie stadium is dit sinvol om kortliks 'n oorsig te gee oor die studie van eer en skaamte deur verskeie geleerdes die afgelope jare. Sodoende word aangetoon dat daar etlike fasette of benaderings is tot die antieke sosiale antropologie.

### **1.7.2 Eer en skaamte: die begin van die studie**

Die studie van die antieke Mediterreense kulture met betrekking tot die sosiale waardes wat by elkeen gegeld het, is 'n redelike nuwe wetenskap, wat dateer uit die 1960's. In hierdie tyd behoort die naam van die Britse antropoloog, Julian Pitt-Rivers genoem te word. Twee van sy teoretiese werke is die belangrikste in die tipering van eer en skaamte, en dus 'n goeie wegspringplek vir die nuweling tot die studie van eer en skaamte. Die eerste is 'n beknopte inleiding tot eer en skaamte (Pitt-Rivers 1961). Bourdieu (1966) is ook 'n goeie inleiding tot die studie van eer en skaamte in die antieke Mediterreense kultuur. In Peristiany (1966b) verskyn ook 'n aantal baie interessante en belangrike gedagtes oor eer en skaamte, waaroor Gilmore (1987:2) later skryf dat hy gevind het dat Peristiany se werk in 1966 *"...as united by a pervasive and relatively uniform value system based on complementary codes of honor and shame..."* is.

### **1.7.3 Eer en skaamte: die studie gaan voort**

Die studie van eer en skaamte in die antieke Mediterreense kultuur was gefundeer op die hipotese dat die gebied 'n eenvormige kulturele- en sosiale eenheid het (Moxnes 2004:25).

Terwyl eer en skaamte 'n algemeen-gebruiklike term in die antropologie was, was dit egter vreemd aan die studie van die Bybelse manuskripte. In sy werk het Pitt-Rivers (1966, 1968) 'n belangrike vraag geopper: wat is die verband tussen eer en status, en eer en morele waardes? Hy (Pitt-Rivers 1966, 1968) het daarin geslaag om te bewys dat eer en skaamte kernwaardes in die antieke

Mediterreense kultuur was, en daarom ‘n belangrike rol behoort te speel in die studie van die Bybelse tekste. In sekere opsigte was Pitt-Rivers se studie egter ook eensydig: hy gaan van die standpunt uit dat alle kulture in die Mediterreense gebied ‘n eenvormige waardestelsel besit, dat al die kulture eer en skaamte as belangrikste waarde handhaaf en dat al hierdie kulture groepsense is.

Herzfeld (1987:75-89) wys daarop dat daar tog bewyse is om te dink dat die Mediterreense kultuurgroepe in sommige opsigte van mekaar verskil, soos dat eer en skaamte by sommige die belangrikste waarde is, en by ander die groep weer die belangrikste is, terwyl sekere groepe eerlikheid en opregtheid as kernwaardes beklemtoon. Hy meen egter dat Pitt-Rivers (1966, 1968) korrek is om te aanvaar dat daar ‘n soort eenvormigheid in die Mediterreense kultuur se sosiale gebruike is, en dat eer en skaamte by almal ‘n belangrike rol speel.

Herzfeld (1987:75-89) meen dat die verskillende sosiale waardes nie teenoor mekaar hoef te staan nie, maar dat hulle aanvullend tot mekaar funksioneer. Een belangrike aspek wat verder uit Herzfeld se studie blyk, is die feit dat alhoewel daar ‘n verskil in die belangrikheid van sekere sosiale waardes by verskillende Mediterreense kulture voorkom, een aspek van eer en skaamte telkemale uitkom as ‘n sleutelkomponent in die verstaan van die sosiale rolle binne die samelewing: dit is die sterk klem wat gelê word op seksuele verskille en geslagsverskille. Moxnes (2004:32) wys daarop dat die geslagsverskille in die Mediterreense kultuur tot vandag nog so prominent is in die samelewing dat manlike antropoloë dit baie moeilik vind om ‘n korrekte weergawe te gee van die sosiale rol van die vrou in hierdie gemeenskappe as gevolg van die feit dat hulle verbied word om enige navorsing in die “wêreld van die vroue” te doen. Hier speel vroulike antropoloë egter toenemend ‘n belangrike rol (Moxnes 2004:32).

Gilmore (1987b) het ‘n uitgebreide studie gedoen waarin hy wys op die groei in die sosiale wetenskap: daar word vandag nie meer van ‘n *gemeenskap* gepraat

---

nie, maar eerder van 'n *kultuur*. *Kultuur* word gekoppel aan 'n sekere soort waardestelsel, terwyl *gemeenskap* verbind word aan 'n spesifieke gebied of landstreek.

#### **1.7.4 Klemverskuiwing in die studie van eer en skaamte die afgelope paar jaar**

Die afgelope paar jaar het daar 'n klemverskuiwing in die studie van die sosiale waardes van die Mediterreense kulture gekom. In die meer onlangse tyd het veral twee name op die gebied van die sosiale antropologie van die Mediterreense kulture meer op die voorgrond getree, by name Peristiany en Pitt-Rivers. In 1992 verskyn die werk van Peristiany en Pitt-Rivers "*Postscript: The Place of Grace in Anthropology*" waarin hulle 'n nuwe rigting inslaan in terme van die studie van eer en skaamte in die Mediterreense kulture.

In bogenoemde werk word jonger geleerdes op die gebied van eer en skaamte, saam met 'n aantal vroulike antropoloë bymekaargebring om weer die vraag na eer en skaamte opnuut te bekyk. In die 1960's was eer en skaamte 'n nuwe konsep vir antropoloë wat die Bybelse kulture nagevors het. Mettertyd het die term "eer en skaamte" 'n gevestigde een geword binne die sosiale antropologie van die Mediterreense kulture.

In die werk: *Postscript: The Place of Grace in Anthropology* word daar wegbeweeg van die tradisionele konkrete voorwerpe van eer en skaamte, soos verwantskap, familie, die groep en die buitestaanders na meer abstrakte voorwerpe van eer en skaamte, soos *genade*, *vergewing*, *regverdigheid*. Deur die loop van die negentigerjare van die vorige eeu het die klem al meer begin val op hierdie abstrakte eer en skaamte begrippe. Die geneigdheid ontstaan om eerder eer en skaamte by die teologie van die dag te betrek as die sosiologie. Bogenoemde wys dat daar 'n klemverskuiwing was tot 'n studie van simboliek en geloof in die sosiale antropologie. Die klem lê in hierdie benadering op genade, meer spesifiek die genade wat bewerk word deur die rituele van die tyd, as goddelike legitimering van die mens se eer (Moxnes 2004:25). Hiermee lê die



klem nie meer so sterk op die verhouding tussen die mense onderling nie, maar eerstens op die verhouding van die mens met die gode van die tyd. Die mens wie se verhouding een van “genade” is in die oë van die gode, kan aanspraak maak op eer in die sosiale struktuur van die Mediterreense kultuur.

Die vroeë studie van eer en skaamte in die Mediterreense kultuur was meer gemoeid met die sosiaal-wetenskaplike teorieë van die gebied, soos seksualiteit en geslagsverskille, terwyl die laaste meer klem lê op politieke- en religieuse instellings as bron van eer en/of skaamte. Daar moet onmiddellik opgemerk word dat die latere ontwikkeling op die gebied van die sosiale antropologie van die Mediterreense gebied geensins 'n model bied vir die vervanging van die bestaande studie oor eer en skaamte nie, maar slegs ander nuanserings van die bestaande model uitwys (Moxnes 2004:26).

Tussen die twee benaderings van die eerste navorsers en die latere navorsers word die diversiteit van die studie van eer en skaamte beklemtoon. In die volgende deel sal kortliks gewys word op die verskille tussen die twee benaderings.

#### **1.7.4.1 Eer en skaamte in sosiale konflikte**

Sedert die “ontdekking” van eer en skaamte as belangrike sosiale waardes in die Mediterreense kultuur in die 1960's lê die klem in die meer onlangse studies op die verhouding tussen eer en skaamte en die sosiale strukture van die dag, soos die politiek, ekonomie en godsdiens, en veral hoe dit die verhoudings onderling beïnvloed het (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242).

Ten opsigte van die studie van eer en skaamte en geslagsverskille het dit die afgelope paar jaar 'n redelike groot invloed gehad dat daar soveel vroue in die studieveld betrek is, wat hulle toespits op eer en skaamte in die Mediterreense kultuur vanuit die perspektief van die vrou (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242).

Daar moet besef word dat eer en skaamte nie statiese begrippe en onveranderlike konsepte is nie, maar sosiale en kulturele verhoudings binne die betrokke kulture uitdruk. Eer en skaamte verskil van kultuur tot kultuur ten opsigte van seksualiteit, klas, status en geografiese herkoms. Baroja (1992:91-102) voer aan dat eer en skaamte aan die een kant en die samelewing aan die ander kant in 'n verhouding saamgebind is, en vervolgens klasse-, rasse-, status- en geslagsverskille in elke kultuur tot gevolg het. Verskillende klasse en groepe worstel volgens Baroja (1992:91-102) met die verskillende fasette van eer en skaamte. As voorbeeld wys hy (Baroja 1992:92) daarop hoedat verskillende klasse in Spanje tydens die vyftiende- tot sewentiende eeue eer op verskillende maniere geïnterpreteer het. Eerstens was “eer” volgens hulle gebaseer op die antieke Christelike en klassieke beeld van morele reinheid (virtue). Die adelike families het egter 'n ander beeld van “eer” gehad, gebaseer op kompetisie, vergelding en oorwinning (Baroja 1992:95). Laastens het die opkoms van die industriële klas 'n ander konsep van eer gehad. Vir hulle was eer gebaseer op effektiwiteit, bruikbaarheid en pragmatisme. Die “eerste” vorm van “eer” het steeds bly voortbestaan, maar “eer” het verskeie nuanserings in verskillende lae van die samelewing gehad (Baroja 1992:96).

Baroja bewys oortuigend hoedat verskillende konsepte oor eer en skaamte aan sekere sosiale omstandighede verbind kan word en binne verskillende klasse anders geïnterpreteer kan word. Sy werk gee 'n belangrike perspektief op die studie van eer en skaamte in die vroeë Christendom. Ons sien byvoorbeeld dat Paulus die “*skande van die kruis*” besing (1 Korintiërs 1:18-31) as 'n poging om 'n nuwe definisie aan eer binne die konteks van die Christendom toe te ken. Vir die Christene word die kruis 'n simbool van eer teenoor die sosiale elite van die Grieks-Romeinse samelewing wat die kruis verag as teken van spot. So begin Paulus 'n nuwe identiteit aan die Christelike groep toeken. In Romeine 12 kritiseer Paulus die Christene dat hulle na eer smag, iets wat algemeen aanvaar word onder die Grieks-Romeinse elite.

#### 1.7.4.2 Eer en genade

Soos reeds hierbo aangetoon is “genade” ‘n term wat grootliks oorgesien is in die sosiaal-antropologiese studies van die 1960’s tot 1980’s, en het eers onder die soeklig gekom toe ‘n aantal geleerdes onder redaksie van Peristiany en Pitt-Rivers in 1992 die publikasie *Postscript: The Place of Grace in Anthropology* uitgegee het. Hierin merk Pitt-Rivers (1992:240) op dat “genade” en “eer” met dieselfde probleem te doen het, naamlik *“the destiny of a man and his relations with other people and with God”*. Die verhouding tussen hierdie konsepte, meen hy, kan van mekaar verskil: partykeer kom dit ooreen, partykeer is dit aanvullend tot mekaar en ander kere kan dit totaal teenoorgesteldes wees (Peristiany en Pitt-Rivers 1992:240).

Genade wys vir hulle (Peristiany & Pitt-Rivers) op die goddelike verhouding met die mens: *“Grace” is first of all a religious concept of great importance within Christianity, Judaism, and Islam. But outside the religious realm, derived notions like “gratuity” also play an important role. Grace is inspired by the notion of something over and above what is due, economically, legally, or morally. It stands outside the system of reciprocal services*” (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:231). Wanneer kompetisie afgeweer is, meen Pitt-Rivers (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242), en die strewe na eer is suksesvol, moet die oorwinnaar kwaliteite toon wat teenstellend is met die eerste drang na eer, naamlik “vergewing, genade en medemenslikheid”. Sodoende deel hy dan in die eer wat God toekom en tree hy Goddelik op deur genade te bewys. Dit sal sy eer verhoog.

Daar is dus uiteenlopende standpunte oor wat eer is: die eerste het te doen met eer, kompetisie, oorwinning, manlikheid, besittings en die profane lewe. Die ander het te doen met: vrede, genade, reinheid, vroulikheid, onteiening van goedere ter wille van ander en heiligheid. In die jare 1960 -1987 is klem gelê op die eerste benadering (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242). In die latere studies

---

word weer klem gelê op die tweede benadering. Pitt-Rivers (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242) meen hierdie twee benaderings is die verskil tussen die Grieks-Romeinse opvatting oor eer en dié van die antieke Christene. Met ander woorde: Pitt-Rivers sien “genade” as ‘n aflegging van kompeterende eer: die mens moet sy reg op eer aflê om ‘n bevoorregte verhouding met God na te streef. Daar kan iets hiervan in Paulus se geskrifte raakgesien word: In Romeine 4 vertel hy die verhaal van Abraham. In die Joodse tradisie is Abraham, die vader van die Jode, ‘n voorbeeld van ‘n eerbare man wat aanspraak kon maak op eer (Romeine 4:2). Maar dis nie die geval volgens Paulus nie. Abraham is ‘n eerbare man en stel ‘n voorbeeld vir alle gelowiges, maar hy kon op geen van daardie eer aanspraak maak nie: sy status was alleen gebaseer op die *genade* van God en op sy beloftes (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:242; Romeine 4:16).

#### **1.7.4.3 In kort...**

Hierdie benadering tot eer is baie belangrik vir die verstaan van die konsep van eer en skaamte as sosiale waardes in die Mediterreense kultuur. Ons begin raaksien hoedat die Christene die nie-kompeterende aspekte van eer beklemtoon het (Moxnes 2004:29). Dit bring ‘n godsdienstige element tot die studie van die sosiale waardes van die Mediterreense kultuur, wat maklik uit die oog verloor kan word deur die sosiale antropologie (Moxnes 2004:29). Verder leer ons hoedat die godsdienstige idees van die tyd die sosiale struktuur gevorm het in ‘n samelewing waarin godsdienste ‘n baie belangriker rol gespeel het as wat deur baie van die geleerdes op die gebied van die sosiale antropologie erken word. Dit wys hoedat die antieke Christene verskil het in hulle siening oor wat eervol en wat skandelik is (Moxnes 2004:29). Dit plaas ons op die regte spoor om ondersoek in te stel na die sosiale waardes van die kerkvaders, soos verteenwoordig deur die werke van Klemens van Aleksandrië.

### **1.8 Kritiek op bestaande navorsing oor eer en skaamte**

Botha (1999) en Stander (2003) is na alle waarskynlikheid sover vasgestel kon word die eerste geleerdes wat wys op die belang van die kerkvaders vir die studie van die sosiale waardes in die antieke Midde-Ooste.

Ander geleerdes soos Malina (1981, 1995), Joubert (1995), Peristiany (1976), Peristiany & Pitt-Rivers (1992), deSilva (2000) en Moxnes (2004) en Adkins (1960) staak byna sonder uitsondering hul vergelykende studies oor die sosiale waardes in die antieke ooste by die briewe van Paulus ( $\pm$  50-64 na Christus).

Terwyl Neyrey op die trant van die ander geleerdes slegs op veral die evangeliebeskrywings en die briewe van Paulus in sy studie oor eer en skaamte konsentreer, 'waag' hy dit darem van tyd tot tyd om ook te kyk na die latere briewe, soos dié van Johannes (vergelyk byvoorbeeld Neyrey 2004a).

Brunt (1988, 1990) kyk na eer en skaamte tot en met die tydperk van die val van die Romeinse Republiek, maar maak nie melding van die standpunte van die kerkvaders oor die sosiale waardes van die tyd nie.

Finley (1979) en Price (1984) is twee geleerdes wat na eer en skaamte vanuit die buite-Bybelse perspektief kyk. Ook hulle (Finley 1979) en Price (1984) maak nie melding van die kerkvaders nie.

### **1.9 Navorsingsoorsig**

In hierdie hoofstuk het sake soos die stelling van die probleem, die hipoteses en die aannames aan die orde gekom. Daar is ook gewys op die navorsingsmetodiek en navorsingsmodelle wat gevolg gaan word. Die relevansie van die studie is uitgewys, asook die nut vir die insluiting van die kerkvaders by die navorsing oor die sosiale waardes in die antieke wêreld.

---

In die volgende hoofstuk sal 'n oorsig gegee word oor die sosiale instellings van die eerste eeuse mens, met die doel om 'n profiel te hê van die sosiale waardes in die tyd van die Nuwe Testament.

Vervolgens gaan gekyk word of daar verskille bestaan tussen die profiel van die heiden en die Christen in die eerste eeu na Christus.

Die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië sal dan aan die beurt kom. In vier hoofstukke sal die volgende sosiale waardes ondersoek word:

- a) *Eer en skaamte* as sosiale waardes in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 6)
- b) *Goedgunstigheid en genade* as sosiale waarde in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 7).
- c) Die *groep en buitestaanders* in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 8).
- d) *Reinheid en onreinheid* as sosiale waarde in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 9).

Enkele gevolgtrekkings sal in 'n slothoofstuk (hoofstuk 10) aan die orde kom, en toepassings sal volg.

## HOOFSTUK 2

### EER EN SKAAMTE AS PRIMÊRE SOSIALE WAARDESTELSEL BY DIE MEDITERREENSE KULTUUR

#### 2.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk sal 'n algemene oorsig oor die sosiale waarde van eer en skaamte gegee word met 'n aantal toepassings vanuit die Bybel. Dit het ten doel om die studie oor die sosiale waardes by Klemens van Aleksandrië in te lei.

#### 2.2 Eer

Wat is eer in die Mediterreense samelewing? Eer is die manier hoe 'n persoon homself sien in die gemeenskap asook die gemeenskap se opvatting oor die plek van die betrokke persoon in die sosiale lewe van die groep – *“It is his estimation of his own worth, his claim to pride”* (Pitt-Rivers 1977:1; vergelyk ook Malina & Neyrey 1991:25).

Du Boulay (1976:405) merk die volgende op oor die sosiale waarde van eer in die Mediterreense kultuur: ...*(honour is a sense which) “has reality if the rest of the community grants it that reality”*.

*“To honour a person is to acknowledge publicly that his or her actions conform with social thoughts”* (Malina 1981:28).

*“It is our view of ourselves as well as the value with which the society labels us”* (Rabichev 2004:internet).

Fischer (2001: 231) en Seidler (2000:103) verskil egter radikaal met die opvatting oor eer wat by Malina & Neyrey (1991) voorkom. Hulle meen dat eer en skaamte nie soseer afhanklik is van die gemeenskap se opvatting oor die persoon se sosiale stand nie, maar primêr gebaseer is op die persoon se selfbeeld en selfwaardering: *“The postulation of shame and pride as polar opposites is frankly*

*unconvincing. Only if we decide to limit 'shame' to the affective expression of the impairment of self-esteem can we conceivably regard 'pride' as the opposite pole, and even then it would appear more appropriate to regard the capacity for realistic self-evaluation to be the more convincing alternative” (Seidler 2000:13).*

Daar kan egter moeilik met Seidler saamgestem word omdat Malina & Neyrey (1991:25) tog doeltreffend wys dat eer en skaamte afhanklik is van die groep se opvatting oor die plek van die individu.

Daar word dus volstaan met die volgende, in navolging van ‘n aantal geleerdes (Rabichev 2004; Malina & Neyrey 1991; Du Boulay 1976; Pitt-Rivers 1977): eer is afhanklik van hoe die mens homself/haarself sien, asook hoe die samelewing hom/haar sien. Dieselfde beginsel kan toegepas word om die konsep van skaamte te definieer.

Terwyl die algemene waardes soos eerlikheid, integriteit, lojaliteit en ander morele kwaliteite albei die geslagte raak binne die antieke- en moderne Mediterreense kulture (Pitt-Rivers 1977:22), het eer en skaamte tog grootliks te doen met ‘n persoon se geslag en gevolglik met sy/haar sosiale stand in die huishouding of in die gemeenskap (Neyrey 1991:41). *“The honour of a man and of a woman ... imply quite different modes of conduct”* (Pitt-Rivers 1977:20), wat in die Mediterreense kultuur uitgebuit is ten koste van die sosiale swakkele.

Dit is op hierdie stadium duidelik dat die antieke Mediterreense samelewing ingestel was op eer en skaamte wat binne die samelewing kan toeneem of afneem.

Eer is fundamenteel die *publieke* erkenning van ‘n persoon se sosiale stand. Dit is afkomstig vanuit twee bronne (Moxnes 2004:2):



a) Eer word geërf

Die eer wat die individu toekom, word gekoppel aan die eer wat die individu se voorgeslagte verdien het (Moxnes 2004:20). Hierdie eer word by geboorte aan die nageslag oorgedra. Elke kind ontvang outomaties die eer wat die voorgeslagte verdien het in die oë van die groep. Daar was dus min wat 'n slaaf byvoorbeeld aan sy sosiale stand kon doen, omdat hy die "eer" van slaafwees geërf het (Moxnes 2004:20)

b) Eer word verdien

Kontrasterend met geërfde eer is die verdiende eer van die individu in die oë van die gemeenskap ten behoeve van die groep (Moxnes 2004:20). Verdiende eer kan vermeerder of verloor word in die daaglikse publieke stryd om mag en erkenning van eer. Selfs al sou 'n persoon eer in sy eie oë hê of verdien, het die sosiale stand van so 'n persoon direk afgehang van die groep se erkenning of verwerping van die eervolle posisie van so 'n individu (Moxnes 2004:20). Wanneer die groep iemand se eer erken, word eervolle optrede van so 'n persoon verwag (Moxnes 2004:21).

Eer is nie eer as dit nie in die openbaar bevestig is, vertoon word en aanvaar word nie (Neyrey 2004f:internet)

'n Persoon se waarde in die groep het gewoonlik nie afgehang van godsdienstige norme alleen nie. Die rituele reinheid van 'n persoon het nie noodwendig eer verdien nie (Di Bernardino 2004:internet). Die morele binding op die samelewing was afhanklik van sosiale konsensus, wat gelei het tot die ontstaan van eer en skaamte in die oë van die samelewing (Di Bernardino 2004:internet).

Die swaar strawwe vir 'n individu was nie verskuilde straf, soos die gebruik in die moderne samelewing is om die persoon in die geheim tereg te wys nie, maar openlike teregwysing of selfs fisiese vernedering as teken van sosiale verwerping (Di Bernardino 2004:internet). Die ergste straf was uitsluiting of verbanning uit die

sosiale gemeenskap, of die weerhouding van sosiale regte uitsluitlik bedoel vir burgers van 'n land (Di Bernardino 2004:internet).

Die hoeveelheid eer wat 'n persoon in die Mediterreense samelewing verwerf het, hang af van die manier hoe die gemeenskap die persoon sien.

### 2.3 *Eer en skande teenoor eer en skaamte*

Kyk na die twee figure hieronder.

#### VIR MANS GELD



EER

SKANDE

#### VIR VROUE GELD



EER / SKAAMTE

SKANDE

---

## **Verduideliking van die bostaande figure:**

### ***Eer en Skaamte teenoor Eer en Skande***

#### **2.3.1 Skaamte**

*“Skaamte is ‘n positiewe attribuut van elkeen wat bekommerd is oor sy/haar eer in die publieke oog” (Stander 2003b:518).*

Skaamte is ‘n positiewe eienskap van die individu in die gemeenskap (Stander 2003b:518). Daar is veral van vroue verwag om gesteld te wees op eer deur skaamte te ken (Pilch & Malina 1993:96). Skaamte is dus die sensitiwiteit van die individu vir die stand van sy eer in die oog van die samelewing (Pilch 1991:53).

#### **2.3.2 Skande**

Die teenoorgestelde van skaamte is skande of skaamteloosheid (Stander 2003b:518) ‘n Persoon kan sy eer verloor deur met ander te sosialiseer (Malina 1993a:1). Wanneer ‘n persoon in die openbaar deur ‘n ander verneder word, is dit ‘n skande vir die vernederde, en die een wat hom/haar verneder het, se eer neem toe (Malina 1993a:1). Van ‘n man word verwag om sy vrou in die openbaar te beskerm, en toe te sien dat haar gedrag aanvaarbaar is (Pilch 1991:54). Indien hulle faal in hul beheer oor die vrou word dit as ‘n skande gesien en neem die man se eer in die oë van die samelewing af (Pilch 1991:54).

## **2.4 Die sosiale skeiding tussen die geslagte in die Mediterreense kulture**

Soos hierbo gemeld het eer en skaamte grootliks te doen met die mens se geslag in bepaling van sy/haar sosiale stand ten opsigte van die huishouding of die samelewing. Die skeiding van geslagte in die Mediterreense kulture reflekteer die magposisies van die antieke samelewing ten opsigte van die geslagte.

Aangesien mans die dominante gesagsposisie in die samelewing bekleed het, het ‘n manlike perspektief op wat eer en skaamte is, ook gegeld (Pitt-Rivers 1977:20). Vroue het gewoonlik in die private- of huishoudelike sfeer van die samelewing geleef, met die gevolg dat daar nie baie inligting in die antieke

geskifte is oor die rol van die vrou in terme van eer en skaamte nie. Daar kan egter baie belangrike afleidings uit die antieke geskifte gemaak word oor die sosiale rol van die vrou uit die feit dat daar soms binne sekere tekste geswyg word oor die plek van die vrou, en op ander plekke kommentaar gelewer word deur sekere antieke skrywers oor die rol van die vrou in die huis, of die samelewing.

Dit is beduidend opvallend veral vanuit die Nuwe Testament dat vroue 'n beperkte rol gespeel het in die behoud of verkryging van eer. Mans het onder mekaar gekompeteer om hulle manlikheid, persoonlikheid en eer te beskerm (Gilmore 1990:44-47).

Om sy eer te beskerm moes 'n man in staat wees om die kuisheid van sy vroue te beskerm wat onder sy mag en beskerming is: dit is sy eie vrou en sy dogters (Gilmore 1990:46). As hulle hul kuisheid oorboord gegooi het, het hulle die hele familie beskaam. Vroue was dus altyd potensiële bronne van skaamte vir 'n man (Gilmore 1990:44-47). Skaamte het ook 'n positiewe kant gehad in die antieke Mediterreense kultuur: in 'n sin was dit gesien as nederigheid, skaamheid, of onderdanigheid. Dit was hierdie karaktertrekke, gewoonlik in die vroulik beskryf, wat 'n vrou in staat gestel het om aanspraak te maak op beskerming en leiding deur die man.

Soos reeds by verskeie punte vermeld was die antieke Mediterreense samelewing nie individualisties nie. Daar was nie 'n bepaalde onderskeid tussen die individu se identiteit en dié van sy familie nie. Aangesien die identiteit van die familie ondergeskik was aan die identiteit van die groep/familie praat antropoloë van sulke verhoudings as "ingebedde" (*embedded*) verhoudings (Pitt-Rivers 1977:20). Om "skaamteloos" te wees het beteken dat so 'n individu onverskillig was met sy/haar toegesegde eer, en om onsensitief te wees teenoor die opinie van die groep/familie (deSilva 2000:25).

---

In hierdie studie word daar dan gepoog om te bewys dat eer en skaamte fundamenteel is vir die verstaan van die Nuwe Testament, maar dat dit 'n fout is deur die meerderheid Nuwe-Testamentiese sosiale antropoloë om eer en skaamte te beperk tot die Nuwe Testament en nie verder uit te brei na die res van die antieke (en moderne?) Mediterreense kulture nie. Deur die tekste van die kerkvaders na te gaan, kan waardevolle inligting tot die studie van eer en skaamte in die Mediterreense kulture ingewin word. In hierdie hoofstuk word net eers oor die algemeen geskets wat die sosiale model van eer en skaamte behels, en 'n aantal Nuwe-Testamentiese toepassings word gemaak. Daar sal dan verder gehandel word met die sosiale waardes soos vergestalt in die werke van Klemens van Aleksandrië.

## **2.5 Die verskil tussen “manlike” en “vroulike” eer en skaamte**

Rabichev (2004:internet) neem sterk standpunt in dat daar in die debat oor eer en skaamte in die Mediterreense kulture onderskeid getref moet word tussen “manlike” eer en skaamte en “vroulike” eer en skaamte. Sy (Rabichev 2004:internet) meen daar is te lank al veralgemeen wanneer dit kom by die kwessie van eer en skaamte, deur vroue en mans oor dieselfde sosiale kam te skeer, terwyl dit in die sosiale lewe in die antieke wêreld juis nie die geval was nie: vroue en mans het nie gelyke regte gehad nie.

Om reg te laat geskied aan die betoog van Rabichev, word kortliks ingegaan op die kwessie van “manlike” eer en “vroulike” eer, soos wat sy dit sien.

### **2.5.1 “Manlike” eer en skaamte**

Hierdie eerste deel is min of meer 'n herhaling van wat reeds elders gesê is, maar is belangrik om weer op te let om sodoende die verskille tussen “manlike” en “vroulike” eer en skaamte uit te wys. Rabichev (2004:internet) merk op dat 'n man in die Mediterreense kultuur eer besit na aanleiding van sy bestuur van sy huishouding, sy mag en status in die openbaar, en sy sosiale stand in die gemeenskap.

Hy moet in staat wees om kompetierend te wees ter wille van die status van sy familie, hy moet probleme kan hanteer en gevare kan vermy (Campbell 1964:213). Hy word eer toegesê op grond van sy selfbeeld en weiering om vernedering te aanvaar (Baroja 1965:82-84). 'n Man se eer word dus versterk of verloor deur sy persoonlike, ekonomiese en seksuele eer. Gilmore (1990:43) vat dit saam: "*Honour is about being good at being a man*" en "*A man of honour is one who acts as husband, father, lover, provider, warrior*" (Gilmore 1990:17).

Wanneer 'n man enige swakheid in sy karakter vertoon of skaam is of lui, word sy status, en gevolglik sy eer bevraagteken (Gilmore 1990:43). Deur vernedering te aanvaar, of sy eer en dié van ander na aan hom nie te beskerm nie, verloor die man sy eer (Davis 1977:22). In so 'n geval word daar van die vrou verwag om egbreuk te pleeg met ryker meer eerbare mans, want om 'n man sonder eer te hê, het outomaties beteken dat die vrou op 'n ander plek moet gaan soek na dit wat sy nie by die huis het of kry nie (Davis 1977:92-93). Dit veroorsaak 'n "dubbele skande" vir die man: so 'n man kan in die oë van die gemeenskap nie net nie vir sy gesin sorg nie, maar sy vrou beskaam hom deur ontrou te wees. So wys sy die samelewing op die man se onvermoë om te kan voorsien (Davis 1977:93).

Mans wat hul eer verloor het, word buite die morele verantwoordelikheid van die gemeenskap gereken. Pitt-Rivers (1977:19) wys daarop dat sulke mans gewoonlik allerhande byname en skelname gekry het, en openlik met veragting behandel is. Hierdie was skandelige manne (Pitt-Rivers 1977:19).

### **2.5.2 "Vroulike" eer en skaamte**

'n Vrou in die Mediterreense kultuur se eer word bepaal deur die besef van haar nederige plek in die samelewing; haar besef van seksuele minderwaardigheid (Rabichev 2004:internet). Rabichev meen by vroue geld die onderskeid tussen die terme "skande" en "skaamte". *Skaamte* verwys na die vrou se sensitiwiteit oor

---

wat ander van haar dink en sê, haar kennis van behoorlike morele waardes (Malina & Neyrey 1991:41).

Vir mans is skande die verlies aan eer, met ander woorde negatief, maar vir vroue is skaamte 'n positiewe waarde. *Skande* verwys na 'n vrou se oneervolle gedrag of plek, hetsy deur haar eie optrede of dié van haar man. In so 'n geval is die betrokke vrou skandelik. Skande is negatief.

### **2.5.2.1 Vroue se eer word primêr gebaseer op reinheid**

Reinheid is vir deSilva (2000) een van die vier belangrikste sosiale waardes in die verstaan van die antieke Mediterreense samelewing. Die belangrikste metode vir 'n vrou in die Mediterreense kultuur om haar waardigheid en gevolglik haar eer te versterk of te verloor, is op die gebied van haar seksuele reinheid (Rabichev 2004:internet). Wanneer sy ongetroud is, is haar eer en dié van haar familie afhanklik van haar maagdelikheid (Schneider 1971:21). Die *“maagdelikheid van 'n familie se ongetroude dogter is 'n groot skat vir 'n familie wat gesteld is op hulle eer in die oë van die samelewing”* (Giovannini 1981:411).

Om haar reinheid te beskerm het die samelewing sekere beperkings op die vryheid en beweging van vroue geplaas. In alle gevalle moet 'n ongetroude meisie gesteld wees op haar reinheid en gevolglik haar eer asook die eer van haar familie. Van 'n meisie word verwag om ingetoë te wees. Sy moes alle gesigsuitdrukings en gedagtes wat enige spoor van haar seksualiteit sou reflekteer, vermy en sodoende haar seksuele eer beskerm (Campbell 1964:288).

### **2.5.2.2 Die huwelik verhoog die vrou se eer**

Wanneer 'n vrou 'n hubare ouderdom bereik (afhangende van verskillende kulture en tye, maar die gemiddeld is gewoonlik tussen 14-16 jaar) is haar eer direk afhanklik van of sy trou of nie (Campbell 1964:150), veral of sy jonk trou of nie. 'n Vroeë huwelik sou die meisie se seksuele reinheid beskerm deurdat sy beskerm sou wees teen enige seksuele versoekings wat na haar sou kom, meen

Pitt-Rivers (1977:165). Indien sy nie vroeg trou nie, sou sy “...*the strong (sexual) transactional strand in the relationships that men seek to establish with her...*” ontdek (Boissevain 1974:68). ‘n Ongetroude vrou was gesien as ‘n bedreiging vir die manlike eer.

‘n Vrou moes volgens die sosiale opvattinge van die tyd ‘n manlike beskermmer hê wat haar binne “eerbare perke” hou (Pitt-Rivers 1977:26).

### **2.5.2.3 Eer is afhanklik van vrugbaarheid**

Dit is natuurlik nie genoeg gewees vir die Mediterreense vrou om net te trou nie. Om ‘n vrou van inbors te wees moet die vrou binne die Mediterreense kultuur eervol wees (Rabichev 2004:internet). Die belangrikste aspek vir die vrou om die verwerping van eer in dié samelewingsverband is vrugbaarheid.

Daarom word Hanna deur Élkana se ander vrou, Peninna “...*bitterlik geterg om haar te vertoorn, omdat die HERE haar moederskoot toegesluit het*” (1 Samuel 1:6). Hanna beween haar onvrugbaarheid so droewig (1 Samuel 1:10), want sy het haar sosiale waarde verloor as gevolg van haar onvrugbaarheid. Haar gelofte aan die Here spreek kenmerkend oor die sosiale waarde van seuns (“...*sy het ’n gelofte gedoen en gesê: HERE van die leërskaar, as U waarlik die ellende van u diensmaagd aansien en aan my dink en u diensmaagd nie vergeet nie, maar u diensmaagd ’n manlike kind skenk, dan sal ek hom aan die HERE gee al die dae van sy lewe; en geen skeermes sal op sy hoof kom nie.*” 1 Samuel 1:11)(Rabichev 2004:internet).

Om ‘n moeder te wees van veral seuns, was die belangrikste roeping vir die vrou in haar lewe (Giovannini 1981:414). Psalm 127 draai nie doekies om oor die sosiale belang van seuns nie (“*Kyk, seuns is ’n erfdeel van die HERE; die vrug van die moederskoot is ’n beloning. Soos pyle in die hand van ’n held, so is die seuns van die jeug. Gelukkig is die man wat sy pylkoker daarmee gevul het!*” -



---

Psalm 127:3-5). Die rede is blykbaar voor-die-hand-liggend, want “...*hulle sal nie beskaamd staan as hulle met die vyande in die poort spreek nie*”.

Om haar kinders te baar, versorg en beskerm was essensieel vir die vrou om eer in die publieke oog te verwerf. Dit was egter belangrik dat sy seuns baar, want seuns kon die gesin ekonomies en polities bevoordeel (Schneider 1971:18).

#### **2.5.2.4 Eer is afhanklik van die aanvaarding van haar plek**

Die eerbare vrou in die Mediterreense kultuur moet binne die private sfeer van die samelewing beweeg en haar werk stil en stemmig doen, sonder om te murmureer oor haar lot (Wolf 1969:288). Die eerbare vrou moet ‘n flukse huiswerkster wees. Sy moes ook die finansiële sake van die gesin hanteer, en was die draer van die sleutel van die familieskatkis (Malina & Neyrey 1991:43).

In hierdie verband is dit waardevol om te kyk na die “deugsame” vrou in Spreuke 31:10-31. In Spreuke 31 praat 22 verse oor die goeie (eerbare) vrou. Kyk na die eienskappe van hierdie vrou. In die huis is sy ‘n betroubare lewensmaat (vers 11) en sorg in alle opsigte goed vir haar gesin (vers 12, 15, 18, 27). Sy doen haar inkopies met versigtigheid (vers 13–14) en sorg vir die gesin se klere (vers 19, 22). Waar sy met sake buite die huis te doen het, is sy verstandig en tree sy nugter in haar transaksies op (vers 11, 16, 18, 24). Sy tree waardig maar beslis op (vers 25) en wat sy sê, is verstandig en liefdevol (vers 26). Om die Here te dien, is vir haar die belangrikste (vers 30) en daarom noem die skrywer dat sy kosbaarder as aardse skatte is (vers 10).

#### **2.5.2.5 Eer is afhanklik van nederigheid teenoor haar meerderes**

Alhoewel die vroulike geslag in die Mediterreense kultuur ondergeskik is aan die manlike geslag, is die getroude vrou se eie man primêr haar meerdere (vergeelyk Paulus se vermaning in Efesiërs 5:22-23: “*Vroue, wees aan julle eie mans onderdanig, soos aan die Here. Want die man is die hoof van die vrou, soos Christus ook Hoof is van die gemeente; en Hy is die Verlosser van die liggaam*”).

'n Vrou se eer is afhanklik van haar gehoorsaamheid en nederigheid teenoor haar eie man (Malina & Neyrey 1991:43). Campbell (1964:180) noem dat die vrou in die Mediterreense kultuur “...*is essentially confined to the house and they require passive co-operation, and self-disciplined attitude*”....”*Such obedience is expressed in various domestic matters, but most importantly in her sexuality*” (Campbell 1964:152).

Die man beheer sy vrou in alle aspekte van die lewe, maar in besonder op die gebied van die seksuele, en eis van die man dat hy sy vrou leer om nederig te wees, geduldig, skaam en teruggetrokke (Davis 1977:98). Van haar word verwag om by die huis te bly en haarself te weerhou van kontak met enige mans van ander huishoudings (Pitt-Rivers 1977:118). Haar houding moet een wees van “*instinctive revulsion from sexual activity, an attempt in dress, movement, and attitudes*” (Campbell 1964:270).

Die ongetroude vroue moet maagde wees, maar die getroude vroue moet maagdelik wees in haar gedagtes en optrede (Pilch & Malina 1993:152). 'n Vrou wat seksueel aggressief is word gereken as een wat skandelik en immoreel is. So 'n vrou verloor haar skaamte, want haar optrede is gelykwaardig aan die van 'n man (Rabichev 2004:internet). Terwyl promiskue mans nie die eer van die familie aantas nie, word promiskue vroue verag deur die samelewing (Pitt-Rivers 1977:79) omdat sy die eer van die mans in haar familie aantas.

## **2.6 Kort samevatting oor “vroulike” eer en skaamte**

Die bostaande punte wys daarop dat daar verskillende waardestelsels geld vir mans en vroue binne die Mediterreense kultuur. Dis 'n waardestelsel waarvolgens dié wat binne die reëls van die samelewing leef vereer word, en dié wat daarbuite leef, gestraf word. Dit vorm die basis van “eer en skaamte” binne die Mediterreense kultuur: “*Honour and shame are social evaluations and thus*

---

*participate in the nature of social sanctions ... They are the reflection of the social personality in the mirror of social ideals” (Peristiany 1965:9).*

Eer omvat die handeling van die individu binne die groep wat die status van die groep / familie of dié van die individu verhoog (Campbell 1967:310). Mans se eer is afhanklik van hul optrede binne die publieke sfeer, sy vermoë om vir sy gesin te sorg, hulle te beskerm en te beheer. Vroue wat hul plek ken in die samelewing het eer: sy is lojaal, nederig en gehoorsaam. ‘n Man word beskaam deur sy vrou se oneervolle optrede, maar die vrou moet skaamte ken om nie die manlikheid van die man te ontteer nie (Campbell 1964:271).

## **2.7 Eer en skaamte toegepas op die Bybelse gemeenskappe**

Muenchow (1989:602) meen dat alhoewel elke kultuur hul eie sosiale waardestelsels het, daar ‘n basiese “transkulturele eenvormigheid” ten opsigte van eer en skaamte in die Mediterreense samelewing is. Hierdie eenvormigheid lei daartoe dat die sosiale antropologie van die gebied ‘n mate van eenvormigheid vertoon deur die loop van die verskillende stadia van die Ou Testament na die Nuwe Testament na die Middeleeue tot vandag. Dis die rede waarom die model van eer en skaamte toegepas behoort te word op die na-Bybelse en moderne Mediterreense kulture en nie slegs op die Ou- en Nuwe Testamente nie.

Terwyl meeste geleerdes die model van eer en skaamte met vrug toepas op die Ou- en Nuwe Testamente van die Bybel (vergelyk Muenchow 1989 ; Pilch & Malina 1993a; Malina & Rohrbaugh 1992; Malina *et al* 1995 ; Moxnes 2004), is daar sover vasgestel kan word, slegs enkele geleerdes wat die stem laat opgaan vir die toepassing van die model van eer en skaamte op die buite-Bybelse Mediterreense gemeenskappe (vergelyk Stander 2003a; 2003b; Botha 1998; 1999 ; 2000). So ‘n studie kan ons dalk lei om te besef dat die kerkvaders se geskrifte nie los staan van die model van eer en skaamte nie, maar inderwaarheid ‘n integrale deel vorm van die studieveld oor die sosiale antropologie van die antieke Mediterreense mens.

### 2.7.1 Eer en skaamte in die Ou-Testamentiese gemeenskap

Alhoewel die tydskrif *Semeia* (volume 68, 1994) een uitgawe aan die bestudering van eer en skaamte in die Ou Testament gewy het, is daar in vergelyking met die Nuwe Testament betreklik min oor dié onderwerp in die Ou Testament nagevors. Die volgende werke is egter die moeite werd om te raadpleeg om eer en skaamte in die Ou Testament na te vors: Phillips (1981); Muenchow (1989); en Bechtel (1991). Botha het ook uiters waardevolle bydraes gelewer met betrekking tot die studie van die sosiale waardes in die Ou Testament, waarvan kennis geneem moet word (sien byvoorbeeld Botha 1991; 1992; 1994; 1996a; 1996b; 1997; 1998b; 1998c; 1998d; 1999a; 1999b; 2001a; 2001b; 2002a; 2002b; 2003a; 2003b; 2004). Hieronder volg net ‘n aantal opmerkings wat as oorsig sal dien oor die navorsing van eer en skaamte in die Ou Testament. Rabichev (2004:internet) wys in haar artikel op ‘n hele aantal werke wat oor die konsep van eer en skaamte in die Ou Testament handel. Hier sal in die volgende paragrawe kortliks hierop gelet word.

In hul studie wys Malina, Peristiany, Pilch, Neyrey en ander op die belang van eer en skaamte in die Nuwe Testament. Muenchow (1989:603) meen egter dat die wortels van eer en skaamte nie in die Nuwe Testament nie, maar wel in die Ou-Testamentiese gemeenskap gesoek moet word: “*Several considerations lead one to suspect that a similar model (verwysende na eer en skaamte in die Nuwe Testament – eie opmerking) would also contribute to our historical understanding of the Old Testament*” en Domeris merk op: “*...the Old Testament has a very rich tradition with regard to the concepts of honour and shame*” (Domeris 1993:285).

Volgens Malina (1981:37-43) verskaf verskeie Bybelse gedeeltes inligting oor die eerbare mans in die Ou Testament. Die mans was in die middelpunt van die sosiale orde, en het al die mag en status besit. Om oorwin te word op die oorlogsveld het dus vir die manne beteken dat hulle in hul eer aangetas is (2 Kronieke 32:21; Esegïel 32:30; Psalm 69:19; 2 Konings 19:26). Mense was

---

gereeld verneder deur hulle te dwing om in die openbaar te verskyn sonder klere (Malina 1981:37-43; vergelyk Jesaja 20:1-5; 47:23).

Skande is ook geassosieer met moord, egbreuk, diefstal, slegte begeertes en leuens (Malina 1981:40; vergelyk Eksodus 20). 'n Vrou wat egbreuk gepleeg het was gesien as 'n "moordenaar" wat die man van sy manlikheid beroof het en sy eer vermoor het, deur sy plek by sy eie vrou van hom weg te neem en aan iemand anders te gee (Piper 1960:159).

Die vrou se hoogste eer in die lewe was om kinders in die lewe te bring. Dit moet waarskynlik gesien word as die rede waarom Jefta se dogter (Rigters 11:37) in die berge ingaan in afsondering om haar maagdelikheid te beween. Sy sou ongetroud en kinderloos sterf: dis skandelik! (LeGrand 1977:179).

Die vrou se eer was afhanklik van die feit dat sy vir haar gesin moes sorg. Sy was verantwoordelik vir die huishoudelike take soos om te kook, spin, naaldwerk doen en so meer (vergeelyk Genesis 24:11; 13-16; 19-20; 27:9; 29:6; Eksodus 2:16; 2 Samuel 13:8; 2 Konings 4:8-10; Spreuke 31:10-31).

Die vrou wat seksuele skaamte gehad het moes nederig en rein lewe (sien 2.5.2.1 en 2.5.2.4 hierbo). Die man was verantwoordelik vir die reinheid van sy vrou en die oudste seun vir dié van sy suster(s). In hierdie verband kan die verhaal van die verkragting van Dina (Genesis 34:2) binne die model van eer en skaamte geplaas word. Sigem, die seun van Hemor (1953 Afrikaanse vertaling) het Dina gesien, "... *haar gegryp en met haar gemeenskap gehad en haar onteer.*" Dina en Sigem word beskryf in terme van hul verbintenis met hul families: "*Dina, die dogter van Lea, wat sy vir Jakob gebaar het*" (34:1); "*Sigem, die seun van Hemor, die Hewiet, die vors van die land*" (34:2) (vergeelyk ook 34:3, 5, 7, 13, 19, 27, 31). Dina het as 'n ongetroude meisie die beskerming van haar pa en haar broers gehad. Hierdeur word die leser voorberei op die straf wat volg

op die misdaad (Caspi 1985:30). Die ontering van Dina het die eer van die familie aangetas en moes daarom vegeld word.

Die verhaal van Amnon en Tamar wys ook duidelik hoedat die seksuele reinheid van 'n meisie haar eerwaardigheid bepaal. "*Waar sou ék tog met my skande heen?*" vra Tamar in 2 Samuel 13:13. Geen man sou nou met haar wou trou nie, en so "*het Tamar dan as 'n verlatene in die huis van haar broer Absalom gebly*". Deuteronomium 24:1-4 wys ook op die feit dat 'n vrou onrein is as sy gemeenskap gehad het (Rabichev 2004:internet). Ander tekste in die Ou Testament wat oor maagdelike reinheid handel, kan ook betrek word by die model van eer en skaamte om so lig te werp op die belang van die groep in die antieke Mediterreense kultuur (Rabichev 2004:internet). Vergelyk verder byvoorbeeld: Genesis 2:24; 34:31; Eksodus 2:14; 22:16-17; Levitikus 18:20; 19:29; 20:20; Deuteronomium 5:18; 22:14-22; 24:5; 25:11-12; 1 Samuel 25:2-42; 1 Konings 22:38; Esegël 16:30.

Pederson (1940:231v.v.) som die model van eer en skaamte in die Ou Testament soos volg op: 'n Vrou moet die man se naam voortdra deur die huwelik - dit is eerbare gedrag. Die man moet sy eie naam beskerm - dis eervol vir hom.

### **2.7.2 Eer en skaamte in die Nuwe Testament**

Met die basiese model van eer en skaamte nou voor ons, is dit gepas om te vra wat hierdie waardes beteken vir die studie van die Nuwe Testament en die kerkvaders. Deur behoorlike vrae te formuleer kan die model oor eer en skaamte ons help om tekste te identifiseer waarin eer en skaamte 'n prominente rol speel in die verstaan van die teks, wat andersins "misgelees" kan word. Dit is byvoorbeeld belangrik om die vraag te vra: Wat word as eervol beskou in die leefwêreld van die antieke outeur? Word daar in die betrokke gedeelte van verworwe eer, of toegekende eer (kyk weer na 2.2 hierbo) melding gemaak? Is

die verhouding wat daar tussen die mans en die vroue bestaan 'n gelyke verhouding, of het ons te doen met 'n kliënt-weldoener verhouding? Wat is die sosiale posisie van die betrokke karakters in die betrokke verhaal? Waar staan hulle ten opsigte van die groep? Besit hulle eer of soek hulle eer? Twee eenvoudige voorbeelde volg wat sal aandui dat hierdie soort vrae baie waardevol is in die uitleg van gedeeltes met betrekking tot die sosiale model:

### 2.7.2.1 **Matteus 5:38-42**

*Julle het gehoor dat daar gesê is: Oog vir oog en tand vir tand. Maar Ek sê vir julle dat julle 'n slegte mens nie moet weerstaan nie; maar as iemand jou op jou regterwang slaan, draai ook die ander een na hom toe. En hy wat met jou na die gereg wil gaan en jou onderkleed wil neem, laat hom ook die bo-kleed kry. En elkeen wat van jou een myl afdwing, loop met hom twee myl saam. Gee aan hom wat jou iets vra, en wys hom nie af wat van jou wil leen nie.*

Wat Jesus hier vir ons leer, is dat as ek onreg aangedoen word, moet ek sê: “Ek sal die Christelike weg volg en ek sal die minste wees en die onreg maar net aanvaar.” (Botha 1996:elektroniese uitgawe). Wel, dis seker wat die meeste mense *dínk* hierdie gedeelte beteken. Maar is dit? Is die boodskap dat ons in onreg maar net moet stilbly en dit opeet sonder om iets te doen? Daar is duidelike bewyse dat dit nie die boodskap is nie, meen Horsley (1994:3). En daarom is hierdie Skrifgedeelte seker een van die tekste wat die meeste verkeerd aangehaal en gebruik word (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Hoekom sê Jesus: as iemand jou op die regterwang slaan, draai die ander wang? Hoekom sê Hy: as iemand jou onderklere eis, gee ook jou boklere? Hoekom spesifiek een myl (1983 Afrikaanse Vertaling = kilometer), en dan nog een? (Botha 1996:elektroniese uitgawe)

Daar word eers op die gedagte van “die wang” gekonsentreer – hoekom spesifiek die regterwang? Om dit te verstaan, moet ons onthou dat dit destyds ’n skande was om iets met jou linkerhand te doen (Horsley 1994:3). So, as jy met ’n swaard wou veg of iemand wou slaan, het jy dit met jou regterhand gedoen (vergeelyk Rigters 3:21). Om iemand met jou regterhand op sy regterwang te slaan, moes jy hom met die rugkant van jou hand slaan, ’n klap deur die gesig. Dit is ’n vernederende klap, meen Botha (1996:elektroniese uitgawe) in navolging van Horsley (1994). Wanneer ’n mens só geklap word, reageer jy gewoonlik op een van twee maniere:

- óf jy deins terug;
- óf jy slaan terug.

Die een reaksie is dus *onderwerping* en die ander reaksie is *om met geweld te antwoord* (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Jesus sê dat die gelowige nie een van die twee hoef te kies nie, maar stel ’n *derde weg* voor, naamlik: “draai die ander wang”. Wanneer die ander wang gedraai word, word die een wat slaan gedwing om ’n gewone klap uit te deel, en dis nie meer op ’n vernederende manier nie (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Om die ander wang te draai beteken dus nie dat onreg maar net verduur word nie. Aan die ander kant, impliseer dit tog ook baie duidelik dat jy nie moet terugslaan nie. Dit beteken nie dat jy ’n oog vir ’n oog moet vergeld nie (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Navolgers van Jesus beantwoord nie geweld met geweld nie, anders as wat die sosiale gebruik van die tyd was.

En die onderklere? Dit was gebruik dat arm mense hulle onderklere as betaling kon gee as daar letterlik geen ander manier was om hulle skuld te betaal nie (Botha 1996:elektroniese uitgawe; Eksodus 22:26 en verder; Deuteronomium



---

24:12-13). Die situasie waarvan Jesus hier praat het in die Bybelse tyd baie voorgekom. As gevolg van droogtes en onregverdige belastings het boere in Palestina diep in die skuld geraak. Ryk mense het hulle dan hof toe gevat en ook hulle laaste besitting - hulle onderkleed - van hulle geëis (Botha 1996:elektroniese uitgawe). Volgens Eksodus 22:26 mag niemand van jou jou bokleed geëis het nie, want jou bokleed was soos 'n kombers – jy kon daaronder slaap sonder om te verkleum in die nag (vergelyk Horsley 1994:8-11).

Jesus sê weer in hierdie voorbeeld: gee hom *a/* jou klere, dit gaan hom skaam maak (Botha 1996:elektroniese uitgawe). Die hele ekonomiese sisteem van onreg, die wyse waarop die rykes en geldskieters mense onderdruk en uitbuit, word deur Jesus ontmasker in 'n poging om die mens krities te laat dink oor die sosiale onreg van die tyd (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

En die kilometers? Dit was 'n algemene gebruik dat soldate iemand kon opkommandeer om hulle goed te dra (Botha 1996:elektroniese uitgawe). (So byvoorbeeld is Simon van Sirene deur die soldate opgekommandeer om Jesus se kruis te help dra, Matteus 27:32) (Botha 1996:elektroniese uitgawe). As 'n Romeinse soldaat in Jesus se tyd dus iewers heen op pad was, het hy die reg gehad om enige iemand van sy lande af te roep en te sê: Kom dra my goed! *“Omdat die Romeine egter wou keer dat die situasie hand uitruk, het hulle die reël gemaak dat die draer na 'n kilometer weer teruggestuur moes word na sy lande toe”*, merk Botha (1996:elektroniese uitgawe) op.

'n Mens kan jou indink dat so 'n soldaat in 'n moeilike besluit gewikkel is: hy mag nie toelaat dat die persoon nog 'n kilometer aan sy goed dra nie. Miskien word hy tog skaam (Botha 1996:elektroniese uitgawe).

Jesus wys kritiserend op die gebruik om geweld met teengeweld te beantwoord , maar wys ook passiewe aanvaarding af. Hy roep sy volgelinge op om die onreg te ontbloot.

### 2.7.2.2 Lukas 13:10-17

*En Hy was besig om op die sabbat in een van die sinagoges te leer. En daar was 'n vrou wat 'n gees van krankheid agttien jaar lank gehad het, en sy was inmekaargetrek en glad nie in staat om regop te kom nie. En toe Jesus haar sien, roep Hy haar en sê: Vrou, jy is van jou krankheid verlos. En Hy het haar die hande opgelê, en onmiddellik het sy regop gestaan en God verheerlik. Maar die owerste van die sinagoge, wat verontwaardig was dat Jesus op die sabbat genees het, antwoord en sê vir die skare: Daar is ses dae waarop 'n mens behoort te werk; kom dan op dié dae en laat julle genees en nie op die sabbatdag nie. Toe antwoord die Here hom en sê: Jou geveinsde, maak elkeen van julle nie op die sabbat sy os of esel van die krip los en lei hom weg om hom te laat drink nie? Maar hierdie vrou wat 'n dogter van Abraham is, wat die Satan—dink daaraan!—agttien jaar lank gebind het, moes sy nie van hierdie band op die sabbatdag verlos word nie? En toe Hy dit sê, het al sy teëstanders beskaamd geword; en die hele skare was bly oor al die heerlike dinge wat deur Hom gebeur het.*

Jesus word gereeld deur die evangelies beskryf waar Hy in twisgesprek met die Fariseërs, Sadduseërs en skrifgeleerdes is (vergelyk Matteus 22:15-40; Johannes 8:12-59; Lukas 5:17-26; Markus 8:10-21; sien ook Neyrey 1998:44-52). Hierdie soort konflik het gewoonlik oor kompetisie om eer gehandel (deSilva 2000:29). Vir hierdie sosiale en godsdienstige groepe ten tye van die Nuwe Testament was Jesus 'n moeilikheidmaker wie se uitsluitlike doel was om hulle eer te "steel" (deSilva 2000:29). Die onmiddellike oorsaak van die konflik tussen Jesus en hierdie groepe was gewoonlik na aanleiding van een of ander genesing, bediening, of hulp wat Jesus aan groepe of individue gegee het. In

---

Lukas 13:10-17 het ons 'n goeie voorbeeld van so 'n konflik. Die moderne leser sal hierdie gedeelte waarskynlik verstaan as 'n liefdeshandeling van Jesus, of omdat Hy die vrou jammer gekry het.

Vir die eksegeet wat die model van eer en skaamte in gedagte het, word die verhaal van Lukas in 'n heel ander perspektief geplaas. In hierdie gedeelte word Jesus se kundigheid met betrekking tot die sosiale strydgeprekke van die tyd geskets (deSilva 2000:30).

Die genesing vind op een van die Sabbatdae in 'n Joodse sinagoge plaas. Die genesing van die vrou op die Sabbat is in skrilte kontras met die Fariseïstiese beletsel teen enige werk op die Sabbat (deSilva 2000:30). Hierdie handeling suggereer dus in die oë van die wetsgeleerdes dat Jesus dink Hy is bo die Wet van Moses verhewe (deSilva 2000:30). 'n Opponent van Jesus tree na vore, 'n godsdienstige leier, wat in beheer was van die uitleg van die Tora en die wette oor die Sabbat (deSilva 2000:30). Hy sien die gesondmaking nie as 'n liefdeshandeling nie, maar as 'n uitdaging van die geldigheid van die Wet, waarvan hierdie man 'n beskermmer is (deSilva 2000:30). Jesus se optrede is dus 'n direkte aanval op sy gesag en dusdanig op sy eer. Hy reageer deur Jesus aan te val. Jesus antwoord die man deur 'n twisgesprek waarin die leier van die sinagoge ontmasker word as 'n geveinsde of huigelaar wat self op die Sabbat werkies verrig (deSilva 2000:30; vergelyk vers 15).

Verder wys Jesus dat Hy die Joodse Wet ken, en dat dieselfde benadering tot die Wet teen die Joodse leier kan tel. Geen wonder dat die teenwoordige mense bly is oor wat hulle gesien het nie (vers 17), want sy teenstanders is duidelik beskaam deur sy woorde (deSilva 2000:30). Jesus het dus as die meerdere uit die strydgesprek getree.

Hierdie is maar een van die baie geleenthede waar eer en skaamte as basiese sosiale model in die verstaan van die teks dien (vergeelyk ook Matteus 4:1-11;

Markus 2:1-12; Lukas 4:1-13; 10:25-37). Vir 'n meer uitgebreide lys van Nuwe-Testamentiese tekste wat in terme van eer en skaamte geïnterpreteer kan word, kan Malina & Rohrbaugh (1992) en Malina & Neyrey (1991) nageslaan word.

## **2.8 Die invloed van eer en skaamte**

Daar kan met Moxnes (2004:1) saamgestem word dat byna alle kulture gebou word op die beginsel van eer en skaamte. In meeste Westerse kulture speel die benaming "eer en skaamte" egter nie so prominente rol soos in die Oosterse beskawing nie. Baie mense reken "eer" as 'n oudmodiese woord, meen Moxnes, terwyl die term "skaamte" gewoonlik by die private aspekte van die moderne mens se lewe gereken word (Moxnes 2004:1).

## **2.9 Kort samevatting**

Die gewigtigste komponent in die sosiale struktuur van die antieke samelewing is die beginsel van eer en skaamte, wat veral rondom die belange van die groep sentreer (Malina 1993a:1). Sukses in die Mediterreense samelewing het nou saamgehang met die band van die individu met die groep, veral die familie (Malina 1993a:1).

Eer verwys na 'n persoon se aanspraak op waarde in die oë van die gemeenskap van wie hy 'n sentrale deel uitmaak. Eer is sosiaal-erkende waarde, merk Malina (1993a:1) op. Eerbare mense manifesteer die waarde waarop hulle kan aanspraak maak op wat hulle sê en doen (Malina 1993a:1).

## HOOFSTUK 3

### ENKELE ANDER BELANGRIKE SOSIALE WAARDES

#### 3.1 Inleiding

Die regte verstaan van gebruike en gewoontes in die Bybelse tyd help ons nie net om 'n beter insig in die antieke mens se leefwêreld te kan hê nie, maar help ons as moderne lesers in besonder om die teks wat ons lees op ons eie leefwêreld te kan toepas en verder die teks met verantwoordelikheid te kan verstaan om sodoende die “regte” boodskap van die Bybel af te lei (Du Toit 1997:elektroniese uitgawe).

Die skrywers van die Bybel het nooit hulself losgemaak van hul gebruike, gewoontes, opvattinge en leerstellinge van die tyd as hulle Bybelse gedeeltes geskryf het nie. Daarom is dit baie belangrik om die antieke tekste te verstaan binne die konteks van die gebruike en gewoontes wat in die besondere tyd geheers het (Du Toit 1997:elektroniese uitgawe).

Dit gebeur gereeld in die hedendaagse samelewing dat iemand meen sy/haar woorde is buite verband aangehaal of buite die konteks verstaan (deSilva:2000:17). Daar word gereeld gehoor dat prominente figure meen dat hulle verkeerd verstaan is en dat hulle die woorde wat aangehaal is, nie bedoel het soos wat dit deur iemand anders geïnterpreteer is nie (deSilva:2000:17). Iemand kan dieselfde woorde van 'n ander aanhaal, maar dit gebruik in 'n ander sin, ander verband, of ander agtergrond en die woorde kan ander betekenis hê as wat die persoon wat dit oorspronklik gebruik het, dit bedoel het (deSilva:2000:17).

Bybelse geleerdes het al meer bewus geword van die belang van die historiese-, literêre-, kulturele- of sosiale konteks waarin antieke tekste tot stand gekom het.

Sien in hierdie verband byvoorbeeld Neyrey (1991); Malina & Rohrbaugh (1992) en Neyrey (1998).

Dit is belangrik om die sosiale waardes wat in die antieke Mediterreense kultuur gegeld het te kan interpreteer binne die sosiale omstandighede van die tyd om sodoende te verstaan wat die antieke lewens- en wêreldbeskouing behels het.

Hieronder volg dan ‘n aantal inleidende opmerkings oor die sosiale waardes in die Mediterreense streke, veral soos dit toegepas is in die tyd van die totstandkoming van die Nuwe Testament. Dit is nodig om hierdie sake te oordink, sodat verstaan kan word wat die lewensbeskouing van die eerste kerkvaders was.

### **3.2 Kennis van kulturele verskille ten opsigte van die verstaan van die antieke teks**

Wanneer daar gehandel word met antieke tekste in die algemeen en Bybelse tekste in die besonder, moet die moderne leser die kulturele en historiese gaping tussen hom/haarself en die antieke teks oorbrug. Indien mens nie van hierdie vertrekpunt uitgaan nie, loop die leser die gevaar om te verstaan wat hy/sy wil verstaan die teks leer. Dit gebeur dan dat wat die teks sê en wat verstaan word onder die woorde van die teks, redelik ver van mekaar kan wees, veral vir mense wat nie dieselfde sosiale waardes deel nie (Franklin 1978:79).

Daar is ‘n aantal maniere om hierdie probleem aan te spreek. Die een is deur die teks in sy sosio-historiese konteks te plaas (Rabichev 2004:internet). Die ander benadering kan wees om die kulturele antropologie van die Mediterreense gebied te ondersoek.

### **3.2.1 Kulturele antropologie van die antieke Mediterreense gebied**

Antropologie is die studie van die mensdom, wat te doen het met alle fasette van die mens se lewe en kultuur, wat te doen het met vrae oor die oorsprong van die mens, sosiale instellings en gebruike (Wilson 1984:17). Kulturele antropologie wil die ontwikkeling van verskillende kulture navors en dit in verhouding bring met die moderne mens. Dit is die benadering van die meerderheid van die geleerdes wat die antieke samelewing tipeer as 'n "eer en skaamte" gebaseerde samelewing (Pitt-Rivers 1977; Davis 1977; Campbell 1964; Boissevain 1974, 1979; Gilmore 1982, 1990). Dit is daarom nodig om kortliks op hierdie benadering te let.

Hierdie geleerdes ondersoek verskillende Mediterreense gemeenskappe terwyl hulle spesifieke aandag gee aan die norme van die gemeenskap, hulle ekonomiese, seksuele, sosiale, maatskaplike, politieke en godsdienstige gebruike. Hulle lê veral klem op die familie se sosiale rol en die eenheid binne die gemeenskap. Wanneer mens na hierdie geleerdes se benaderings kyk, is dit logies om af te lei dat die sosiale waardes wat gegeld het in die onderskeie antieke Mediterreense kulture 'n groot rol gespeel het in die lewensbeskouing van die mense. Navorsing oor die sosiale waardes van die antieke kulture het geleerdes daartoe gebring om te besef dat een van die mees prominente waardestelsels in die Mediterreense kulture dié van "eer" en "skaamte" is (Muenchow 1989:599; Schneider 1971:17; Gilmore 1982:179). Gevolglik word hierdie terme deur geleerdes vandag gebruik om die Mediterreense tradisies en sosiale waardes te beskryf.

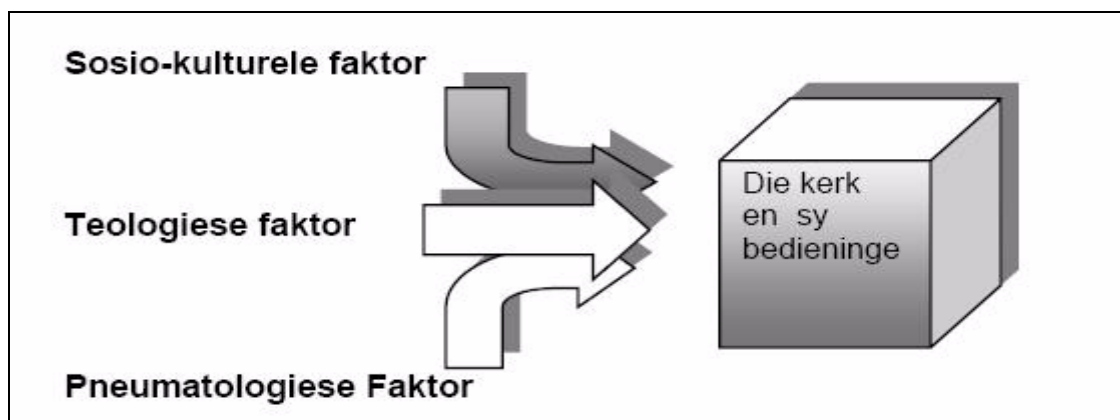
Om bloot met die gedagtes van eer en skaamte binne die lewe en werk van Klemens van Aleksandrië weg te spring sonder om die prinsipiële rondom die sosiale waardes, en hoe dit gestalte gevind het in die leefwêreld van die antieke Mediterreense samelewing te handel, sal 'n verskraling van hierdie studie wees.

Dit is nodig dat die begrippe “eer” en “skaamte” verduidelik word ten opsigte van die sosiale waarde wat dit binne die genoemde antieke kulture gehad het.

Tweedens is dit nodig om die begrippe kortliks te gaan toets teen die agtergrond van die Nuwe Testament, om sodoende 'n profiel op te trek van die antieke Mediterreense mens ten tye van die Nuwe Testament.

Dit is belangrik om te beseef dat “eer en skaamte” te doen het met die sosiale agtergrond van die Nabye-Ooste. Dit is onontbeerlik om dit verder te toets teen die godsdienstige-, maatskaplike- en ekonomiese omstandighede van die tyd.

Soos reeds aangetoon is die vroeë kerk deur die sosiale opvattinge van die tyd beïnvloed. Vermeulen (2002:33) se ondersoek bevestig dat die vroeg-Christelike kerk beïnvloed was deur 3 faktore vanuit die destydse samelewing, naamlik die sosio-kulturele faktor, die teologiese faktor, en die pneumatologiese faktor (Sien diagram hieronder).



Uit: Vermeulen (2003:33)

Vir die doel van hierdie studie sal gekyk word na die invloed van die “sosio-kulturele faktor” in die prediking van Klemens van Aleksandrië.



### 3.2.2 Die onderskeid tussen “skaamte-gebaseerde kulture” en “skuld-gebaseerde kulture”

Atherton (2003:internet) wys daarop dat daar vandag onderskeid getref moet word tussen ‘n “*shame-culture*” wat hoofsaaklik kenmerkend van die antieke kulture was, en ‘n “*guilt-culture*”, wat hoofsaaklik kenmerkend van die moderne Westerse beskawing is. Volgens sy navorsing word beweer dat die antieke Mediterreense kulture hoofsaaklik ingestel was daarop om die mens te wys op die eer wat hom toekom vir goeie optrede en skaamte wat oor hom kom wanneer daar nie reg opgetree is nie (Atherton 2003:internet). Dit is die sogenaamde “skaamte-gebaseerde kultuur”. Hy beweer verder dat die moderne Westerse beskawing hoofsaaklik daarop ingestel is om die mens wat nie reg optree volgens die wette of etiek van die samelewing nie, deur middel van een of ander straf skuldig te laat voel oor sy anti-sosiale optrede. Dit is die sogenaamde “skuld-gebaseerde kultuur” (Atherton 2003:internet).

Mense wat vandag in die publieke oog is, soos politici en akteurs, word vandag heelwat kere deur die media “verhoor” na aanleiding van een of ander misdryf, meen hy (Atherton 2003:internet), deurdat die wandaad in die openbaar genoem word, gepubliseer word en die uiteinde daarvan dopgehou word. Vir die “gewone man op straat” is sy optrede, hoe anti-sosiaal dit ook al mag wees, en hoe dit ookal teen die etiek van die samelewing indruis, in die meerderheid gevalle verborge of privaat, tensy dit op een of ander manier op die lappe kom (vergelyk in dié verband ook McIlroy 2005a:internet).

In die antieke Mediterreense kultuur was dit nie die geval nie. Alhoewel die konings en die politieke maghebbers in die publieke oog was, was dit nie die geval dat die gewone man op straat skotvry gekom het van die publieke oog nie. Almal se sake was elkeen se saak (Atherton 2003:internet). Jou optrede het die gemeenskap waarbinne jy geleef het geraak, en daarom moes elkeen telkemale vra: “wat is reg in die oë van die gemeenskap?” (Atherton 2003:internet). Indien

jy nie die belange van die gemeenskap op die hart gedra het nie, moes jy skaam wees daaroor.

Uit die voorafgaande is dit nou duidelik dat die reëls waarvolgens die antieke Mediterreense mens moes lewe drasties verskil het van die reëls waarvolgens die moderne Westerse mens lewe. Dit het die gevolg dat die reëls oor die verantwoordelikheid en blaam van die mens drasties verskil tussen die Mediterreense kultuur en die Westerse kultuur. In die Westerse kultuur is iemand “*onskuldig tot hy skuldig bewys word*”. In die Mediterreense kultuur is “*iemand skuldig as hy verdink word van 'n misdaad, totdat hy die teendeel kan bewys*” (Atherton 2003:internet).

Dodds (1951) het die verskil tussen die “skaamte-kultuur” en die “skuld-kultuur” uitgewys in sy studie oor die invloed van die Griekse filosofie op die antieke mens se denke. In die genoemde studie bespreek hy antieke Griekse epogge en dramas, en hoe dit die denkwêreld van die antieke mens beïnvloed het om te beweeg van die aanvanklike opvatting dat die morele dinge en die wêreld rondom hulle slegs te doen het met die mens se verhouding teenoor die gode na 'n later verstaan dat die mens se morele verantwoordelikheid nie ophou by die verhouding met die gode nie, maar dat hulle 'n verantwoordelikheid het teenoor mekaar. Hy (Dodds 1951) wys hoedat die antieke Griekse skrywers geleer het dat die een wat nie die vertikale verhouding nastreef nie (mens tot mens) nie sy morele verpligting teenoor die gode nakom nie.

Sophokles het volgens Dodds (1951) veral gewys op die mens se morele verpligting teenoor sy medemens, terwyl Aristoteles uiteindelik die woord “*hamartia*” laat slaan het op “tragiese fout” wat die individu begaan het en nie alleen die gemeenskap nie.

Dodds (1951) kom tot die slotsom dat die mens van die antieke Mediterreense kultuur beïnvloed is om al meer skaam te voel oor sy sonde in die oë van die gemeenskap, en dat hulle al meer die gemeenskap se belange op die hart moes dra. Vir Dodds (vergelyk Atherton 2003:internet) was die antieke kulture tipiese “skaamte-kulture”, terwyl die moderne Westerse kultuur tipiese “skuld-gebaseerde” kulture is.

Atherton (2003:internet) se model oor die verskil tussen die *skaamte-gebaseerde kulture* en die *skuld-gebaseerde kulture* kan op ‘n baie praktiese manier verstaan word in tabelvorm (sien tabel hieronder).

In hierdie tabel word een of ander misdaad voorgestel wat een of ander persoon, argumentsonthalwe “EK” gedoen het, en die persepsie van die misdaad soos beleef deur die gemeenskap word verduidelik, saam met die optrede wat van my kant (EK) verwag word na aanleiding van die openbaarmaking van die misdaad.

## SKULD-KULTUUR

(VOLGENS DODDS (1951) DIE TIPIESE WESTERSE KULTUUR)

	B) ANDER MENSE GLO:	
A) EK GLO:	B 1) EK HET DIT NIE GEDOEN NIE	B 2) EK HET DIT GEDOEN
A1) EK HET DIT NIE GEDOEN NIE	GEEN PROBLEEM	EK IS ONSKULDIG TOTDAT EK SKULDIG BEWYS WORD. EK PROTESTEER TEEN DIE AANTYGING
A2) EK HET DIT GEDOEN	EK BEHOORT SKULDIG TE VOEL, MAAR EK WORD NIE GESTRAF NIE	<u>EK</u> IS SKULDIG EN WORD GESTRAF VIR <u>MY</u> MISDAAD

## SKAAMTE-KULTUUR

### (VOLGENS DODDS (1951) DIE TIPIESE MEDITERREENSE KULTUUR)

		B) ANDER MENSE GLO	
EK GLO:	B1) EK HET DIT NIE GEDOEN NIE	B 2) EK HET DIT GEDOEN	
A1) EK HET DIT NIE GEDOEN NIE	GEEN PROBLEEM	EK WORD BESKAAM DEUR WAT HULLE DINK, EN MY EER IS AANGETAS	
A2) EK HET DIT GEDOEN	NIEMAND WEET NIE, SO EK HOEF NIE SKAAM TE VOEL NIE	EK IS SKULDIG, EK WORD GESTRAF, EK HET MY GROEP (FAMILIE, GEMEENSAP) SE EER AANGETAS. MY "GROEP" KAN OOK GESTRAF WORD VIR MY MISDAAD.	

#### Verduideliking van die bostaande tabelle

Daar is twee partye betrokke in die proses van MY misdaad/sonde. Die tabel word opgestel ten opsigte van wat Ek glo oor my misdaad (A), en wat ander (B) glo met betrekking tot my misdaad.

#### 1) Skuld-kultuur

In die eerste tabel het ons te doen met 'n misdaad wat in 'n tipiese skuld kultuur gepleeg word deur my (EK / A), en wat my persepsie (A1 / A2) asook die gemeenskap se persepsie (B1 / B2) rondom die misdaad van my (EK) is.

---

A1 + B1

Gestel my persepsie oor die genoemde misdaad is dat ek aanvaar ek is nie skuldig nie (A1), en die ander mense glo saam met my ek is nie skuldig nie (B1), dan is daar geen probleem nie. Die saak is opgelos en elkeen gaan aan met sy/haar lewe. Die spreekwoord “waar daar ‘n rokie is, is daar ‘n vuurtjie”, het my waardigheid aangetas, en die mense sal seker nog lank daaroor praat. Feit van die saak is, EK is nie skuldig nie.

A1 + B2

Gestel my persepsie oor genoemde misdaad is dat ek dit nie gedoen het nie (A1), maar die gemeenskap se opinie is dat ek wel skuldig is (B2). Die volgende riglyne geld: EK is onskuldig totdat ek skuldig bewys word. Ek het geleentheid om my onskuld in ‘n openbare hof te bewys, en indien daar nie genoeg getuie is om my skuld te bewys nie, is ek onskuldig. In ‘n skuld-kultuur sal ek my onskuld beveg, selfs al sou ander my aankla. My oordeel oor die saak tel ook vir my, sodat ek geleentheid het om te kan bewys hoe EK oor die saak dink.

A2 + B1

In die tabelle A2 en B1 word ‘n ander scenario geskets. Gestel ek weet ek is skuldig (A2), maar die res van die gemeenskap dink ek is onskuldig (B1), word ek nie gestraf vir my misdaad nie, maar niemand weet of skuldgevoelens my hele lewe oorheers nie. In ‘n geval waar ek onskuldig bevind word aan ‘n misdaad wat ek wel gepleeg het, verwag die gemeenskap van my om skuldig te voel omdat ek nie die straf dra vir my misdaad nie. Die belangrike is egter: ek word nie gestraf nie.

A2 + B2

Indien EK skuldig is aan ‘n misdaad (A2) en die gemeenskap dink ook EK is skuldig (B2), word EK gestraf vir MY misdaad. Die gemeenskap word geen oomblik mede-verantwoordelik gehou vir my misdaad nie, en my misdaad het niemand van hulle in hul eer aangetas nie. Ek dra die skuld op my eie misdaad.

## 2) Skaamte-kultuur

In die tweede tabel het ons te doen met 'n misdaad wat in 'n tipiese skaamte-kultuur gepleeg word deur my (EK / A), en wat my persepsie (A1 / A2) asook die gemeenskap se persepsie (B1 / B2) rondom die misdaad van my (EK) is.

### A1 + B1

Gestel my persepsie oor die genoemde misdaad is dat ek aanvaar ek is nie skuldig nie (A1), en die ander mense glo saam met my ek is nie skuldig nie (B1), dan is daar geen probleem nie. Die saak is opgelos en elkeen gaan aan met sy/haar lewe. Indien ek nie skuldig is nie, is my eer nie aangetas nie.

### A1+B2

Gestel my persepsie oor genoemde misdaad is dat ek dit nie gedoen het nie (A1), maar die gemeenskap se opinie is dat ek wel skuldig is (B2). Die volgende riglyne geld: EK is dalk nie skuldig in my eie oë nie, maar die feit dat die mense om my dink ek is wel skuldig, tas my eer en waardigheid aan. My oordeel oor die saak tel niks, ek moet wag en kyk of die mense om my my onskuld aanvaar.

### A2 + B1

In die tabelle A2 en B1 het ons te doen met 'n misdaad wat wel deur my gepleeg is, en die mense om my se persepsie oor die misdaad. Gestel ek weet ek is skuldig (A2), maar die res van die gemeenskap dink ek is onskuldig (B1), word ek nie gestraf vir my misdaad nie. Skuldgevoelens sal nie my lewe oorheers nie, want as die mense om my glo ek het niks verkeerd gedoen het, het ek niks om oor skaam te voel nie. My eer is nie aangetas nie, want niemand weet van die misdaad wat ek gepleeg het nie.

### A2 + B2

By die skaamte kultuur verskil die optrede van die gemeenskap oor MY misdaad van dié van die skuld-kultuur. Indien EK skuldig is aan 'n misdaad (A2) in die

---

skuld-kultuur en die gemeenskap dink ook EK is skuldig (B2), word EK gestraf vir MY misdaad. Die gemeenskap word geen oomblik mede-verantwoordelik gehou vir my misdaad nie, en my misdaad het niemand van hulle in hul eer aangetas nie. Ek dra die skuld op my eie misdaad. In die skaamte-kultuur word EK verantwoordelik gehou vir my misdaad, maar my misdaad het die eer van my groep, dit is my familie, vriendekring, of gemeenskap aangetas, omdat ek deel het aan die groep. Ek word gestraf vir my misdaad, maar my groep kan ook verantwoordelik gehou word vir die misdaad wat ek gepleeg het.

### **Samevattende opmerkings**

Die positiewe van die skuld-kultuur is dat die mense om my soek na die waarheid en geregtigheid. My individuele besluite tel vir of teen my, en nie die optrede van die groep nie. Die gevoel van skuld mag my weerhou om betrokke te raak by anti-sosiale gedrag of misdaad, maar indien ek oortree, sal ek self verantwoordelikheid dra vir my optrede.

### **3.3 'n Profiel van die antieke Mediterreense mens**

In die voorafgaande het ons gesien dat dit belangrik is om die antieke tekste te plaas binne die antieke konteks waarbinne dit ontstaan het. Ons het gesien dat dit belangrik is om die sosiale waardes wat in die antieke Mediterreense kultuur gegeld het te kan interpreteer binne die sosiale omstandighede van die tyd om sodoende te verstaan wat die antieke mens se lewens- en wêreldbeskouing behels het. Ons het gesien dat kennis van die kulturele verskille tussen die antieke Mediterreense kultuur en die moderne Westerse kultuur belangrik is. Daar is laastens bewys dat die antieke Mediterreense kultuur 'n kultuur was wat gebou was op die beginsel van skaamte, en dat die perspepsies van die mense om jou vir daardie mense baie belangrik was.

Dit is dan nou belangrik dat ons kortliks 'n profiel saamstel van die antieke Mediterreense mens. Hierdie profiel sal ons later help om te verstaan wat die

konteks was waarbinne Klemens van Aleksandrië geleef het, en die soort mense aan wie hy skryf.

### **3.3.1 Die Mediterreense mens is 'n groepsmens**

Vandag maak die mens se kwalifikasies meer saak as sy herkoms (Malina *et al* 1995:4). In die antieke tyd was dit nie die geval nie. Wanneer daar 'n profiel van die mens saamgestel is, is dit gedoen deur te vra waar hy vandaan kom, en van wie hy afstam (Malina *et al* 1995:4). Daarom word daar in die Bybel soveel klem gelê op geslagsregisters (Sien byvoorbeeld Matteus 1) en die afstamming van persone (Sien byvoorbeeld Johannes 1:45; Matteus 16:17; Markus 10:35).

Malina *et al* (1995:18) gebruik 'n eenvoudige voorbeeld om die verhouding tussen die individu en die groep uit te druk:

In 'n dorp in die Mediterreense gebiede, byvoorbeeld Nasaret, sal familie A familie B as buitestaanders sien as dit gaan or die belange van familie A teenoor dié van familie B. Maar wanneer familie A en B by geleentheid in 'n ander dorp kom, byvoorbeeld Kapernaum, staan familie A en B weer as groep saam as verteenwoordigers van Nasaret teen die groepe van Kapernaum. Kapernaum vorm dan in hierdie geval die *buitestaanders*.

In die antieke Mediterreense kulture was die belangrikste wyse vir die beskrywing van groepe op grond van geografiese herkoms gebaseer (Malina *et al* 1995:4). Dit was algemeen aanvaar dat persone van dieselfde geografiese herkoms groepsgevoelens teenoor hul mede-groepslede moes hê, selfs al het hulle die area lankal verlaat (Malina *et al* 1995:19).



Deur die plek van oorsprong van 'n persoon te ken, het die antieke mens geglo kan hulle voorspel hoe so 'n betrokke persoon sou optree in 'n bepaalde situasie (Malina *et al* 1995:4). Hulle het geglo dat hulle kan weet wat om van so persoon te verwag (Malina *et al* 1995:19). Galilea was vir die Jood meer agterlik as Judea. 'n Mens verstaan nou makliker dat as mense hoor Jesus kom uit Galilea, hulle vra vrae oor sy geskiktheid as profeet (Joh 7:41-42,52 – *“Baie van die skare het, toe hulle die woord hoor, gesê: Hy is waarlik die profeet. Ander het gesê: Hy is die Christus. En ander het gesê: Kom die Christus dan uit Galiléa? ... Hulle antwoord en sê vir hom: Jy is tog nie ook uit Galiléa nie? Ondersoek en sien dat daar geen profeet uit Galiléa opgestaan het nie.”*).

Iemand is sommer dadelik gekategoriseer ooreenkomstig die familie waaraan hy behoort het. Wanneer 'n persoon binne 'n betrokke familie grootgeword het, het hulle geglo dat 'n mens sekere karaktereienskappe van die persoon kan verwag (Malina *et al* 1995:4). Jesus word byvoorbeeld aan die hand van sy familie gekategoriseer in Joh. 6:42– *“En hulle sê: Is Hy nie Jesus, die seun van Josef, wie se vader en moeder ons ken nie? Hoe sê Hy dan: Ek het uit die hemel neergedaal?”*

Daar was in die eerste eeue nie plek vir die individu nie, maar vir die groep, en die belange van die groep. Die belangrikste groepe was die familie, die plaaslike gemeenskap, dorp, stad, stam en volk (Malina *et al* 1995:5). Die familie moet as geheel verstaan word as persone wat aan mekaar, bymekaar en ter wille van mekaar behoort tot die sosiale groep (Augsberger 1986:179).

Van die groep was verwag om altyd saam te staan (Augsberger 1986:179). Hierdie saamstaan van die groep binne die situasie van die Mediterreense kultuur het beteken dat 'n persoon in sy houding en lojaliteit homself primêr aan die gesag van die groep moet onderwerp (Malina *et al* 1995:19). Malina *et al* (1995:19) meen dis hoe ons die oproep tot wedersydse liefde regdeur die Nuwe Testament moet verstaan. Hulle is immers in 'n groep, die familie van God,

saamgesnoer en daarom moet hulle in lojaliteit teenoor mekaar optree. Die oproep in Jakobus 4:11 om nie vir jou broer kwaad te word nie, is byvoorbeeld gemik op die beskerming van hierdie groepsgrense (Malina *et al* 1995:19). Iemand wat kwaadwillig teen 'n groepslid handel, benadeel immers die hele groep. Dit stem ooreen met Jesus se woorde in Markus 3:24, wanneer Hy sê dat 'n koninkryk (dit kan as *groep* gelees word) wat teen homself verdeel is nie staande kan bly nie. Dit verklaar waarom onmin en broederlike twis in die Bybel 'n baie groter sonde is as wat ons as moderne mense dit beleef (Malina *et al* 1995:19). Twis en onmin was nie net iets tussen individue nie, maar het die hele groep geraak, en kon mettertyd tot die vernietiging van die groep lei.

Hierdie sterk groepsgevoel in die eerste eeu was ook 'n belangrike rede waarom die Christendom so vinnig van Jerusalem tot in Rome kon versprei (Malina *et al* 1995:19). In die boek Handelingte soek Paulus met sy sendingreise gewoonlik eerste die Joodse sinagoges op (oftewel die Joodse gemeenskapsentrums) en begin daar preek (sien Handelingte 13:5,14–15; 14:1; 16:13; 17:1,10,17; 18:4,19,26; 19:8). Die Jode was deur Paulus gesien as groepslede in die betrokke plekke (hy spreek hulle aan as sy broers – vergelyk Handelingte 13:15,38). Daar is hy onvoorwaardelik aanvaar, solank hy nie in stryd met hul Joodse leerstelling preek nie. So het die eerste Christene eintlik oral afspringplekke gehad om die Evangelie te begin verkondig (Malina *et al* 1995:19).

As die Jode egter beleef dat Paulus se prediking hulle tradisies verbreek, of hulle raak jaloers op die skares wat na sy prediking luister, jaag hulle Paulus weg (Handelingte 13:50; 14:2,5). So plaas hulle hom buite die groep en word hy vir hulle 'n buitestaander (Malina *et al* 1995:19). So is die grense van 'n betrokke groep gedefinieer en beskerm. Hul gedrag teenoor Paulus verander dan heeltemal en hy word inderwaarheid as 'n vyand van hul groep beleef. Daarom stuur hulle afvaardigings om die Jode elders teen Paulus te gaan waarsku

---

(Handelinge 14:19; 17:13; 21:27–28). So beskerm hulle hul groep (Malina *et al* 1995:19). So ook beskryf gedeeltes soos 1 Johannes 2:18–19 of 2 Johannes 10–11 die beskerming van groeps grense en identiteit.

Paulus hou egter tot die einde toe vol dat hy deel is van die Joodse groep, al aanvaar hulle hom nie (sien Romeine 9:3; 16:7,11,21). Dit kan uit Paulus se hele houding gesien word as hy met die Jode in Rome praat dat hy van mening is dat hulle met mekaar versoen moet word (Handelinge 28:17–20). Hy is egter nie deur die groep aanvaar nie, omdat hy dinge gedoen en gesê het wat volgens hulle nie in ooreenstemming met die karakter en die etos van hulle groep was nie (Malina *et al* 1995:19).

Vir die groep was dit dus nie belangrik wat Paulus as individu gedink het oor hulle handeling teenoor hom nie, maar wat vir hulle belangrik is, is hoe die groep daarvoor gevoel het (Malina *et al* 1995:20).

Die definiëring en die afbakening van die grense van verskillende groepe was dus nie altyd 'n eenvoudige en glashelder saak in die antieke wêreld nie. Daar kon ook aan die hand van wisselende situasies en belange wat op die spel kom, groepe binne groepe wees (sien ook die tabel hieronder). Hierdie verskillende “groepsafperkinge”, soos Malina (Malina *et al* 1995:20) dit noem, het veroorsaak dat daar in die een geval afwysend en in die ander geval positief teenoor 'n persoon opgetree kon word. Die gedurige konflik tussen Petrus en Paulus in Galasiërs 2:11–14 kan in dié lig verstaan word.

In Galasiërs 2:12 word daar van “*sommige wat van Jakobus af gekom het*” en van “*die wat uit die besnydenis is*” gepraat. Dit is bes moontlik 'n verwysing na twee Christelike groepe met verskillende opinies wat in die gemeente teenoor mekaar gestaan het, meen Malina *et al* (1995:20). Die Joodse gebruike, onder andere die vraag oor die besnydenis, het skynbaar die twee groepe geskei, sodat daar naderhand konflik in die gemeente ontstaan het (Malina *et al* 1995:20).

Petrus moes dus vir 'n spesifieke groep kies. Hoewel almal Christene was, het Petrus homself tog anders begin gedra teenoor die *“wat van Jakobus af gekom het”*. Hy wou nie meer saam met hulle eet nie, wat daarop dui dat hy hulle in 'n sekere sin as buitestaanders gereken het (Galasiërs 2:14). Hy het hom nie totaal afgeskei nie, wat daarop dui dat hy hulle tog nog oorkoepelend as Christene beskou het. Daar was egter 'n groep binne 'n groep (Malina *et al* 1995:20). Paulus meen gevolglik dat Petrus huigel (*“Maar toe ek sien dat hulle nie reguit loop volgens die waarheid van die evangelie nie, het ek vir Petrus in teenwoordigheid van almal gesê: As jy wat 'n Jood is, soos 'n heiden lewe en nie soos 'n Jood nie, waarom dwing jy die heidene om soos Jode te lewe?”* – Galasiërs 2:14). Petrus het eers rustig saam met die wat *nie-Joodse gelowiges* geëet, maar toe 'n groep waar hy homself nouer by identifiseer bykom, het hy anders opgetree (Malina *et al* 1995:20).

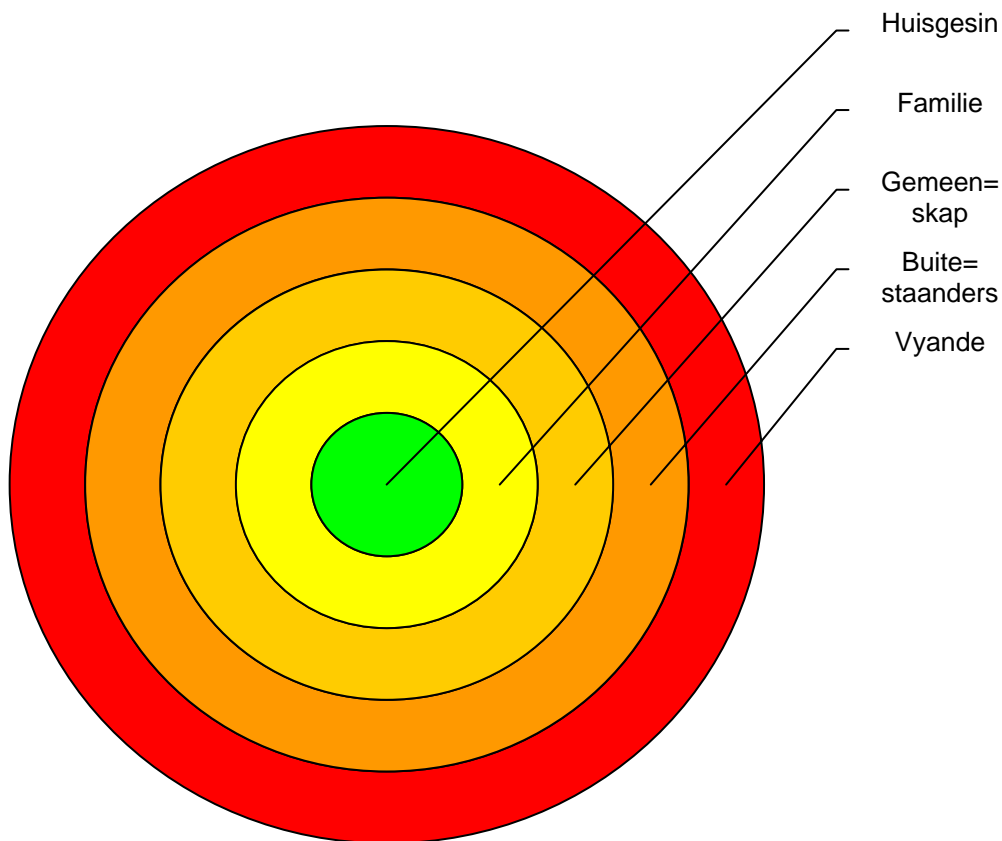
In die antieke wêreld het mense hulle gewoonlik nie opgehou met die belange van die buitestaanders nie. Mense het hulle dus uit ander groepe se belange gehou (Malina *et al* 1995:21). Die *Gallio-episode* (Handelinge 18:14–17) illustreer dit mooi. Die Jode het stry gekry oor wat vir Gallio na binne groepsgevegte gelyk het. Dit is 'n saak wat die Jode as sodanig raak (Malina *et al* 1995:21). Dit gaan hom as Romein dus nie aan nie en daarom bemoei hy hom nie daarmee nie. (Sien ook Johannes 18:31; 19:6,12).

Dit sal vir ons die verstaan van die boodskap van Klemens van Aleksandrië makliker maak indien ons die bogenoemde waardestelsel oor die belang van die groep reg te verstaan.

In die onderstaande tabel word die groepsbepaling van die Mediterreense mens uitgespel. Burden (1987:59) het 'n studie van die boek Hooglied gemaak. In sy studie het hy bevind dat die boek Hooglied opgebou is in konsentriese sirkels wat die individu eerste stel, daarna die stad, die veld, en laastens die woestyn.

Hierdie sirkels verteenwoordig die groepering rondom die karakter wat eerstens goedgesind is teenoor hom, maar hoe verder die karakter van die huis beweeg, hoe meer bedreigend tree die karakters en die omgewing teenoor die karakters in Hooglied op.

Vanuit die navorsing van Burden kan die afleiding gemaak word dat daar nie slegs in Hooglied sprake is van so 'n model van "goedgesindheid en bedreiging" nie, maar dat die hele antieke Mediterreense kultuur, en by name die gebeure in die Bybel teen so 'n agtergrond gelees kan word. Die Mediterreense mense is groeps-mense: hoe nader jy aan die groep beweeg, hoe meer raak die individu se omstandighde goedgesind. Hoe verder die individu van die groep beweeg hoe meer bedreig die milieu waarin hy hom bevind sy sosiale status en sy sekuriteit.



### **3.3.2 Hoe word ek lid van die groep?**

Soos reeds genoem is, was die destydse mense *groepsmense*. 'n Belangrike vraag is hoe iemand lid van 'n groep geword het? (Malina *et al* 1995:22) Die belangrikste kriteria was dat die groep jou moes aanvaar. Hierdie aanvaarding of uitsluiting uit die groepsverband het by die groep (gewoonlik by die leier van die groep) berus en nie by jou nie. Van die individu as 'n lid van die groep is dan verwag om in ooreenstemming met die vereistes van die groep op te tree. Indien hy nie meer volgens die vereistes van die groep wou optree nie, het sy groepsverbondenheid in gedrang gekom (Malina *et al* 1995:22).

#### **3.3.2.1 Lid van die groep (familie) deur geboorte en/of aanneming**

Die belangrikste manier om deel van 'n familie te word, is deur binne 'n bepaalde familie gebore te word. Hierdie beeld word dikwels in die Nuwe Testament gebruik om te beskryf hoe 'n gelowige 'n lid van die gesin van God word (Malina *et al* 1995:23). Voorbeelde hiervan kom voor in die volgende gedeeltes: Johannes 1:12–13 en 3:1–8, asook in 1 Johannes 2:29, 3:9, 4:7 (in Grieks word hier na die geboorte verwys wat die gelowige 'n kind van God maak) word daar gesê dat die gelowige in die familie van God in *gebore* is (sien ook 1 Petrus 1:3, 23). Malina (Malina *et al* 1995:23) sien hierdie geboorte as die begin van 'n nuwe status as kind van God wat tot stand kom deur die werking van die Heilige Gees (vergeelyk ook Johannes 3:1–8). Dit maak die gelowige deel van die Goddelike gesin met al die regte en verpligtinge van 'n kind. Johannes se woorde in 1 Johannes 3:1 dat God ons sy kinders noem, kan volgens Malina (Malina *et al* 1995:23) ook moontlik na die gebruik verwys dat die Vader, wat die leier van die gesin is, die gelowige formeel as kind en lid van die gesin aanvaar het.

Dis egter nie net geboorte wat jou 'n kind in 'n gesin kon maak nie (Malina *et al* 1995:23). 'n Mens kon ook aangeneem word. *Paulus maak ook van die destyds bekende gedagte van aanneming gebruik om te verduidelik hoe ons deel van die familie van God geword het*, sê Malina (Malina *et al* 1995:23) (vergeelyk Romeine

8:23; Romeine 9:4; Galasiërs 4:5). God aanvaar die gelowige binne sy familiegroep en ken aan hom of haar die status van kindskap toe. In Romeine 8:17 word bedoel dat die aangenome kind al die normale regte van 'n kind gehad wat in die familie gebore is. Hy het selfs aan die erfenis van God deel (Malina *et al* 1995:23).

Ons as moderne lesers verstaan nie altyd hierdie dele in dieselfde lig nie. Waarop ons egter moet let, is dat redding, wat baie maal in die Bybel in terme van geboorte en aanneming beskryf word, net die begin van 'n hele nuwe lewensproses as familielid van God aandui (Malina *et al* 1995:23). Om as familielid aanvaar te word, beteken om in ooreenstemming met die beginsels en vereistes van die familie te leef.

### **3.3.2.2 Lid van 'n groep deur versoening en loskoping**

Soos reeds genoem moes persone hulle altyd aan die reëls van die groep onderwerp. Indien hulle dit nie gedoen het nie, is sulke persone as buitestaanders en selfs vyande van die groep gereken. Hulle het immers teen die belange van die betrokke groep gedraai (Malina *et al* 1995:24).

Daar was egter maniere waarop daar tussen vyandige groepe vrede gemaak en versoening gebring is (Malina *et al* 1995:24). Dit was die hoofdoel van Jesus se sending. Sy taak was onder meer om tussen die mense wat vyande van God geword het en God self versoening te bring (Malina *et al* 1995:23). Dit beteken dat Hy die gebroke verhouding tussen mens en God moes kom herstel. Dit het prakties beteken dat die mense wat vyandig teenoor God gestaan het, deur die bemiddeling (versoening) van Jesus weer aan die hoë eise wat God vir sy groep stel, kon voldoen (Malina *et al* 1995:23; vergelyk ook Kolossense 1:22). Daar is vrede gemaak, maar hierdie vrede was op die voorwaarde dat die mense volgens die vereistes van God se groep moes leef (Malina *et al* 1995:23). Malina noem 'n praktiese voorbeeld hiervan: in 2 Korintiërs 5:17 vertel Paulus by die vredesonderhandelinge tussen God en die mense wat deur Jesus bewerk is, wat

gebeur het. Hy sê dat alles vir die mense nuut gemaak is. Die ou dinge, wat onder andere die sondeskuld insluit, het verbygegaan. Christus het dit weer vir mense moontlik gemaak om in die groep van God opgeneem te word (Malina *et al* 1995:24).

Malina (Malina *et al* 1995:24) maak ook melding van die gedagte van *loskoping*. Dit beteken dat krygsgevangenes, wat in die antieke wêreld noodgedwonge slawe van dié wat hulle oorwin het sou wees, deur hul koning losgekoop kon word van hul slawerny, natuurlik teen 'n prys (Malina *et al* 1995:25). Die feit dat hulle slawe is, beteken dat hulle aan die groep waarvan hulle slawe is, behoort (Malina *et al* 1995:25; vergelyk ook Johannes 8:34; Romeine 6:16). Deurdat die eertydse koning 'n prys betaal, koop hy weer die persoon na sy groep oor. Dit beteken vir die slaaf vryheid en die kans op 'n nuwe lewe, en wel in die groep van die koning wat hom losgekoop het (Malina *et al* 1995:25). In 1 Petrus 1:18–19 word die prys wat vir gelowiges betaal is, in terme van Jesus se bloed beskryf. Dit was die hoogste prys wat iemand kon betaal – sy eie lewe (vergelyk Markus 10:45; sien ook 1 Korintiërs 6:20 wat dieselfde impliseer.) In Galasiërs 4:5 kom die mooi beeld, dat Jesus gelowiges eers loskoop, sodat hulle dan tot God se kinders aangeneem kan word, voor (Malina *et al* 1995:23).

### **3.3.2.3 Lid van die groep deur uitnodiging**

Malina *et al* (1995:25) noem 'n derde manier hoe die mens deel van 'n bepaalde groep kon word, en dit is deur middel van uitnodiging. 'n Groep kon, veral deur die leier van die groep, uitnodigings rig aan mense om deel van die groep te word. Omgekeerd kon belangstellendes ook vra om in die groep opgeneem te word, mits hulle bereid was om die voorwaardes van die groep na te kom (Malina *et al* 1995:25).

Voorbeelde hiervan kom in die Nuwe Testament voor: die woorde van Jesus in Matteus 4:19, 9:9; 11:28 en 19:21 bevat almal uitnodigings om Hom te volg. In



---

hierdie gevalle moes die persoon bereid wees om die gepaardgaande groepsverantwoordelikheid met betrekking tot navolging van Christus op hom te neem (Malina *et al* 1995:25) .

### **3.4 Patriargie**

Die Mediterreense samelewing was inderdaad 'n wêreld vir die manne (Malina *et al* 1995:6). Cornelius (2002:57-59) wys op 'n aantal vroue wat 'n prominente rol gespeel het in die Bybelse geskiedenis. Dit verander nog nie die feit dat die antieke kultuur die rol van die vrou anders gesien het as in die moderne kultuur nie. Dit was natuurlik ook nie net die geval in die Joods-Christelike samelewing nie (Malina *et al* 1995:6). In die Grieks-Romeinse wêreld was die vrou oor die algemeen meer geëmansipeerd, maar ook daar het die vrou 'n ondergeskikte rol teenoor die man beklee (Malina *et al* 1995:6).

Dit beteken egter nie dat die Christendom hulle kritiekloos kom posisioneer het in die antieke wêreld en die sosiale waardes maar net so oorgeneem en uitgeleef het nie. Jesus kom in opstand teen die sosiale opvatting van die ondergeskiktheid van die vrou deur onder andere by die put ('n openbare plek) met 'n vrou te praat, nogal 'n Samaritaan! (Vergelyk Johannes 4:1-30). Vir Cornelius (2002:61) is die feit dat Jesus nie die patriargale stelsel veroordeel het, versterk het, herdefinieer het, of oorgedra het nie, 'n bewys dat Hy dit in beginsel verwerp het.

Stander (2003b:523) wys daarop dat sosiale studies in die verlede gefokus het daarop om die hele Mediterreense streek as een geheel te behandel. Neyrey (1998:8) erken dat daar nie so 'n veralgemenings behoort te wees nie, en dat 'n groter onderskeid getref behoort te word tussen die sosiale waardes in die verskillende streke. Soos wat sosiale klasse van mekaar verskil het, so kon sosiale waardes van streek tot streek van mekaar verskil (Stander 2003b:523).

### 3.4.1 Die familie en bloedverwantskap

Die familie was die kern van die antieke Mediterreense gemeenskap. Bloedverwantskap het die sterkste groepsband gevorm (Malina & Neyrey 1996:15). Hele uitgebreide families het gewoonlik saamgewoon in kommunes, en moes saamwerk om te kon oorleef (Malina 1993a:122).

Individue wat in nedersettings gewoon het, het goeie herinneringe gehad van wie hulle is deur te kyk in watter soort familie hulle woon. Hulle het geweet wie ryk is in terme van die nedersetting deur die grootte van sy land, hoeveelheid vee, grootte van sy oeste (Neyrey 2004f:internet). Hulle het geweet waar hulle hoort op die statusleer, wie eer verdien en wie nie, watter vroue eerbaar is en wie nie, en wie skandelige voorouers het en wie nie (Neyrey 2004f:internet).

Meeste van die mense in die moderne Westerse kultuur leef in 'n gemeenskap wat gebou is rondom individue en hul onderskeie regte. Die sosiale waardes in die moderne Westerse kulture word gebou op grond van vrywillige deelname aan, en assosiering met die groep, asook vrywillige onttrekking van die groep en sy werksaamhede (Moxnes 2004:27). Die gevolg is dat mense binne die sosiale waardes van die Westerse kultuur nie geklassifiseer word op grond van herkoms of geslagslyne nie, maar op grond van individuele vrywillige assosiasie en individuele prestasie.

In teenstelling hiermee het die Mediterreense kulture individue aan die samelewing gebind, nie op grond van individuele assosiasie of prestasie nie, maar op grond van families, stamme en geslagte. Die primêre waarde van die individu lê in die groep (Moxnes 2004:27).

Die woord *paterfamilias* word deur Malina *et al* (1995:7) gebruik om die sosiale struktuur van die Mediterreense samelewing aan te dui wat onderdanigheid aan die vader vereis het. In die Mediterreense samelewing het die vader onbeperkte

mag oor die res van sy gesin gehad (Malina *et al* 1995:7). Die vader kon sy kinders verkoop as slawe, en kon hulle selfs doodmaak as hulle nie aan hom gehoorsaam was nie (Malina *et al* 1995:7). Die pa se naam moes ten alle koste beskerm word (Malina 1993b: 38). Die vader moes sy gesin versorg, en hulle in die openbaar beskerm (Malina *et al* 1995:7). In die antieke tyd het mens bekend gestaan as die “seun van so-en-so” of die “dogter van so-en-so” (Neyrey 2004f:internet).

Meeste van die bydraers in Peristiany (1966:173-190) fokus op die belang van die sosiale waarde van die familie. Hulle bevinding is dat ‘n gesamentlike gevoel van eer die patriargale stamboom van die antieke Mediterreense mens kenmerk, en dat hierdie gevoel gestrek het van Spanje, Griekeland en Siprus tot by Kayla in Noord-Afrika en verder tot by Egipte. Davis (1987) meen dat hierdie patriargale stelsel selfs deel was van die bedoeïene van Libië en streke van Soedan.

Die volgende afleidings kan gemaak word oor die familie in die antieke Mediterreense samelewings volgens Moxnes (2004:27):

- 1) Die sentrale organisasie binne die antieke Mediterreense kultuur was die familie, daarnaas die stam en die geslag.
- 2) ‘n Persoon behoort aan die familie op grond van geboorte, maar kan uit die familie gesluit word as gevolg van oneervolle gedrag.
- 3) Elke individu binne ‘n bepaalde groep is verantwoordelik vir die eer van die groep binne die samelewing.

### **3.5 Kompetisie en afwering van kompetisie**

In enige gemeenskap vind noodgedwonge interaksie tussen die individue plaas. In die Mediterreense samelewing word die interaksie met individue gekenmerk deur ‘n voortdurende kompetisie met mekaar (Moxnes 2004:19). Almal moet konstant daarop ingestel wees om hul eie eer en die eer van die familie te beskerm. Hierdie sosiale interaksie neem gewoonlik die vorm aan van *kompetisie en die afwering van kompetisie*. Hierdie kompetisie en afwering van kompetisie

vind meestal verbaal plaas, maar kan ook gepaard gaan met simboliese tekens en selfs met die gebruik van fisiese geweld (Moxnes 2004:19).

### 3.5.1 Veg met strydgesprekke

Malina (Malina *et al* 1995:55) merk tereg op dat die eerste eeuse Mediterreense mense die grootste deel van hulle lewe in die openbaar geleef het. *“Eer was die resultaat van die openbare erkenning van ’n persoon se waarde. ’n Aanval op die eer van ’n persoon het ’n skerp reaksie gevra”* (Malina *et al* 1995:55).

’n Persoon het gewoonlik ’n vraag wat iemand uit ’n ander groep aan hom gestel het, as ’n uitdaging van sy eer gesien. Ten einde sy eie eer en dié van sy volgelinge (sy groep) te beskerm, moes die persoon met ’n reaksie kom wat daardie ander groep weer onder druk plaas om so sy eie eer te beskerm en sy superioriteit te bewys (Malina *et al* 1995:56). Ten einde die doel te bereik was sarkasme en skerp taal algemeen gebruik. Om dus ’n vraag met ’n vraag te beantwoord, was ’n tipiese reaksie op die destydse uitdagings wat buitestaanders aan lede van ’n groep gerig het.

Die klem het meer op die vermoë van die twee gespreksgenote geval om mekaar in uitdaging en reaksie uit te oorlê en so die superioriteit van die een bo die ander te bewys (Malina *et al* 1995:56). So ’n suksesvolle verdediging van jou eer het binne die sosiale spel aanleiding gegee tot die verhoging van jou eer. Dit het ook die eerwaardigheid van jou groep bevestig. Op dié manier is die groepslede verseker van hulle eie identiteit en is hulle hegter in die groep saamgebind (Malina *et al* 1995:56).

*“Die gesprekke wat Jesus byvoorbeeld met die Fariseërs en ander Joodse leiers gehad het, moet in bogenoemde lig gesien word. Dit was tipiese strydgesprekke”* (Malina *et al* 1995:56). Daarom is dit wat gesê word dikwels minder belangrik as hoe dit gesê word, meen Malina (Malina *et al* 1995:56). Met hierdie gesprekke is

---

Jesus se eer telkens op die spel geplaas. Dit het ook 'n uitdaging gerig om die waarheid van sy getuienis te verdedig.

Jesus was op 'n stadium in gesprek met die Sadduseërs oor die vrou wat volgens die gewoonte van destyds met sewe broers agtereenvolgens trou (telkens nadat die vorige broer oorlede is). Jesus val sy teenstanders direk aan (Markus 12:24–27). Hy sê in Markus 12:24 en 27 dat hulle dwaal. Dit bedoel dat hulle - as die mense wat die tempel, die Joodse Raad en die opleiding van die volk beheer - nie die Bybel ken nie (Malina *et al* 1995:56). Dit beteken eintlik volgens Malina (Malina *et al* 1995:56) dat hulle nie met God in kontak is nie. Daarmee val Jesus hul status en hul persone as sodanig aan, maar vestig ook sy eie status teenoor hulle.

Die antieke Mediterreense samelewing het duidelike reëls gehad waarvolgens hierdie soort interaksie moes plaasvind, sê Moxnes (2004:internet). Behoorlike kompetisie kon net plaasvind tussen mense wat gelyk of redelik gelyk in eer was in die oë van die gemeenskap. Die feit dat een persoon 'n ander persoon uitgedaag het was reeds vir albei 'n mate van eer gewees, want dat jy uitgedaag word was reeds die erkenning van jou sosiale status as gelyk aan die een wat jou uitdaag (Moxnes 2004:19). Om iemand wat laer status as jyself gehad het uit te daag, was 'n verlaging van jou eie eer in die oë van die gemeenskap en 'n verhoging van die ander se eer. Om iemand sonder eer uit te daag was doelloos en 'n mors van tyd, en het die een wat wel eer besit het, verneder.

Wanneer 'n uitdaging uiteindelik aanvaar word, was dit belangrik dat daar aan sekere reëls aandag gegee word (Moxnes 2004:20). Wanneer iemand 'n ander verbaal uitdaag om in 'n redenasie met hom betrokke te raak, was dit 'n verlaging van eer as daardie persoon nie die uitdaging aanvaar nie. Indien 'n persoon jou beledig was 'n antwoord verwag anders verneder jy jouself deur niks te sê nie. 'n Antwoord maak gewoonlik die speelveld gelyk (Moxnes 2004:20). So word kompetisie en die afwering van kompetisie gewoonlik soos 'n spel beoefen met

vasgestelde reëls. Die wenner is die een wat sy eer kon beskerm, en daarin kon slaag om sy opponent se eer te verlaag. Die verloorder beleef 'n verlaging van sy eer en sy sosiale stand ten opsigte van die gemeenskap neem af.

Moxnes (2004:20) wys daarop dat kompetisie en afwering van kompetisie nie net die openbare lewe geraak het nie. Dit kon ook lei tot die ontstaan of staking van oorloë en stamgevegte, en kan selfs as die basis van die ontstaan van die antieke Griekse spele uitgewys word.

### **3.6 Die soeke na sekuriteit**

Die Mediterreense mens is 'n mens wat voltyds op soek is na sekuriteit (Grima 1997:internet). Die Mediterreense gebied was nog nooit 'n ryk gebied nie, en deur die eeue moes die mense die beperkte middele tot hul beskikking met mekaar deel. Grima (1997:internet) wys daarop dat dit die hoofrede kan wees waarom die mense van die Mediterreense streke gewoonlik by die kusstreke saamgroepeer: ter wille van die moontlikhede van handel en seevaart, en die sosiale en kulturele moontlikhede. Dit is veral die geval in die streke van Noord-Afrika waar die Saharawoestyn 'n groot deel van die betrokke lande uitmaak.

Bogenoemde feite laat die gevoel van afhanklikheid by die Mediterreense mens baie groter word as by die Westerse kulture. Die Mediterreense mens kan nie wegkom van die feit dat sy "lewe aan 'n draadjie hang" nie (Grima 1997:internet). Die groep is baie belangrik, maar wanneer 'n buitestaander die middele het om die groep aan die lewe te hou, moet die groep plek maak vir die buitestaander, en hom akkommodeer, hoe moeilik dit ook mag wees.

### **3.7 Ons en hulle**

In die Bybelse tyd was mense in hoofsaak groeps-mense en nie individualiste nie. Daarvan moet ons as moderne Bybellesers deeglik bewus wees, meen Malina *et al* (1995:14).

In die Mediterreense kultuur was daar 'n belangrike onderskeid tussen die groep en buitestaanders. Dit is een van die mees sentrale karaktertrekke van hierdie soort kulture (Malina *et al* 1995:14). Mense het destyds primêr aan hulself en aan hul verhoudinge met ander gedink in terme van groep of groepsverhoudinge. Daarom word gemeenskappe in die antieke wêreld altyd in twee groepe verdeel: ons - die lede van die groep, en hulle – dit is die mense wat nie deel van ons groep is nie (Malina *et al* 1995:14).

Vir die Mediterreense mens het elke aksie egter 'n gelyke en teenoorgestelde reaksie (Grima 1997:internet). Terwyl die buitestaander wat die groep kan help, geakkommodeer word, word die buitestaander wat niks vir die groep kan beteken nie, uitgesluit, verag en verneder.

Grima (1997:internet) meen: *"the Mediterraneans have never quite taken to the nation state nor to the centralised city with the enthusiasm of their neighbours in Northern Europe or their cousins in North America"*, omdat hulle so 'n hegte familie- en gemeenskapsverbintenis het. Buitestaanders word tot vandag toe gereken onder "hulle" teenoor die "ons" binne die groep (sien verder die einde van hoofstuk 3 oor die waardestelsels in die moderne Midde-Ooste).

### **3.8 Beperkte goedere**

In die antieke Mediterreense gemeenskappe was die moderne idee van onbeperkte goedere onbekend (Vermeulen 2003:62). In dié verband merk Foster (1967:304) verder op *"...in the perception of the ancients, honor, like all other goods, existed in quite limited supply. There was only so much gold, so much strength, so much honor available. When someone achieved honor, it was thought to be at the expense of others."*

Alle aardse middele was slegs in beperkte hoeveelhede beskikbaar, en enigiemand wat ambisie getoon het om meer te besit as wat hy reeds het, of as wat hy reeds verwerf het, is met agterdog en dikwels ook met nydigheid bejeën

as iemand wat nie die groep se belange op die hart dra nie maar sy eie (Malina 1993a:95), en so in die groep se pad van oorlewing en die bekoming van groepseer staan (Malina 1993a:95). Die rede vir hierdie opvatting was omdat hy die eer wat hy bekom noodwendig van iemand anders moes afneem, want goedere is slegs verdeel, nie vermenigvuldig nie (Malina 1993a:95).

Die gebied het nooit die rykdom geken wat daar vandag in eerstewêreldlande geken word nie (sien ook 2.6 hierbo). Die mense van die Mediterreense gebied moes maar altyd 'n stryd om oorlewing hê. Die spreekwoordelike “skaarsheid van die lewe” het die gemeenskap gedring om ook aan vroue ekonomiese waardes te heg ooreenkomstig haar gedrag in die oë van die gemeenskap. Die Mediterreense samelewing het die tendens gehad om na promiskue mans te kyk met 'n mate van “positiwiteit” as soort van “Don Giovannis”, maar promiskue vroue is “hoere”: 'n man word beskaam deur sy ontrou vrou of dogter, maar 'n vrou word nie beskaam deur haar owerspelige man of seun nie (Grima 1997:internet). Die gewelddadige reaksie van die man teenoor die seksuele losbandigheid van sy vrou of die seun teen die seksuele losbandigheid van sy suster, word verstaan en verwag van die gemeenskap. 'n Man wat sy sout werd is, beskerm sy eer deur sy belange te beskerm (*“anzi dam jissaportiha!”* - Hy het lank genoeg met haar geduld gehad!) (Grima 1997:internet).

Die vrou moet 'n goeie morele karakter hê. 'n Vrou wat haar nie “gedra” het volgens die reëls van die gemeenskap nie, kon haar eer verloor en daarmee saam haar ekonomiese waarde (Grima 1997:internet). Die vrou se seksuele gedrag, en die straf op wangedrag moes ooreenkom met die norme wat die mans van die tyd aan haar gestel het. 'n Eerbare vrou is (en word vandag nog) gesien as 'n bate vir 'n familie omdat sy die geleentheid het om in 'n meer invloedryke familie in te trou en so sal sy die status van haar pa en haar hele familie verhoog (Grima 1997:internet). Schneider (1971:5) stel voor in verband met die Mediterreense kultuur: *“given conditions of economic and institutional*



---

*poverty, female chastity came to be considered a valuable component of each family's patrimony and hence a means of acquiring useful affines in the struggle for survival". Grima (1997:internet) merk verder in dié verband op: "It is no coincidence that even today, daughters are warned to preserve their honour, because if they fall from grace...they will drag their families along with them, with all the social and economic consequences that such disgrace entails".*

Soos wat dit baie moeilik is in 'n samelewing met beperkte middele tot hul beskikking om meer te bekom as wat hulle het, so is dit ook baie moeilik om aan iemand se eer toe te voeg, maar baie maklik vir iemand om sy verworwe eer te verloor (Boissevain 1979:90).

### **3.9 Waardestelsels**

Wat word bedoel met die term waardestelsel? As 'n bietjie veralgemeen word, kan gesê word dat die term verwys na die navolging van 'n bepaalde lewenswyse. Die sosiale waardes wat in die Mediterreense samelewing gegeld het, het die lewe, gedagtes, optrede en funksionering van die antieke mens beïnvloed (Stander 2003:899). So is Jesus en sy dissipels ook deur die sosiale reëls en waardes beïnvloed (Neyrey 1998:3).

Die woord "waarde" beskryf die algemene kwaliteit en rigting wat van die mens in sy optrede verwag word. Dit is 'n algemeen geldende reël in 'n bestaande sosiale stelsel (Pilch & Malina 1993:xiii). Daar bestaan 'n wye verskeidenheid van maniere om na sosiale waardes te kyk. Terwyl die moderne mens nie van iemand anders verwag om elke taak identies as ander te doen nie, was dit nie die geval in die Mediterreense samelewing nie (Pilch & Malina 1993:xiv). Terwyl die moderne samelewing op doeltreffendheid ingestel is, was die antieke samelewing ingestel op diens aan die groep (Pilch & Malina 1993:xiv).

Pilch & Malina (1993:xix-xxii) onderskei verskillende benaderings van die mens tot die daarstel van sosiale waardestelsels naamlik die mens se benadering van eer en skaamte teenoor God/gode, die medemens en die natuur.

### **3.9.1 Die sosiale waarde van eer en skaamte teenoor God/gode**

In die antieke Mediterreense samelewing was dit nie slegs belangrik om “reg” op te tree teenoor die mense met wie ‘n individu in die groep verbind is nie, maar ook teenoor God/god aan wie die mens onderhorig was (Pilch & Malina 1993:xxiv). Die mens word volgens die Nuwe Testament ingedeel in twee groepe, naamlik die koring en die kaf. Die koring besit ‘n eervolle posisie binne die koninkryk van God omdat hulle gehoorsaam is aan Hom. Die kaf is ‘n posisie van oneer, omdat hulle ingestel is op die onderhorigheid aan mense, maar nie aan God verantwoordig doen nie (Pilch en Malina 1993:xxiv).

### **3.9.2 Die sosiale waarde van eer en skaamte teenoor die medemens**

Die mens word belangrik geag binne die raamwerk van die belang van die groep waarin die individu opereer. In die Nuwe Testament is mense lede van partye, soos die Fariseërs, Sadduseërs, Skrifgeleerdes of die Selote, en die optrede van die groep verskaf eer of skande aan die individu (Pilch & Malina 1993:xxv).

### **3.9.3 Die sosiale waarde van eer en skaamte teenoor die natuur**

In die eerste eeue het die Mediterreense mens aanvaar dat daar baie min was wat die mens kon doen teenoor die mag van die natuur (Pilch & Malina 1993:xxvi). Die primêre ingesteldheid van die werker was om onderwerp te wees aan die magte van die natuur. In ‘n wêreld waar die mens min of geen mag gehad het teenoor die natuurmagte nie, het ‘n persoon wat mag gehad het oor die natuur dadelik in sy sosiale status toegeneem (Pilch en Malina 1993:xxvi). Van Jesus se wonderwerke word gesê dat dit die skares “verbaas het” (Lukas 8:24-25).

## **3.10 Ander waardestelsels waarmee rekening gehou moet word**

### **3.10.1 Doen goed aan die wat goed is vir jou**

Om goed te doen aan dié wat goed is vir jou, is een van die belangrikste uitdrukkings van groepsverhoudings in die antieke wêreld. Dit behels die

positiewe verhouding tussen persone wat in een of ander magsposisie was en diegene wat op die weldoeners se goedgesindheid aangewese was vir hulle eie voortbestaan (Malina *et al* 1995:15). Politieke maghebbers, aristokrate, grondbesitters en eienaars van klein besighede het gewoonlik beheer oor noodsaaklike lewensmiddele gehad en ook eervolle posisies in die samelewing beklee (Malina *et al* 1995:16). Die meeste mense in die Mediterreense wêreld was baie arm. Daarom was hulle afhanklik van die bystand van hierdie weldoeners. So kon 'n groot grondbesitter byvoorbeeld 'n stuk grond gratis aan 'n arm persoon afstaan om te bewerk (Malina *et al* 1995:16). Van sy kant moes die ontvanger dankbaar wees teenoor sy weldoener vir die gawes wat hy ontvang het.

In die sosiale antropologie word van hierdie verhouding tussen meerderes en hulle afhanklikes gepraat as 'n "kliënt-weldoener verhouding" (Malina *et al* 1995:16). 'n Mens moet dadelik besef dat die verhouding tussen die kliënt en sy weldoener nie gelyke kompetisie behels het nie, en die kliënt het vir sy lewensmiddele altyd afhanklik gebly van die goedheid van die weldoener (Malina *et al* 1995:16). Aangesien hierdie kliënte die persone wat aan hulle goed doen, nie in gelyke munt kon terugbetaal vir hulle weldade nie, moes hulle in ruil hul weldoeners se goeie naam in die openbaar beskerm en uitdra (Malina *et al* 1995:16). So moes hulle bydra tot die bevestiging van die openbare eer van van hul weldoeners.

Dit is uiters betekenisvol om die verhouding tussen die kliënt en sy weldoener in die antieke Mediterreense kultuur te verstaan, want sodoende kry ons meer insig in die plek wat die gelowige volgens die Nuwe Testament teenoor God se genade moet inneem. Volgens die Nuwe Testament is God die Weldoener aan die gelowige, wat met onbeperkte mag optree (Malina *et al* 1995:17). Hierdie groot mag deel Hy ook met sy Seun, Jesus Christus. Volgens Kolossense 1:15–20 vertoon Jesus die beeld van God. Dit was deur Hom wat God alle sienlike en

onsienlike dinge geskep het en dit is God wat die ganse skepping in stand hou (Malina *et al* 1995:17).

Voorts staan God se kliënte as sondaars bekend. Dit sluit almal in wat nie ooreenkomstig sy voorskrifte lewe nie (Malina *et al* 1995:17). Christus vervul egter die rol van 'n middelaar tussen God en die sondaars deur hulle los te koop uit die mag van die sonde en aan hulle toegang tot God se genade te skenk. Volgens Paulus word diegene wat in geloof op Christus se middelaarswerk reageer se status verhoog. Hulle word nou kinders van God genoem (Malina *et al* 1995:17; vergelyk ook Romeine 8:16). Hulle mag nou deel in die erfdeel van God wat Christus verwerf het (Romeine 8:17). Nou moet hulle in dankbaarheid die Naam van God, die weldoener groot maak, sy eer beskerm en Hom gehoorsaam.

### **3.10.2 Groepsgrense is belangrik**

Daar kan met Pilch & Malina (1993:88) saamgestem word dat die antieke Mediterreense mens *diadies* ingestel was (vergeelyk ook Malina & Neyrey 1991:25 en verder). Dit beteken dat hulle almal altyd in verhouding met mekaar en in relasie tot iets/iemand anders gestaan het.

'n Paar voorbeelde volg:

Diadies ten opsigte van plekke:

- Simon is die man van Ciréne (Markus 15:21)
- Die vrou wat Jesus om genade smeek is 'n Kanaäniet (Matteus 15:22)
- Die vrou by die put met wie Jesus in gesprek tree is 'n Samaritaan (Johannes 4:9)

Diadies ten opsigte van 'n nasie:

- Paulus hou vol dat hy 'n Israeliet is, 'n Hebreër uit die Hebreërs (Fillipense 3:5), en dat hy Romeinse burgerskap het (Handelinge 22:27).

- Etniese opmerkings was alledaags soos “*Die Kretense is altyd leuenaars, ongediertes, lui buike*” (Titus 1:12).

Diadies ten opsigte van ‘n familie:

- Simon is die seun van Jona (Matteus 16:17)
- Jakobus en Johannes is die seuns van Sebedeus (Markus 1 :19)
- Jesus is die seun van Maria (Markus 6 :3) of die seun van ‘n skrynerker (Matteus 13 :55)

Diadies ten opsigte van ‘n skool:

Studente se aanvaarding in die samelewing hang saam met die gesag en eer van hul leermeesters in die oë van die gemeenskap.

- Paulus is ‘n student van Gamaliël (Handelinge 22:3)
- ‘n Debat in Johannes 9 onderskei tussen die dissipels van Moses en van Jesus (Johannes 9:28).

Uit die bogenoemde diadiese benaderings vloei ‘n aantal sosiale strategieë vanuit die Nuwe Testament. Christene word die dissipels van Jesus genoem, hulle word die broeders en susters van sy familie (Pilch & Malina 1993:88). Hulle deel in die liggaam van Christus (1 Korintiërs 12:12), word die kinders van God (Galasiërs 4:4-6), en deel in God se koninkryk (Fillipense 3:20). Binne die familie van God moet die kinders toelaat om hulle gedagtes te laat vorm deur die leiding van die Vader, en moet so op hul hoede wees om sy eer te beskerm (1 Korintiërs 8:7-13). Binne so ‘n groep moet morele waardes hoog aangeslaan word (Pilch & Malina 1993:51).

### **3.10.3 Ons groep maak nie foute nie**

Die Mediterreense mens neem nie maklik inisiatief nie (Malina 1993a:135). Die rede hiervoor blyk te wees dat die Mediterreense mens waardeer word vir hoe min foute hy/sy maak eerder as vir die inisiatief wat hulle neem. Wanneer die Mediterreense mense vir iemand werk, sal hulle probeer om so min as moontlik

besluite te neem of in situasies te beland waar hulle self inisiatief moet neem (Malina 1993a:135). Dit vind beslag in hierdie mense se godsdienstebeoefening, met die nadruk op die feit dat sondes nie bely moet word nie (Malina 1993a:135). Belonings bestaan vir die mens wat die slegte vermy, die bose vermy, en die geleentheid waar sonde hom voordoen vermy, eerder as vir hom wat goed doen.

Kyk vir 'n oomblik na Jesus se gelykenis van die tollenaar en die Fariseër in Lukas 18:9-14 met hierdie perspektief in gedagte:

*9 EN Hy het ook met die oog op sommige wat op hulleself vertrou dat hulle regverdig is en die ander verag, hierdie gelykenis vertel.*

*10 Twee manne het na die tempel opgegaan om te bid, die een 'n Fariseër en die ander 'n tollenaar.*

*11 En die Fariseër het gaan staan en by homself so gebid: o God, ek dank U dat ek nie soos die ander mense is nie—rowers, onregverdige, egbrekers, of ook soos hierdie tollenaar nie.*

*12 Ek vas twee keer in die week, ek gee tiendes van alles wat ek verkry.*

*13 En die tollenaar het ver weg gestaan en wou selfs nie sy oë na die hemel ophef nie, maar het op sy bors geslaan en gesê: o God, wees my, sondaar, genadig!*

*14 Ek sê vir julle, hierdie laaste een het geregverdig na sy huis gegaan eerder as die eerste een; want elkeen wat homself verhoog, sal verneder word, en hy wat homself verneder, sal verhoog word.*

In die verhaal doen die Fariseër volgens die Joodse opvatting niks verkeerd nie. Hy kom sy verpligtinge teenoor God en oënskynlik ook teenoor sy medegroepslede na (Malina 1993a:136). Die tollenaar noem nie wat hy verkeerd gedoen het nie (vers 13). Die Fariseër neem die bekende konserwatiewe houding van die Mediterreense mens in: geen inisiatief tot skuldbelydenis, hy behou net sy status quo, terwyl hy enige sweempie van skulderkenning of foute vermy. Malina (1993a:136) wys op die tollenaar as een wat inisiatief neem - dis

---

baie raar in dié kultuur! Wil Jesus hier kritiek lewer op die Mediterreense mens se siening dat hulle nooit foute maak nie, vra Malina (1993a:136)?

### **3.11 Samevatting**

In hierdie hoofstuk is gewys op 'n aantal belangrike sosiale waardes wat veral rondom die tyd van die Nuwe Testament gegeld het. Die meeste geleerdes op die gebied van die antropologie van die eerste eeue na Christus, asook die geleerdes op die gebied van die sosiale waardes van die Nuwe-Testamentiese tyd konsentreer op hierdie tydvak.

Die verstaan van die sosiale waardes in dié tydvak is belangrik om 'n greep te kry op die navorsingsgeskiedenis asook die navorsingsprobleme wat uit soortgelyke studie spruit. Vervolgens sal die probleme wat geïdentifiseer is, aandag kry.

## HOOFSTUK 4

### ‘N AKSENTVERSKUIWING IN DIE VROEG-CHRISTELIKE KERK TEN OPSIGTE VAN EER EN SKAAMTE ?

#### 4.1 Inleiding

Tot dusver is bewys dat die Mediterreense mense se sosiale opvattinge anders daar uitsien as die Westerse samelewing s'n. Daar is ook bewys dat die antieke Bybelskrywers deur die sosiale opvattinge van die tyd beïnvloed was, en dat hulle soms in hul geskryfte kommentaar gelewer het op die sosiale opvattinge van die dag. Daar is verder bewys dat die Mediterreense kulture in terme van eer en skaamte ingerig is, en vanaf die Ou-Testamentiese tyd so ingerig was.

Eer en skaamte is die basiese waardestelsel wat in al die Mediterreense kulture voorkom. Daar is bewys dat eer en skaamte 'n prominente rol gespeel het in die ontstaan van groepe en in die hantering van daaglikse geskille.

Daar is laastens op gewys dat die moderne leser van die Bybel nie die sosiale gebruike van die tyd sal verstaan as hy/sy nie kennis neem van die model van eer en skaamte wat in die Mediterreense kulture voorkom nie.

#### 4.2 Die eerste dekades na Christus: die kerk in wording

In 'n vorige studie is daarop gewys dat die terme "reg" en "geregtigheid" in die Ou-Testamentiese tyd prominensie gehad het in die godsdiens, die maatskaplike lewe, die politieke lewe asook die sosiale lewe (Smit 2003:38-41). In die genoemde studie word aangetoon dat die volke van die Ou Testament op verskeie terreine beïnvloed was deur die volke wat rondom hulle gewoon het, sodat hulle dieselfde idees rondom die skepping van die mens gedeel het, baie van dieselfde offergebruike gehad het, en selfs soms dieselfde beginsels in die reg bymekaar geleen het (Smit 2003:43; vergelyk ook De Vaux 1973:433-446).



---

*“Wanneer na die reg in die Ou Testament verwys word, moet in ag geneem word hoe die reg in die hele samelewingsverband gefunksioneer het. Elke regstelsel is altyd deel van die gemeenskap waaruit dit voortkom, en waarin dit funksioneer. Terwyl die orde wat daar in die diereryk is, die gevolg is van hulle instinktiewe optrede, is die menslike reg aangeleer, en word dit oorgedra van geslag tot geslag. Daar moet ook daarop gelet word dat elke definisie van ‘n sosiale norm, en elke definisie van ‘n beginsel of ‘n aanname van die reg in die Ou Testament, slegs die ideologiese reël weergee, en nie noodwendig so deur elke samelewing toegepas is nie” (Smit 2003:43).*

Later is aangetoon dat hierdie wedersydse beïnvloeding ook ‘n uitwerking gehad het op die Nuwe-Testamentiese gemeenskap, by name die Christene van die eerste eeue na Christus (Smit 2003:77-83). Vermeulen (2003:52) noem dat die Christene veral op 3 terreine beïnvloed was deur die kulture rondom hulle: naamlik die sosiale “Umwelt” waarbinne die kerk beweeg het (hy noem dit die sosio-kulturele faktor), die “teologiese faktor” en die “pneumatologiese faktor”. Die Christene het egter telkemale ander aksente kom lê op die heidense opvattinge van die dag (Smit 2003:83; vergelyk Bartelink 1986:67).

Die probleem wat geïdentifiseer is met die meerderheid navorsers se metodologie met betrekking tot eer en skaamte as belangrike waardestelsel in die Nuwe Testament, is dat die navorsers van die veronderstelling uitgaan dat daar nie verskille was tussen die opvattinge van die heidene en die Christene van die tyd nie. Solank hulle in dieselfde landstreek gewoon het en dieselfde kultuur beoefen het, was hulle opvatting oor eer en skaamte universeel, meen hulle (vergeelyk Pitt-Rivers 1963; 1977; Malina 1993a:1; Peristiany & Pitt-Rivers 1992:215-246; Peristiany 1965; Malina *et al* 1995).

Alhoewel Vermeulen (2003:52) drie belangrike dimensies uitwys wat die ontstaan en groei van die Christelike kerk in die eerste eeu na Christus beïnvloed het, is dit nodig om daarop te let dat ook hy in die strik van die genoemde geleerdes

trap deur veralgemenings van die voorkoms van eer en skaamte. Daar kan dus ook kritiek teen sy teorie geopper word.

In Vermeulen se bespreking van die eerste dimensie, naamlik dié van die sosio-kulturele faktor, maak hy hom telkens skuldig deur te fouteer ten opsigte van twee belangrike aspekte rakende die sosiale antropologie van die Mediterreense mens. Die eerste “fout” wat Vermeulen (2003:57-66) maak in sy studie van die sosio-kulturele invloed op die Christene is deur van die standpunt uit te gaan dat “eer en skaamte” in die antieke heidense wêreld gelyk staan aan “eer en skaamte” in die leefwêreld van die Christene. Die tweede “fout” is dat hy telkemale eer en skaamte net van toepassing maak op die antieke Mediterreense mens, en waarskynlik meen dat eer en skaamte nie belangrike sosiale waardes in die moderne Mediterreense streke is nie (vergelyk Vermeulen 2003:57, 59, 61, 63). Juis foute soos dié hierbo genoem maak dit baie belangrik om te kyk na die konsep van eer en skaamte as sosiale waarde in die tyd van die kerkvaders, en behoort selfs uitgebrei te word om latere tye in te sluit.

Raven (van den Berg 2003:49-70) maak 'n vergelykende studie tussen die sosiale opvattinge van die Islam en dié van die Christene, en kom tot die gevolgtrekking dat daar etlike verskille is tussen die sosiale opvattinge van die twee gelowe in die eerste eeue na Christus. Hy wys daarop dat alhoewel die Christelike kerk tydens die eerste dekades na Christus nog in wording was, en daar in hierdie tyd verskeie van die heidense opvattinge en dwaalleringe vroeg reeds in die kerk kop uitgesteek het, daar teen die einde van die eerste eeu na Christus 'n beweging in die Christelike kerk was om hulself te isoleer van die sosiale gebruike van die groepe rondom hulle. Hulle het toe reeds 'n eie uitgebreide sosiale kode ontwikkel.

Raven (van den Berg 2003:49-70) is van mening dat die wetenskaplike wat slegs op die sosiale gebruike in die Nuwe Testament konsentreer, eintlik niks anders

---

doen as om die sosiale waardes van die Nuwe-Testamentiese Jodedom te ontleed nie, aangesien daar in die eerste eeu na Christus 'n baie fyn skeidslyn tussen die Jode en die Christene bestaan het: die eerste Christene het byvoorbeeld steeds die Joodse besnyding toegepas, hulle het steeds bande met die Joodse sinagoge gehad, die Joodse feesdae onderhou, en dié wat uit ander volke tot die Christendom oorgekom het, aangemoedig om dieselfde te doen (van den Berg 2003:50).

Dit was eers met die Apostelkonvent in Handeling 15 dat daar standpunte rondom die Joodse gebruike na vore gekom het waarin die pas aangegee is vir 'n latere verwydering tussen die kerk en die sinagoge (van den Berg 2003:50). Hier het veral Paulus sterk standpunt ingeneem teen die gebruik om "heidense" Christene te verplig om Joodse gebruike te aanvaar. Die briewe van Paulus maak vervolgens meermale melding van die Christene se verwydering van hierdie wêreld (verwysende na die sondige wêreld), en die verskil met die Joodse gebruike (lees byvoorbeeld Romeine 2-4 en Romeine 6; Kolossense 2-3 oor Paulus se standpunte met betrekking tot die Jode se gebruike en feeste).

Uit Galasiërs 5:6-11 (waarskynlik geskryf in die jaar 50 na Christus) is dit duidelik dat Paulus die gemeente moet vermaan oor die onderhouding van die Joodse gebruike verdeeldheid veroorsaak. Die gemeente in Galasië<sup>1</sup>, onder invloed van dié wat die gemeente in "die war bring" (Galasiërs 5:10) en hulle *"opstandig*

---

<sup>1</sup> Ons weet nie met volle sekerheid wie die Galasiërs was aan wie hierdie brief gerig is nie. Die onsekerheid hieromtrent ontstaan deurdát dit nie presies bepaal kan word watter gemeente(s) Paulus bedoel as hy aan die Galasiërs skryf nie. Daar was 'n landstreek Galasië diep in die binneland, reg noord van die gemeentes wat Paulus op sy eerste sendingreis gestig het; en daar was 'n provinsie Galasië, wat die landstreek saam met die gebied van die gemeentes van die eerste sendingreis ingesluit het.

In Galasiërs 4:13 is daar 'n aanduiding dat Paulus "Galasië" twee maal besoek het. Indien die brief gerig is aan die gemeentes in die provinsie Galasië, was die eerste besoek tydens die eerste sendingreis toe hy die gemeentes in Antiogië in Pisidië, Ikonium, Listra en Derbe gestig het, en die tweede besoek tydens die tweede sendingreis toe hy weer by dieselfde gemeentes aangedoen het. In hierdie geval kan die brief vanuit Korinte in die jaar 50 n.C. geskryf gewees het.

*maak*” (Galasiërs 5:12) het gedeeltelik steeds die Joodse besnydenis onderhou. Paulus antwoord die gemeente in vers 6-11: *“Want in Christus Jesus het nòg die besnydenis nòg die onbesnedenheid enige krag, maar die geloof wat deur die liefde werk. Julle het goed geloop: wie het julle verhinder om die waarheid gehoorsaam te wees? Hierdie oortuiging kom nie van Hom wat julle roep nie. ’n Bietjie suurdeeg maak die hele deeg suur. Ek vertrou van julle in die Here dat julle nie anders sal dink nie; maar die een wat julle in die war bring, sal die oordeel dra, wie dit ook mag wees. Maar ek, broeders, as ek nog die besnydenis verkondig, waarom word ek nog vervolg? Dan is die struikelblok van die kruis vernietig!”* Hieruit kan ons aflei dat die voorkoms van “suiwer” Christelike gebruike eers later dateer.

Raven (van den Berg 2003:55) bewys myns insiens volledig dat die Christene in die latere jare van die vestiging van die kerk relatief koud gestaan het teenoor die sosiale gebruike van die groepe rondom hulle, omdat hierdie gebruike gewoonlik teen die Christelike etiese kodes ingedruis het.

Raven (van den Berg 2003:56-58) wys daarop dat die Christene van die res van die groepe rondom hulle verskil het veral ten opsigte van vyf belangrike kenmerke:

- a) Intoleransie vir die visies en praktyke van ander
- b) Bekeringsywer en sendingaktiwiteite
- c) Breedvoerige verklarende teologie
- d) Positiewe houding teenoor godsdienstige vervolging
- e) Rasionalisme in geloof en praktyk

Vir die doel van hierdie studie is dit belangrik om te let op die eerste kenmerk waarop Raven wys, naamlik die Christene se intoleransie vir die visies en praktyke van ander.

#### **4.2.1 Die Christene se intoleransie ten opsigte van die visies en praktyke van ander**

Die onverdraagsaamheid van die eerste Christene teenoor die groepe rondom hulle het veral op twee maniere tot uiting gekom: intern en ekstern. Intern kom dit uiting in die hoeveelheid skeuringe wat daar in die Christelike kerke plaasgevind het (en steeds plaasvind) (van den Berg 2003:56). Ekstern kom die onverdraagsaamheid van die Christene tot uiting in die intoleransie teenoor dié wat nie die Christelike geloof en waardes aanvaar nie. Hsu (1967:1) merk tereg op: *“Believers of all Asian indigenous creeds are not even inclusive. Rather they tend to be indifferent”*. So ‘n standpunt kán bewys dat die Christene van die eerste eeue ook tog verskil het van die gebruike en gewoontes van die tyd.

#### **4.3 Is daar verskil tussen die Christene en die heidene in terme van eer en skaamte?**

##### **4.3.1 Jesus en vroue**

##### **i) Sy optrede teenoor vroue**

Jesus het vroue ingesluit waar sy Joodse eweknieë hulle gewoonlik uitgesluit het (Stream 1988:elektroniese uitgawe). Vroue kon nie deelneem aan die aanbidding in die sinagoge nie, en was verbied om die tempel te betree verby die *voorhof vir vroue*. ‘n Vrou mag nie die Skrifte aangeraak het nie, want sy sou dit onheilig (Stream 1988:elektroniese uitgawe). ‘n Man was nie veronderstel om met vroue te praat nie, selfs nie sy eie vrou nie. In die openbaar was geselsies met vroue verbode.

Jesus het Hom nie veel gesteur aan hierdie sosiale ongeregtheid nie. Behalwe dat Hy met die Samaritaanse vrou by die put praat (Johannes 4), was van sy naaste vriende Maria, Martha en Maria Magdalena. Daar was vroue wat Jesus gevolg het van Galiléa na Golgota (Markus 15:41). Hy wys Maria se keuse om aan sy voete te sit by die etenstafel, en te luister na sy woorde nie af nie (Lukas 10:39). Hy het nie haar bevoegdheid om te verstaan wat Hy leer bevraagteken

nie; Hy prys haar eerder dat sy 'n goeie keuse maak, en dat dit nie van haar weggeneem kan word nie (Lukas 10:42).

Die verhaal van die “sondige vrou” in Lukas 7:36-50 is opvallend: sy bewys haar dankbaarheid aan Jesus, en Hy wys haar handeling nie af nie. Jesus laat die vrou toe om Hom aan te raak in die teenwoordigheid van sy verontwaardigde dissipels. Dit vind plaas in die huis van 'n Fariseër wat Jesus vir ete genooi het (Lukas 7 :36). Die “nederige” Fariseër voel onteer dat Jesus sulke dinge toelaat (vers 39) en dink by homself dat Jesus nie so 'n groot profeet kan wees as wat die mense sê nie. Die Fariseërs sou so iets nie toegelaat het nie, selfs al was sy “goed” en nie 'n “sondares” (Lukas 7:39) nie.

Die vrou wat aan bloedvloeiing gely het, het Jesus aangeraak (Markus 5:25-34). Volgens die wette in Levitikus, is 'n vrou wat aan bloedvloeiing ly “onrein”, en maak sy alles wat sy aanraak onrein (Levitikus 15:19-33). Jesus kon die vrou tereg wys en aandring dat sy gestraf word omdat die vrou sy reinheid in gedrang bring. In plaas daarvan laat Jesus haar opstaan en sê wie sy is (asof dit saak maak het vir die mans wat om Hom staan), en merk dan op dat haar geloof haar gered het (Markus 15:34).



---

Kritisering? Jesus praat met 'n Samaritaanse vrou by die put. 'n Skildery van die verhaal in Johannes 4 uit 'n katakombe in Rome en dateer uit die vierde eeu na Christus.

Uit: Stream (1988:elektroniese uitgawe)

---

## ii) Jesus se leringe oor vroue

Jesus het die Fariseërs se dubbele standaard met betrekking tot die huwelik gekritiseer. Hy kyk met nuwe oë na die huwelik en egskeiding as hy die vraag beantwoord of dit *reg is as 'n man van sy vrou skei* (Markus 10:2). Sy hoorders sou nooit die vraag wou omdraai deur te vra: is dit reg as 'n vrou van haar man skei nie, want so iets was onbekend. Onder die Joodse Wet kon net mans van hul vroue skei, en nie andersom nie. Jesus wys dat egskeiding as gevolg van die hardheid van mense se harte toegelaat word, en nie 'n toegewing van God is nie. Hy wys ook op die gelyke verantwoordelikheid tussen man en vrou in die huwelik.

Jesus korrigeer verder die geleerdes oor hul begrip van egbreuk: egbreuk begin in die hart, en nie net wanneer die egskedding fisies plaasvind nie, en 'n man kan ook ontrou wees aan sy vrou (Matteus 5:27-30). Die Joodse wet het egbreuk gesien as 'n oortreding van die vrou teenoor haar man, nie 'n man teenoor sy vrou nie. As 'n man 'n ongetroude vrou besoek het, was dit nie gereken as egbreuk nie. Die verkragting van 'n ongetroude meisie was 'n misdaad, maar die egbreuk nie. Slegs as die eer van die man aangetas word het egbreuk ter sprake gekom. Jesus bevestig dat selfs die een wat na 'n vrou kyk en haar begeer alreeds in sy hart egbreuk gepleeg het (Matteus 5:28).

### **iii) Die kruisiging en vroue**

Volgens die Evangeliebeskrywings was vroue teenwoordig by Jesus se kruisiging (vergelyk Johannes 19:25). Vroue het eerste die leë graf besoek (Johannes 20:1-10; Matteus 28:1-10) en gesien dat Jesus opgestaan het. Vroue moes hierdie boodskap aan die dissipels bring.

### **iv) Verdere opmerkings oor vroue in die Nuwe Testament**

Dit is natuurlik so dat die vroeë kerk na aanleiding van die voorbeeld van Christus heelwat van die gebruike en gewoontes, asook die opvatting oor eer en skaamte as basiese sosiale waarde oorgeneem het (Malina *et al* 1995:1). Hulle was immers nog deel van die Mediterreense streek met hul unieke sosiale strukture. Christus het self deelgeneem aan strydgesprekke (vergelyk Matteus 22:34-40). Hy het hom onderwerp aan die ekonomiese reëls van die tyd (vergelyk Matteus 22:15-22).

Dit is egter ook so dat Hy die gebruike van die tyd soms bevraagteken het, hetsy by wyse van optrede (vergelyk Johannes 4:5-30 waar Jesus met die Samaritaanse vrou in gesprek is), hetsy by wyse van mondelinge kritiek (vergelyk Matteus 5:17-48; Matteus 6:14-18).



Kyk byvoorbeeld na die volgende verse:

Matteus 5:22 – “...*Ek sê vir julle dat elkeen wat vir sy broeder sonder rede kwaad is, verantwoording moet doen voor die gereg...*”

Matteus 5:44 – “*Ek sê vir julle: Julle moet jul vyande liefhê; seën die wat vir julle vervloek, doen goed aan die wat vir julle haat, en bid vir die wat julle beledig en julle vervolg*”.

Matteus 6:3 – “...*as jy liefdadigheid bewys, laat jou linkerhand nie weet wat jou regterhand doen nie*”.

Matteus 7:3 – “...*waarom sien jy die splinter in die oog van jou broeder, maar die balk in jou eie oog merk jy nie op nie?*”

Matteus 12:50 – “...*elkeen wat die wil doen van my Vader wat in die hemele is, dié is my broer en suster en moeder*”.

Daar kan dus etlike geleenthede in die Nuwe Testament gelys word waar Jesus self nie die sosiale gebruike van die tyd, en die opvatting oor wat eervol en wat skandelik is, gedeel het nie.

Eer en skaamte is ongetwyfeld dié belangrike sosiale waarde vir die Christene ook. Wat hierbo bepleit word, is dat daar bewys moet word of die Christene nie dalk tog ook verskil het in wat hulle as eer en wat hulle as skaamte gereken het nie (sien byvoorbeeld Neyrey 2004e:internet, wat beweer dat die sosiale opvatting dat dit ‘n skande is om ‘n navolger van ‘n gekruisigde te wees, deur die Christene geïnterpreteer word as ‘n eer).

Uit die sake wat tot dusver bespreek is, blyk die volgende gevolgtrekkings voor-die-hand-liggend te wees:

- 1) Eer en skaamte is belangrike kernwaardes in die Mediterreense gebied.
- 2) Sommige navorsers het hul studie gebaseer op die aanname dat daar 'n soort universaliteit tussen eer en skaamte in een geografiese gebied is. Dit is egter te betwyfel. Dit is duidelik dat daar later van tyd 'n verskil was tussen eer en skaamte as waardes by die Christen en dié rondom hulle.

#### **4.4 Eer en skaamte was moontlik nie universeel eenvormig nie**

Dit was na alle waarskynlik Nelson (1990) wat die eerste keer daarop gewys het dat eer en skaamte by die Christene verskil van eer en skaamte by die res van die groepe rondom hulle, al woon hulle in dieselfde geografiese gebied. Nelson gaan van die standpunt uit dat eer en skaamte by die Christene nie so streng gebaseer was op geografiese gebiede, herkoms, en afstamming nie, maar eerder 'n geestelike eenheid gehad het (Nelson 1990:27), wat bo afkoms, herkoms, status en besittings eerbiedig was. 'n Paar jaar later merk deSilva (2000:43) in die verband op: *"The early Christians proclaimed a message and stood for values that differed from, and indeed contradicted, core values within which the church arose."* Dit het daartoe gelei dat die nie-Christelike bure die vroeë Christene onderwerp het aan 'n soort "sensuur" en tegnieke om die Christene te beskaam. Hierdie metodes is ontwikkel om die Christene terug te bring *"...in line with the values and behaviors held dear by the surrounding culture"* (deSilva 2000:43).

Die skrywers van die Nuwe Testament spandeer nou gevolglik baie aandag daaraan om die lede van die Christelike gemeentes te isoleer teen die aanvalle van dié wat hulle probeer beskaam, terwyl hulle die hoorders oproep om "blywende eer" na te jaag in teenstelling met die "wêreldse eer" wat verbygaan. Vergelyk byvoorbeeld die woorde van Paulus in 1 Korintiërs 9:24-27: *"Weet julle nie dat die wat op die baan hardloop, wel almal hardloop, maar dat een die prys ontvang nie? Hardloop só dat julle dit sekerlik kan behaal. En elkeen wat aan 'n wedstryd deelneem, onthou hom in alles - hulle nogal om 'n verwelklike krans te*

---

*ontvang, maar ons 'n onverwelklike. Ek hardloop dan soos een wat nie onseker is nie; ek slaan met die vuus soos een wat nie in die lug slaan nie. Maar ek kasty my liggaam en maak dit diensbaar, dat ek nie miskien, terwyl ek vir ander gepreek het, self verwerplik sou wees nie”.*

Die Nuwe Testament gebruik steeds die bekende woorde van eer en skaamte om die waardes van die Christelike groep te beskryf, maar hulle word opgeroep om 'n ander inhoud aan die omgewing se opvatting van sosiale waardes te gee (deSilva 2000:43).

## HOOFSTUK 5

### KLEMENS VAN ALEKSANDRIË: SY LEWE EN WERKE

#### 5.1 Die leefwêreld van Klemens

Teen die einde van die tweede eeu na Christus, kom die naam van Klemens van Aleksandrië as groot kerkvader op die voorgrond (sommige noem hom een van die grootste van die vaders van die Christelike kerk: vergelyk byvoorbeeld Thomas 2004:internet; Alexander 2004:internet). Teen hierdie tyd het die kerk sy opgang gemaak van Jerusalem tot Brittanje en die huidige Frankryk (Alexander 2004:internet). 'n Kategetiese skool in Aleksandrië het talle gelowiges na Egipte gelok.

Daar is nie baie inligting beskikbaar oor die lewe van Titus Flavius Klemens nie. Ons weet nie presies wanneer hy gebore is nie. Thomas (2004:internet) meen sy geboortedatum is onbekend. Volgens Alexander (2004:internet) is hy in 153 nC gebore, terwyl Quasten ([1953] 2004:5) meen hy is min of meer 150 nC gebore. Volgens Ferguson (1997:260) het Klemens tussen 160 en 215 na Christus geleef. Dit is seker nie so belangrik om die presiese datum te kan weergee nie: daar kan aanvaar word dat hy gebore is iewers tussen die jare 150 en 160 na Christus. Hy is oorlede iewers tussen 215 en 217 na Christus, alhoewel 215 na Christus die mees waarskynlike jaar is.

Klemens het heidense ouers gehad (Quasten [1953] 2004:5). Hy kom oorspronklik van Athene, en het sy skooljare daar deurgebring. Niks is bekend oor sy bekering en die omstandighede wat daartoe gelei het nie. Hy het 'n student van Pantaenos in Aleksandrië geword, en het later Pantaenos se persoonlike assistent geword (Quasten [1953] 2004:5). Hy het die Stoïsynse filosoof Pantaenos as hoof van die Christelike Kategetiese skool in Aleksandrië opgevolg, waarskynlik in 200 na Christus.

Klemens leef tydens Septimius Severus se bewind. Severus was 'n soldaat by uitnemendheid. Daar word gesê dat hy by sy dood aan sy twee seuns sou gesê het: “Sorg dat julle mekaar se vriende bly, wees goed vir jul soldate, en moenie besorg wees oor enigiemand anders nie” (Galli 1996:elektroniese uitgawe). In 202 het Severus 'n edik uitgevaardig wat alle gesprekvoering met Jode en Christene verbied het. 'n Vervolging, ongeken in skaal, het veral in Egipte en Noord-Afrika gevolg. Klemens word forseer om Egipte te verlaat as gevolg van die vervolging van Septimius Severus. Hy vestig hom tot en met sy dood in Kappadosië (Ferguson 1997:211). Klemens van Aleksandrië het onder Severus se vervolging gesterf.

## 5.2 Die werke van Klemens

Klemens het heelwat inspirasie vir sy werke van Philo gekry (Trigg 1990:internet), en het beide Philo en Justinus die Martelaar nagevolg in sy uitspraak dat die Griekse filosowe hul leringe van Moses ontleen het.

Klemens het drie groot en bekende werke onder sy naam, te wete die Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας; die Παιδαγωγός en die Στρωματεῖς asook 'n aantal kleiner werke en verlore geskrifte. Die geskrifte van Klemens van Aleksandrië is van die belangrikste in die Christelike erfenis, en die grootste versameling werke uit die eerste drie eeue na Christus (Alexander (2004:internet). Ter wille van volledigheid word die drie groot werke kortliks bespreek. Die klem lê in hierdie studie egter op die Παιδαγωγός.

### 5.2.1 Die Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας (Voorskrifte aan die Grieke/heidene)

Hierdie eerste een van sy geskrifte is gerig aan die adres van die heidene wat ten doel het om hulle te oortuig om die “nuttelose en waardelose” afgode te laat staan en hulle te bekeer tot die ware geloof, van wie die Logos van die heelal die leraar is (Quasten [1953] 2004:7). In hierdie geskrif wys Klemens op die skande wat die heidene oor hulself haal deur die afgode te aanbid. Hy belowe aan hulle

'n lewe wat die diepste hartsverlange van die mens sal vervul, omdat dit redding en onsterflikheid meebring (Quasten [1953] 2004:7).

Die Προτρεπτικός van Klemens stem baie ooreen met die ander voor-Niceense apologieë, met 'n sterk polemieë teen die antieke mitologie en 'n ernstige verdediging van die leer van die Ou Testament (Trigg 1990:internet). By Klemens kry ons egter 'n baie interessante klemverskuiwing ten opsigte van sy aanbevelinge aan die heidene: anders as die ander apologieë van die kerkvaders vind Klemens dit blykbaar nie meer nodig om die Christelike godsdiens te verdedig teen die valse beskuldigings wat die heidene daarteen slinger nie. Die Προτρεπτικός word deur Quasten ([1953] 2004:8) genoem: *"...a calm assurance of the educative function of the Logos throughout the history of mankind."*

Alhoewel die Προτρεπτικός 'n baie interessante geskrif is, is dit nie 'n kommentaar op die sosiale wêreld waarin Klemens en sy hoorders geleef het nie. In hierdie studie word daar dan net kennis geneem van die bestaan van hierdie geskrif.

### 5.2.2 Die Παιδαγωγός (Die Leermeester / Tugmeester)

In Galasiërs 3:24 en 25 word die woord Παιδαγωγός deur Paulus gebruik wanneer hy betoog oor die noodsaaklikheid, maar terselfdertyd die verbygaande aard van die Wet van Moses. In die 1983 Afrikaanse vertaling word die woord Παιδαγωγός in Galasiërs 3:24 vertaal met *"...onder die toesig van die wet."* Lategan (1986:72) merk op: *"Dit is die grondvorm van die woord wat ons vandag as 'pedagoog' ken"*. Hoewel die moderne leser oor die algemeen positief is oor die opvoeders van ons kinders, as mense wat kinders begelei en opvoed tot volwassenheid, was dit 'n heel ander saak in die Grieks-Romeinse wêreld. Die "pedagoog" was in die meeste gevalle 'n slaaf wat die kind onder sy toesig gehou

het, na die skool begelei en sy skooltoerusting gedra het en uiteindelik moes kontroleer of die leerling sy werk vir die dag na behore gedoen het.

Die pedagoog was allermens 'n simpatieke figuur, maar iemand wat streng en hard teenoor sy leerling kon en moes optree. In Galasiërs 3:24-25 bedoel Paulus waarskynlik dat die wet nie die simpatieke opvoeder is nie, maar *“die gevreesde toesighouer wat met 'n harde hand sy leerling onder beheer hou”* (Lategan 1986:72).

Klemens bedoel die Παιδαγωγός blykbaar in dieselfde sin as wat Paulus dit in Galasiërs bedoel het, want in *Paidagogos* (Paid.) I, 1,4 merk Klemens op dat die Leermeester se doel *is om die lewe te verbeter, nie om te leer nie, en om op te bou (te oefen) tot 'n eervolle lewe, nie (tot) verstandskennis nie.*

Die Παιδαγωγός bestaan uit 3 dele (hoofde), en volg op die woorde van die Προτροπικός (die aanbevelinge aan die Grieke). In hierdie boek praat Klemens egter nie met ongelowige heidene nie, maar gelowige kinders wat onder die Leermeester moet opgroei tot 'n volwasse lewe van eer en gehoorsaamheid (Paid. I, 5,12). Hy bespreek verder wie die kinders is van wie die Leermeester die pedagoog is. Hulle is nie, soos die Gnostici beweer, mense wat op 'n laer vlak leef terwyl die Gnostici die perfekte Christene is nie (Quasten [1953] 2004:9). Al die gelowiges wat weergebore is deur die doop is kinders van God, meen Klemens (Paid. I, 6,24-26).

In die tweede deel word alledaagse probleme in die leefwêreld van die destydse Christene aangespreek, soos die optrede tydens etes (wat gewoonlik 'n openbare geleentheid was), die gebruik van drank, oor duur aardse besittings, die Christen se houding teenoor vuil taal, die gebruik van self en reukweerders, mense wat saam woon, oor klere, ontspanning, vermaak en musiek.

Hierdie dokument gee ‘n duidelike insig in die alledaagse lewe van die ryk stad Aleksandrië. Klemens skroom nie om die probleme van die dag by die naam te noem en hom daarvoor uit te spreek nie (Quasten [1953] 2004:11).

In die antieke wêreld was daar nie ‘n groot onderskeid tussen die private lewe en die openbare lewe nie (Alexander 2004:internet; vergelyk ook in die verband Malina 1993a:52-54). Almal se sake was elkeen se saak. Vir Klemens behoort daar ‘n onderskeid te wees tussen die mens se privaat en openbare lewe. Die Christene moes daarteen waak dat hulle nie, terwyl hulle ‘n openbare lewe leef, deelneem aan die heidense praktyke en gebruike nie (Paid. I, 6,1); hulle moes tyd maak vir hulle mede-gelowiges, hulle help en liefde betoon (Paid. II, 4,14; II, 4,45-47). Eer is nie eer soos die heidene eer voorstel deur mekaar te verneder nie, maar om vir mekaar te sorg, dit is eervol (Paid. II, 4,69-74)

In hierdie geskrif word die Logos voorgestel as die pedagoog wat na vore tree om dié wat gehoorsaam was aan die oproep van die Πρωτρεπτικός te begelei tot ‘n lewe waarin die Logos geëer word. Die basiese uitgangspunt van die pedagoog is om in liefde op te bou, terwyl die leringe van die “Ou Tyd” mense opgevoed het deur vrees in te boesem (Paid. I, 9,83-84). Die Πρωτρεπτικός is ‘n leerstellige dokument, die Παιδαγωγός is ‘n sosiale dokument (Steenberg 2003:internet).

Dit is dus gepas om die Παιδαγωγός te gebruik as bron om ondersoek in te stel na eer en skaamte as sosiale waardes in die leefwêreld van Klemens van Aleksandrië, want die Παιδαγωγός is ‘n sosiale kommentaar op die Mediterreense wêreld vanuit die oogpunt van die tweede en derde eeuse Christene.



---

Klemens is die eerste kerkvader wat die leerstellinge van die Christendom in lyn bring met die eise en idees van sy tyd (Quasten [1953] 2004:6). Om hierdie rede kan ons Klemens die pionier van Christelike wysbegeerte noem. Quasten merk op dat Klemens nie altyd teruggegaan het na die oorspronklike Bybelse manuskripte nie, maar sy kennis van die Bybel is onbetwisbaar, en hy het 'n enorme bydrae gelewer in die interpretasie van die Christelike etiek. Om hierdie rede is dit uiters belangrik dat die werk van Klemens by die studie oor eer en skaamte betrek word. Klemens se geskryfte lewer kommentaar op die teologiese ideologieë van die dag, terwyl die sosiale en maatskaplike probleme net so groot klem kry.

Volgens Steenberg (2003:internet) kan die Παιδαγωγός van Klemens maklik as een van die belangrikste sosiale kommentare uit die patristiek gereken word. Vervolgens sal die Παιδαγωγός van Klemens die basis vorm vir die studie oor die sosiale waardes in die leefwêreld van Klemens.

Oor die aard van die Παιδαγωγός behoort ook 'n kort woord gespreek te word. Die een wat die Παιδαγωγός deurlees, sal dadelik opmerk dat die styl en aard van die geskrif heelwat verskil van dié van byvoorbeeld die Προτρεπτικός. Die polemiese aard van die Προτρεπτικός kom duidelik na vore in die taal en styl. Die Παιδαγωγός se taal en styl is duidelik didakties van aard, met min polemiese verwysings. Die afleiding wat gemaak kan word oor die taal en styl van die Παιδαγωγός is dat hierdie geskrif waarskynlik alleen op die Christelike leser gemik was, met opvoeding oor die Christen se houding, plek en waarde binne die Mediterreense samelewing.

Die teks wat gebruik word, is dié van Migne, JP, *Patrologia Graeca*, volume 8, pp. 250-684. Die Παιδαγωγός bestaan uit 3 boeke. Die teks word derhalwe volgens die *Patrologia Graeca* ingedeel in 3 dele. In hierdie studie word aanhalings uit die *Patrologia Graeca* soos volg gemaak:

Paid. 1, II ,6 dien nou as voorbeeld...

- a) Die afkorting *Paid.* toon aan dat die aanhaling uit die Παιδαγωγός van Klemens van Aleksandrië gemaak word.
- b) Die syfer 1 verwys in die geval van hierdie voorbeeld na *Boek 1* van die Παιδαγωγός.
- c) Die Romeinse syfer II verwys na Migne se indeling van die teks in verskillende hoofstukke. II verwys dus na hoofstuk 2.
- d) Die syfer 6 verwys na die paragraafindeling van Migne. Dit word slegs in die Griekse teks, maar nie in die Latynse vertaling van die teks aangedui nie.

### 5.2.3 Die Στρωματεῖς (Die Stromata)

Aan die einde van die inleiding tot die Παιδαγωγός merk Klemens op dat die pedagoog nie net vermaan en oefen nie, maar ook leer (Paid. I 1,3). Quasten ([1953] 2004:12) meen dat ons uit hierdie woorde moet aflei dat Klemens moontlik van plan was om 'n derde boek met die naam Διδάσκαλος (onderwyser) te skryf, maar dat dit duidelik is uit sy vorige twee werke dat hy nie 'n sistematiese teoloog was nie, en dus nie sulke groot hoeveelhede inligting op 'n slag kon hanteer nie. Die Στρωματεῖς (Strom.) is waarskynlik gekies omdat dit 'n dokument kon wees wat lig en maklik verstaanbaar sou wees. Die naam Στρωματεῖς kom ooreen met genres van die tyd wat deur die filosowe gebruik is (Quasten [1953] 2004:12), waarin hulle sekere vrae van die tyd beantwoord het sonder om te veel gebind te wees aan 'n spesifieke struktuur of sistematiese beredenering. Hierdie onderwerpe word dan inmekaar geweef soos die kleure in 'n mat, vandaar die naam Στρωματεῖς.

Die Στρωματεῖς van Klemens bestaan uit agt dele. Die hoofonderwerp wat in die Στρωματεῖς bespreek word is die verhouding van die Christelike geloof ten opsigte van die heidense gelowe waarmee die Christene te doen sou kry in die

antieke Mediterreense wêreld. Die dokument behandel in besonder die verhouding van die Christene ten opsigte van die Griekse filosofie. Klemens is van mening dat die filosofie van God af kom net soos die Wet van die Jode deur God gegee is (Strom. I, 5,28) en dat dit goed is vir die Christene om na kennis te smag soos die filosofie eis (Thomas 2004:internet). Die kennis van God kan egter die enigste kennis wees waarna die Christene moet smag. Dit kan slegs deur geloof bekom word en nie deur studie nie. Geloof is vir hom die basis van kennis (Strom. II, 2,8). Klemens is die eerste teoloog wat elemente van waarheid in ander gelowe toeskryf aan “die saad van geloof wat in almal oorgebly het na die sondeval” (Strom. VII, 18,111).

Die agste deel van die *Στρωματεῖς* is slegs ‘n versameling aanhalings wat reeds in die ander werke voorkom. Quasten ([1953] 2004:14) is van mening dat hierdie laaste deel nie bedoel was vir publikasie nie, maar deur iemand na die dood van Klemens gepubliseer is. Klemens is dus dood voor hy deel agt van die *Στρωματεῖς* voltooi het.

Die bostaande is basies wat ons weet van die geskiedenis van Titus Flavius Klemens (van Aleksandrië).

### 5.3 Uiteensetting van die Παιδαγωγός

#### BOEK 1

#### Hoofstukke

#### Inhoud

Hoofstukke	Inhoud
1	Die taak van die Leermeester
2	Die Leermeester se hantering van ons sondes
3	Die Leermeester se liefde vir die mens
4	Mans en vroue gelyk voor die Leermeester
5	Wie is die kinders van God ?
6	Kinders beteken nie onderrig alleen nie
7	Respek vir die Leermeester

8	Teen die wat dink regverdigheid is sleg
9	Die Leermeester voorsien, maar straf tegelykertyd
10	God red die mens deur sy waarskuwings
11	Die Logos leer deur die Wet en die Profete
12	Die Leermeester word gekenmerk aan vaderlike liefde
13	Moraliteit is rasioneel, sonde is irrasioneel

## BOEK 2

### Hoofstukke

### Inhoud

1	Oor die gelowige se optrede tydens ete
2	Die gelowige en drank
3	Oor duur gebruiksartikels
4	Oor die gelowige se optrede by feeste
5	Oor lag
6	Oor vuil taal
7	Riglyne vir die wat saambly
8	Die gebruik van salf en hoofbedekkings
9	Oor slaap
10	Oor vrugbaarheid
11	Oor klere
12	Oor skoene
13	Oordrewe liefde vir juwele

## BOEK 3

### Hoofstukke

### Inhoud

1	Wat ware skoonheid is
2	Liggaamlike versierings
3	Oor mans wat hul liggame versier
4	Met wie ons moet assosieer

5	Optrede in die publieke baddens
6	Die Christen is ryk
7	Die Christen moet ekonomies spaarsamig leef
8	Om 'n voorbeeld te stel is die beste leermeester vir ander
9	Waarom ons die baddens moet gebruik
10	Oefeninge in die goeie lewe
11	Oorsig oor die Christen se lewe
12	Tekste uit die Skrif
Afsluiting	Verskillende vermanings

#### 5.4 Samevatting

Klemens van Aleksandrië se drie groot werke, naamlik die *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*; die *Παιδαγωγός* en die *Στρωματεῖς* is onontbeerlik in die studie van die teologie en lewensbeskouing van die kerkvaders. Hierdie werke word deur sommige gereken as die belangrikste werke in die patristiek (kyk weer 5.2 hierbo).

Die *Παιδαγωγός* is 'n fenomenale sosiale kommentaar, wat uiters belangrike inligting gee oor die sosiale waardes in die leefwêreld van die Christene rondom die tweede en derde eeue na Christus. Om die *Παιδαγωγός* uit te laat in die studie van eer en skaamte in die Mediterreense wêreld is 'n groot tekortkoming, en laat geweldige groot leemtes in ons verstaan van die vroeg-Christelike kerk.

## HOOFSTUK 6

### “EER EN SKAAMTE” AS SOSIALE WAARDES IN KLEMENS VAN ALEKSANDRIË

#### SE Παιδαγωγός

#### 6.1 Inleiding

Daar is reeds aangevoer dat die vroeë Christene 'n boodskap verkondig het en gestaan het vir waardes wat verskil het van, en dikwels vreemd was aan die kernwaardes van die antieke Mediterreense kultuur. Die gevolg was dat die nie-Christelike bure die vroeë Christene onderwerp het aan 'n mate van “sensuur” om hulle te beskaam en hulle terug te bring na die aanvaarbare waardes in die oë van die kulture met wie hulle te doen gehad het (McIlroy 2005a:internet). Die vroeg-Christelike skrywers spandeer heelwat van hulle tyd om die jong gelowiges te oortuig dat dit nie die Christene is wat afwyk van die aanvaarbare norme vir die samelewing nie, maar dat dit die heidene rondom hulle is wat beskaam behoort te wees oor hulle optrede teenoor die medemens (McIlroy 2005a:internet).

Kerke in die een en twintigste eeu kan heelwat by die vroeg-Christelike skrywers leer oor die instandhouding van gesonde dissipelskap in gehoorsaamheid aan Christus; die handhawing van eer in die samelewing en wat die begrip “diensbaarheid” werklik beteken (McIlroy 2005a:internet).

#### 6.2 Aanvalle teen die eer van die vroeë Christene

In die Nuwe Testament het Jesus dit baie duidelik gestel dat diegene wat Hom wil volg, bereid sal moet wees om deur die samelewing uitgewerp te word, en selfs deur hul eie familie verlaat te word. Neem as voorbeelde hiervan die volgende tekste:

---

Lukas 6:22 - *Salig is julle wanneer die mense julle haat, en wanneer hulle julle verstoot en beledig en jul naam weggooi soos iets wat sleg is, ter wille van die Seun van die mens.*

Matteus 10:24-25 - *'n Leerling is nie bo die meester nie en 'n dienskneg ook nie bo sy heer nie. Dit is vir die leerling genoeg dat hy soos sy meester word en die dienskneg soos sy heer. As hulle die heer van die huis Beëlsebul genoem het, hoeveel te meer sy huisgenote!*

Hebreërs 10:32-34 - *Maar onthou die vorige dae waarin julle, toe julle verlig geword het, 'n groot lydensworsteling deurstaan het, gedeeltelik omdat julle deur smaad en verdrukkinge 'n skouspel geword het, gedeeltelik omdat julle deelgenote geword het van die wat in so 'n toestand verkeer het.*

Daar is verder menige bewyse in die Nuwe Testament dat die vroeë Christene die smaad van die gemeenskappe waarin hulle geleef het moes verdra (sien byvoorbeeld ook Fillippense 1:27-30; 1 Tessalonisense 1:6; 2:13-14; 3:1-4; 2 Tessalonisense 1:4-5; Openbaring 2:9-10,13).

Volgens deSilva (2000:44) was dit van vroeg in die eerste eeu reeds as 'n skande gereken om 'n navolger van Christus te wees: "...*did prove to be a source for dishonour and the manifestations of one's neighbours' lack of esteem (insult, abuse, assault)*". Vir die buitestaander het dit blykbaar voorgekom asof hierdie nuwe beweging wat hulleself met Jesus van Nasaret assosieer, die heilige- en sentrale waardes van die gemeenskap ondermyn het, en tot gevolg het dat "goeie" en "betroubare" lede van die gemeenskap skielik verander en die

aanvaarde waardes van die gemeenskap begin bevraagteken (deSilva 1995:146).

Dit het baie min gebeur dat Christene in die eerste eeu na Christus doodgemaak is (deSilva 2000:44), maar teen die tyd van die skryf van die *Paidagogos* is 'n stryd ten bloede, en opoffering van 'n mens se lewe geen vreemde konsep in die gedagte-wêreld van Klemens se hoorders nie. Vir die laaste sowat een-en-'n-halfeeu moes die Christelike gemeenskap saamleef met "*society's attempts to pressure the Christian 'deviants' back into conformity with Greco-Roman or traditional Jewish values*" (deSilva 2000:45). Plinius (111 n.C.) noem die Christene a "*degenerate sort of cult carried to extravagant lengths.*" (Wilken 1996:elektroniese uitgawe).

Om te verstaan waarom die Romeine die Christene begin vervolg het teen die einde van die eerste eeu na Christus, moet 'n mens verstaan hoe die Romeine oor godsdienst gedink het. Vir die Romeine was godsdienst nie so belangrike deel van die samelewing se samestelling tot sukses nie (Wilken 1996:elektroniese uitgawe), maar wel die Romeinse wet, -politiek, -infrastruktuur, -administrasie en sosiale instellings. Godsdienst was vir hulle koud en gevoelloos, die uitleef van leweloze rituele. Dit is daarom verstaanbaar dat 'n Godsdienst wat klem lê op die mens se persoonlike betrokkenheid by God, vir die Romeine probleme geskep het. In die Mediterreense streke onder beheer van die Romeine was godsdienst onherkenbaar vervleg met die daaglikse politieke- en sosiale lewe (Wilken 1996:elektroniese uitgawe).

Die Christene het saam die Jode die oortuiging gedeel dat daar slegs een God is (monolatrie). Vir die heidene was die gode egter die bewaarders van stabiliteit van die samelewing; die "weldoeners" wat aan hul kliënte gee wat hulle nodig het, solank die kliënte onderdanig bly en hulle eer deur hulle optrede (deSilva 2000:46). Die teenwoordigheid van, en die verwysing na die weldoening van die gode was teenwoordig in byna elke aspek van die antieke Mediterreense kultuur



---

se strukture: elke publieke fees, elke byeenkoms (hetsy vir besigheid of handel), en elke privaat banket was 'n konstante herinnering aan die goedheid van die gode (die groot weldoeners). Die klem is by hierdie geleenthede geplaas op die handhawing van die goedgesindheid van die gode (deSilva 2000:46). Die verwerping van die gode deur die Christene het hulle in die oë van die samelewing ateïste gemaak (deSilva 2000:47).

Gehoorsaamheid aan die gode, so is geglo, het die stad en Ryk van voorspoed verseker: dit het die gemeenskap saamgebind. Wilken (1996:elektroniese uitgawe) verwys na die waarskuwende woorde van Cicero oor die sosiale rol wat godsdiens speel: *“disappearance of piety toward the gods will entail the disappearance of loyalty and social union among men as well, and of justice itself, the queen of all the virtues”* en weer *“In the most profound sense, then, impiety toward the gods disrupted society, and when piety disappears, life soon becomes a welter of disorder and confusion.”*

Die Christendom was vinnig besig om te groei tot een van die grootste godsdienste wat die destydse wêreld nog geken het (Wilken 1996:elektroniese uitgawe). Vir die Romeine het godsdiens die lewe van die Ryk in stand gehou. Die nuwe Christelike geloof het dit ondermyn.

Watson (2001:42) wys daarop dat dit vandag steeds gebeur in die Mediterreense kultuur dat bekeerlinge na die Christendom deur die samelewing verag word, en selfs deur die familie verwerp word: *“One of the converts from Islam at Mar Girgis, Sporting was a teacher, in fact an administrator as well. I think she was a Deputy Headteacher. She was baptised as a Christian at Sporting and as a direct result she lost her job in the Alexandria Education system. It was only because she had become a Christian. Many restrictions were placed upon her. That was usual then. She suffered very deeply – psychologically – because of the situation. She was abused and hunted for becoming a Christian. It was awful. There were problems for a long time with her children. Her sons said that they were going to*

*kill her for apostasy because of the shame she had brought on the family. The children confronted Father too. She suffered terribly”.*

Vir die buitestaander, het die Christelike gemeenskap die aanvaarbare waardes van die res van die gemeenskap ondermyn. Hulle het mense wat in die oë van die samelewing “goeie en opregte” mense was in hul kultus ingetrek, “en dan het hierdie mense begin verander” (deSilva 2000:45).

Eerstens was die leier van hierdie beweging, Jesus, afkomstig van Judea. Dit was 'n plek wat deur die samelewing gereken word as skandelik (Pilch & Malina 1993:88).

Tweedens: Jesus is deur die Romeine tereggestel op so 'n wyse dat dit onaanvaarbaar was om Hom as held te reken. Kruisiging is gereserveer vir politieke misdadigers. Jesus word dus gereken as iemand wat die vrede van die Romeinse Ryk bedreig het. Sy volgelingen word ooreenkomstig gebrandmerk (deSilva 2000:45).

Derdens: Jesus is gebrandmerk as 'n “towenaar”, 'n “godslasteraar” (deSilva 2000:46). Almal wat hulself met Jesus vereenselwig, word deur die gemeenskap met suspisie dopgehou.

Dit is met die agtergrond van die dinge wat hierbo aangeraak is dat ons die *Paidagogos* van Klemens moet benader: 'n sosiale kommentaar op die wêreld, kommentaar wat die mense nie wou hoor nie, maar die Christene moes moed gee om getrou te bly aan dié Persoon aan wie hulle trou beloof het: Jesus Christus.

Streng afkeur en vermyding aan deelname van afgodery het beteken dat die Christene hulself van 'n groot deel van die publieke lewe moes onttrek: *“The early Christians struggled to justify participation in idolatry so that they would not*

---

*have to sever so many important connections with their networks of friends and patrons, their involvement in government and their good name” (deSilva 2000:47).*

### **6.2.1 Klemens oor die aanvalle teen die Christene**

Vir Klemens is die aanvalle wat die Christene moes verdra nie ‘n vreemde konsep nie. Die boodskap wat Klemens bring, was duidelik uit pas met die boodskap wat in die samelewing verkondig is. Die gelowige word aangesê om nie deel te neem aan die aanbidding van die afgode van die heidene nie (Paid. II, 1); hulle gedrag by die feeste moet anders wees as die aanvaarbare gedrag in die oë van die samelewing (Paid. II, 1 en II, 2); hulle kleredrag verskil van dié in die samelewing (Paid. III, 11); hulle behoort nie soos die res van die samelewing te streef na aardse rykdom nie (Paid. II, 10-14) want die Christen is alleen ryk in God (Paid. III, 6).

### **6.3 Eer en skaamte as sentrale tema in die Παιδαγωγός**

Volgens deSilva (2000:317) het die vroeg-Christelike skrywers geglo dat hulle gemeentes hulle eie waardestelsel sal moet soek, en hul waardes inrig ooreenkomstig die leringe van Jesus Christus en die Heilige Gees. Hulle moes nie langer gebind wees deur die ongelowiges of die waardes van ‘n ongelowige samelewing nie.

Eer was vir die vroeg-Christelike kerk nie soseer meer afhanklik van die aanvaarding van die “heidense”<sup>1</sup> gemeenskap nie, maar van die goedkeuring van hul “eie groep”, dit is die mede-gelowiges. Om hierdie eie waardestelsel te vestig, word aangesluit by die bekende sosiale waardes van die tyd, maar word die waardes deurgaans gemeet aan die leringe van Jesus en die apostels (Hanson & Oakman 1998:91). Wat in die samelewing as eervol gereken word, kan dalk nie vir ‘n Christen aanvaarbaar wees nie, omdat Jesus en/of die apostels dié waarde

---

<sup>1</sup> Met heidense word bedoel: vanuit die perspektief van die Christendom is almal wat nie deel het aan die groep nie, as buitestaanders gereken. Hulle is “heidene”.

veroordeel het (kyk weer na die standpunte oor “legitimering en kritisering” in hoofstuk 1, sien ook byvoorbeeld Stander 2003b:523). Vanuit die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië blyk dit duidelik hoe hy te werk gegaan het met die bekende sosiale waardes in die vestiging van 'n nuwe kultuur: die kultuur van Christenwees.

### **6.3.1 Die Christene het 'n eerbare Tugmeester**

Soos reeds gemeld in hoofstuk 3 het die mense in die antieke Mediterreense gebiede 'n groot deel van hul lewe in die publieke oog geleef. 'n Aanval op die eer van 'n ander groep, het die publieke persepsie van die groep se waarde aangetas (Malina 1993a:8). Veral wanneer die leier van die groep geteiken word, word die uitdaging van die eer van die groep op die spits gedryf. Dit het gereeld gebeur dat die heidene die Christene se eer uitgedaag het, deur die eer van hul leier, Jesus Christus, te bevraagteken (Hanson & Oakman 1998:71-73).

In die *Paidagogos* doen Klemens baie moeite dat sy hoorders moet verstaan met Wie hulle te doen het as geestelike leier, en die besondere leierseienskappe wat die Tugmeester vertoon.

#### **6.3.1.1 Die Tugmeester is ὁ Λόγος**

In die samelewing was dit eervol om 'n eervolle leier te hê (Malina 1993a:8). Maar Klemens praat nie oor Christus se vernedering terwyl Hy op aarde was nie. Hy lê slegs klem op sy verhoogde staat.

Die Pedagoog word voorgestel as die Λόγος (Paid. 1, I, 1), dit is die Woord. Hy is die een wat in staat is om die mens te bevry van die gebruike van hierdie wêreld, deur hom/haar op te lei in die geloof in God (εἰς ὧν πᾶς ὁ αὐτὸς οὗτος λόγος, τῆς συντρόφου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἐξαπατάζων τὸν ἄνθρωπον, εἰς δὲ τὴν μονότροπον τῆς εἰς θεὸν πίστεως σωτηρίαν παιδαγωγῶν (Paid. 1, I, 1-2).

Daar kan aanvaar word dat Klemens sy hoorders oproep tot selfondersoek met die woorde κοσμικῆς συνηθείας ἔξαρχάζων τὸν ἄνθρωπον. 'n Leier wat die waardes van sy volgelinge wil buig ooreenkomstig sy eie waardes, maak gereeld gebruik van herhaling van waardes, asook die oproep tot selfondersoek, meen Pilch & Malina (1993:12). Hierdie sosiale waarde word dié van outoritarianisme genoem. Die verwagting word geskep dat die hoorders hulle sal onderwerp aan die gesag van die leier, terwyl die sosiale waarde van die leier beskryf word.

In die *Paidagogos* gebruik Klemens die sosiale waarde van outoritarianisme meesterlik. Sy waarde word gelys:

Hy is: εἷς ὢν πας ὁ αὐτὸς οὗτος λόγος, τῆς συντρόφου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἔξαρχάζων τὸν ἄνθρωπον. Hy nooi die mens om gered te word (ἐπὶ σωτηρίαν παρεκάλει - Paid. 1, I, 2) en sy woorde is nie verdeelde woorde nie, menende dit is standvastig (Paid. 1, I, 3).

### 6.3.1.2 Die Tugmeester is ewig

Vir die Christene was die titel: ὁ λόγος glad nie onbekend nie. Christus is van die grondlegging van die wêreld af God, sê Paulus in Kolossense 1:15-20. In Romeine 9:5 word Christus ὁ θεός genoem. God is van ewigheid, daarom Christus ook (du Toit 1988:223). Afkoms het vir die Mediterreense kultuur 'n baie belangrike rol gespeel in die aanvaarding van iemand se gesag, asook die erkenning van so 'n persoon se eer (Malina *et al* 1995:14).

Die Tugmeester se gesag word gebaseer op die feit dat Hy ewig is. Klemens noem Hom 'n hemelse leier (Ὁ γοῦν οὐράνιος ἡγεμῶν... Paid. 1, I, 2) en verwys na sy verhewe naam (Paid. 1, 1, 3).

#### 6.3.1.2.1 Die sosiale waarde van die "hemelse leier"

Die dinge wat onder is, word vir die Mediterreense mens dikwels die verpersoonliking van "slegte" dinge. Die satan is op die aarde neergewerp

(Lukas 10:18) as simbool van sy vernedering en sy oneervolle staat, terwyl gelowiges verhoog word (1 Petrus 5:6) as teken van hul eer.

Deur 'n hemelse leier te hê, het die Christene hul onderskei van die res van die samelewing. Hul leier is nie net ewig nie, maar Hy kom van die hemel: Hy is dus verhoog. Sy eer is gevolglik onaantasbaar.

#### **6.3.1.2.2 Die Tugmeester tree op met wysheid**

Dit was eervol om 'n wyse leier te hê wat met integriteit optree. 'n Wyse leier kon die eer van die hele groep beskerm wanneer hulle eer verbaal aangetas word (Hanson & Oakman 1998:71-73). Hy kon die regte woorde op die regte tyd gebruik, en so dié wat hulle eer uitdaag, tereg wys (Pilch & Malina 1993:96).

Klemens stel die Tugmeester aan die gelowiges bekend as 'n wyse leier (Paid. 1, II, 2). Maar anders as die leiers van die res van die samelewing kom Christus nie in strydgesprekke met die filosowe van die tyd nie, maar is sy stryd gemik op die slegte dade en gedagtes van sy groep (ὕλης τῆς κακίας τὸν λογισμὸν... ἐπὶ τὴν μετάνοιαν... Paid. 1, II, 16). Hy tree anders op as die openbare figure: daarom tree Hy met wysheid op (Paid. 1, II, 18). Hy hou hom nie op met die wêreldse dinge nie, maar die dinge van die Vader (Paid. 1, II, 18). Hy maak nie die eer van die Christene in die oë van die samelewing heel nie, maar Hy maak hulle behoeftes heel: dit is die menslike stryd met sonde (...σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀθαιρεῖται... Paid. 1, II, 21).

#### **6.3.1.2.3 Die Tugmeester tree op met mag**

Nelson (1990:internet) merk op: "*Power*' (*exousia*), (is) an expression of honor".

In die Mediterreense wêreld is dit as oneervol beskou wanneer iemand 'n leier van 'n groep in die openbaar bevraagteken het. 'n Mens moes eerder stilbly as

---

om met iemand van 'n hoër status te verskil. Indien mens van so iemand verskil het, sou dit 'n skande oor jousef bring. Meerderes moes nie in die openbaar verkeerd bewys word nie (Malina *et al* 1995:87).

Die aanvaarding van iemand se gesag was eervol. Dit het nie slegs die een aan wie die gesag behoort het, gegeld nie, maar ook die mindere: om iemand se eer te erken, kon die mindere se eer beskerm (Malina 1993a:3). *“Groepslede was op hulle beurt onder die verpligting om aan alle persone in leiersposisies binne die vroeë kerk die nodige eer te bewys, en om hulle voorskrifte te gehoorsaam”* (Malina *et al* 1995:88)

Bo en behalwe die verpligtinge van Christene teenoor mede lede van die groep, moes hulle ook eervol teenoor buitestaanders wat gesagsposisies beklee het, optree. Hulle moes byvoorbeeld hul belastings betaal sonder om daarvoor te kla (Markus 12:13-17; vergelyk ook *Paidagogos* 2, II, 12); hulle moes bid vir almal wat regeer het en magsposisies beklee het (2 Timotheus 2:2). Hulle moes hulle ook onderwerp aan die gesag van die regeerders wat oor hulle aangestel is (Romeine 13:1-7). Gesag en die aanvaarding van gesag is daarom 'n belangrike deel van die erkenning van eer, maar ook die beskerming van die eer van die gemeenskap.

Die Tugmeester tree met gesag op, volgens Klemens, omdat hy die vermoë het om die gedrag van die gelowiges te beheer, en hulle bewus te maak van hulle verpligtinge (...εἰς τὴν τῶν δεόντων ἐνέργειαν παρακαλεῖ... Paid. 1, I, 6).

Volgens Pilch & Malina (1993:139) is die vermoë om mense se gedrag te beheer 'n kenmerk van 'n goeie leier in die antieke Mediterreense samelewing, en derhalwe tree so persoon met gesag op.

Dit was egter noodsaaklik dat die minderes die gesag van die meerderes erken. Dan is hy eervol. Maar 'n eervolle leier moet die tekortkominge van sy volgelinge

---

kan heel maak (Pilch & Malina 1993:141). “*Social healing*” (Pilch & Malina 1993 :141) was ‘n voorvereiste vir ‘n goeie leier. “*The process of healing involves diagnosing the problem, prognosing the outcome, and applying the suitable outcome*” (Pilch & Malina 1993:141).

Let op hoe Klemens die Tugmeester se vermoë tot genesing van die behoeftes van die Christelike gemeenskap beklemtoon om sodoende sy gesag te beskryf. Die Tugmeester werk terapeuties (θεραπευτικός - Paid 1, I, 4), tot die genesing van die oortredinge van die hoorders, en later weer:

πρακτικὸς ... δὲ ὧν ὁ Παιδαγωγὸς, πρότερον μὲν εἰς  
διάχθεσιν ἠθοποιίας προὔτρέψατο, ἤδη δὲ καὶ εἰς τὴν  
τῶν δεόντων ἐνέργειαν παρακαλεῖ...

*Die Tugmeester is prakties, roep eerstens tot die verkryging van die regte instelling en karakter, en oortuig ons dan tot die energieke nakoming van ons verpligtinge*  
- Paid. 1, I, 6)

Die diagnosering van die probleem lê in die erkenning van die behoefte aan die leringe van die Pedagoog, die prognose is die “regte instelling en karakter” en die praktiese uitkoms lê in die “nakoming van ons verpligtinge”.

“*Each society’s identified illnesses constitute a sign or emblem that marks what that group values, disvalues, and preoccupies itself with*” (Pilch & Malina 1993:141). Hierdie konstatering van waardes dra by tot die aanvaarding van die gesag van die leiersfigure. Klemens konstateer die sosiale waardes waarmee die gelowiges hulself moet besig hou as “die regte instelling en karakter” en die “energieke nakoming van hulle verpligtinge”. So dra hulle by tot die aanvaarding en erkenning van die gesag van die Tugmeester.



#### 6.3.1.2.4 Die Tugmeester het 'n eervolle posisie

Ballew (2005:internet) wys daarop dat daar twee besondere areas van leierskap in die antieke Mediterreense kultuur was, eerstens om te onderrig en tweedens om in die guns van jou meerdere te wees. By Klemens kom hierdie sosiale waardes veral tot uiting in sy hantering van die eer van die Tugmeester, soos hieronder gemeld:

##### i) Hy is die onderwyser by uitnemendheid

Soos reeds gemeld, was die “pedagoog” in die meeste gevalle 'n slaaf wat die kind onder sy toesig gehou het, na die skool begelei en sy skooltoerusting gedra het en uiteindelik moes kontroleer of die leerling sy werk vir die dag na behore gedoen het. Dit is egter 'n eervolle posisie. Christus word deur Klemens as die onderwyser by uitstek geskets (Paid. 1, I, 4-6). Dit dra by tot die erkenning van sy eervolle posisie

##### ii) Hy is aan die regterhand van die Vader (Paid. 1, II, 11)

Die Tugmeester is die een wat  $\acute{o} \acute{\epsilon}κ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς...$  (*aan die regterhand van die Vader is* – Paid. 1, II, 11).

Om aan iemand se regterhand te wees, was gereken as 'n eervolle posisie in die Mediterreense samelewing. Vervolgens sal nou gekyk word na die sosiale waarde verbonde om aan die “regterhand van die Vader te wees”.

##### a) Die sosiale waarde van hande

Die manier hoe sekere liggaamsdele behandel is, was gewoonlik simbolies van die eer of skande wat so 'n liggaamsdeel verteenwoordig het (deSilva 2000:31). So word die kop van 'n koning gesalf, maar die gesig van 'n gevangene word geslaan (vergeelyk Markus 15:16-20; Lukas 22:63-65). Om die hande te bind, of sekere liggaamsdele te vermink was deel van die uitdrukking van die skande wat oor 'n persoon gekom het. Die plek van die liggaam is ook deel van die uitdrukking van eer en skaamte:

'n koning sit gewoonlik hoër as sy onderdane, en onderdane buig laag om simbolies die status en mag van die heerser te erken. Die oorwonne vyand word aan die voete van die krygsman gegooi as 'n bewys van 'n nuwe orde van verhoudings tussen mense (deSilva 2000:31).

Die hande van mense verwys in die Mediterreense samelewing gewoonlik na 'n handeling of doelmatige aksie (Pilch & Malina 1993:92). Net soos wat die samelewing bestaan het uit 'n aantal onderskeidende groepe, so bestaan die mens se liggaam ook uit 'n aantal onderskeidende ledemate<sup>2</sup>. Hande verwys na iemand se mag en status. Enige doelgerigte handeling sou die aksie van die mens se hande en voete benodig (White & Yarbrough 1995:198-200; vergelyk Pilch & Malina 1993:92). Deur 'n eervolle persoon aan te raak met die hande was eervol, en indien hy dit toegelaat het en goedgekeur het, verhoging van status.

### **Die regterhand is eervol**

Om aan iemand se regterkant te wees, was 'n uitdrukking van daardie persoon se status, sy nabyheid aan en die feit dat hy vertrou word deur die meerdere (deSilva 2000:31). Die naam en reputasie van 'n persoon kon gewoonlik afgelei word van sy posisie ten opsigte van die leiersfiguur. Hoe verder iemand van die leier was, hoe minder eer het die persoon in die oë van die leiersfiguur verdien.

Die plek waar mense gesit het tydens feeste of in die tempel of sinagoge was 'n belangrike aanduiding van die persoon se status en mate van eer in die oë van die aanwesiges. Jesus se kommentaar oor die mense wat altyd vir die beste sitplekke mik (Matteus 23:6-7; Markus 10:35-37; Lukas 14:7-11), is 'n duidelike lewering van kritiek op die eer-erkenning strewe van sy tyd.

---

<sup>2</sup> Dit is baie sinvol om in hierdie verband ook die woorde van Paulus in Romeine 12:4-5 en 1 Korintiërs 12:12-27 in gedagte te hou oor die funksionering van die kerk as liggaam van Christus.

Wanneer Jesus aan die regterhand van die Vader gaan sit, of volgens Klemens in *Paidagogos* 1, II, 11 “aan die regterhand van die Vader is”, word sy besondere posisie verdedig: Hy is in guns by die Vader. Om aan die regterhand van die Vader te wees, plaas Jesus “...in the position of highest honor in the Jewish and Christian cosmos...” (deSilva 2000:32).

### 6.3.1.3 Die Tugmeester dra die name van die Vader

Om die eervolle plek van die Tugmeester te versterk, gaan Klemens verder om te verduidelik:

Ἦοικε δὲ ὁ Παιδαγωγὸς ἡμῶν, ὧ παῖδες ὑμεῖς, τῷ Πατρὶ αὐτοῦ τῷ θεῷ, οὐπὲρ ἔστιν Υἱὸς, ἀναμάρτητος, ἀνεπίληπτος, καὶ ἀπαθὴς τὴν ψυχὴν. θεὸς ἐν ἀνθρώπου σχήματι ἄχραντος, πατρικῶ θελήματι διάκονος, Λόγος Θεὸς,...

*Nou, al jul kinders (luister), ons Pedagoog is in sy Vader-God, wie se Seun Hy is, rein, skandeloos, en met 'n siel sonder lyding. God in die vorm van 'n mens, vlekloos, 'n dienaar van die wil van sy Vader, die Woord wat God is... (Paid. 1, II, 11)*

Hierbo is melding gemaak van die eer of skaamte wat met sekere liggaamsdele geassosieer kan word. Behalwe die liggaamsdele en hoe hulle behandel is, was dit ook belangrik om te let op iemand se naam en die manier hoe sy naam gedra word. Iemand se naam was die verpersoonliking van sy wese. Gestel iemand se naam is Josef, dan is Josef wie hy is, en wie hy is kan nie losgemaak word van die naam Josef nie. Om iemand se naam aan te tas, is om die persoon aan te tas en sy eer te bevraagteken (Moxnes 2004:internet). Om God se Naam te “eer” of te “heilig” of God se Naam “bekend” te maak is uitdrukkings wat gebruik word om die eer van God aan te dui. Wanneer God se naam misbruik word, wanneer God se mense sy bevel verontagsaam of immoreel leef, doen hulle God se Naam

oneer aan. Wanneer God se mense toelaat dat die vyand sy Naam oneerbiedig gebruik word sy eer aangetas (deSilva 2000:32). Iemand se naam verteenwoordig ook sy karakter of sy reputasie. Iemand met 'n "goeie naam" het 'n goeie reputasie om te beskerm.

#### **6.4 Die sosiale waarde om die seun van 'n belangrike persoon te wees**

Die Mediterreense samelewing het simboliese waarde aan hul kinders geheg: hulle was byvoorbeeld die teken van God of die gode se seën en tevredenheid met die aanbidding van die huisgesin, hulle was 'n maatstaf van die rykdom van die gesin, seuns kon die gesin versterk in tye van oorlog deur weerstand te bied, en kinders kon help met take in en om die huis (Malina 1993a:79).

Ouers het gewoonlik aan hul kinders 'n spesifieke simboliese waarde geheg (Malina *et al* 1995:73). Daarom was hulle oor die algemeen baie trots op hul kinders. Die kinders het immers in die oorgelewerde (gebore) status van hulle ouers en voorgeslagte gedeel. Enige kind wat 'n eerbare daad verrig het, of in die openbaar uitgestyg het bo ander kinders, was sodoende 'n rede tot groot blydskap vir hul ouers en familie (Malina *et al* 1995:73).

Iemand se afkoms was baie belangrik in die bepaling van so 'n persoon se sosiale waarde en status: "*Dit (het) mense se eer-gradering bevestig*" (Malina *et al* 1995:73). Dit sou dus vir die antieke Mediterreense samelewing voor-die-hand-liggend wees dat goeie pa's goeie kinders voortbring, en slegte pa's dan slegte kinders.

By Klemens word verskillende benaminge gebruik om die Tugmeester se eer uit te druk: Hy is onder andere: God se Seun, skandeloos, in die vorm van 'n mens, vlekloos.

Hier in die *Paidagogos* (Paid. 1, II, 11) sluit Klemens aan by een van die bekendste vader-kind verhoudings in die Christelike kerk: naamlik dié van die verhouding tussen Christus en sy Vader. Reeds in die Nuwe Testament lees ons

van dié besondere verhouding. Toe Jesus deur Johannes gedoop is, praat God vanuit die hemel oor Jesus as sy geliefde Seun in wie Hy 'n welbehae het (Markus 1:11 - Die bedoeling van die woord *welbehae* slaan waarskynlik op die feit dat die Seun Hom bly maak). Jesus praat volgens die evangelies weer gereeld oor die unieke verhouding tussen Hom en sy Vader (Malina *et al* 1995:73). Hy sê byvoorbeeld dat Hy God aan die mense kom bekendstel, omdat Hy die Vader die beste ken (Matteus 11:27; Johannes 7:28–29; 8:55). Volgens Johannes doen Jesus ook die werke net soos sy Vader. Soos wat God byvoorbeeld goeie dinge doen soos om aan mense die ewige lewe te gee, doen Jesus dit ook (Malina *et al* 1995:73; Johannes 5:20-23), en later konstateer Jesus die feit dat wie Hom gesien het, ook die Vader gesien het (vergelyk Johannes 14:6-11).

Om die Seun van 'n belangrike persoon te wees, het te doen met die waarde van eer in die samelewing. Indien jou pa belangrik is, is jy as sy kind belangrik. Dit is waarskynlik op hierdie bekende sosiale waarde waarop Klemens hier in die *Paidagogos* (Paid. 1, II, 11) sinspeel. Hy wys op die ooreenkoms tussen die Vader en sy Seun, en dat die Seun nie net kennis het van die Vader nie, maar selfs sommige van die kenmerke van die Vader vertoon: οὐπὲρ ἔστιν Υἱὸς, ἀναμάρτητος, ἀνεπίληπτος, καὶ ἀπαθὴς τὴν ψυχὴν.

Dit verhoog die status van die Tugmeester en bewys dat dit die moeite werd is om Hom as leier te aanvaar: Hy is eerbaar.

### **6.5 Die kinders moet die voorbeeld van hul Vader navolg**

Verder dien die gehoorsaamheid van die Seun aan die Vader vir Klemens as motivering vir die gehoorsaamheid van die gelowige aan God, want as Klemens in *Paidagogos* 1, II, 13 afsluit oor die besondere plek van die Pedagoog ten opsigte van God die Vader, trek hy die lyn direk terug na die optrede van die kinders van God: ἡμεῖς δὲ. ὁσηδύναμις, ὡς ὅτι ἐλάχιστα ἀμαρτάνειν πειρώμεθα... (*Ons dan. Sover moontlik, laat ons poog om so min (as moontlik) te sondig*).

---

*Paidagogos* 1, V kan verstaan word in aansluiting met die opvatting oor die sosiale belang om die kind van 'n eervolle Vader te wees. Deurdad Christus die eervolle Seun van sy vader is, behoort die Christelike gemeenskap eervolle kinders te wees deur hul gehoorsaamheid aan die Vader. Die waardigheid waarmee die Christelike kindskap in hierdie hoofstuk van die *Paidagogos* beskryf word, is opmerklik. Nadat Klemens gewys het op die gelyke eer van man en vrou ten opsigte van God, word verduidelik wie die kinders van God is.

Dit was vir die bepaling van iemand se sosiale waarde gewoonlik baie waardevol om sy familie te ontleed, en uit te vind wie se kind 'n betrokke persoon was (Neyrey 2004b:internet).

In *Paidagogos* 1, V, 46 wil Klemens uitvind wie hierdie kinders is na wie die Skrif verwys, want dit is hulle wat onder die beskerming van die Pedagoog staan (Λοιπὸν δὲ ἐστὶ τοὺς παῖδας ἐπιθεωρῆσαι, οὓς αἰνίττεται ἡ Γραφή· εἶπα τὸν Παιδαγωγὸν αὐτοῖς ἐπιστῆσαι... Paid. 1, V, 46). Die antwoord is voor-die-hand-liggend: Οἱ παῖδες, ἡμεῖς (*Die kinders, dit is ons!* – Paid. 1, V, 46).

Nie die voorbeeld van eerbare mense in die samelewing, of die voorbeeld van kerklike leiers dien as rolmodel waarop gelowiges hulle eie optrede moet skoei nie, maar die voorbeeld van Christus (McIlroy 2005a:internet). Gelowiges is nou ook kinders van God wat die taak het om hulle Hemelse Vader se goeie naam in die openbaar uit te dra (Paid. 1, III, 27-28). Malina *et al* (1995:74) ondersteun hierdie afleiding: “Die Mediterreense opvatting dat kinders die verlengstuk van hul ouers is, is grondliggend aan die Nuwe-Testamentiese uitsprake dat gelowiges deur hul goeie dade vir God, as hulle Hemelse Vader, moet verheerlik”. Die verheerliking van God geld in die geval van gelowiges nou as die enigste vorm van eerbare gedrag (vergelyk byvoorbeeld Johannes 17:17).

## 6.6 Die Tugmeester gee 'n nuwe stel reëls

In enige samelewing geld sekere reëls. 'n Samelewing sonder reëls sal tot niet gaan. Die Tugmeester word voorgestel as iemand wat aan die gelowige nuwe reëls ten opsigte van hul lewens kom gee. Dit geld hul houding teenoor die gode van die samelewing (Paid. II, 1); hulle gedrag by die feeste (2, I en 2, II); hulle kleredrag verskil van dié in die samelewing (3, XI); hulle behoort nie soos die res van die samelewing te streef na aardse rykdom nie (2, X-XIV) want die Christen is alleen ryk in God (3, VI). Later sal hierdie sake verdere aandag geniet. Hier kan volstaan word met die verwysing van Klemens na die aard van die Tugmeester se onderrig in *Paidagogos* 1, I, 1: Die Tugmeester het ten doel om die mens te bevry van “*die gebruike van hierdie wêreld*” - εἷς ὧν πᾶς ὁ αὐτὸς οὗτος λόγος, τῆς συντρόφου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἐξαρπάζων τὸν ἄνθρωπον... Hy belowe die genesing van die begeertes in ons (Paid. 1, II, 4); sy doel is om die siel op te bou (Paid. 1, II, 5). Die rede hiervoor is dat die gebruike van die vaders in 'n oomblik tot niet kan gaan, maar die leringe van die Tugmeester hou vir ewig stand (Paid. 1, VII, 62). Klemens waarsku die Tugmeester se kinders om versigtig te wees vir die strikke van gebruike (...τὸν ὄλισθον τῆς συνηθείας... Paid. 2, I, 36), wat hul gedagtes so gevange kan neem, omdat mense gewoon is daaraan, dat hulle nie meer vra *wat is reg* nie, maar *wat is die gebruik?* (Paid. 2, I, 34-35).

## 6.7 Die Pedagoog se hantering van ons sonde

### 6.7.1 Die tipiese weldoener-kliënt verhouding

Daar is reeds gewys dat die moderne idee van onbepaalde goedere onbekend was in die antieke Mediterreense samelewing (Vermeulen 2003:62). Alle aardse middele was slegs in beperkte hoeveelhede beskikbaar, en enigiemand wat ambisie getoon het om meer te besit as wat hy reeds het, of as wat hy reeds verwerf het, is met agterdog en dikwels ook met nydigheid bejeën as iemand wat nie die groep se belange op die hart dra nie maar sy eie, en so in die groep se pad van oorlewing en die bekoming van groeps-eer staan (Malina 1993a:95). Die rede vir hierdie opvatting was omdat hy die eer wat hy bekom noodwendig

van iemand anders moes afneem, want goedere is slegs verdeel, nie vermenigvuldig nie (Malina 1993a:95).

Aangesien die meeste mense in die Mediterreense wêreld baie arm was, was hulle altyd afhanklik van die hulp en bystand van weldoeners (Malina *et al* 1995:16). Daar is reeds daarop gewys dat 'n groot grondeienaar byvoorbeeld 'n stukkie grond gratis aan 'n arm persoon kon afstaan om te bewerk en hom boonop nog laat deel in sy beskerming en in die gebruik van sy afsetgebiede (Malina *et al* 1995:16; sien in dié verband byvoorbeeld ook Moxnes 2004:26, 28, en 33).

Hierdie soort verhoudings het alle sosiale en religieuse verhoudings geraak, insluitend die verhoudings met die gode. Die keiser was die *pater patriae* van almal genoem, maar op sy beurt was Zeus, die hoofgod van die Romeinse ryk, nie alleen as die vader van al hulle gode beskou nie, maar ook as die onsigbare hoof oor die ganse ryk en oor die hele wêreld (Malina *et al* 1995:16). Mense moes daarom eer aan die keiser en aan die gode bewys deur offers, eerbewyse, en gehoorsaamheid aan hulle wette en voorskrifte (Malina *et al* 1995:16).

Dit kan egter algemeen aanvaar word dat die begunstigdes nie die weldoeners in gelyke munt kon terugbetaal nie. In ruil vir die beskerming van die weldoener moes die begunstigde die weldoener se goeie naam in die openbaar beskerm en uitdra (Malina *et al* 1995:16). 'n Mens moet ook besef dat die verhouding tussen die kliënt en sy weldoener nie gelyke kompetisie behels het nie, en die kliënt het vir sy lewensmiddele altyd afhanklik gebly van die goedheid van die weldoener (Malina *et al* 1995:16). Deur hulle naam groot te maak moes hulle bydra tot die openbare bevestiging van die eerbare posisies van hul weldoeners, maar ook om hul eie dankbaarheid uit te druk (Malina *et al* 1995:16).



---

Wat die Nuwe Testament betref, is dit baie duidelik dat God die groot weldoener genoem word. Hy wysig sy kliënte se status radikaal. Hy laat hulle ook deel in al sy weldade, soos beskerming, versorging en nuwe lewe (Malina *et al* 1995:16). Uiteraard vra dit 'n gepaste reaksie van die kant van die kliënte as die afhanklikes in hierdie verhouding (Malina *et al* 1995:16). Ten einde hulle dankbaarheid vir al hierdie weldade sigbaar uit te druk, word gelowiges vervolgens opgeroep om God se naam in die openbaar groot te maak en om Hom te verheerlik (Malina *et al* 1995:16).

### **6.7.2 Die tipiese weldoener-kliënt verhouding by Klemens**

God word deur Klemens voorgestel as die groot Weldoener teenoor Wie die mens met respek en eer moet optree (sien byvoorbeeld Paid. 1, II, 13 waar Klemens melding maak van die sonde wat die verhouding met God vertroebel). God verwag gehoorsaamheid van die mens, asook 'n morele lewe (Paid. 1, II, 4).

Dit was gebruiklik in die Mediterreense samelewing dat 'n weldoener aan sy kliënte of afhanklikes sekere voorwaardes kon stel (Neyrey 2004c:internet) en indien die voorwaardes nie nagekom word nie, kon die weldoener sy hulp aan die betrokke kliënt onttrek. Die kliënt het dan die eer van die weldoener aangetas deur die ooreenkoms te verbreek, en kon nie langer staat maak op die beskerming van die weldoener nie (Neyrey 2004c:internet). So kan God die ongehoorsame mens straf (Paid. 1, II, 5), besluit om hom te red (Paid. 1, II, 16) of hom verwerp (Paid. 1, II, 16).

#### **6.7.2.1 Christus as die Middelaar van die Vader**

In *Paidagogos* 1, II handel Klemens oor die Pedagoog se hantering van sonde. Sonde sosiaal beskou “*is die verbreking van die groep se reëls en kodes*” (Malina *et al* 1995:59) omdat die individu in sodanige gevalle eiebelang bokant dié van die groep gestel het, of die ooreenkoms met die weldoener verbreek het.

Sommige mense in die antieke wêreld het 'n bemiddelaarsrol tussen weldoeners en hulle kliënte gehad (Malina *et al* 1995:16). Wanneer een van die weldoeners buite die afhanklikes se bereik was, soos hooggeplaaste mense of een van die gode, kon mense soos profete en priesters wat direkte toegang tot hierdie weldoeners gehad het namens die kliënte met hulle kontak maak. Sulke bemiddelaars se eer was op hulle beurt geleë in die mate van die invloed wat hulle by die magsfigure uitgeoefen het, asook in welke mate die kliënte hierdie invloed erken het (Malina *et al* 1995:16).

Christus word by Klemens in die bekende "Bemiddelaarsrol" geplaas: Hy tree namens die Vader op (Paid. 1, II, 4); Hy het ook die vermoë om mense se oortredinge te vergewe, soos in die geval van die verlamde man in Markus 2:11 (Paid. 1, II, 17) of om mense uit die dood op te wek, soos in die geval van die opwekking van Lasarus in Johannes 11:43 (Paid. 1, II, 17). Hy vertoon die karakter van die God deur self ook genadig te wees (Paid. 1, II, 19), en ontferm Hom oor sondaars (Paid. 1, II, 21).

*Genade* het te doen met die weldoener-kliënt verhouding. Daar kan met Moxnes (2004:29) saamgestem word dat *genade* 'n term is wat baie afgeskeep word in sekere antropologiese studies. Dit was waarskynlik eers Peristiany & Pitt-Rivers (1992) wat gewys het op die sosiale waarde van *genade*. Hulle (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:240) stel voor dat wanneer die antieke skrywers verwys na die term "genade" het dit nie net te doen met die mens se verhouding met God nie, maar met die bekende weldoener-kliënt verhouding. Dit is bekend dat genade te doen het met die "sakrale aspek van eer" (Moxnes 2004:29), maar roep ook tot die gedagte dat iets uitstaande is: of iemand is iets skuldig aan iemand anders, en dat daar betaal moet word, hetsy ekonomies, regtens of moreel (Peristiany & Pitt-Rivers 1992:231) of daar word die verwagting geskep dat die weldoener die kliënt tegemoet sal kom. Dit wil voorkom of Klemens die term genade wyer sien as die verhouding tussen God en mens. Genade geld nie alleen die horisontale

verhouding tussen die mens en God nie, maar die mens wat genade in God se oë gevind het, behoort ook genadig op te tree teenoor die medemens. Dit kan dus aanvaar word dat Klemens die term genade ook op die morele aspek van die mens se lewe laat slaan. Die mens wat skuldig is teenoor God, en wat moet betaal, word deur die Middelaar (dit is die Tugmeester), òf vrygespreek òf veroordeel (Paid. 1, II, 17). Die Tugmeester tree dus op om die belange van die Weldoener te beskerm, en roep die mense op om hul skuld te betaal by wyse van gehoorsaamheid en morele reinheid (Paid. 1, II, 4).

### 6.8 Die Pedagoog se liefde vir sy volgelinge

Die Pedagoog as Middelaar tussen God en mens tree egter anders op as wat die menslike weldoeners optree:

Πάντα οὐκίνησιν ὁ Κύριος, καὶ πάντα ὠφελεῖ, καὶ ὡς ἄνθρωπος, καὶ ὡς Θεός· τὰ μὲν ἁμαρτήματα ὡς θεὸς ἀθεῖς, εἰς δὲ τὸ μὴ ἔξαμαφτάνειν παιδαγωγῶν ὡς ἄνθρωπος...

*Die Here bied (ons) alle goeie en alle hulp, beide as 'n mens en as God. As God vergewe hy (ons) oortredinge, en as mens tug (vermaan?) Hy ons om nie te oortree nie – (Paid. 1, III, 27-28).*

Die Tugmeester het 'n besondere liefde vir sy volgelinge (φιλόανθρωπος ὁ Παιδαγωγός - Paid. 1, III, 27). Die mense wat gehoorsaam is aan die verpligtinge wat God aan hulle stel, word nou deel van die groep. Dit is die Christelike groep. Hulle kan nou aanspraak maak op die beskerming van die groep en deel in die voorregte van die groep.

In die Mediterreense samelewing kon iemand deel word van die groep deur loskoping (sien weer by hoofstuk 3 punt 3.3.1) of versoening. God het die mens gemaak (Paid. 1, III, 29-31) en kan daarom aanspraak maak op eienaarskap. Die

mens het egter verval in sy slegte begeertes (Paid. 1, III, 31), en moes teruggekoop word (Paid. 1, III, 37). Klemens noem nie pertinent wat God gedoen het om die mens te bevry nie, maar die logiese afleiding kan gemaak word dat Klemens aanvaar die gemeentes weet dat hy bedoel dat Christus aan die kruis geserf het, en sodoende die mens vrygemaak het.

Dit bly egter interressant dat Klemens nie moeite doen om in te gaan op die detail van Christus se aardse lewe nie, maar telkemale melding maak van sy verhoogde status by God. Dit maak seker nie soseer saak of Klemens dit noem of nie noem nie, ons kan die nodige afleidings maak.

Terug by Klemens: die feit dat God die mens deur sy Middelaar, Jesus Christus vrygemaak het, veroorsaak dat Hy vervolgens 'n ander verhouding met sy "kliënte" het: hulle word sy kinders vir wie Hy lief is, en op wie Hy trots is (Paid. 1, III, 38-39). Van die kinders word verwag dat hulle die Vader sal gehoorsaam (Paid. 1, III, 39). In 6.11 sal hierdie saak weer aan die orde kom.

## **6.9 Man en vrou deel in die Pedagoog se beskerming**

'n Baie interressante verwikkeling in die Weldoener-kliënt verhouding by Klemens vind ons in *Paidagogos* 1, IV: mans en vroue deel beide in die beskerming van die Pedagoog. Om te verstaan wat Klemens hier sê, behoort kortliks gekyk te word na twee belangrike sake, naamlik a) die sosiale posisie van vroue in die Mediterreense samelewing, en b) die sosiale posisie van mans in die Mediterreense samelewing.

### **6.9.1 Die sosiale posisie van vroue in die Mediterreense samelewing**

#### **6.9.1.1 Die algemene opvatting oor die regte van vroue**

Oor die sosiale posisie van vroue in die Mediterreense samelewing kan 'n studie op sy eie aangepak word. Dit is egter nie die kern van hierdie studie nie, en

---

daarom sal net enkele sake van belang vir die verstaan van Klemens se *Paidagogos* aangeraak word.

In hoofstuk 2, punt 2.4 en hoofstuk 3 by punt 3.8 is die saak rondom die eer van vroue in die antieke Mediterreense samelewing aangeraak. Enkele ander belangrike perspektiewe behoort egter ook oorweeg te word ter ondersteuning van die standpunte van Klemens.

In die samelewing was die posisie van vroue gewoonlik dié van stille ondergeskiktheid. Kluth (2005a:internet) maak 'n aantal opmerkings oor vroue in die antieke Mediterreense samelewing: *“Women had no vote and little role in politics. Women could not own property and could not sue. Women were entirely dependent for men to perform these roles. Wives and courtesans were known to influence the course of the men's political life. Wives were carefully sequestered in the homes of the men for purposes of bearing children for the men. Courtesans were more free to move about in public life but their vocation was limited to entertaining men. In religion women were more important. Many of the religious rituals had to be performed by women and the women served as oracles. The oracles interpreted the will of the deities to men who had petitioned for solutions to critical problems.”*

'n Aantal ander sake met betrekking tot vroue val ook op, naamlik dat slegs mans 'n banket kon bywoon. Vroue kon teenwoordig wees om vermaak te verskaf. Vroue kon nie besigheidstransaksies beklank wat die waarde gelyk aan die ekwivalent van die bedrag benodig om 'n familie vir vyf tot ses dae te voed, oorskry nie (Kluth 2005b:internet). Sy kon wel kruideniersware by die mark koop vir haar huis, maar het die toestemming van haar manlike oppasser nodig gehad. In die Griekse- en Romeinse samelewing kon vroue eiendom besit, maar sy het dit moeilik bekom (Kluth 2005b:internet).

- i) 'n Vrou kon eiendom verkry as 'n skenking, byvoorbeeld juwele van haar man of 'n naasbestaande. Sy kon egter geen geskenke aanvaar van vreemdelinge of enige man, behalwe haar eie nie.
- ii) In sommige gevalle het dit gebeur dat meisies wanneer hulle getrou het, 'n deel van haar familie se skatte as bruidskat kon neem (Kluth 2005b:internet). Daar is egter geen eenstemmigheid onder geleerdes of dit wel voorgekom het, en indien wel, hoe gereeld nie. Dit wil in elk geval lyk of dié gebruik eerder die uitsondering as die reël was.
- iii) 'n Vrou kon eiendom erf, mits dit geadministreer was deur 'n man, aangewend word tot die behoud van die man se huisgesin, en mits minder vroue land besit het as mans. Indien te veel vroue grond besit het, sou dit te veel mag in hulle hande plaas (Kluth 2005b:internet).

Verder het al die antieke gemeenskappe 'n onderskeid getref tussen die regte van vroue en dié van mans. Kluth (2005c:internet) meen dat die antieke Egiptenaars nie so streng op reëls vir mans en vroue was nie, maar dat die res van die antieke Mediterreense kulture dit wel streng toegepas het. Vroue het gewoonlik 'n *kurios* (heer / beskermer) gehad wat gewoonlik haar man was. Haar *kurios* was verantwoordelik vir haar veiligheid en hy het haar hele lewe beheer.

'n Vrou se eer was gesetel in die voortbring van kinders en die versorging van die huishouding (sien in dié verband ook weer hoofstuk 2, punt 2.4). Dit kan bewys word dat vroue in die Griekse en Romeinse kulture meer regte gehad as in die Joodse kultuur, maar Kluth (2005b:internet) meen dis meer korrek om te praat van die dinge wat vroue *toegelaat was om te doen*, as van *haar regte*.

Tot hier kortliks die algemene opvatting oor die sosiale posisie van vroue in die antieke Mediterreense kulture.

---

Dit bly tog insiggewend en uiters belangrik vir die verstaan van die plek van die vrou in die vroeg-Christelike kerk om te kyk na die houding wat Jesus teenoor vroue gehad het.

#### **6.9.1.2 Die Nuwe Testament oor die vrou: oorsigtelik**

Soos reeds op verskeie plekke bewys, het Jesus opgetree in 'n wêreld waar vroue geen regte gehad het nie. Maar Hy het die algemene kriteria waarvolgens vroue beoordeel word, verwerp en openlik gekritiseer. Hy het vroue en mans aan dieselfde standaard gemeet, dit is hul innerlike kwaliteite en hul karakter, nie op hul afkoms, herkoms, of geslagtelike verskille nie. Dit word duidelik wanneer Jesus met die Samaritaanse vrou by die put praat (sien ook die opmerkings oor Patriargie in hoofstuk 3, punt 3.4).

#### **6.9.1.3 Enkele belangrike werke met betrekking tot die studie van die sosiale posisie van vroue in die Mediterreense samelewing**

Dit kan tog 'n interessante studie wees om navorsing te doen oor die sosiale waarde van eer en skaamte met betrekking tot vroue in die *Paidagogos*. Hieronder volg 'n kort lysie van werke wat in so 'n studie van nut kan wees.

Bell (1981) kyk na die aspek van die vrou se sosiale rol in die antieke samelewing nie vanuit die vertrekpunt van die teologie nie, maar vanuit dié van die sosiologie. Alhoewel hierdie nie 'n teologiese werk is nie, bevat die publikasie van Bell (1981) 'n substansiële aantal verwysings na die Joods-Christelike perspektiewe oor en –gebruike ten opsigte van vroue in die antieke Mediterreense samelewing. Die waarde van hierdie publikasie lê veral daarin dat dit oor 'n breë periode navors, naamlik vanaf die tyd van die Ou Testament, tot en met die Reformasie in die vyftiende eeu na Christus.

Clark (1983) is 'n waardevolle werk oor die verskillende perspektiewe oor die plek van die vrou in die samelewing en in die kerk, soos wat dit deur verskillende kerkvaders beskryf word. Alhoewel hierin nie in besonder na Klemens van

Aleksandrië gekyk word nie, kan baie waardevolle inligting oor die veranderende plek van vroue in die kerk gekry word.

Cornelius (2002) kyk na die plek van die vrou in die Nuwe-Testamentiese “manswêreld”, en wys op verskeie rekonstruksies van die geskiedenis van vroue in die Bybel. Sy wys verder op die houding van Jesus teenoor vroue en gee 'n aantal sake waarvan sy oortuig is dat dit antwoorde benodig.

Fiorenza (1983) is 'n goeie historiese werk, maar konsentreer nie alleen op die vroeg-Christelike kerk nie. Hierdie is egter 'n feministiese benadering tot die probleem van die plek van die vrou in die kerk in die eerste eeue.

Gryson (1980): Hierdie publikasie kyk na die geskiedenis van die vroulike kerkleiers in vroeg-Christelike geskrifte.

Tucker & Liefeld (1987): Hierdie werk kyk na die besondere plek wat vroue in die Nuwe Testament en in die kerk se geskiedenis gehad het.

### **6.9.2 Die sosiale posisie van mans in die antieke Mediterreense samelewing**

Heelwat aandag is al aan hierdie saak gewy. Kyk veral weer na punte 2.4 en 2.5 in hoofstuk 2. Dit is voldoende om hier te konkludeer dat mans 'n bevoorregte sosiale posisie in die Mediterreense samelewing ingeneem het.

### **6.9.3 Klemens oor die posisie van man en vrou ten opsigte van die Pedagoog**

Alhoewel Klemens van Aleksandrië 'n aantal skerp opmerkings oor vroue en hul kleredrag in die *Paidagogos* maak (later meer hieroor), wil dit tog lyk of Klemens die posisie van die vrou in 'n heel ander lig gesien het as wat die opvatting in die res van die samelewing was.

Heelwat ander kerkvaders het gewys op die ondergeskikte posisie van vroue: Tertullianus byvoorbeeld sien die val van die man in die tuin van Eden as die listigheid, nie van die slang nie, maar van die vrou! (*Oor die versierings van*



*vroue*, II, 1). Later sê Tertullianus weer dat hy nie die nodigheid sien waarom 'n vrou haar sou wou mooi maak nie, want as sy haar mooi maak vir 'n gelowige man, stel hy in elk geval nie in uiterlike skoonheid belang nie; as sy haar mooi maak vir 'n ongelowige man, sal hy suspisius wees, want dit is sonder kunstigheid gedoen (*Oor die versierings van vroue*, II, 4). Methodius van Olympus meen die hoogste roeping vir die vrou is om haarself rein te hou vir haar man (Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγνείας: II, 2, 1-7). Maar Klemens van Aleksandrië merk oor vroue op: *die eer van man en vrou is dieselfde, want as albei dieselfde Here dien, en in een kerk is, en dieselfde kos eet is hulle dieselfde voor God* (Paid. 1, IV, 41).

### 6.9.3.1 Mans en vroue is gelyk voor die Pedagoog

Dit is opvallend dat Klemens die verhouding tussen mans en vroue in die lig van gelykheid beoordeel. Mans en vrouens, sê Klemens, se waarde is gelyk (...τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς εἶναι νενοηκότες... Paid. 1, IV, 41) in die oë van die Pedagoog, Jesus Christus, want albei “*haal asem, kyk, hoor, het kennis, het hoop, het gehoorsaamheid, het liefde, soos alma!*” (Paid. 1, IV, 41).

Om hierdie wending wat Klemens neem in terme van die verstaan van die sosiale plek van die vrou in die antieke Mediterreense samelewing te verdedig, haal Klemens Jesus se woorde in Lukas 20:34 aan (Paid. 1, IV, 41). In Lukas 20:34 leer Jesus dat die mense in hierdie bedeling trou en huwelike sluit, maar in die toekomstige eeu trou mense nie en bestaan huwelike nie meer nie.

Klemens meen dat die enigste verskil tussen man en vrou in hierdie lewe, dié van die huwelik en hul verskeie plekke ten opsigte van die huwelik is (...γαμοῦσι καὶ γαμίσκονται, ἐν ᾧ δὴ μόνω τὸ θῆλυ τοῦ ἀρρέενος διακρίνεται... Paid. 1, IV, 41). Hy merk verder op dat *die prys vir gehoorsaamheid aan die Pedagoog en heiligheid in die sosiale lewe, nie gemik is op man en vrou afsonderlik nie, maar op die mens (menschdom), want dan is die begeertes wat hulle van mekaar*

---

*geskei het, weggeneem* (...ἀνθρώπων δὲ ἀπόκειται, ἐπιθυμίας διχαζούσης αὐτὸν κεχωρισμένον. - Paid. 1, IV, 41).

In hierdie woorde van Klemens moet egter nie verstaan word dat hy die sosiale onderskeid tussen man en vrou totaal ignoreer of selfs wil ophef nie: hy maak die woorde van toepassing op die lewe na hierdie een, wanneer man en vrou saam in die hemel is. Dan geld geen onderskeid meer nie. Daar kan wel uit hierdie woorde van Klemens afgelei word dat hy nie die sosiale onderskeid tussen man en vrou so sterk wil beklemtoon soos die mans in dié tyd graag gedoen het nie, want hy besef dat man en vrou gemeenskaplik deel in een behoefte, en dit is die behoefte om in die guns van die Pedagoog te wees. Hulle is gesamentlik kinders van God. Daarom, sê Klemens, gebruik die Grieke die woord παιδάριον (Paid. 1, IV, 45) wat 'n onsydige woord is om te verwys na meisies en seuns, en verwys God na sy kinders met die gebruikelike woord ἄρνες<sup>3</sup> (Paid. 1, IV, 45) wat nie onderskeid maak tussen man en vrou nie.

Wat wil Klemens hier in die *Paidagogos* sê oor die sosiale waarde van onderskeidelik man en vrou? Dit lyk aanvaarbaar om aan te neem dat Klemens die klem wil plaas op die eendersheid van man en vrou op geestelike gebied. Die sosiale verskille tussen die twee word nie soseer weggeneem wanneer hulle Christene word nie, maar vir Klemens behoort dit nie die klem te dra in die gelowige se lewe nie. As ons almal solidêr is in die sonde en menslike behoeftes, is ons almal solidêr in die behoefte tot redding. Klemens erken dat seksualiteit man en vrou van mekaar kan verwyder (Paid. 1, IV, 41 - ἐπιθυμίας διχαζούσης αὐτὸν), maar hierdie verwydering is bloot op die tydelike gerig. Die begrip ἐπιθυμίας wil op die morele aard van die mens se lewe fokus, maar lyk tog of dit kan sinspeel op die totale sosiale verband waarin man en vrou in verhouding met mekaar en in verhouding met die res van die samelewing staan. So gesien sê

---

<sup>3</sup> ἄρνες verwys na die kinders van God as lammers. Geen onderskeid bestaan tussen manlike lammers en vroulike lammers nie.

---

Klemens: man en vrou staan gelyk voor God, ongeag aardse verskille. Hierdie perspektief is verfrissend wanneer die sosiale posisie van die vrou in die Mediterreense samelewing in ag geneem word, en kan dui op die herwaardering van die plek van die vrou in die Christelike samelewing.

Vir deSilva (2000:59) wil dit tog voorkom of die Christelike kerk, hoewel hulle nie vroue gelyk in waarde gereken het nie, tog die sosiale posisie van vroue heroorweeg en telkemale herdefinieer het. Want, kyk ons na die Bybel, sien ons tog dat daar by God nie onderskeid is tussen man en vrou wanneer dit kom by die uitdeling van genadegawes nie. Vroue se geloof en gehoorsaamheid word deur die Bybel voluit erken en dien as aangetekende voorbeelde vir die kerk (Malina *et al* 1995:8). Hulle geloofsbeleving en -belydenis kry voluit plek. (Vergelyk Matteus 9:22; Matteus 15:28; Markus 12:42; 14:9; Lukas 1:6, 24-25, 38, 60; 2:19, 22, 33, 37, 51; 7:50; 8:21). Vroue was deel van die skares wat deur die Here Jesus onderrig is en genees is (Malina *et al* 1995:8; Markus 6:34 saamgelees met Matteus 14:21; Matteus 15:30-31 en 38). Die Here Jesus het vroue toegelaat (Johannes 4:28-29, 39) en doelbewus gestuur (Matteus 28:7-8, 10; Markus 16:7, 9-10; Lukas 24:9-10; Johannes 20:17-18) om ook getuies van Hom te wees. Van die begin van die Christelike kerk is vroue net soos mans ingelyf in die kerk deur die teken van die verbond. Hulle het die teken van die doop saam met die mans ontvang en is so herinner aan hulle insluiting in die geloofsgemeenskap.

Vroue kon egter in die gemeenskap nie aanspraak maak op enige weldade van enige weldoener nie, omdat hulle nie 'n berekenbare sosiale waarde gehad het nie. Dit mag dalk waar wees wat die sosiale antropologie van die Mediterreense kulture in die tyd van Klemens betref, maar geld skynbaar nie wat godsdienstige aangeleenthede betref in die oë van die Pedagoog nie: vroue en mans deel in die weldade en genadegawes (sien 6.11) van die een Weldoener, dit is God.

Met betrekking tot Klemens se *Paidagogos* wil dit lyk of hy wil beklemtoon dat, alhoewel mans en vroue binne die samelewingsverbande (die gesin, kerk en sameleving) verskillende funksies het, vroue hulle rol in die kerk nie as 'n verskraling van hulle menswees moes beleef nie. Die man het gewoonlik die godsdiens van die gesin bepaal. Vroue word ook beskou as verlostes wat self hulle saak met die Here moet uitmaak en nie sommer verdoem is wanneer hul mans nie gelowiges is nie.

### **6.10 Respek vir die Tugmeester is 'n vereiste**

In die antieke Mediterreense streke het veral die Joodse leiers hul volgelinge opgeroep om hulself af te skei van die gebruike van die heidene: "*Separation from the Gentiles was a core value of Jewish culture from the beginning*" (deSilva 2000:49). Die Christelike gemeenskap het in die navolging van hul Joodse waardes, hulself afgeskei van die waardes van die heidene. Die skrywers uit hierdie kulture het gereeld daarop gewys dat 'n poging om die Wet te verskraal om dit sodoende meer aanvaarbaar te maak vir die heidene, op niks anders uitloop as die vernietiging van die "volk van God" nie (sien byvoorbeeld deSilva 1998:134-141 waarin 'n analise gegee word van die ramspoedige gevolge van die oortreding van die Tora in Joodse apokriewe.) Wanneer die Nuwe Testament die Christene oproep om die besnydenis te verwerp (Romeine 6), en om vrylik te eet sonder om navraag te doen of dit rein is of nie (1 Korintiërs 10:25), raak dit die hart van die Joodse godsdiens en Joodse eer (deSilva 2000:49). Volgens die Jode tree die Christene buite die aanvaarbare norm op, en behoort hulle "teruggesnoei" te word (deSilva 2000:49). Die gevolg is dat die Jode dadelik reageer deur die leiers van die Christelike groep onder verdenking te plaas om sodoende die sameleving se afkeur en skaamte oor die Christelike gemeenskap te haal. Die bedoeling was "*to dissuade them by any means available from continuing in this deviant way of life and to return to being 'decent' people who supported the values and stability of Greco-Roman society*" (deSilva 2000:50). In hierdie verband merk Elliott (1994:170) tereg op: "*The nature and weapons of the*

---

*attack on the Christians is a classic example of public shaming designed to demean and discredit the believers in the court of public opinion with the ultimate aim of forcing their conformity to prevailing norms and values.”*

Juis om die redes hierbo gemeld wys deSilva (2000:50) dat dit baie algemeen was vir die Christelike skrywers om teen die poging tot beskaming deur die samelewing te reageer deur veral op twee sake te wys:

- a) dat die leiers in die verskillende gemeentes dié waardes wat deur die samelewing as eervol beskou word, moet gaan weeg en self uitwerk wat waardevol is vir die Christelike gemeenskap. Die skrywers het byvoorbeeld baie aandag gegee aan die definiëring van die verskille tussen die Christene en die res van die Mediterreense samelewing.
- b) die skrywers wys op die negatiewe effek wat die heidene op die waardes van die Christelike gemeenskap het, en moedig hulle aan om te volhard in die waardes van die Christelike groep. Hierdeur sal die Christene die afkeur van die samelewing beleef, maar die Meester het hulle gewaarsku dat dié wat Hom wil volg, bereid sal moet wees om te ly (vergelyk byvoorbeeld Markus 8:34).

Alhoewel deSilva (2000:50) waardevolle riglyne gee oor die metodiek van die Nuwe-Testamentiese skrywers, en hul poging om die Christelike gemeenskap op te voed oor hul interpretasie van wat eervol en wat skandelik is, word daar tog een belangrike pyl in die arsenaal van die Christelike skrywers deur deSilva buite rekening gelaat: dit is die metode van “*naming*” en “*shaming*” van afvalliges binne die Christelike gemeenskap (deSilva 2000:50). Om die gemeenskap op te bou, verwys die Christelike skrywers gereeld na die “afvalliges” binne die groep, op wie die toorn van die Here sal kom, mense wat die wêreld liefgekry het, en wat die rug op Christus gekeer het (vergelyk byvoorbeeld 1 Korintiërs 16:22; 1 Timoteus 4:1; 10; Openbaring 2:15). Hierdie mense bring skande oor hulself omdat hulle die groep in die steek gelaat het.

### 6.10.1 Goddelike leiding maak die kinders anders as die wêreld

Soos reeds gemeld was die Jode nougeset gebind aan die Tora. Die Tora het hulle waardes bepaal. Vir die Jode was die Tora die tugmeester wat hulle moes lei om God te ken (Galasiërs 3:24). Christus is volgens Klemens self die Tugmeester, nie die Wet nie, en Hy lei nie net tot kennis van God nie, Hy is self God (Paid. 1, I, 1). Dit is daarom eervol vir die Christene om nie gehoorsaam te wees aan die dinge wat die mense hulle wil leer nie, maar die dinge wat die Tugmeester hulle wil leer. Om God te vrees, en nie mense nie, is die instruksie van Christus (Παιδαγωγία δὲ ἡ Θεοσέβεια - Paid. 1, VII, 62).

Om die kinders te oortuig waarom hulle die leringe van die Pedagoog moet aanvaar bo die leringe van die mense, gebruik Klemens twee beelde bekend in die leefwêreld van die Christene: soos wat die offisier 'n geveg (φάλαγγα van φάλαγξ: waarskynlik 'n aanvalslyn? - Liddel & Scott) beheer deur sy soldate se veiligheid in gedagte te hou en soos die stuurman 'n skip stuur ter wille van die veiligheid van sy passasiers, so wys die Pedagoog die gelowige die pad met hul uiteindelijke redding in die oog, soos hieronder in *Paidagogos* 1, VII gemeld word: (...ὁ Παιδαγωγὸς ἄγει τοὺς παῖδας ἐπὶ τὴν σωτήριαν - Paid. 1, VII, 64).

Vir dié wat deur die Pedagoog tot redding gebring is geld die gebruike (etiek) van die vaders nie meer nie, *want dit vergaan in 'n oomblik, maar die Goddelike leiding duur ewig* (Τὸ μὲν γὰρ πάτριον καλούμενον παρ' αὐτοῖς ἔθος, ὅσον οὐδέπω παρέρχεται· ἡ δὲ ἀγωγή ἡ θεία κτήμα... - Paid. 1, VII, 65).

Hierdie uitspraak van Klemens kom voor in tipiese "eer en skaamte" taal, want Neyrey (2004d:internet) merk in soortgelyke verband met betrekking tot die Nuwe Testament op dat die Christene tipies op die eer van God gekonsentreer het, en die veranderlike etiek (of waardes) van die wêreld afgespeel het teen die waardes van God, wat nie verander nie. Met hierdie uitspraak in *Paidagogos* 1, VII, 65 wil Klemens waarskynlik wys op die gelowige se andersheid teenoor die

---

res van die samelewing. Dit was 'n feit waarmee die Christene deeglik rekening gehou het (deSilva 2000:50). Gehoorsaamheid aan die waardes van God het egter ewige waarde gehad teenoor die waardes van die vaders wat tydelik was.

### 6.11 Die Christelike eer

Die gelowiges wat alles opgegee het ter wille van die saak van Christus moet herinner word dat hulle dit nie verniet gedoen het nie (deSilva 2000:73). Die taal van verhoging kom daarom dikwels in die geskrifte van die Nuwe-Testamentiese skrywers voor (Neyrey 2004d:internet). Dit blyk verder uit die *Paidagogos* dat die kerkvaders voortgebou het op hierdie gedagte van die “verhoging” van die gelowige te midde van hul “verlaging” in die samelewing. In *Paidagogos* 1, IV, 41 noem Klemens byvoorbeeld dat God 'n prys weggebêre het vir hulle wat Hom enduit dien.

#### 6.11.1 Eer in die vermyding van die wêreldse versoekings

Soos reeds by 6.2 hierbo gemeld, was die probleem met die Christene se verwerping van die afgode van die heidene geleë in die feit dat dit hulle gewoonlik in direkte konflik met die waardes van die samelewing gebring het. Streng vermyding van die afgode van die heidene sou beteken dat hulle hulself en hul gesinne aan 'n groot deel van die publieke lewe moes onttrek. Dit was nie goed in die oë van die mens wat juis in die openbare oog moes wees nie. Want wat het agter die geslote deure gebeur? kon die samelewing hulself afvra (Neyrey 2004d:internet). MacMullen (1981:40) gee 'n raak beskrywing van die dilemma van die vroeë Christendom: *“There existed...no form of social life...that was entirely secular. Small wonder then that ...Christians, holding themselves aloof from anything the gods touched, suffered under the reputation of misanthropy”*.

“Ο δὲ φιλῶν τι, ὠφελεῖν αὐτὸ βούλεται· (*“Hy wat iets liefhet, wil goed doen daaraan”* – Paid. 1, VIII, 29). Die “goed doen” aan God lê vir Klemens primêr in

---

die gelowige se vermyding van die afbrekende gebruike van die samelewing (sien byvoorbeeld Paid. 2, I; 2, III; 2, VII; 2, VIII; 3, V; 3, XI en 3, XII).

Dit moet duidelik gestel word dat Klemens die gelowige nie totaal van die samelewing wil onttrek in asketisme nie (in hoofstuk 8 en 9 sal dit aan die orde kom), maar slegs van die slegte gebruike, soos die dien van afgode. In hierdie verband merk Klemens byvoorbeeld op dat sekere mense die gebruik het om van kos 'n afgod te maak. Die gevolg daarvan kan maklik wees dat ander weer dink dat die Christen verskillende soorte kos moet vermy, soos die Jode se gebruik is. Om hierdie opvatting teen te werk, merk Klemens vervolgens op:

Οὐκ ἀφεκτέον οὖν παντελῶς τῶν ποικίλων βρωμάτων,  
ἀλλ' οὐ περί αὐτά σπουδαστέον...

*(Ons hoef vervolgens ons nie ten volle van verskillende kosse te weerhou nie, maar van dié wat verleidelik is).*

Klemens het nie negatief gestaan teenoor die samelewing, soos so baie ander Christelike skrywers nie, meen Wilson (2002:5). Hy sê dat Klemens van Aleksandrië wel die Christelike waardes ernstig opgeneem het, maar dat hy gemeen het die gelowiges is in die wêreld, en moenie poog om daarvan te ontsnap nie. Hulle het 'n roeping om Christus aan die wêreld bekend te stel. Wilson (2002:5) noem in sy artikel 'n voorbeeld om aan te dui waarom Klemens so drasties verskil van die res van die kerkvaders oor die plek van die gelowige in die samelewing: *"...he also believed that society, including Christian society, needed to go on. He believed that much of what constituted secular culture was the naturally right way for civilised people to behave. He saw Christianity as the icing on the cake of society, not an alternative to society. Pagan society sought to control the passions. Clement went further: Christians should seek to live with no passions at all."*



---

Die klem in die andersheid van die Christen teenoor dié wêreld val op die gelowige se vermyding van die sonde, en die vermoë van die kinders van God om tot die status van Christen verhoog te word. Om 'n dissipel van Jesus te word beteken aanneming in sy gesin en 'n aandeel in die eer van Christus.

Die gelowige wat hierdie dinge weet behoort verder te fokus op die versterking van die groep en die uitlewing van hul waardes. In navolging van die skrywers van die Nuwe Testament roep Klemens die gelowiges op om die waardes van die groep te beskerm deur nie aan die wêreldse begeertes toe te gee nie, om Christus te dien en om 'n dienskneggestalte in die Christelike gemeenskap aan te neem deur vir mede-broeders en susters te sorg. Groepslede moes altyd toegewyd waar enigsins moontlik ondersteun word en groepslede moes mekaar altyd respekteer. Jou lojaliteit behoort in die eerste plek aan jou groep en groepslede (en daarna aan jouself)(Malina *et al* 1995:14). Buitestaanders - wat eintlik alle ander persone is – behoort nie vir die groep enigiets te tel nie. Jy is nie deel van hulle nie en het daarom ook geen verantwoordelikheid teenoor hulle nie (Malina *et al* 1995:14).

#### **6.11.1.1 “Sonde is irrasioneel” (Paid. 1, XIII, 30-53)**

Die Nuwe-Testamentiese skrywers maak diegene wat by die Christelike gemeenskap aangesluit het deurentyd bewus van die onderskeid tussen die reëls wat hulle moes navolg, en die verskil tussen hulle en die die buitestaanders. Die buitestaanders en hulle wat nie die etos van die Christelike groep deel nie, word gewoonlik as die “sondige wêreld” beskryf (Malina *et al* 1995:85; sien byvoorbeeld ook 1 Johannes 2:15-17). Die Christene plaas groot druk op hierdie buitestaanders om telkens die regte keuses in verband met hul norme te maak. So skryf Paulus byvoorbeeld vir die Korintiërs dat *hulle 'n keuse moet maak, want die dag van redding het aangebreek* (2 Korintiërs 6:2), en dan pleit hy by hulle om met Christus versoen te word (2 Korintiërs 5:20).

Verwysende na die val van Adam en Eva in die paradys identifiseer Klemens ongehoorsaamheid aan God as die wortel van sonde (...γούνη ὅτι ἡμαρτεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, καὶ παρήκουσε τοῦ Θεοῦ. - Paid. 1, XIII, 36), en gehoorsaamheid word op reëls gegrond (Paid. 1, XIII, 38). Wat is hierdie reëls vir die Christene? Dit is die dinge wat deur die Woord geleer word (Paid. 1, XIII, 47), naamlik *tot geloof is ons geroep* (...ἦν δὴ πίστιν κεκλήκαμεν. - Paid. 1, XIII, 48) en 'n rein lewe (Paid. 2, I, 53).

In die Christelike gemeenskap word eer en skaamte baie ernstig opgeneem, merk McIlroy (2005b:internet) op. Dit is egter belangrik dat wat die Christene onder eer en skaamte verstaan, afhanklik gemaak word van wat hulle onder *sonde* verstaan. Trots en selfhandhawing is byvoorbeeld groot sondes vir die vroeë Christene (McIlroy 2005b:internet). In die antieke Mediterreense kultuur was die teenoorgestelde egter aan die orde van die dag: mense se waarde was bepaal op grond van wat ander van hulle dink en hoe hulle oor hulself dink. Dit is dus verstaanbaar dat wanneer die Christelike skrywers oor trots en selfhandhawing praat, die Christene 'n antwoord moes soek in die bepaling van hul identiteit en hoe hulle deur ander gereken word.

Klemens merk op dat die Christene se identiteit nie van die samelewing nie, maar van God afkomstig is, wat God deur die geloof aan hulle gee (Paid. 1, XIII, 48), en daarom behoort hulle ag te gee hoe hulle lewe om byvoorbeeld nie die swakkes in die groep te laat struikel nie (Paid. 2, I, 40).

Die vind van sekuriteit was 'n belangrike aspek van die Mediterreense mens se waardebeepaling (Malina 1993a:46). Maar in plaas daarvan om van die sosiale struktuur en die approbasie van die samelewing afhanklik te wees, kan Christene sekuriteit vind in die wete dat hulle doelbewus deur God gemaak is om Hom te eer (Paid. 1, XIII, 42), en dat God hulle liefhet (Paid. 1, III, 28), al sou die teendeel waar wees in die wêreld.

---

In soortgelyke verband meen McIlroy (2005b:internet) is daar ook 'n woord te spreek vir die moderne gelowige: *“Our identity is given to us by God not by the media, nor by the public, nor even by our close personal relationships. It is not that having a good reputation is undesirable, far from it. It is rather that chasing after it is unhealthy”*.

Dit is juis omdat die Christelike gemeenskap nie vasgevang is in wat mense van hulle dink nie, dat hulle die vermoë het om die wêreldse druk en die wêreldse beskaming te hanteer. Hierdie wêreld is nie die einde nie, sê Klemens (Τοῦ δὲ αἰῶνος ἔστιν ἀρχὴ τὸ ἡμέτερον τέλος - *Want die begin van die ewigheid is die einde (van ons)*<sup>4</sup> - Paid. 1, XIII, 42). Hierdie lewe is nie al wat saak maak en wat nagejaag moet word ten alle koste nie, want daar is 'n (belangriker) lewe na die dood.

Met dié standpunt oor die lewe na die dood het die Christene lynreg verskil met die leer oor die lewe en die dood wat deur die antieke Mediterreense kulture aanvaar was. Meeste mense in die moderne wêreld glo in, of weet van, 'n lewe na die dood. Maar in sy onlangse publikasie wys Ehrman (2004:22) daarop dat nuwe navorsing aan die lig gebring het dat die idee van 'n lewe na die dood nie so algemeen in die Grieks-Romeinse wêreld was as wat vroeër gedink is nie. Onlangse navorsing van sekere grafinskripsies het aan die lig gebring dat sommige mense in die antieke wêreld in die lewe na die dood geglo het, maar die meerderheid het nie. Vir die meeste antieke mense was godsdiens nie die weg tot die versekering van 'n veilige lewe na die dood nie, meen Ehrman (2004:23), maar 'n middel om die hier en nou te verseker. In 'n wêreld waarin die mense uitgelewer was aan die natuur en die elemente het die gode 'n belangrike rol gespeel. Die gode was verantwoordelik vir die veiligheid en rykdom van die mense hier en nou. Geen of min bewyse kan gegee word dat die antieke mens 'n lewe na die dood verwag het, meen Ehrman (2004:23).

---

<sup>4</sup> Dit kan verstaan word: *die einde (van hierdie lewe) is die begin van die ewigheid*.

As die hier-en-nou die enigste blywende en seker feit was vir die antieke mens, het die feit dat die Christene nie die dood gevrees het nie, die antieke Mediterreense mens verstom? Was hulle agterdogtig? Die Christene se vreesloosheid vir die hiernamaals was dan seker 'n belangrike rede waarom die antieke Mediterreense samelewing die Christendom met agterdog dopgehou het, en hulle probeer beskaam het.

#### **6.11.1.2 Die belydenis van sonde in terme van eer en skaamte**

Juis omdat die Christen nie op die hier-en-nou fokus nie, maar besig is om voor te berei vir die ewigheid, is dit soveel belangriker dat ons die sonde laat staan, sê Klemens (Paid. 1, XIII, 30-31).

Vir die antieke Mediterreense mens is dit ongehoord om verskoning te vra vir foute wat gemaak is (Malina *et al* 1995:84). Binne hierdie wêreld is belonings oor die algemeen ooreenkomstig mense se prestasies toegedeel. Dit was gevolglik vir die Mediterreense mens uiters belangrik om onnodige foute te vermy. Indien foute wel gemaak is, is hulle eer daarin gesetel om ten alle koste toe te sien dat hulle foute nie aan die lig kom nie (Malina *et al* 1995:84). Om in die openbaar te fouteer was skandelik: dit het mense se name en dié van hulle groep in die gedrang gebring (Malina *et al* 1995:84).

Om foute of swakhede in die openbaar te erken, en te bely, is gewoonlik gesien as 'n erkenning van eie swakheid (Malina *et al* 1995:84), en daarom het hierdie mense altyd probeer om die oorsaak van hulle foute op 'n ander plek te soek of die oorsaak daarvan in iemand anders te sien (kyk ook na hoofstuk 7 oor die verband tussen sonde, sondebelydenis, genade en dankbaarheid in terme van eer en skaamte). Dit is die rede waarom die Mediterreense mense gewoonlik ook nie somer inisiatief geneem het nie, omdat hulle moontlik foute kon maak (Malina *et al* 1995:84).

---

Malina *et al* (1995:85) meen dat dit vir die vroeë Christene 'n baie moeilike besluit moes wees om aan te sluit by die Christelike kerk. Dit het ernstige gevolge ingehou: hulle moes gewoonlik die rug op families en hulle gebruike draai. Dit was 'n groot skande.

Dit wil dus voorkom of die Christene se oorbeklemtoning van die sondes van die wêreld nie soseer gegaan het oor die kosmos en die dinge wat geskape is nie, maar eerder 'n poging was om hulself te verweer teen die aanvalle van die heidene; 'n poging om hulself te regverdig deur die blaam vir hul besluit om familie en vriende "in die steek te laat" op die boosheid van die wêreld te plaas, en sodoende die pyn van die skande te verlig.

Klemens spits hom veral daarop toe om die gelowige te laat besef dat die besluit om deel te wees van die Christelike groep 'n goeie besluit was, al dra hulle die skandvlek van die samelewing. Daar is sommige mense wat meen dat die Pedagoog nie in liefde optree nie, omdat Hy die kinders dreig *deur die lat, en dreigemente en deur vrees (in te boesem)*(...διὰ τὴν ῥάβδον, καὶ τὴν ἀπειλὴν, καὶ τὸν φόβον... - Paid. 1, VIII, 21), maar wat kan van groter liefde getuig as dat Hy mens geword het, en dat Hy simpatiseer met die swakheid van ons menslike natuur? wil Klemens dan weet (Paid. 1, VIII, 23). Deur op die mensliedenheid van die Pedagoog te konsentreer wil Klemens hê die gelowiges moet verstaan dat hulle te doen het met iemand wat vir hulle omgee. Dit is juis omdat Hy omgee dat Hy dié straf wat ongehoorsaam is (Paid. 1, VIII, 32) en dat Hy oproep tot belydenis van sondes.

Die probleem met die belydenis van sonde, bekyk deur die "bril" van eer en skaamte, is eerstens dat die mens wat kom tot belydenis moes besef dat hy/sy sondig is en dat hulle boos optree. Dit beteken dat hulle hul verpligtinge as kinders versak het. Vir die Mediterreense mens plaas so 'n optrede jou buite die groep, omdat nie die groep nie, maar jou eie behoeftes gesoek was. Tweedens omdat daar 'n erkenning van skuld is, is daar die erkenning van behoefte om

---

vergifnis. Die Mediterreense mens het nie gewoonlik sy behoeftes bekend gemaak nie, want sodra iemand sy/haar behoeftes bekend maak, maak so iemand bekend dat hulle nie self kan voorsien nie, en dat hulle 'n weldoener nodig het (Neyrey 2004c:internet). So 'n belydenis tas die mens se eer aan. Die Christen bely sy/haar sonde uitsluitlik met die doel dat dit vergewe moet word en dat die mens se gewete moet bedaar oor die skande wat hy/sy oor hulself gebring het. Dit vra dus om 'n genadedaad. Daarmee erken die mens sy afhanklikheid van God. O'Donovan (aangehaal deur McIlroy 2005a:internet) pleit daarvoor dat die kerk die praktyk van openbare belydenis van sonde in die geval van erge misdade moet heroorweeg. O'Donovan meen dat hierdie gebruik in die vroeg-Christelike kerk ten doel gehad het om die morele karakter van die kerklike gemeenskap te versterk. Deur jou sonde openlik te bely word die oortreder so beskaam, dat hy/sy baie ernstig sal dink voordat hulle die sonde herhaal. O'Donovan meen dat die kerk ook baie makliker bewus sal word van suksesse in die lewens van gelowiges. Dit sal ook bydra dat die gelowiges meewerk aan die dra van mekaar se laste, aldus O'Donovan. Sonder om op die meriete en/of tekortkominge van O'Donovan se betoog in te gaan, kan volstaan word met die opmerking dat O'Donovan oortuigend daarop wys dat voorkoms van sondebelydenis die Christendom duidelik onderskei het van die res van die antieke Mediterreense samelewing.

### **6.11.2 Lig en duisternis**

'n Ander uitdrukking wat verskeie male, maar in besonder in *Paidagogos* 1, VI deur Klemens gebruik word in terme van die gelowige se onderskeid van die res van die wêreld is die uitdrukking  $\phi\acute{\omega}\varsigma$ . Daar bestaan 'n verband tussen Klemens se gebruik van die woord  $\phi\acute{\omega}\varsigma$  en die gebruik van die woord by Johannes in die Nuwe Testament. Volgens Johannes is die wêreld hieronder die woonplek van die duisternis en die wêreld daarbo is die wêreld van die lig. Christus kom na die woonplek van die duisternis om lig te bring. Lig en duisternis is twee prinsipe wat met mekaar in konflik is. "Die lig skyn in die duisternis, en die duisternis kan dit

---

*nie uitdoof nie*” (Johannes 1:5). Jesus is self die Lig (Johannes 8:12), en Hy het gekom sodat die mens nie in die duisternis hoef te bly nie, maar die Lig van die lewe kan hê en so in staat wees om in die lig te wandel sodat hy nie sal struikel nie (Johannes 8:12, 9:5, 11:9, 12:35,46). Hulle wat die Lig aanneem, word kinders van die lig (Johannes 12:36). En tog, al het die lig na die wêreld gekom, is daar mense wat die duisternis liever gehad het as die lig en geweier het om na die lig te kom omdat hul dade boos was. In Johannes is die grootste ewel om die Lig te haat – dit is om nie in Jesus te glo nie. Sonde is vir Johannes gelyk aan duisternis, en die karakter van die sondige wêreld is duisternis. Tog het God deur sy Woord, deur die Logos, die duisternis deurboor met ‘n Goddelike lig van bomenslike openbaring, en die duisternis kon nie hierdie lig uitdoof nie (Johannes 1:5). En so verduidelik Jesus ook sy taak in hierdie wêreld: die lig is in hierdie wêreld en die wêreld moet in die lig loop solank Hy nog daar is, want as hy die lig weier, kan die duisternis hom oorweldig. Die mens wat die lig weier, struikel in die donker, en weet nie waarheen hy gaan nie. Alleen deur te glo in die lig, kan mense kinders van die lig word (Johannes 12:35). Verder is ongeloof volgens Johannes sonde. Ongeloof is ‘n manifestasie van haat teenoor God. Hierdie haat vir God het tot uiting gekom in haat vir Christus (Johannes 3:19-21). As ‘n mens teen Christus besluit, sal hy in sy sonde sterwe (Johannes 8:24). As mense nie glo nie, sal hulle vergaan (Johannes 3:16) en die toorn van God rus op hulle.

By Klemens word God ook voorgestel as die Lig; daarom is die gelowige in die lig (Paid. 1, VI, 21 en Paid. 2, IX). Die redding van die mens word met die term “lig” uitgedruk (Paid. 1, VI, 23). Wanneer die mens hom tot God keer, ontvang hy die lig, terwyl die res van die mensdom steeds in duisternis is (Paid. 1, VI, 28). Die samelewing is “blind”, omdat hulle nie die lig het nie (Paid. 1, VI, 34) en dan gaan Klemens verder deur te verduidelik wat hy met die term “lig” bedoel: dit is *“hulle wat die heiligheid liefhet, wat die lig het”* (Paid. 1, VI, 34-37).

DeSilva (2000:47) wys daarop dat die vroeë Christendom nie populêr was in die Grieks-Romeinse wêreld nie, omdat hulle hul solidariteit met die res van die

samelewing opgegee het ter wille van die navolging van Christus, wat in die oë van die samelewing niemand anders was as 'n veroordeelde misdadiger nie.

Tydens sosiale samekomste sou die Christene òf die fees nie bywoon nie, òf hulle sou hulle distansieer van die publieke naaktheid, losbandigheid en afgodery wat so kenmerkend van die Mediterreense feeste was (Wilson 2002:15). So 'n oortreding van die solidariteit van die gemeenskap was gewoonlik in 'n ernstige lig gesien. Daarom merk deSilva (2000:47) tereg op dat die gevoel van die kant van die gemeenskap dat die Christene nie net hulle waardes verwerp nie, maar hulle totale sosiale instelling, was genoeg om 'n nie-amptelike vervolging en verwerping teenoor die Christene te ontketen. Die Christene se metode om mekaar te wys op die duisternis van die wêreld was 'n poging om hulself en hul eie leefstyl te verdedig (deSilva 2000:47).

Die Christene se kriteria vir wat eerbaar en wat skandelik is, het verskil van die res van die heidense gemeenskappe van die Mediterreense gebied. Juis omdat hulle deur die samelewing verag was, was dit nodig om die gelowiges se fokus weg te neem van die goedkeuring van die "ongelowige wêreld" en dit te plaas op "die erkenning van God se waardes" en "die uitleef van God se waardes teenoor mekaar" (deSilva 2000:78). God erken hulle leefstyl, en dit is wat saak maak. In hierdie verband word die term "lig" by die Christene gebruik: om goed te doen teenoor God en teenoor mekaar. God verlig hulle oë om Hom te kan sien en sy werke te kan doen. Om in die lig te wees is eervol, omdat mense die werke kan sien. Sodoende weet hulle wat gedoen word en kry hulle nie die gevoel dat duister dade gepleeg word, of dat hulle verkul word nie. Om in die lig te wees beteken in sosiale terme dat 'n mens eerlik en opreg is, en dat jy nie probeer om ander te kul nie (Wilson 2002:14).

Klemens sluit aan by die beeld van die verligte oë. Hierdie beeld word reeds in die nuwe Testament gebruik en was 'n redelike bekende een in die Christelike



kerk. Die gelowige se oë het oopgegaan vir God en sy werke (καθάπερ οἱ τὸ ὑπόχυμα τῶν ὀφθαλμῶν - *Die versperring van hulle oë is verwyder* - Paid. 1, VI, 29). Die mens se oog was die mees eerbare deel van die liggaam (Stander 2003a:909). Om 'n "verligte oog" te hê, het beteken dat die mens eerbaar optree omrede hy kan sien wat hy doen en waar hy loop. Die oog word dus betrek by die mens se vermoë om nugter te kan dink (vergelyk Pilch & Malina 1993:64). Om "jou oë te open" is om te leer uit jou foute, want die oë is die oorsprong van die mens se begeertes. Die oog is die lamp vir die liggaam (vergelyk Matteus 6:22). Hoogmoedige oë is kenmerkend van die hoogmoediges (vergelyk Spreuke 21:4). Die persoon wat nie kan sien nie, is in duisternis en onder die oordeel van God (vergelyk Jesaja 29:18).

Deur te sê dat iemand se oog "verlig" is, druk in sosiale terme uit dat hierdie persoon ondervinding van die lewe het (Pilch & Malina 1993:66). Dit is eerbaar om verligte oë te hê. Klemens gebruik die beeld om die Christelike waardes af te speel teenoor die waardes van die heidense samelewing. Die gelowiges het verligte oë deurdat hulle ondervinding het van God se voorskrifte en hulle daarby hou. Die wêreld het geslote oë: dit beteken dat hulle skaamteloos optree.

### 6.11.3 Die kruisiging van Christus in terme van eer en skaamte

Die Nuwe-Testamentiese skrywers reflekteer die algemene persepsie van die Grieks-Romeinse wêreld dat kruisiging 'n skande was (byvoorbeeld in Hebreërs 12:2 - "*die oog gevestig op Jesus, die Leidsman en Voleinder van die geloof, wat vir die vreugde wat Hom voorgehou is, die kruis verdra het, die skande verag het en aan die regterkant van die troon van God gaan sit het*" en in 1 Korintiërs 1:23 - "...*maar ons verkondig Christus wat gekruisig is, 'n struikelblok (skandalon) vir die Jode en dwaasheid (μωρία) vir die Grieke*").

Die gekruisigde het nie net sy lewe verloor nie, maar ook sy eer en dié van sy naasbestaandes (groep) met wie hy hom assosieer (Hengel 1977:22). Hengel

(1977:22-32) noem 'n aantal sosiale gevolge van kruisiging wat tog belangrik is wanneer daar met die konsep van eer en skaamte gehandel word:

- a) Kruisiging was 'n gepaste straf vir slawe en opstandiges
- b) Die publieke verhoor se hoofdoelwit was om die beskuldigde van sy eer te stroop.
- c) Lyfstraf en pyniging, in besonder die uitsteek van oë en die vergieting van die beskuldigde se bloed was deel van sy openbare vernedering.
- d) Die beskuldigde was gewoonlik kaal. Naaktheid het die beskuldigde se skande ontbloot.
- e) Die beskuldigde se eiendom (gewoonlik sy klere) is gekonfiskeer. Sodoende kry hy die boodskap dat hy nie enige iets het om op te roem nie.
- f) Die vasbind van die beskuldigde se hande het die sosiale boodskap gehad dat die persoon al sy mag verloor het.
- g) In die meeste gevalle was die beskuldigdes eervolle begrafnisse geweier. Lyke is vir die roofdiere gelaat, of in ongemerkte grafte begrawe.

Die bostaande opmerkings van Hengel (1977:22-32) dui duidelik daarop dat die primêre doel van kruisiging in die Mediterreense tyd nie alleen die dood van die beskuldigde was nie, maar beslis die stroping van sy waardigheid, sy eer, sy besittings en sy sosiale posisie in die samelewing. Kruisiging was dus primêr gerig op die sosiale opvatting oor eer en skaamte, en bedoel om die persoon se waardigheid af te breek.

Dit is belangrik om verder op 'n aantal sake rondom die liggaam as simbool van eer te let. Antropoloë beskryf die mens se liggaam as 'n simbool van sy sosiale stand (sien 6.11.2). Die mens se sosiale stand is afleibaar van die manier hoe so 'n persoon se liggaam beskou word en hoe so 'n persoon behandel word

(Douglas 1966:115). Die kop en gesig is in besonder die liggaamsdele waar die mens se eer gesetel is. Diensknechte eer hul meester deur nie in sy gesig te kyk nie, en om laag te buig. In dieselfde verband dien 'n klap in die gesig, of om in iemand se gesig te spuug of hulle teen die kop te klap as simbool van vernedering (Reinhold 1970:48-61). Mense se eer word afgelei van die klere wat hulle dra, en pers was veral die kleur van eer (Reinhold 1970:48-61).

Die hande was ook simbolies vir eervolle gedrag. Die regterhand is simbool van manlike krag. As die regterhand vasgebind word, gespyker word of vermink word simboliseer dit magtelossheid en gevolglik skande. As iemand in die openbaar uitgetrek word, voor mense tentoongestel word en deur die strate vergesel word ten aanskoue van almal was dit skandelik. As iemand se bloed opsetlik vergiet word, is dit skandelik, in besonder as iemand deur iemand anders gedood word.

#### **6.11.3.1 Die kruis is 'n σκάνδαλον**

Neyrey (2004e:internet) meen dat iemand wat nie die kruisiging van Christus in die konteks van die antieke opvatting oor eer en skaamte ontleed nie, geen greep op die konsep van Christelike eer het nie. Die kruis van Christus dien vir die wêreld as simbool van sy skande: Jesus word tussen die twee misdadigers gekruisig, wat self skandelik mense was. Hy word as een van hulle gereken. Die spottende opskrif bo sy kruis daag die eer van Jesus uit: Hy is die koning van die Jode. Sy klere word uitgetrek, en sy onderkleed word deur die soldate gedeel (vergelyk Johannes 19:23-24): "...*the very scene is a public humiliation...*" sê Neyrey (2004e:internet). Volgens die toeskouers sterf Hy 'n geweldadige dood. Sy bloed word vergiet, en daar is nie sprake van iemand wat sy dood gaan wreek nie. Vir die Mediterreense mens was die bloed van lewende wesens simbool van hulle eer. Om Christus se bloed te vergiet was dus 'n verdere verlaging van sy eer. Al hierdie dinge dra by tot Christus se vernedering.

---

### 6.11.3.2 Wanneer oneer nie 'n skande is nie

Jesus se vyande bind Hom vas, slaan Hom, spoeg op Hom, trek Hom uit en kruisig Hom. Hulle optrede is gemik daarop om Jesus van sy waardigheid en eer te stroop. In hulle oë het hulle dit reggekry om Jesus te beskaam. Maar die Christenskrywers, alhoewel hulle die skandelige daade beskryf, vertel 'n ander storie oor die lyding en sterwe van Christus (Neyrey 2004e:internet). Sy dood word beskryf as 'n daad van glorie en verheerliking (Sien byvoorbeeld Lukas 24:26; Handeling 14:22; Hebreërs 2:10)

Die Christene het van die begin af, ten spyte van die skandelige optrede teenoor Jesus, gekonsentreer op die feit dat Hy sy eer behou het, en selfs in *prestige* toegeneem het (Malina & Neyrey 1988:95). In plaas daarvan dat dit 'n ritueel was wat Jesus van sy status ontnem het, word sy lyding as 'n statussimbool getipeer<sup>5</sup>. Hierdie feit beklemtoon die hipotese dat die Christene nie bloot die sosiale waardes van die Mediterreense kultuur aanvaar het nie, maar in menige opsigte die waardes van die tyd gekritiseer en bevraagteken het. Lesers van die gebeure in die Bybel kan egter nie verby hierdie belangrike punt in terme van eer en skaamte kyk en die kernboodskap van die teks verstaan nie. Dit is uiters belangrik om te beseft dat eer en skaamte 'n integrale deel vorm van die hele lydengeskiedenis (Neyrey 2004e:internet).

Klemens maak min melding van die lyding of die sterwe van Christus. Slegs in *Paidagogos* 2, VIII praat hy oor die vernedering wat Christus moes deurstaan,

---

<sup>5</sup> Daar is etlike voorbeelde in die Nuwe Testament waar die skande van die kruis van Christus as eervol getipeer word, en die gelowige opgeroep word om lyding nie as 'n skande nie, maar as eervol te beleef. Vergelyk byvoorbeeld: Matteus 5:10-12, 44; Matteus 10:23; Matteus 5:10-12, 44; 10:23; 13:20,21; 23:34,35; Markus 4:16,17; 10:29,30; Lukas 11:49-51; 21:12; Johannes 5:16; 15:20,21; Handeling 7:51,52; 8:1; 9:4,5; 11:19; 13:50; 22:4,7,8; 26:11,14,15; Romeine 8:35; 12:14; 1 Korintiërs 4:12; 15:9; 2 Korintiërs 4:9; 12:10; Galasiërs 1:13, 23; 4:29; 5:11; 6:12; Filippense 3:6; 2 Tessalonisense 1:4; 1 Timoteus 1:13; 2 Timoteus 3:11,12.

---

maar fokus die leser se aandag dadelik weer op sy verhoging. Klemens sê dat dit ironies was dat die soldate probeer het om Jesus te verag deur Hom te slaan, maar dan kroon hulle Hom as koning. Hy meen dit was 'n simboliese daad van eer (Paid. 2, VIII).

Op 'n ander plek (Paid. 1, V) sê Klemens dat alhoewel Christus gesterf het (dit was nie eervol nie) was sy eer nie daardeur aangetas nie, want Hy het opgestaan uit die dood. Verder sê Klemens Christus se lyding was slegs om sy onsterflikheid te bewys (Paid. 1, VI). Christus ly ter wille van ons foute, daarom kan daar nie gesê word dat Hy oneer aangedoen is nie (Paid. 1, VIII). Hy het eerder 'n daad van eer gedoen, want wie sal vir 'n ander mens sterf? (Paid. 1, VIII).

Dit blyk of die kruis van Christus vir Klemens nie so belangrik was nie. Die kruis was simbool van skande in die antieke Mediterreense samelewing. Dit kan wees dat Klemens juis nie melding maak van die kruis nie, omdat hy probeer om die gelowige in die *Paidagogos* te oortuig dat dit die moeite werd is om die Pedagoog (Christus) te volg. Te veel klem op die kruis en die lyding sou waarskynlik die teenoorgestelde uitwerking op die leser hê wat in terme van eer en skaamte dink.

Dit is opmerklik dat Klemens telkens na die verhoging van Christus verwys, eerder as na sy vernedering. Dit is inderdaad so dat die Christelike skrywers Jesus se dood verbind het aan sy verhoging (Neyrey 2004e:internet), want swakheid en skaamte volgens die wêreldse standaarde, is eer in God se oë. Daarom word die verhaal van die vernedering van Christus ironies genoeg die verhaal van sy verhoging, sy troonbestyging. In kort: 'n verhaal van sy eervolle posisie by die Vader.

#### **6.11.4 Die Christen en rykdom**

'n Laaste saak waarna in hierdie hoofstuk gekyk gaan word, is Klemens se opvatting oor rykdom.

##### **6.11.4.1 Die verband tussen eer en rykdom**

Soos reeds gemeld is eer nie eervol indien dit nie in die openbaar geproklameer en erken word nie. Dit is vir die Mediterreense mens ook belangrik om dusdanige eer ten toon te stel. Eer word byvoorbeeld deur kleredrag weerspieël. Deftige klere is 'n teken van rykdom (Neyrey 2004f:internet). As iemand 'n persoon eer wou bewys was dit gebruikelik om hom op 'n perd te laat ry, met dieselfde klere as hyself aan, 'n goue ketting om die nek, met een van jou naby vriende wat die perd begelei. Vir die antieke Mediterreense mens was die simbole vir eer opsigtelik in kleredrag, die optrede teenoor iemand, sy sosiale stand, sy herkoms, sy vriende, sy kennis (Neyrey 2004f:internet).

Die oorgrote meerderheid mense in die eerste eeu was ongeletterd en finansiële ook baie arm. Minder as 10% van die antieke bevolking kon lees en skryf, terwyl rykdom weer in 'n baie klein groepie stedelike elite, soos die aristokrasie, godsdienstige leierskorps en militêre hoofde, se hande gekonsentreer was (Malina *et al* 1995:11). Om iets vir jouself en jou gesin bymekaar te kry ter wille van oorlewing, het beteken dat die "gewone man" hard moes werk en sy belange moes beskerm deur vriende te maak met die regte mense (Malina *et al* 1995:11). Dit is voor-die-hand-liggend dat rykdom vir mense belangrik was in 'n wêreld waarin niemand na iemand anders omsien tensy jy belangrik is nie. Huweliksonthale en feeste was perfekte geleenthede vir families om hulle rykdom aan die gemeenskap ten toon te stel deur aandag te gee aan spesifieke klere, versierings, musiek, vermaak en kos (Malina *et al* 1995:11). 'n Tekort aan wyn byvoorbeeld sou oor 'n gesin 'n onvergeeflike skande bring (vergelyk in dié verband Johannes 2:1-11).

#### 6.11.4.2 Die verband tussen armoede en die verlies aan eer

As eer simbolies gesetel is in die rykdom van 'n familie, word armoede gesetel in die verlies van rykdom, hetsy die verlies van grond, familie of besittings (Neyrey 2004f:internet).

Wanneer iemand besluit het om hom/haar tot die Christendom te wend, was dit gevolglik 'n probleem dat hierdie mense gewoonlik alles verloor het wat vir die Mediterreense mens saak gemaak het: familie, besittings en vriende. In die oë van die samelewing was hierdie mense gevolglik in armoede gehul en verdien hulle nie eer nie. Die verlies aan besittings en ondersteuningsgroepe, soos die familie en vriendekring, het beteken dat die Christene afhanklik geword het van die hulp wat die groep kan bied. Dit was nie eervol om afhanklik te wees nie. *"Poor"...means indeed not only those who are lacking in money, but, more comprehensively, the oppressed, miserable, dependent, humiliated..."* Neyrey (2004f:internet).

Jesus het self met sy volgelinge gepraat oor die sosiale gevolge verbonde daaraan om Hom te volg. Hy het daarop gewys dat families verdeel gaan word as gevolg van mense se lojaliteit aan Hom.

Twee gedeeltes staan duidelik uit as dele wat oor die sosiale implikasie van dissipelskap handel, naamlik Lukas 12:22-32 (Matteus 5:24-34) en Lukas 12:33-34 (Matteus 6:19-21), meen Neyrey (2004f:internet). Matteus 6:25-34 handel pertinent oor die verlies aan rykdom en die verband met eer. Jesus leer dat die gelowige nie bekommerd moet wees oor wat hy eet en wat hy aantrek nie. Neyrey (2004f:internet) sê hierdie opmerking van Jesus handel tipies oor die skeiding van geslagte in die Mediterreense samelewing: 'n manlike wêreld (publieke wêreld) en 'n vroulike wêreld (huislike wêreld). Die verwysing na die persoon wat bekommerd is oor wat hy gaan eet, is gemik op die manne: terwyl hy in die veld werk, sien hy die voëls plant nie, en hulle oes nie, maar daar word vir hulle gesorg. Die voorsiening van kos was tipies die man se bekommernis

(Neyrey 2004f:internet). Die alternatief wat Jesus stel is die bekommernis van die vrou: oor wat haar huismense sal aantrek. Klerevoorsiening was die taak van die huisvrou. Wanneer sy na die velde kyk, sien sy nie die oeste van die voëltjies nie, maar dit wat sy nodig het om materiaal te weef: die lelies spin nie, maar hulle is geklee met die prag wat selfs Salomo se rykdom oortref. Jesus handel volgens Neyrey (2004f:internet) met 'n voorbeeld uit die man se wêreld en 'n voorbeeld uit die vrou se wêreld oor bekommernisse wat hulle te wagte kan wees as hulle Hom volg: rykdom en eer.

In Lukas 12 word die verband tussen die verlies aan eiendom en dissipelskap geskets. Dit gaan in vers 13 primêr oor 'n persoon wat onterf word as gevolg van hul botsende waardes ten opsigte van die groep en die gevolglike konflik (vers 15) (Neyrey 2004f:internet). Dit skets 'n scenario waar die gelowige 'n behoefte aan kos en klere sal hê.

Neyrey (2004f:internet) meen Jesus verwys hiperbolies na rykdom, omdat die wêreld waarin die mense van sy tyd was, nie regtig rykdom geken het nie, veral as gevolg van die swaar belastings. Maar daar kan in dié verband opgemerk word dat iemand se besittings, hoe skraal dit ook kon voorkom sy "rykdom" was. Jesus wys die Mediterreense mens egter daarop dat hulle fokus nie moet wees op die dinge wat al die ander mense as waardevol ag nie (die skatte op die aarde), maar op die dinge wat ewigheidswaarde het (die skatte in die hemel).

#### **6.11.4.3 Klemens oor rykdom**

Twee gedeeltes in die *Paidagogos* handel oor die Christen se perspepsie van rykdom en die eer verbonde aan skatte. Die gedeeltes is *Paidagogos* 3, VI ('Ότι μόνος πλούσιος ὁ Χριστιανός - *Dat die Christen alleen ryk is*) en *Paidagogos* 3, VII ('Ότι καλὸν ἐφόδιον Χριστιανῶν ἡ εὐτέλεια).



Dit kan aanvaar word dat die gemeenskap met wie Klemens praat, nie in besonder baie ryk was nie, maar dit kan ook aanvaar word dat rykdom vir hulle 'n groot versoeking was, as gevolg van die moontlikhede van vryheid wat geld bring. In die leefwêreld van Klemens en sy hoorders was rykdom 'n baie belangrike sosiale waarde, wat iemand se eer asook sy onafhanklikheid versterk het.

Anders as wat 'n mens sou kon dink, staan Klemens nie negatief teenoor rykdom nie. "Rykdom", sê hy, "moet rasideel gebruik word, en moet liefdevol aangewend word ter wille van ander" (Πλούτου τοίνυν μεταληπτέον ἀξιολόγως, καὶ μεταδοτέον φιλανθρώπως... - Paid. 3, VI, 69), want mense sal maklik van iemand wat baie geld het en dit net op homself spandeer, kan sê *dat sy perd, of grond, of huishouding, of goud vyftien talente werd is, maar die mens self drie koperstukkie* (Ὁ ἵππος αὐτοῦ πεντεκαίδεκα ταλάντων ἐστὶν ἄξιως, ἢ τὸ χωρίον, ἢ ὁ οἰκέτης, ἢ τὸ χρυσίον· αὐτὸς δὲ χαλκῶν ἐστὶ τιμιώτερος τριῶν - Paid. 3, VI, 69-70).

Klemens is van mening dat as mens die besittings van baie van die mense in die samelewing wegvat, sou jy iemand hê wat in vele opsigte ooreenstem met slawe. Sulke mense se enigste verskil met dié posisie van slawe is dat hulle 'n siekliker opvoeding gehad het (Paid. 3, VI, 71-72). In die versterking van sy betoog verwys Klemens verder op Jesus se eie woorde dat ons nie 'n koninkryk op aarde moet soek nie, maar in die hemel (Paid. 3, VI, 73; sien ook in hierdie verband 6.12.4.2). Hy wat sy goed verkoop en vir die armes gee, het 'n skat wat mot en roes nie kan verniel nie (Paid. 3, VI, 73).

Rykdom is slegs beskore vir die rykes, maar die koninkryk is bedoel vir hulle wat ryk is in God. Of hulle klein of nederig (ἐὰν τε μικρὸς καὶ ἀσθενής...) is in die oë van die wêreld, is sulkes werklik ryk (Paid. 3, VI, 74). Hierbo is melding gemaak van pers klere wat in besonder die beeld van rykdom uitstraal, maar

---

Klemens sê: *al is iemand skatryk en geklee in pers en fyn linne, maar hy is boos, is hy ongelukkig en leef hy onder oordeel* (Paid. 3, VI, 75).

Klemens sê: *“Rykdom lyk dus vir my soos ‘n slang, wat, as iemand nie weet hoe om dit vas te hou sonder gevaar aan die punt van die stert nie, sal dit rondom die hand draai, en byt”* (Paid. 3, VI, 75), en *“tensy mens rykdom met versigtigheid en met behendigheid hanteer, kan dit ook verwoes en byt”* (Paid. 3, VI, 76-78). Die liefde vir rykdom laat die mens fokus verloor van die dinge wat belangrik is, en laat hom afsien van skaamte oor die doen van skandelige dinge (Paid. 3, VII, 94).

Die rykdom van die gelowige is nie juwele, of goud, of klere of skoonheid van persoon (mooiheid), of waarde, of eer nie, maar is die woorde van die Pedagoog uitgeleef in die praktyk (Paid. 3, VI, 79). Daarom is die Christen alleen ryk (letterlik: *“besit die goeie”*) (...μόνοις ἄρα τοῖς Χριστιανοῖς κτητὰ τὰ ἀγαθὰ... - Paid. 3, VI, 86).

## 6.12 Strydgesprekke by Klemens?

'n Laaste aspek ten opsigte van “eer” by Klemens, is die hantering van strydgesprekke deur die gelowiges. Dit kan algemeen aanvaar word dat die Christene te doen sou hê met die sosiale verwagting dat hulle hul eer sou wou beskerm. Dit kan ook algemeen aanvaar word dat die heidene die Christene gereeld in die openbaar sou uitlok om hul eer en dié van die Christelike groep te verdedig, by wyse van strydgesprekke. Malina *et al* (1995:56) merk in dié verband op: *“So ’n suksesvolle verdediging van jou eer het binne die sosiale spel aanleiding gegee tot die verhoging van jou eer. Dit het ook die waardes van jou groep bevestig. Op dié manier is die groepslede verseker van hulle eie identiteit en is hulle hegter in die groep saamgebind”*. Alhoewel Botha (2002:40) in sy artikel nie Klemens van Aleksandrië nie, maar Afrem die Siriër se tekste ontleed, bied hy 'n moontlike oplossing vir die verstaan van die “onvriendelike” dinge wat die kerkvaders so menigmaal oor die heidene sê. Hy (Botha 2002:40) verwys na

---

menige antwoorde wat al gegee is op dié vraag oor die rede vir die Christene se aggressiewe woorde teenoor veral die Jode (maar geld seker ook die heidene). Dit sluit in: 'n verskil in benadering en doel van die godsdienstige tekste tot antwoorde wat gegee is wat die tydsgreep van die optrede van die kerkvaders in gedagte wil hou. Botha bied 'n antwoord wat myns insiens die sleutel bied tot die verstaan van hierdie probleem. Dit is naamlik dat dit dien tot groepskohesie. Soos in die geval van meeste godsdienstige geskrifte, is die kerkvaders se geskrifte nie geskryf om mense tevrede te stel nie, maar om sekere ideologieë te kommunikeer. Hulle dien as geskrifte wat inligting wil gee, maar ook wil oorreed en die groepsgevoel wil versterk (Botha 2002:40).

'n Groot leemte in die werk van deSilva (2000) is dat hy in die behandeling van eer en skaamte nêrens melding maak van die voorkoms van strydgesprekke in die eerste eeue in die kerk nie. Dit is veral vreemd gesien in die lig dat Jesus gereeld by strydgesprekke betrek was (vergelyk byvoorbeeld wat Malina *et al* (1995:55-57) in dié verband te sê het), en hy (deSilva 2000) streng te werk gaan om die Christene se houding teenoor die sosiale waardes van die samelewing te onderskei. Nietemin merk Neyrey (2004i:internet) op dat mens moeilik die wêreld van die vroeë kerk verstaan as jy nie kennis neem van die voorkoms van strydgesprekke in die sosiale sisteem nie.

Dit is opvallend dat Klemens se houding teenoor strydgesprekke baie anders daar uitsien as wat mens sou verwag. 'n Mens kon verwag dat Klemens hierdie metode van redenering sou aangryp om die Christene se eer te beskerm, en tog doen hy dit baie min. Die rede moet waarskynlik gesoek word in die aard van die *Paidagogos*. In die vorige hoofstuk is gemeld dat die *Paidagogos* nie 'n strydgeskrif (of polemiese geskrif) is nie, maar dat die primêre doel didakties van aard is. Dit is ook nie aan die heidene gerig soos so baie ander geskrifte van die kerkvaders nie, maar aan die Christelike groep, tot versterking van hulle sosiale waardes.

---

Dit is egter nie te sê dat strydgesprekke geensins in Klemens se *Paidagogos* voorkom nie. Neyrey (2004i:internet) wys daarop dat ons vandag geen ander bronne het om die strydgesprekke van die antieke tyd te ontleed as die geskifte wat tot ons beskikking is nie. Ons weet nie watter gesprekke in die samelewing aan die orde van die dag was behalwe dit wat vir ons in die Nuwe Testament en ander gekrifte op skrif gestel is nie. Dit is derhalwe nie moontlik om strydgesprekke net te klassifiseer as verbale aanvalle in die openbaar nie. As gevolg van die openbare aard van die Nuwe Testament kan sekere tekste wat die eer van die buitestaanders bevraagteken wel as strydgesprekke gereken word. Dit het die implikasie dat as daar algemeen aanvaar kan word dat 'n strydgesprek ten doel het om die groepskohesie te versterk deur te wys op die foutiewe beredenering van die buitestaanders, en as aanvaar kan word dat 'n strydgesprek vandag in die vorm van 'n skriftelike dokument voorkom, dan kan sekere dele van die *Paidagogos*, met die voorbeeld van *Paidagogos* 1, VIII gelys word as 'n tipe van 'n strydgesprek. Hiermee word bedoel dat Klemens die genoemde hoofstuk aanwend as 'n verwerping van sekere mense se vooroordeel oor die liefde van God. In *Paidagogos* 1, VIII spreek hy hom juis uit oor die mense wat leer dat die Pedagoog nie liefdevol optree nie (Paid. 1, VIII, 21-25) en wys dan later op wat ware liefde behels (Paid. 1, VIII, 26-30). Die hoofstuk word afgesluit met 'n oproep tot die waardering van die Pedagoog se liefde en wysheid wat Hy ter wille van die groep (dit is die gelowiges) aanwend (Paid. 1, VIII, 58-81). Strydgesprekke kom dus in die *Paidagogios* voor en word gebruik om die groep se gevoel ten opsigte van mekaar en ten opsigte van wat hulle as eerbaar aanvaar, te versterk.

Neyrey (2004i:internet) wys op 'n aantal variasies van strydgesprekke in die antieke Mediterreense samelewing. Hy bewys dat meeste vrae in die Nuwe Testament gewoonlik ten doel het om as strydgesprekke te dien. Alhoewel Neyrey se artikel spesifiek oor die voorkoms van strydgesprekke in die Nuwe Testament handel, kan die beginsels wat gestel word, tog op enige ander geskrif

---

van toepassing gemaak word. Enkele sake met betrekking tot die *Paidagogos* word nou bekyk, met inagneming van Neyrey (2004i:internet) se benadering tot die probleem van strydgesprekke. Dit dien ten doel om kortliks daarop te wys dat strydgesprekke wel algemeen in die *Paidagogos* voorkom.

### 6.12.1 Strydgesprekke as “forensiese retoriek”

“...both questions and answers can be stated to achieve special rhetorical effect...” Neyrey (2004i:internet). Die voorkoms van retoriese vrae in geskifte dien baiekeer nie die doel om iets uit te vind of om iets te laat beantwoord nie, maar as die “...’*desire to prove something*’ either in attack or defense of something” (Neyrey 2004i:internet). Hierdie soort retoriese vrae het dus ten doel om aanvallend of verdedigend te wees. Sekere vrae plaas die buitestaanders in die kollig, deur twyfel te laat ontstaan oor hul bedoeling, eer, of optrede. Sulke strydgesprekke word deur Neyrey (2004i:internet) *forensiese retoriek* genoem. Aanvallende gesprekke kom byna in elke godsdienstige geskrif voor, meen Botha (2002:40).

In *Paidagogos* 1, V verwys Klemens na mense wat redeneer dat net dié wat uit die geslag van Abraham is, gered kan word. Hy vra die vraag verwysende na Jesaja 8:18: “*is julle verbaas om te hoor dat mense van alle nasies seuns van God genoem word?*” Hierdie is ‘n aanval op die Jode wat geredeneer het dat hulle die uitverkorenes van God is. Klemens haal uit die Joodse geskifte, by name Jesaja, aan om te bewys dat hulle eer op die spel is, want hulle eie geskifte leer anders as wat hulle beweer die waarheid is. Hierdie is ‘n uitdagende vraag, en dien as voorbeeld van “forensiese retoriek”.

In *Paidagogos* 2, I, 95 verdedig Klemens homself teen mense wat dink dat hy leer alle feeste is boos: *dink julle ek praat van ‘n feesmaal waarmee weggedoen moet word?* In hierdie hoofstuk handel Klemens oor die etes van gelowiges, en wys onder meer daarop dat kos bedoel is om die mens aan die lewe te hou, en nie tot tentoonstelling van die mens se rykdom nie. Nou kon sekere mense

redeneer dat Klemens alle feeste verbied. Hierdie vraag dien as aansporing van die feit dat hy nie alle feeste verbied nie, want daar is dan 'n feesmaal in die hemel wat op ons wag (Paid. 2, I, 96).

### **6.12.2 Strydgesprekke as “filosofiese diskoers”**

“...these are not aggressive, challenging questions...” Neyrey (2004i:internet). Hierdie soort vrae het ten doel om die hoorder te laat nadink oor sy optrede, of die optrede van ander, sonder om hom uit te daag om sy eer te beskerm.

In *Paidagogos* 1, III verwys Klemens na gebed wat Jesus in Johannes 17:23 gebid het vir sy dissipels. Maar in plaas van om die deel aan te haal, naamlik “*en hulle liefgehad het net soos U My liefgehad het*” verander Klemens die stelling in 'n retoriese vraag: “het die Vader ons lief soos Hy Christus liefhet?” Hierdie retoriese vraag dien as “filosofiese diskoers” en kwalifiseer as strydgeprek: dit roep die mens op om na te dink oor die liefde van die Vader.

### **6.12.3 Strydgesprekke as “opvoedingsmedium”**

Sekere retoriese vrae het die formele doel om vrae en antwoorde te gee in die oordra van belangrike inligting. Kyk hoe Klemens die strydgesprek in sy retoriek aanwend as “opvoedingsmedium”. In *Paidagogos* 1, III vra Klemens: “*Wat kan liefhê, as God dit nie liefhet nie?*”. Die uitsluitlike doel van hierdie retoriese vraag is om dié wat twyfel in God se liefde, te wys dat Hy wel liefde bewys. Dit word gebruik om die leser (en die buitestaander) op te voed oor die versorging van God. Volgens Neyrey (2004i:internet) dien so 'n vraag as 'n tipiese strydgesprek as opvoedingsmedium.

In *Paidagogos* 1, V kom die vraag: *het julle nog nooit gelees dat die Skrif leer: uit die mond van kinders en suiglinge sal lof kom nie?* Die antwoord is seker voor-die-hand-liggend: hulle het dit seker al gelees. Klemens bedoel hierdie skynbaar sarkastiese opmerking eerder as opvoedingsmedium: hy leer dat God selfs die

---

geringe gebruik om sy Naam groot te maak, en nie net dié wat eer waardig is in die oë van die samelewing nie.

#### **6.12.4 Strydgesprekke as “vermaak”**

Mense wat ‘n banket bygewoon het, het gewoonlik sekere vrae uitgedink wat sou dien as die aand se vermaak. Dit was deel van die kompeterende wêreld waarin mense se vermoë om te redeneer op die proef gestel was (Neyrey 2004i:internet). Klemens gebruik, sover vasgestel kon word, geen strydgesprek as aanleiding tot “vermaak” nie. Die rede lê in die aard van die geskrif as godsdienstige geskrif. Dit is tog nuttig om hierdie soort gesprek hier te noem, sodat kennis geneem kan word van die voorkoms daarvan.

In 6.13.1-6.13.4 is kortliks gekyk na die voorkoms van ‘n aantal strydgesprekke in die *Paidagogos*. Die bedoeling is nie om ‘n volledige studie van al die strydgesprekke te maak nie. Dit sou ‘n studie op sy eie waardig wees. Wat egter beklemtoon word, is dat strydgesprekke algemeen in die *Paidagogos* voorkom, soos in meeste antieke geskrifte. Hierdie soort gesprekke het ten doel om die eer van die groep te beskerm, om op te voed, en om groepskohesie te versterk.

#### **6.12.5 ‘n Ander benadering tot strydgesprekke**

Dit wil voorkom of sommige die benadering tot eer en skaamte vanuit die hoek van die strydgesprek so veralgemeen dat dit lyk of die antieke mens geensins in die openbaar kon verskyn sonder een of ander uitdaging van hul eer nie, meen McIlroy (2005b:internet). Dit is natuurlik waar dat die antieke Mediterreense mens pertinent gesteld moes wees op sy/haar eer wanneer hulle in die openbaar optree. Waarteen McIlroy probeer waarsku is die feit dat dit ook algemeen aanvaar word dat die Mediterreense mens binne sy eie groep ‘n mate van sekuriteit vind, en daarom minder blootgestel was as buite die groep.

Mediterreense antropoloë gaan so ver as om op te merk dat elke sosiale interaksie buite die huis of die sosiale groep, gewoonlik ‘n uitdaging van hul eer

---

tot die behoud van hul eer sou beteken. Malina (1981:30) merk byvoorbeeld op: " 'Challenges' are expressed by positive actions, such as compliments, gifts, petitions...as well as by negative ones, such as questions, verbal attacks, physical affronts...". Hy (Malina 1981:30-33) maak die stelling dat elke keer wanneer die antieke mens sy voet by die deur uitgesit het, het die proses van uitdaging en verdediging van eer hom afgespeel in die openbaar. Met hierdie opmerking kan mens tereg saam met McIlroy (2005b:internet) vra: "*whether Jesus ever appears in a public situation without some sort of challenge arising?*" Hy (McIlroy (2005b:internet) erken dat Jesus se totale openbare optrede rondom die beginsels van eer en skaamte gestruktureer was. Verder erken McIlroy die feit dat die gebruik van mag in die Mediterreense kultuur nie maar net die aanwending van mag was nie, maar die bewys van die persoon se sosiale status. McIlroy merk voorts op dat die Westerse mens die sosiale interaksies van die antieke Mediterreense kultuur ook maklik kan onderskat, maar stem nie saam dat strydgesprekke die begin en die einde van die sosiale interaksie in die publiek was nie. McIlroy moet hier gelyk gegee word, ten spyte van Malina (1981:30) se betoog dat strydgesprekke die kern van die antieke Mediterreense sosiale stelsel uitgemaak het. In hierdie verband kan mens ten opsigte van Malina se standpunt dan vra: wat dan van eer oor die algemeen, wat van groepsverhoudinge, wat van reinheid? Is dit nie ook belangrike sosiale waardes in die Mediterreense kultuur nie?

McIlroy (2005b:internet) pleit daarvoor dat, in plaas daarvan dat teoloë slegs konsentreer op die ooreenkomste tussen die strydgesprekke in die antieke Mediterreense kultuur en die Nuwe Testament, daar ook gefokus moet word op die verskille tussen byvoorbeeld Jesus se aanwending van die strydgesprek en die Fariseërs se aanwending daarvan. Hy wys dat Jesus se fokus in baie opsigte nie op sy eie eer gerig was nie, maar op die waarheid, en dat hierdie benadering wesenlik verskil het van die res van die antieke Mediterreense kultuur se aanwending van die strydgesprek. Daar kan na een voorbeeld verwys word om



die hele saak wat hier aangeraak word, te verduidelik: Jesus het sy dissipels geleer hoe hulle onderlinge dispute moes hanteer binne die Christelike gemeenskap. Dit het begin deur 'n persoonlike versoening tussen die een wat oortree het en die een teenoor wie oortree is (McIlroy 2005a:internet), en het net by hoogste uitsondering in die publieke sfeer beland. Die saak moet eers tussen die betrokke persone uitsorteer word, sonder om 'n openbare skouspel daarvan te maak. Hierdie benadering hét verskil van die res van die samelewing se benadering. By die antieke mens moes hierdie saak in die openbaar geopper word, in die openbaar betwis word, en moes die groep besluit wie reg en wie verkeerd is.

In hierdie verband kan ook verskille uitgewys word tussen Malina (1981:30-33) se standpunte oor die voorkoms van die strydgesprek en Klemens se standpunt hieroor. Malina (1981) oordeel dat die strydgesprek reëlmatig toegepas was binne die Christelike gemeenskap (Malina 1981:33). In die vorige deel is reeds gewys dat daar baie ooreenkomste tussen die aanwending van die strydgesprek in die Mediterreense kultuur en die gebruik daarvan by Klemens in die *Paidagogos* voorkom. Maar Klemens wys tog ook die gelowige op 'n alternatiewe benadering tot die strydgesprek.

In *Paidagogos* 2, VII, praat Klemens oor die openbare debatte wat so algemeen was in dié tyd en merk in dié verband op: Ἀπέστω δὲ, ἀπέστω ἡμῶν καὶ τὸ σκώπτειν... (“*en laat ons ons weerhou, laat ons ons weerhou van openbare beledigings*” – Paid. 2, VII, 89) en later weer Ἵβριν δὲ ἔφαμεν μέθης εἶναι διάκονον... (“*Want beledigings, het ons gesê, is die dienaar van dronkenskap...*” – Paid. 2, VII, 89).

In *Paidagogos* 2, VII, 90-91 handel Klemens oor die optrede van die gelowiges by die feeste waar die openbare debatte baie maal aangewend was om die aanwesiges te vermaak, maar tog die doel gehad het om te beskaam: Ἐν συμποσιῳ δὲ ... μὴ ἐλέγξης τὸν πλησίον· καὶ λόγον ὀνειδισμοῦ μὴ

---

ἐἴπης αὐτῷ (“Tydens ‘n *simposium* (feesmaal), moenie die naaste teregwys nie, en moenie vir hom ‘n woord van beskaming sê nie”).

Die rede wat Klemens aanvoer vir sy opmerkings oor die vermyding van strydgesprekke a) in die openbaar en b) by die feeste (Paid. 2, VII, 89-91) word gegee in die volgende deel: *as die gelowige hom bevriend met heiliges (gelowiges) is dit ‘n sonde om ‘n mede-gelowige te beskaam* (Paid. 2, VII, 91). Verder verwys Klemens na Paulus se woorde in Efesiërs 5:4 waar Paulus die gelowiges vermaan om hulle nie op te hou met lawwe praatjies<sup>6</sup> wat nie pas nie (Paid. 2, VII, 92).

Klemens meen dat ‘n feesmaal bedoel is *om mense se welwillendheid teenoor mekaar te bevestig en hulle vriendskap te versterk* (Paid. 2, VII, 92) nie om mekaar belaglik te maak, en een se meerderwaardigheid oor ‘n ander te probeer bewys nie. *Met Strydgesprekke moedig ons net vyandskap aan*, sê Klemens (...διὰ τοῦ σκῶπτειν σκαλεύομεν... - Paid. 2, VII, 93). Jong manne en vroue (νέοι καὶ ... νεάνιδες) word deur Klemens afgeraai om hierdie feeste by te woon, want hulle kan so maklik in die versoeking kom om hulle eie eer te soek (Paid. 2, VII, 95), en dan hulle tong laat glip teenoor die naaste. Sodoende sondig hulle teen hul medemens (Paid. 2, VII, 95). Die beste raad is dat ‘n man geensins by ‘n getroude vrou by die etenstafel moet sit nie, en dat hy nie op sy elmboë by haar moet vooroor leuen nie, dan sal hy nie in die versoeking kom om iets onvanpas te sê nie (Paid. 2, VII, 96). Dit is verder raadsaam dat mans en vroue nie saam wyn geniet nie (Paid. 2, VII, 96-97). Sodoende kom die mans nie in die versoeking om hulle manlikheid te probeer bewys voor die vroue deur strydgesprekke nie.

Wanneer die gelowige in die openbare oog is moet hy slegs praat as hy moet, en dan met versigtigheid (Paid. 2, VII, 20). Klemens *vind dit nodig*, sê hy, om

---

<sup>6</sup> Letterlik: “To move the crowd to laughter”. Om luidrugtig te wees.

---

gelowiges te verbied *om nie met iemand te praat*<sup>7</sup> tensy daar nie eerste met hom gepraat is nie (Paid. 2, VII, 20). Hy moet eers antwoord as hy reeds twee maal 'n vraag gevra is (Paid. 2, VII, 19). Beide sprekers moet altyd dink voor hulle mekaar beledig (Paid. 2, VII, 21), want luidrugtigheid is 'n teken van malheid. Klemens dink in elk geval mense wat in die openbaar staan en stry, is arrogant (Paid. 2, VII, 21).

Daar kan ten slotte aanvaar word dat strydgesprekke as literêre diskoers deur Klemens in die *Paidagogos* aangewend word. Dit bly egter van groot waarde om in Klemens se aanwending van die strydgesprekke kennis te neem dat hy verskil van die gebruik van die strydgesprek as effektiewe metode in die verdediging van die groep se eer. Teenoor die buitestaander kan dit waardevol wees, maar binne die groep blyk dit dat Klemens dit as onnodig beskou.

### 6.13 Samevatting

- a) In hierdie hoofstuk is die sosiale waarde van eer by Klemens bespreek, met die inagneming van die ooreenstemming, maar ook die verskil tussen die waardes van die antieke Mediterreense samelewing, en dié van die vroeë Christendom.
- b) Hierin is aangevoer dat eer en skaamte 'n sentrale rol gespeel het in die leefwêreld van Klemens, en dat dit vergestalt word in sy *Paidagogos*.

In die volgende hoofstuk sal gekyk word na die tweede hoofdeel wat in hoofstuk 1 geïdentifiseer is, naamlik “barmhartigheid en genade” as sosiale waardes in die *Paidagogos*.

---

<sup>7</sup> Dit gaan hier oor iemand wat met 'n ander praat in 'n poging om tot 'n strydgesprek aanleiding te gee.

## HOOFSTUK 7

### “GOEDGUNSTIGHEID EN GENADE” AS SOSIALE WAARDES IN KLEMENS VAN ALEKSANDRIË SE Παιδαγωγός

#### 7.1 Inleiding

Die moderne Westerse samelewing het nie baie erg aan die volgende opmerking nie: “*dis nie wie jy is nie, maar wie jy ken!*” Waar bevoordeling plaasvind op grond van wie jy ken, word dit gewoonlik “onder die tafel” gedoen en so stil as moontlik gehou (Moxnes 1991:242). “*It violates our conviction that everyone should have equal access to employment opportunities (being evaluated on the basis of pertinent skills rather than personal connection)...*” (deSilva 2000:95). Waar goedgunstigheit en die bevoordeling van een persoon bo ‘n ander baie maal in die geheim gedoen word, kan dit maklik deur die medemens as nepotisme beleef word. In die Mediterreense kulture was goedgunstigheit en bevoordeling van jou eie mense egter kenmerkend aan die sosiale struktuur van elke gemeenskap (deSilva 2000:95).

In besonder hou ons nie daarvan om die aanhaling hierbo te gebruik in terme van ons verhouding met God nie, meen deSilva (2000:95). Tog kom dié beeld ‘n hele aantal kere voor in die Bybel, soos aangetoon sal word. In die Παιδαγωγός van Klemens kom die sosiale waardes van goedgunstigheit en solidariteit ook meermale voor, soos aangedui sal word.

#### 7.2 Die weldoener-kliënt verhouding: oorsigtelik

Die sosiale impak van die weldoener-kliënt verhouding is reeds in die vorige hoofstuk bespreek. Derhalwe is dit nie nodig om dit weer hier te doen nie. Wat egter belangrik is, is om in gedagte te hou dat die sosiale waarde van *genade* in die Mediterreense samelewing afhanklik is van die opvatting oor die weldoener-kliënt verhoudings. Hierdie soort verhoudings word gewoonlik deur die sosiale

antropologie onder die term “*patronage*” geplaas. Daar is vervolgens ‘n verband tussen die weldoener-kliënt verhouding en die sosiale waarde van goedgunstigheids (barmhartigheid) en genade.

### 7.3 Goedhartigheid en vriendskap

Soos in die inleiding kortliks gemeld, vind die moderne Westerse beskawing die gedagte van wedersydse bevoordeling dalk effens vreemd, veral wanneer dit gebruik word in die mens se verhouding met God. Dit druis in met die siening dat elke mens sy eie verantwoordelikheid moet dra vir beroepsmoontlikhede en die opbou van rykdom. Niemand verlaat die kruidenierswinkel met goedere en skuld die eienaar net ‘n guns nie, en net so min skuld die kelner by die restaurant my ‘n guns omdat ek vir hom/haar ‘n fooritjie gegee het met die betaling van my rekening.

Maar die wêreld van die Mediterreense mens is baie anders. Goedgunstigheids is die middel tot die verkryging van goedere, beskerming en werksgeleenthede (sien byvoorbeeld Moxnes 1991:242-244). Dit was in die antieke tyd nie net essensieel nie, maar dit is van mense verwag. Dit is “*the practice that constitutes the chief bond of human society*” sê deSilva (2000:96).

In die antieke Mediterreense kultuur was die mark ‘n alledaagse plek. Klemens verwys verskeie male na die markplek as ‘n openbare bymekaarkomplek (sien byvoorbeeld Paid. 1, XI; 2, IX; 3, XII), waar sekere sosiale waardes in die leefwêreld van die vroeë Christene van toepassing was. Soos reeds gemeld, was die Mediterreense wêreld gekenmerk deur ‘n beperkte toegang tot lewensmiddele. Wat die mens nie by die mark kon vind nie, moes hy of sy op ‘n ander manier vind. Gewoonlik was daar in die omgewing een of ander persoon (weldoener) wat die middele in die hande kon kry (deSilva 2000:96), maar teen ‘n prys. Alle mense het dus weldoeners nodig gehad wat kon voorsien in die natuurlike behoeftes van die gesin. Die weldoener behoort dan gerespekteer te word in die kliënt se optrede teenoor hom in die openbaar (Malina 1993a:13). Dis

in hierdie verband dat die aanhaling van deSilva (2000:97) baie gepas is in terme van die Mediterreense kulture: *“Help one person with money, another with credit, another with influence, another with advice, another with sound precepts”*.

Indien die weldoener die versoek van die aansoeker aanvaar, kon 'n potensiële langtermynverhouding ontstaan waarin die onderskeie partye mekaar van hulp kon wees. Neyrey (2004a:internet) gee die raak beskrywing: *armes was volop: die vraag was dus nie of jy arm was nie, maar ken jy mense wat jou in jou armoede kon bystaan?* Die weldoener het egter altyd die begunstigde se meerdere gebly, aangesien hy kon voorsien in 'n behoefte waarin die kliënt nie kon nie.

Behalwe die verhouding wat individue met 'n weldoener gehad het, en wat maar altyd as 'n mindere-meerdere verhouding gereken is, was vriendskapsverhoudinge in die verkryging van lewensmiddele baie belangrik. Vriende is as sosiale gelykes gereken, en kon mekaar in enige nood of behoefte bystaan, sonder dat een van die twee se sosiale waarde aangetas word (deSilva 2000:99). Die sosiale toepassing van hierdie soort vriendskapsverhoudinge het egter in beginsel nie veel verskil van die kliënt-weldoener verhouding nie: daar is steeds verwag dat die individu sy vriende se naam beskerm, hulle in die openbaar prys en lojal bly teenoor hulle.

#### **7.4 Die sosiale konteks van “genade”**

Daar is nou reeds kennis geneem dat die verhoudings tussen mense in die Mediterreense kultuur gekenmerk word aan weldoening, hetsy in 'n meerdere-mindere verhouding, soos in die geval van die weldoener teenoor die kliënt, of in gelyke verhoudings, soos in die geval van vriende.

---

Vervolgens sal gekyk word na die sosiale konteks van “goedhartigheid” en “genade” om sodoende die basis te lê vir die ontleding van Klemens se standpunte oor genade in die *Paidagogos*.

Die woord “genade” word vandag byna uitsluitlik as ‘n godsdienstige woord gebruik, wat skynbaar slegs die verhouding wat God met die mens het, uitdruk. Dit word in die kerk vandag in wyer verband beskryf as “reddende genade”, “dankbare genade”, en “onverdiende genade”. Hierdie woord het ook verder eeue se teologiese besinning en dogmatisering ondergaan.

Dit kan egter met vrymoedigheid aanvaar word dat die vroeë kerk hierdie woord nie uitsluitlik as ‘n teologiese term nie, maar as ‘n sosiale term geken het (Pitt-Rivers 1992:46). Dit was gebruiklik om die goedgunstigheids van die een mens teenoor ‘n ander uit te druk met die term  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ . Die woord genade is gebruik om die welwillendheid van die weldoener teenoor die kliënt uit te druk. In hierdie verband kan dit geassosieer word met wat ons vandag verstaan as “guns”. Die woord kan ook in ‘n tweede verband verstaan word, en dit is in die verband van die gave self ( $\chi\alpha\rho\acute{\iota}\tau\alpha\varsigma$ ). Maar die woord kan ook in die verband van “dankbaarheid” voorkom: dit is die reaksie van ‘n begunstigde op die gawes aan hom/haar toegedeel (deSilva 2000:105). Die woord “genade” het dus ‘n redelike eenvormige verstaan in die antieke tyd gehad, naamlik die verhouding tussen ‘n gewer en ‘n ontvanger.

Uit die sosiologiese verband waarin die woord “genade” gebruik is, word afgelei dat die daad van guns bewys aan ‘n ander onmiddellik ‘n kringreaksie aan die werk gesit het. Genade moet vergoed word met genade, guns met guns, en dankbaarheid met dankbaarheid (deSilva 2000:106). Om na te laat om ‘n daad van genade te begroet met dankbaarheid, het meegebring dat die sirkel verbreek word en dat so ‘n persoon ‘n skandelige daad teenoor sy weldoener gepleeg het.

## **7.5 Wat dit beteken om “genade te bewys”: die sosiale verband van guns**

Daar sal nou vervolgens ondersoek ingestel word na die sosiale verband van *guns* en wat dit beteken om *genade te bewys* in die Mediterreense kultuur.

### **7.5.1 Om goed te doen aan ander**

Om genade aan iemand te bewys, was 'n gunstige daad. Om vrygewig te wees, was 'n eervolle daad in die Mediterreense verband. Om die hulp van iemand te weier was nie net 'n kwessie van trots nie, maar is gesien as 'n weiering van die persoon. Die uitdeel van gawes was gevolglik 'n “persoonlike” saak, waarin nie net die aanvaarding van goedere betrokke was nie, maar in besonder die aanvaarding van persone. Niemand het gegee as hulle nie die ontvanger goedgekeur het nie (deSilva 2000:106). Genade moes nie bewys word as 'n daad van selfverhoging of om in die gemeenskap as 'n vrygewige persoon bekend te staan nie. Dit was egter in teorie. In die praktyk het die bewys van guns aan die minderbevoorregtes baie maal uitgeloop op die verheerliking van mense as vrygewige weldoeners (deSilva 2000:107). Gawes was strategies uitgedeel, met die oog op moontlike vergoeding, hetsy materieel of by wyse van publieke erkenning. In besonder sou publieke erkenning 'n persoon se eer baie goed doen. Sekere mense het 'n reputasie opgebou as eervolle mense as gevolg van hulle gewilligheid om aan uitgesoekte ontvangers uit te deel.

### **7.5.2 Om dié wat goed is vir jou te eer**

Guns moet begroet word met guns, anders spreek die ontvanger se optrede van ondankbaarheid. Eerbare persone is eer werd. Hulle moes nie geëer word as 'n saak van keuse nie, maar dit is 'n plig (deSilva 2000:109). Deur die gawes van ander te aanvaar, het 'n plig op die skouer van die ontvanger gelê: 'n skuld waarvan jy nie kon ontsnap nie.

Geregtigheid word in dié verband dan verstaan as die toediening van wat elkeen verdien. Om aan die gode dankbaarheid te gee as gevolg van hulle gunste, en



---

om aan die eerbare mense dankbaarheid te bewys as gevolg van die bied van sekuriteit word gesien as geregtigheid. Hy wat nie dié eer wat goed is vir hom nie, tree onregverdig op, en behoort gestraf te word (deSilva 2000:110). So iemand het nie net 'n misdaad teenoor eerbare persone of die gode begaan nie, maar het skande oor homself en sy hele huis gebring.

## **7.6 Goedgunstigheids teenoor die armes**

Tot dusver is genoem dat die bewys van guns aan sekere mense sosiale implikasies vir beide die weldoener en die ontvanger gehad het. Ontvangers is versigtig gekies. Die saak van goed doen aan die armes het dus 'n sosiale verband wat nie eenvoudig uit die oog verloor moet word nie. Want as jy goed doen aan die armes, watter waarborg het jy dat jy iets in ruil sal kry?

Die probleem met die geskrifte wat ons tot ons beskikking het om die Mediterreense kulture te ondersoek is dat dit gewoonlik deur die hoërklas geskrywe is, met die gevolg dat ons min inligting het oor die sosiale funksionering van die armes onderling.

DeSilva (2000:99) bied 'n moontlike oplossing vir hierdie probleem: hy meen dat ons kan kyk na die sosiale funksionering van die moderne Mediterreense plattelandse gemeenskappe, en sekere afleidings maak oor hoe die funksionering in die antieke tye was. DeSilva verwys as voorbeeld na die studie van Pitt-Rivers, waarin hy bevind het dat die moderne Mediterreense gemeenskappe bereid is om mekaar te help in tye van nood sonder om enige vergoeding te verwag. Pitt-Rivers maak dan die afleiding dat dieselfde patroon moontlik in die antieke tye gevolg is. Pitt-Rivers (1992:233) sê dat die hulp aan ander in die antieke tyd gedien het in dieselfde sin as wat die uitneem van 'n versekeringspolis in die moderne tyd tyd: as jy jou vriende help, sal hulle daar wees wanneer jy dalk in die toekoms hulp kan nodig hê.

### **7.6.1 Wie is die “armes”, as die meerderheid arm is?**

Die grootste deel van die antieke Mediterreense beskawing was arm mense. Hulle het die werkersklas, asook die armes ingesluit (sien die figuur hieronder). Enigiemand wat nie tot sosiale nut van die samelewing was nie, is gewoonlik uit die samelewing gestoot. Hulle was die sosiaal uitgeworpenes: die siekes, blindes, lammes, werkloses.

Die Mediterreense mens se houding teenoor die armes was volgens Neyrey (2004a:internet) op sy beste 'n verhouding van beklemtoonde sosiale verskille. Was arm 'n sosiale of 'n ekonomiese term? Dis die vraag wat al meermale gevra is in terme van die sosiale waardes van die Mediterreense kultuur (Neyrey 2004a:internet; vergelyk deSilva 2000:99).

Om “arm te wees” het verskillende betekenis gehad in die Mediterreense kultuur, meen Neyrey (2004a:internet).

- 1) Die “armes” in die Westerse beskawing is hulle wat min of geen ekonomiese hulpbronne het nie: dit sou dan 75% van die antieke Mediterreense gemeenskap uitmaak. Om die “armes” as 'n ekonomiese term te verstaan sou dus so wyd wees, dat dit bykans elke man op straat in die antieke stede sou insluit.
- 2) Die “armes” is hulle wat, alhoewel hulle gebrekkige hulpbronne het, so agteruitgaan as gevolg van werkloosheid, siekte, oorlog, of sosiale verwerping dat hulle onder die sosiale klas waarbinne hulle gebore is, val.

“Arm” is dus nie net 'n ekonomiese term in die Mediterreense kultuur nie, maar het uiteraard te doen met sosiale stand. Alhoewel meeste mense in die antieke tyd “rykdom” kortgekort het, is hulle nie outomaties “arm” nie (Neyrey 2004a:internet).

Na aanleiding van die tabel hierbo kan opgemerk word dat die werkersklas, hoewel hulle arm was, tog 'n mate van respek en eer in die oë van die samelewing gehad het. Neyrey (2004a:internet) merk op dat hierdie klas werkende armes gewoonlik met die term *πένης* beskryf is, teenoor die *πτωχός* wat eintlik niks anders as 'n bedelaarsklas is nie.

Hierdie onderskeid moet egter eers ondersoek word om seker te maak dat so 'n onderskeid wel semanties regverdigbaar is.

Liddel & Scott (1996:elektroniese uitgawe) tref ook die onderskeid. *πένης* verwys vir Liddel & Scott na “*one who works for his daily bread, a day-labourer, a poor man*”, teenoor *πτωχός* wat verstaan word as “*one who crouches or cringes, a beggar*”.

Louw & Nida ([1989]1996:elektroniese uitgawe) plaas die woord *πτωχός* onder die semantiese veld: “*poverty*” en verstaan *πτωχός* in die sin van “*pertaining to being poor and destitute, implying a continuous state*”, teenoor *πένης*: “*a person who is poor and must live sparingly, but probably not as destitute as a person spoken of as πτωχός*”.

Na aanleiding van die feit dat Liddel & Scott, asook Louw & Nida die onderskeid tref tussen *πτωχός* en *πένης* blyk dit korrek te wees om met Neyrey (2004a:internet) se onderskeid saam te stem. Dan is die “werkersklas” in die tabel hierbo die *πένης*, terwyl die *πτωχός* hulle is wat geen sosiale waarde gehad het nie: die werklose armes, kreupeles en dies meer.

#### **7.6.1.1 Goedgunstigheids ten opsigte van die *πτωχός***

'n Mens gee aalmoese aan die *πτωχός*, want daar is geen moontlikheid dat hy jou kan terugbetaal nie. Hy het nie middele om die weldoener materieel te vergoed nie, en hy het nie eer om die weldoener met publieke erkenning te

vereer nie (Neyrey 2004a:internet). Neyrey merk in die genoemde aangehaalde werk die volgende ten opsigte van die πτωχός: *“The ptôchos was someone who had lost many or all of his family and social ties. He often was a wanderer, therefore a foreigner for others, unable to tax for any length of time the resources of a group to which he could contribute very little or nothing at all. Thus the “begging poor” person is bereft of all social support as well as all means of support”*.

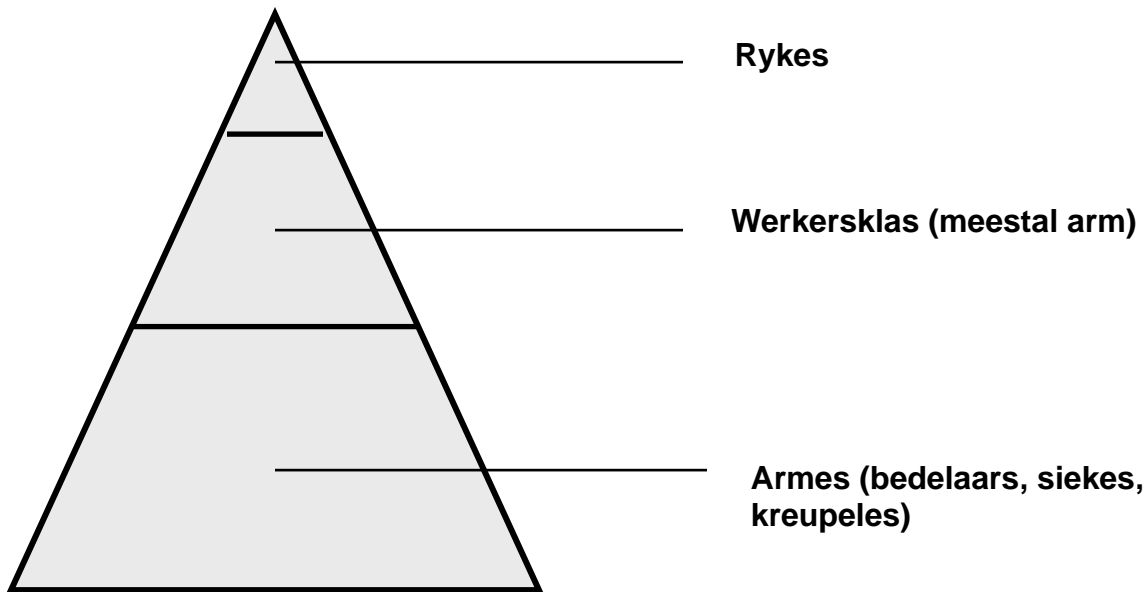
#### **7.6.1.2 Goedgunstigheids ten opsigte van die πένης**

Aan 'n πένης kan 'n mens genade bewys, want alhoewel hy arm is, is hy selfversorgend. Dit plaas so iemand nie in dieselfde posisie as die πτωχός nie (Neyrey 2004a:internet), want alhoewel hy nie noodwendig die middele het om die weldoener materieel te vergoed nie, kan hy wel vergoed deur die publieke erkenning van die weldoener se guns. Sodoende verhoog hy die eer van weldoener.

#### **7.6.2 Goedgunstigheids is 'n kwessie van sosiale stand**

Waar pas hierdie twee groepe dan in die sosiale sisteem van die antieke Mediterreense gemeenskap in?

Dit is nodig om die sosiale samestelling van die antieke Mediterreense kultuur te verstaan om sodoende die sosiale posisie van die armes in hierdie samelewing te verstaan. In die figuur hieronder word die sosiale samestelling van die antieke Mediterreense kultuur grafies uitgedruk:



Aan die bokant van hierdie piramide is die adellikes (dit is die die monarg, aristokratiese families, leiers). Hulle is die rykes, wat sowat 2% van die samelewing uitgemaak het (Neyrey 2004a:internet). Hulle het 'n sogenaamde "retainer class" in diens gehad (dit is die belastinggaarders, polisie, weermag, priesters, en skrywers). Hierdie groep was verantwoordelik vir die instandhouding van die samelewingsverbande. Hulle het sowat 7% van die samelewing uitgemaak (Neyrey 2004a:internet). Die res was werkendes (sien weer punt 7.6.1 hierbo) of uitgewerktes.

Die werkersklas is hulle wat die samelewing van voedsel en lewensmiddele voorsien het, en was daarom nodig. Hulle het eer gehad omdat hulle 'n diens verrig het. Die elite het egter neergesien op die "werkende armes", maar albei het neergesien op die "bedelende armes".

Hulpverlening was iets wat groepslede hoofsaaklik net aan mekaar verskuldig was (Malina *et al* 1995:49). Vergelyk byvoorbeeld die optrede van die Leviet en die priester teenoor die man wat deur rowers aangeval is, maar wat nie deel was van hulle groep nie in die gelykenis van die barmhartige Samaritaan in Lukas 10. Die man wat deur die rowers aangeval is, was nie bekend aan hulle nie. Hy was

dus 'n buitestaander. Vervolgens het hulle gemeen dat hulle niks aan hom verskuldig is nie en verbygestap sonder om te help (Malina *et al* 1995:49).

Die Bybel is goed bekend met die Mediterreense samelewing se persepsies oor die buitestaanders (Malina *et al* 1995:49). Jesus haal byvoorbeeld in Matteus 5:43 'n tipiese opvatting gedurende hierdie tyd oor buitestaanders aan as Hy sê: *Julle het gehoor dat daar gesê is: Jou naaste moet jy liefhê en jou vyand moet jy haat*. Dit bly egter interressant dat, alhoewel die Nuwe Testament bewus is van hierdie houding teenoor die buitestaanders, hulle glad nie hierdie negatiewe oordeel oor die waarde van die buitestaanders deel nie (Malina *et al* 1995:49). Inteendeel spreek Jesus Hom dikwels uit oor dié waardes en kritiseer dié wat hierdie waardes deel, soos tipies gebeur het in die voorbeeld van Lukas 10 hierbo genoem. Sodanige persone is oor die algemeen deur die vroeë Christene beskou as potensiële nuwe lede van die groep waartoe hulle behoort het. Hierdie groep was die kerk (Malina *et al* 1995:49).

### **7.7 Goedgunstigheids en genade in die Paidagogos**

In die vorming van waardes binne die Christelike gemeenskap het die voorbeeld van Christus en die leringe van die apostels die deurslag gegee. Jesus het Hom telkemale bemoei met die mense wat deur die samelewing uitgestoot is, soos die armes, kreupeles, die blindes, melaatses, en selfs die onreines, soos die prostitute, die tollenaars.

By Klemens kom die sentiment om goed te wees vir hulle wat dit verdien, maar jou te ontferm ook oor hulle wat dit nie verdien nie, meermale na vore. Hierdie kritiek op die waardes van die samelewing hang saam met die Christene se vorming van nuwe “groepswaardes” binne die eerste eeue na Christus: dit is die bepaling en herwaardering van bestaande waardes, hul toepassing op die Christelike gemeenskap en 'n herinterpretering met die oog op hul eie omstandighede.

### 7.7.1 Die optrede van die rykes eer God nie

In boek 2 en boek 3 van die *Paidagogos* handel Klemens afwisselend met sekere sake wat te doen het met die sosiale waardes van die tyd. Hy spreek hom ook uit oor sake soos sosiale ongeregtigheid en gee vir sy leser leiding oor die Christen se houding ten opsigte van die nood van ander.

In *Paidagogos* 2, I, 80 praat Klemens oor die mens se begeerte om ryk te wees, met 'n aanhaling vanuit die Septuagint uit Spreuke 23:3: <<Μηδὲ ἐπιθύμει>>, φησὶν ἡ Γραφή, <<τῶν ἐδεσμάτων τῶν πλουσίων...>> (*Moenie die ryk man se oorvloed (lekker etes) begeer nie, sê die Skrif...*). Die rede is omdat hierdie dinge (rykdom) na 'n valse en bedrieglike lewe lei (*Paid.* 2, I, 81).

Wat bedoel Klemens as hy sê dat rykdom 'n mens na valse en bedrieglike dinge lei? Hy wys dat sy rede vir hierdie opmerking daarin geleë is dat hierdie dinge tydelik is (*Paid.* 2, I, 81), *want die rykes neem deel aan luukse etes, maar na 'n tyd gaan al daardie luukse kos ook maar verlore* (waarskynlik verwys Klemens hier na die uitskeiding van die kos deur die menslike liggaam). Die gelowige daarenteen moet hom eerder *rig op die hemel, wat bo is, en nie op sy maag, wat onder is nie, want, sê Klemens, met verwysing na Paulus se woorde in 1 Korintiërs 6:13, God sal (al hierdie dinge) tot niet maak* (*Paid.* 2, I, 83).

Verder veroordeel Klemens die rykes wat hulle feesmaaltye hou, en dit dan liefdesmaaltye (die *agape*) noem (...ὄν ἀγάπην τινὲς τολμῶσι καλεῖν... - *wat sommige in moedswilligheid 'n liefdesmaal noem* – *Paid.* 2, I, 84-85). Die maaltye is deur die antieke mense die ἀγάπη genoem, maar hierdie opmerking van Klemens is duidelik 'n verwysing na wat Judas in vers 12 leer: *“Hulle is skandvlekke in julle liefdemaaltye, wat sonder vrees saam fees hou en hulleself voer...”*. In die vroeë kerk is die nagmaal herdenk deur eers 'n maaltyd saam te eet, en daarna die brood en wyn te gebruik. So 'n maaltyd het bekend gestaan as 'n liefdesmaaltyd en was veronderstel om 'n gewyde tyd te wees, waartydens die gelowiges hulle vir die gebruik van die nagmaal voorberei het (Vosloo & Van

Rensburg 1993:elekroniese uitgawe). Dit het egter in dié tyd gebeur dat mense hulle ooreet het tydens hierdie feeste, terwyl daar mense was wat honger gely het.

Klemens maak egter die woorde van Judas vers 12 nie van toepassing op die optrede van sommige gemeentelede nie, maar van toepassing op die optrede van die buitestaanders: dit is die ryk mense wat hulle feeste hou ter wille van hulself. Hulle noem dit liefdesmaaltye, maar hulle dink nie een oomblik aan dié wat minder het as hulle nie (Paid. 2, 1, 85). In so 'n fees bestaan die liefde nie. Sulkes word mislei deur die idee dat *God se guns gekoop kan word met rook* (verwysende na offers) *of met delikate etes* (Paid. 2, 1, 86-87). Met hierdie houding eer hulle God nie, maar *onteer* hulle Hom (Paid. 2, 1, 87), hulle misbruik inderdaad sy Naam (...καὶ καπνῶ βλασφημοῦντες τοῦνομα... Paid. 2, 1, 87). Die opmerking van Bunsen (1881:86) in dié verband blyk dus korrek te wees. Bunsen meen dit het blykbaar in die tyd van Klemens voorgekom dat sekere heidene soortgelyke feeste met dié van die Christene gehou het, en dan godslasterlike dinge gesê en gedoen het, om sodoende die spot met die Christene te dryf. Hy (Bunsen 1881:86) meen dis waarna Klemens se gebruik van βλάσφημοῦντες verwys. Dit is duidelik dat Klemens die gelowiges aanmoedig om nie die rykdom van die goddeloses te soek nie.

### **7.7.2 Die Christen se houding teenoor die armes**

In teenstelling met die houding wat rykes het wanneer hulle feesmaaltye hou, gee Klemens enkele voorskrifte oor die houding van die Christene teenoor die armes.

#### **7.7.2.1 Nooi die armes, nie die invloedrykes nie**

Dit was gebruiklik in die Mediterreense kultuur om sover moontlik slegs die invloedryke en belangrike mense na feesmaaltye te nooi. Sodoende word die eer van die gasheer bevestig omdat die belangrikes hom as vriend reken. Maar sulke



feeste noem die Here nie *liefdesmaaltye* nie, sê Klemens (...τὰς τοιαύτας δὲ ἐστιάσεις ὁ Κύριος <<ἀγάπας>> οὐ κέκληκεν - Paid. 2, I, 90). Want die Here sê self *iewers* “wanneer jy ‘n feesmaal hou, nooi die armes” (Paid. 2, I, 90) (dit staan in Lukas 14:12-13, maar Klemens haal die gedeelte nie letterlik aan nie, hy maak op sy geheue staat).

Klemens is van mening dat ‘n feesmaal in die eerste plek vir die armes gehou moet word, en nie die rykes nie (...κάλει τοὺς πτωχοὺς ... ἐφ’ ᾧ μάλιστα δεῖπνον ποιητέον - Paid. 2, I, 90). Die Christene se eer bestaan nie daarin dat hulle die eer en waardering van die rykes in die samelewing het nie, maar dat hulle doen wat reg en goed is. Dit doen hulle deur nie die aanvaarding van die invloedrykes na te streef nie, maar om om te gee vir dié wat nie het nie. Dit is in elk geval nie die soort kos wat die mens eet wat die waarde van die mens bepaal nie, want die meesters eet duur kos, en tog is die slawe sterker as die meesters en die filosowe slimmer as die rykes (Paid. 2, I, 95). Liefde is die rykdom waarna gestreef moet word (Paid. 2, I, 95).

Die Christen se houding teenoor die armes is heel anders as wat as eervol beskou sou wees in die antieke Mediterreense samelewing. Klemens gebruik die woord πτωχός ‘n totaal van 14 keer in die *Paidagogos*. Dit is opvallend dat Klemens in *Paidagogos* 2, I, 90-95 drie maal na die πτωχοὺς verwys as die mens oor wie die Christen hom moet ontferm. Hierbo is bevind dat die πτωχός eintlik niks anders as ‘n bedelaarsklas was nie. In terme van eer en skaamte sou daar gevolglik geen wins in die gelowige se ontferming oor die πτωχός wees nie, maar vir Klemens is dit juis belangrik dat die mens nie in die guns van die wêreld nie, maar in God se guns sal wees. Want Hy is die Weldoener, aan Wie dankbaarheid bewys moet word. Deur die sosiaal onaanvaarbare, die πτωχός te nooi na die feesmaal, in plaas van die belangrikes, deel die mens in die koninkryk van God nie noodwendig in mense se goedkeuring nie, maar diesulkes kan weet dat hulle in God se oë vergelding sal word is, aldus Klemens (Paid. 2, I, 97).

### **7.7.2.2 God kyk die arme nie mis nie**

Hy wat genoeg het om te eet, moenie hom wat nie genoeg het, verag nie (Paid. 2, I, 41). Daar is dié wat voor die ander wat nie het nie, hulle oorvloed geniet. Dan is daar dié wat die spot dryf met hulle wat nie het nie. Albei hierdie soorte mense tree sleg op (Paid. 2, I, 50) en hulle beskaam nie die arm mense nie, maar hulleself deur hul optrede (Paid. 2, I, 50-51).

Waarom beskaam hulle nie die armes nie? Hulle tree dan op ooreenkomstig die gebruik van eer en skaamte, en dit is om dié wat onder aan die sosiale leer is, bloot te stel. Maar in God se oë beskaam hulle hulself, want alhoewel die samelewing nie die armes raaksien nie, moet ons daarop let dat God die armes raaksien (Paid. 2, I, 64). As iemand het wat hy nodig het om aan die lewe te bly, het hy genoeg, meen Klemens (Paid. 2, I, 65), want God sorg vir die voëltjies en die velde en alle mense (Paid. 2, I, 66-67). Die een wat broodgebrek ly, maar weet God sorg vir hom, is nie arm nie.

### **7.7.2.3 Wie is dan die armes volgens Klemens?**

In *Paidagogos* 2, III; 2, XIII; en 3, IV bou Klemens voort op die gedagte oor die eer van die armes. Hierdie sake sal nou aandag kry in die behandeling van die vraag: wie is dan die armes in Klemens se redenering?

Die antwoord lê opgesluit in *Paidagogos* 2, III, 5-10. In hierdie gedeelte praat Klemens oor die mense wat werklik arm is. Hy wys daarop dat mense eerder goedkoop dinge najaag as belangrike dinge (Paid. 2, III, 5). Rykdom in die verkeerde hande is boos (Τὸ δὲ ὄλον ὁ πλοῦτος οὐκ ὀρθῶς κυβερνώμενος, ἀκρόπολις ἐστὶ κακίας - *In die geheel gesien, is rykdom wat nie goed beheer word nie, 'n vesting vir die slegte* – Paid. 2, III, 5) en later weer Οὗτός ἐστιν ὁ συνάγων καὶ ἀποκλείων τὸν σπόρον, καὶ ἐλαττούμενος,

ὁ μηδενὶ μεταδιδούς... (*So is die een wat koring bymeekaarmaak, en dit bewaar, en aan niemand gee nie, hy word armer...* Paid. 2, III, 9-10).

*Klemens merk op dat dit 'n skande is dat daar mense is wat silwer en goue badkamervoorwerpe het, en dit net gebruik as voorwerpe om hulself te verlig* (om in uit te skei). Hy sou nooit in sy hele lewe kon dink dat goud goed genoeg is vir “mis” nie (Paid. 2, III, 11-13). Dit het algemeen voorgekom in die antieke tyd dat die rykes, omdat hulle nie geweet het wat om met hulle rykdom te doen en hoe om dit te spandeer nie, hulle goud en silwer op allerhande onbenullighede spandeer het, merk Du Toit (1997:elektroniese uitgawe) op. Klemens maak hier melding van die rykes wat selfs hul rykdom aanwend om in styl badkamer toe te gaan (Paid. 2, III, 11).

In 'n samelewing wat beperkte goedere geken het, was dit belangrik dat die middele wat tot die mens se beskikking was, in omloop gebly het (Neyrey 2004a:internet), sodat dit tot nut van almal kon wees. Indien iemand groot skatte weggebêre het ter wille van sy eie behoud, was dit gewoonlik as 'n skande gereken, omdat so iemand nie die behoud van die hele groep nie, maar slegs sy eie rykdom in gedagte het. Klemens sinspeel op hierdie opvatting van die antieke mens dat die rykes 'n skande oor hulself bring, dat, terwyl daar mense is wat nie eens kos het om te eet nie, hulle dit die moeite werd vind om goud en silwer te gebruik om badkamerpotjies mee te maak. Daarom stem hy saam met die apostel *dat liefde vir geld die wortel van alle euwels is* (...ἡ θιλαργυρία εὔρηται, ἦν ὁ Ἀπόστολος <<ρίζαν ἀπάντων εἶναι τῶν κακῶν>> φησίν. - Paid. 2, III, 12-13).

In dieselfde trant praat Klemens in *Paidagogos* 2, XIII teen die obsessiewe liefde vir duur juwele, ten koste van die naaste. Die gelowige moet eerder in sy hande *die vrugte van heilige orde, vrygewige gemeenskap en liefdadige werke dra*: Ἔστω οὖν ἐπὶ μὲν καρποῖς τῶν χειρῶν ὑμῶν κόσμος ἅγιος, εὐμετάδοτος κοινωνία, καὶ ἔργα οἰκουρίας... (Paid. 2, XIII, 56) want iemand wat aan 'n

arme iets gee, leen aan God (Paid. 2, XIII, 57; 'n aanhaling van Spreuke 19:17). Die bedoeling is dat so iemand die opbrengs op sy goedheid van God sal ontvang. Vosloo & van Rensburg (1993:elektroniese uitgawe) merk oor die verstaan van hierdie vers die volgende op: “*As ons die armes help, bring ons eer aan ons Skepper en aan dít wat Hy geskape het. God aanvaar ons hulp asof ons dit aan Hom gee.*”

Die gebruik van die woord οἰκουρία hierbo (Paid. 2, XIII, 56) is interessant. Die woord kom nie voor by Louw & Nida nie. Maar by Liddel & Scott word oor die woord opgemerk dat dit te doen het met die hantering van die huishouding, en die betaling vir iemand wat die huis aan die kant maak (Liddel & Scott 1888), met ander woorde met die dagtaak van vroue. Dit is interessant dat die gelowige opgeroep word om ἔργα οἰκουρίας te beoefen, terwyl Malina *et al* (1995:76) duidelik wys dat vroue hulle eie plek in die huis gehad het. Dit was oneervol vir mans om in die “vrou se gebied” te werk. Watter afleiding moet ons maak oor Klemens se gebruik van die woord οἰκουρία? Ons kan aflei dat a) die woord het geen besondere betekenis nie, en is maar slegs 'n woord wat hy gebruik om te verwys na die gelowige huishouding, óf b) dat die woord te doen het met die take van die vroue en in die kategorie van die huislike val (wat skaamte impliseer). So gesien word die gelowige man betrek by die dinge wat skaamte sou bewerkstellig deurdat hy by huislike sake betrek word. Miskien is die bedoeling van Klemens juis dit? Dat die gelowiges opgeroep word om te vergeet wat mense se waardebeplanning is wanneer dit kom by liefdadigheid, en eerder aan ander dink?

Verder behoort *Paidagogos* 3, III vermeld te word. Terwyl Klemens in hierdie hoofstuk handel oor met wie die gelowige hom moet assosieer, sluit hy die hoofstuk af met 'n gedagte wat by die ondersoek na die vraag wie Klemens as die armes reken, waardevol kan wees. In *Paidagogos* 3, IV, 49 maak Klemens die opmerking dat die mens wat niks het om weg te gee nie, ongeag of hy ryk of

arm is, 'n arm mens is. Dis wie arm is: die mens wat niks vir sy naaste het nie, of hy ryk is of min het. Ons het reeds gesien dat die rykes in die antieke tyd net mekaar sou help omdat hulle deel is van die *elite*. Ons het ook gesien dat indien iemand 'n mindere sou help, hulle gewoonlik vergoeding sou verwag (7.5.1). Klemens lewer kritiek op die mense wat so 'n houding inneem met die opmerking: hulle is eintlik die armes, want hulle is arm in vrygewigheid.

## 7.8 Genade in die lig van die Paidagogos

Daar is reeds melding gemaak dat die term “genade” in die Nuwe Testament nie slegs 'n teologiese agtergrond het nie, maar dat dit primêr 'n sosiale term was in die antieke Mediterreense kultuur. God se genade of χάρις het in sosiale verband die betekenis van sy goedgunstigheid teenoor sy begunstigdes, dit is die gelowiges. Die term χάρις kom gereeld by Klemens voor.

### 7.8.1 God gee χάρις aan alle mense

Die eerste verband waarin Klemens die woord χάρις in die *Paidagogos* gebruik is met betrekking tot God se genade aan die mensdom. God gee genade aan alle mense, want Hy is die Onderhouer van alle lewe (Paid. 1, VI, 44). Die feit dat God alle mense gemaak het en vir hulle sorg, is sy χαρίσμα (gawe) aan die mensdom (Paid. 1, VI, 51). Klemens beklemtoon die gedagte dat die mens van die oomblik wat hy of sy begin asemhaal, afhanklik is van God se guns. Sy “genade” beteken vir Klemens die kwytskelding van die straf op die oortreding teen God se bevele (Paid. 1, VI, 49) en die geloof in Jesus Christus as die Seun van God. Dit plaas die mens in 'n besondere posisie voor God: hulle is sy begunstigdes. In sosiaal-wetenskaplike terme is hulle almal God se “kliënte”.

In *Paidagogos* 1, X, 93-96 herinner Klemens die gelowiges daaraan dat niemand ooit God 'n skuldenaar kon maak nie. Hy is dus die ideale, die volmaakte Weldoener, want Hy het gawes om aan alle mense te kan gee. Dit is waarom die gelowige en die ongelowige beide voor God staan: God skuld nie een van die twee iets nie, maar albei deel in God se genade (vergelyk Paid. 1, VI). Dit is

presies hier waarin die mensdom gefaal het. Sommige van die begunstigdes is nie gehoorsaam aan die oproep om sy Naam groot te maak nie, want hulle het nie die ware Lig nie (Paid. 1, VI, 33). In meer besonderheid verduidelik Klemens wie hierdie groep is wat God oneer aandoen deur ongehoorsaamheid. Dit is die heiden wat nie aan God die dankbaarheid gee wat hulle aan Hom verskuldig is nie (Paid. 2, II, 52-53). Daarom het God hulle verwerp en bewys Hy sy goedheid nou verder aan sy kinders wat gehoorsaam is aan sy bevele.

### **7.8.2 God gee χάρις aan sy kinders**

Klemens wys in die *Paidagogos* op 'n nuwe manifestering van God se χάρις, naamlik die genade wat Hy aan die gelowige gee. Hierdie weldoening van God se kant word deur Klemens geskets as die vervulling van God se uitstaande beloftes. In *Paidagogos* 1, V word Jesus die seun van Abraham genoem (Paid. 1, V, 91). Hy is die een wat deur die profete voorspel is (Paid. 1, V, 93). Op grond van die gehoorsaamheid van Christus gee God genade aan die Seun se vriende (Paid. 1, VIII), dit is die gelowiges.

Hierdie opmerkings van Klemens oor God se weldoening aan die gelowiges herinner sterk aan wat in die Nuwe Testament opgeteken is oor die weldoening van God. DeSilva (2000:127) merk op dat die weldoening van God van die begin af as deel van die vervulling van sy beloftes gereken is. Dit was gebruikelik dat 'n weldoener in die antieke tyd aan sy kliënte sekere beloftes kon maak, in terme waarvan die kliënte die betroubaarheid van die weldoener kon toets. Indien die weldoener se beloftes betaal word, word hy as 'n betroubare weldoener gereken: iemand op wie mens in die toekoms ook kan staat maak (deSilva 2000:128).

'n Belangrike aspek van die weldoening van God by Klemens is dat God sy weldoening slegs aan die gelowiges toereken, waar sy weldoening in die Nuwe Testament as 'n universele weldoening aanvaar word. In die tyd van die Nuwe Testament is daar 'n duidelike onderskeid getref tussen die gelowiges, die Jode

en die heidene. Alhoewel die Jode nie die weldoening van God in Christus aanvaar het nie, staan hulle nie so ver van die genade van God as die heidene nie (deSilva 2000:128). Klemens ken egter nie die onderskeid tussen Jood, heiden en gelowige nie. Vir hom bestaan daar twee groepe, te wete die gelowiges en die ongelowiges (kyk byvoorbeeld na Paid. 1, IV waar Klemens melding maak van die *lammers van God* (ἀρνοί) en die wêreld). Die gelowiges kan staat maak op die genade van God (Paid. 1, V) en die ongelowiges kan gereed maak vir sy oordeel (Paid. 1, VIII).

‘n Ander aspek van God se weldoening wat aandag behoort te kry is die feit dat die Heilige Gees in die Nuwe Testament as ‘n gawe by uitnemendheid van God se kant aan die gelowige gereken word (deSilva 2000:128). By Klemens kom hierdie gedagte van die Heilige Gees as gawe van God ook telkemale na vore. Die Heilige Gees is by Klemens dié een wat die Lig van God aan die mense bekend maak (Paid. 1, VI, 28). Die Heilige Gees plaas geloof in die mens se hart (Paid. 1, VI, 36). Die gedeelte wat egter die gedagte van die Gees as gawe van God duidelik uitbeeld, is *Paidagogos* 2, II. Die mens wat onder die leiding van die Gees is, word beskryf met die term πνευματικοί. Hulle is geestelike mense (Paid. 2, II, 3) teenoor die res van die samelewing wat σαρκικοί heet (Paid. 2, II, 3). Hulle is wêreldse mense. Dié wat die Gees het, het dit nie ontvang omdat hulle iets van God (die weldoener) skuldig was nie, maar omdat dit ‘n gawe is (Paid. 2, II, 4). Soos wyn en water nie van mekaar geskei kan word nie, so is die Gees in die mens (Paid. 2, II, 4) altyd werksaam. God gee sy weldoening in besonder aan sy kinders en is sigbaar a) in sy Seun; b) in die Heilige Gees en c) in die gelowiges se werke.

### **7.8.3 God eis χάρις van dié wat deur Hom begunstig is**

Een van die belangrike aspekte ten opsigte van die verstaan van die sosiale waardes in die Mediterse samelewing is die verband tussen “genade” en “respons”. Dit is die natuurlike verbintenis wat die antieke mens gesien het tussen “ontvang” en “gee” (deSilva 2000:141). Die feit dat God die mens

begenadig, moet nou verder weerspieël word in die mens se optrede teenoor sy medemens en teenoor God. God gee “genade” aan dié wat sy kinders genoem word, maar Hy eis ook genade in hulle handeling teenoor mekaar. DeSilva (2000:141) waarsku tereg dat die moderne Christen maklik die kern van die sosiale waarde van “genade” en “dankbaarheid” kan miskyk, omdat ons kyk deur die bril van die sestiende eeuse Protestantse polemieë teen “*earning salvation by means of pious works*” (deSilva 2000:141).

In die antieke Mediterreense samelewing het “genade” aan die een persoon, ‘n ketting van genadige handeling aan die ander aan die gang gesit. As gevolg van die Protestantse Christen se versigtigheid om te veel klem te lê op die werke, asof dit die mens se saligheid bewerk, is ons geneig om die hele saak rondom die “*noble and beautiful...circle of grace*” (deSilva 2000:141) mis te kyk. God het genadig gehandel, en Christus het die gawe van versoening met God bewerk. Hierdie dinge was nie verdien nie, maar genade word nooit in die Mediterreense samelewing verdien nie (deSilva 2000:141). Wanneer gunste aan ‘n ontvanger bewys is, is die-voor-die-hand-iggende reaksie dat die ontvanger dankbaarheid sal bewys. Genade moet dus met genade beantwoord word. Die Christelike benadering tot “genade” verskil in hierdie opsig geensins van die “allegaagse” benadering tot genade nie.

Die verskil kom egter in by inhoud van die Christen se reaksie op die genade wat aan hom bewys word. In plaas daarvan dat van die Christen verwag word om iets terug te doen, word eerstens verwag dat hy dankbaarheid toon vir die genade wat hy ontvang het. Dit kom veral tot uiting in die manier hoe die Christen die medemens behandel. Die Christene het ‘n verrassende nuwe houding ingeneem ten opsigte van liefde en genade. Waar die res van die samelewing hul liefde gefokus het op die belange van die groep ter wille van die welwillendheid van die groep, het die Christene die groep nooit bo die behoeftes van die individu gestel nie (deSilva 2000:151). Hierop reageer Klemens soos



volg: Omdat God die gelowige begenadig het, word van die gelowige die volgende dinge verwag ten opsigte van die naaste. Hulle moet hulle brood met die armes deel (Paid. 3, XII, 90; vergelyk ook punt 7.7.2.1), want hy wat aan die arme gee, leen aan God (Paid. 2, XIII, 57; vergelyk ook punt 7.7.2.3). Die Here roep die gelowige op om Hom te volg, al sou dit dan beteken dat hy alles moet verkoop en aan die armes gee (Paid. 3, III, 75). Hy wat God se genade gevind het, moet eerlik wees (Paid. 1, X, 93); hy moet hom nie ophou met die sondaars nie (Paid. 1, X, 94); hulle vergiet nie onskuldige bloed nie (Paid. 1, X, 96); hulle hou hulle nie op met ander gode nie (Paid. 1, X, 98); hulle is getrou aan hulle eie vroue, en hulle onteer nie 'n ander man se vrou nie (letterlik staan hier: *hy laat sy oë nie dwaal na 'n ander man se vrou nie*) (Paid. 1, X, 1); hy verkeer nie met 'n onrein vrou nie (Paid. 1, X, 1); sal niemand verdruk nie (Paid. 1, X, 2), en moet die een wat hom iets skuld genadig wees (Paid. 1, X, 2); hulle mag niks plunder nie (Paid. 1, X, 2); vir die honger mens moet hy brood gee (Paid. 1, X, 3) en die een sonder klere moet hy klee (Paid. 1, X, 3). So iemand mag sy geld nie aan die geldskieters gee nie (Paid. 1, X, 3). 'n Bewys dat die gelowige die genade van God onverdiend ontvang het, en self dankbaar is, lê in die feit dat hy nie rente op uitgeleende geld moet eis nie (Paid. 1, X, 4). Hy hou sy hand van die kwaad (Paid. 1, X, 4); hy praat goed oor sy buurman (Paid. 1, X, 4) en wandel in die voorbeeld van die Pedagoog (Paid. 1, X, 4). Dit is die Christen wie se loon nie op die aarde sal wees nie, maar in die hemel weggesit is; wie se beloning nie van mense afhanklik is nie, maar van God; wie se beloning die goeie is – die ewige lewe (Paid. 1, X, 5).

### **7.9 Die Weldoener neem die inisiatief tot versoening, nie die kliënt nie**

Twee ander sake val op met betrekking tot God se genade aan die mensdom by Klemens.

Die eerste saak is dat God nie gee aan dié wat dit verdien nie, maar aan hulle wat in die ware sin van die woord sy vyande genoem kon word. In *Paidagogos* 1, VIII sê Klemens dat God geregtigheid van die mens kan eis, omdat Hy die mens

sy vriend gemaak het. As God straf, is dit nie omdat Hy die mens se vyand is nie, maar omdat die mens God se vyand geword het deur sy dade op sy eie begeertes te rig (Paid. 1, VIII, 52).

Tweedens is dit belangrik om op te let dat God nie wag vir hulle wat sy eer aangetas het om versoening te doen, deur hulle skande en oneer te besef nie. Nee, Hy gee versoening aan hulle wat nog nie eens besef dat hulle oortree het nie. In *Paidagogos* 1, I, 2 is dit nie die mens nie, maar die Logos (Christus) wat die mens nooi om gered te word (...ἐπὶ σωτηρίαν παρεκάλει... - *Hy roep (op) tot redding*).

Hierdie twee perspektiewe verskil breedweg van die algemene sosiale opvatting van die antieke Mediterreense samelewing. In terme van die sosiale struktuur van hierdie groepe was dit die verantwoordelikheid van die kliënt wat die verhouding met die weldoener verbreek het om die saak te kom uitmaak en die verhouding te herstel (McIlroy 2005a:internet). Maar in die Christelike benadering tot eer en skaamte word die eer van die enkeling, hoe gering ookal in die oë van die samelewing in ag geneem. God neem die inisiatief, terwyl die mens opgeroep word om skuldig te voel oor die verbreking van die verhouding tussen hom en God, die Weldoener. Skuld speel dus 'n baie groter rol in die Christelike gemeenskap as in die res van die Mediterreense samelewing.

Terwyl die Christelike gemeenskap leer dat een van die eerste vorme van sonde dié van trots en hoogmoed is, leer die antieke samelewing dat die een wat sy/haar eer wil beskerm, ten alle koste sondebelydenis moet vermy: *"Honour can become a means by which human beings seek to establish their identity on the basis of how they are seen through the eyes of others..."* (McIlroy 2005a:internet). Eer is afhanklik van die mens se strewe om die foute wat gemaak word, te vermy. In hierdie verband merk Malina *et al* (1995:84) op dat slegs die swakkes sondes bely. Maar vir die Christen is dit belangriker om te

besef dat die verhouding met God skade berokken word deur hulle hoogmoed: *“the Christian knows that their identity is given to them by God”* (McIlroy 2005a:internet).

Terwyl die Christen versigtig te werk moet gaan met die eer van ander mense, is dit nie vir hulle so belangrik om hulle eie eer te beskerm nie, want hulle weet dat hulle eer nie van mense afkomstig is nie. Hulle vind hulle identiteit, hulle self-waarde in God. In plaas daarvan om afhanklik te wees van die goedkeuring van die mense met wie hulle elke dag te doen het, en die sosiale groepe waarbinne hulle beweeg, kan die Christen sekuriteit vind in die wete dat hulle doelbewus deur God geskep is, en dat God hulle liefhet. Hierdie saak word beklemtoon deur Klemens in *Paidagogos* 1, I, 1-2 waar gemeld word dat *God die mens verlos van die gebruike van hierdie wêreld en die Pedagoog die mens oplei in die geloof in God alleen, om te besef dat net God die mens kan red.*

Sondebesef is vir die Christen meer as om net uitgevang te word, en skuldig te voel daarvoor (McIlroy 2005a:internet). Dis die besef dat God deur sy Seun vergewing moontlik gemaak het. Dit wek verder die besef dat God sy genade aan die gelowige gegee het sonder om te verwag dat die mens eerste na God moes kom (deSilva 2000:141). Klemens leer dat God al die skandelige dele van die mens raaksien, selfs die dade wat weggesteek is vir die mense wat die naaste aan ons is (Paid. 1, II, 25-26). Alhoewel die Weldoener al ons swakhede ken en weet hoe onbetroubaar ons is in die handhawing van vrede, bring Hy nie die swaard oor die mens nie (Paid. 1, VIII, 46), maar bewerk Hy die vrede wat hulle so nodig het (Paid. 1, VIII, 47). Die rede waarom die Christen vrede kan maak met oneer en skaamte, is omdat hulle weet dat eer nie die saak is wat die mens moet najaag ten alle koste nie. Waar die publieke aanvaarding geskend is en die sosiale verhoudings vertroebel het, lê die Christen se antwoord nie in erkenning van die mag van ander individue nie, maar in die swakheid van die mens en die erkenning van die foute wat gemaak is. Dit lei tot die erkenning van

die behoefte aan verlossing en genade. Hierdie benadering het die Christelike groep anders na die wêreld laat kyk as wat die heidene gedoen het.

### **7.10 Samevatting: wat weet mens as mens hierdie dinge weet?**

- a) Daar word eerstens kennis geneem dat ons kulturele verskille kan identifiseer tussen die Mediterreense wêreld en die Westerse wêreld. Dié wat ekonomies arm is, is nie noodwendig sosiaal arm in die Mediterreense samelewing nie, terwyl die Westerse mens nie 'n onderskeid tref nie.
- b) Om “arm” te wees, was baie meer as 'n ekonomiese waardebeplanning, want die mees waardevolle hulpbron wat die mens in die Mediterreense samelewing kan besit is familie, vriende en weldoeners wat ondersteuning kan bied. Om een van hierdie ondersteuningsgroepe te verloor, sou die mens onmiddellik in die klas van die bedelende armes plaas.
- c) “Werkende” armes is hoër op die sosiale leer as “bedelende” armes. Die “werkende” armes het 'n mate van eer en rykdom. Dit is nie die geval by die “bedelende” armes nie.
- d) Klemens wys daarop dat om “arm” te wees, nooit 'n sosiale waarde behoort te wees nie. Die keuse om Jesus te volg, mag impliseer dat die mens alles moet los wat vir jou belangrik is: familie, vriende, rykdom, en status.
- e) Die gelowige het die troos dat menslike weldoeners hulle dalk nie goedgesind sou wees nie, maar dat God altyd goedgesind bly teenoor sy kinders.
- f) Klemens bevestig die feit dat God die mens begenadig. So tree Hy as die Groot Weldoener op die voorgrond. As Weldoener neem Hy die inisiatief.

Dit beteken nie dat die mens apaties kan staan ten opsigte van God se genade nie, want...

- g) God bewys nie net genade aan sy kinders nie; Hy eis ook dat hulle genadig sal wees teenoor hul medemens.

In die volgende hoofstuk sal gekyk word na die derde hoofdeel wat in hoofstuk 1 geïdentifiseer is, naamlik die “groep en buitestaanders” as sosiale waarde in die *Paidagogos*.

## HOOFSTUK 8

# DIE “GROEP EN BUITESTAANDERS” AS SOSIALE WAARDE IN KLEMENS VAN ALEKSANDRIË SE Παιδαγωγός

### 8.1 Inleiding

In die eerste deel van hierdie hoofstuk sal kortliks ‘n oorsig gegee word oor die stand van die familie en die waarde van die groep in die Mediterreense kultuur. Dit lê die grondslag vir die verstaan van Klemens se siening van die Christelike groep se plek in die samelewing. In die tweede deel sal dié sosiale waardes aan die hand van die *Paidagogos* bespreek word.

In hoofstuk 3 (3.3.1) is reeds vermeld dat die antieke Mediterreense mense groeps-mense was. Groepsverhoudings het te doen met die op persoonlike vlak van die mens se lewe (Malina *et al* 1995:41). ‘n Persoon se optrede teenoor ‘n ander persoon word bepaal deur die verhouding waarin hulle tot mekaar staan asook teenoor die besondere groep (Malina *et al* 1995:41). Die hiërargiese struktuur wat die funksie van elke lid in die groep noukeurig aandui, was in die antieke wêreld sterker as in die moderne wêreld en moes ook uit die optrede van die verskillende persone blyk, sê Malina (Malina *et al* 1995:41). Malina *et al* (1995:42) wys op die volgende sake met betrekking tot die belang van die familie in die Mediterreense samelewing. As dit by mense se verhoudings ten opsigte van mekaar, en hulle gedrag ten opsigte van die groep kom, het die antieke Mediterreense mens vanuit die gesin eerste, en dan wyer uit in konsentriese sirkels gedink (sien die diagram in hoofstuk 3 by punt 3.3.1). “*Daar is op dieselfde manier oor die organisasie in die gesin as oor gesagstrukture in die dorp en uiteindelik die koninkryk gedink. Die koning is as vader van sy koninkryk beskryf en die leier van die dorp as vader van die dorp. Soos God die vader van ‘n gesin daargestel het, het Hy ook die heersers daargestel, wat beteken dat hulle dienooreenkomstig gerespekteer moes word*” (Malina *et al* 1995:42).

## **8.2 Die sosiale waarde van “die familie” in die Mediterreense kultuur**

DeSilva (2000:199) merk tereg op dat die verstaan van die sosiale waarde van die groepe in die Nuwe Testament uiters belangrik is vir die verstaan van die boodskap van dié tyd. Die vroeg-Christelike skrywers het die Christene gesien as ‘n “nuwe familie” met ‘n nuwe “afkoms”: hulle was ‘n geestelike familie, met geestelike herkoms, aldus deSilva.

### **8.2.1 Die groep en die bepaling van identiteit**

Die westerse mens kan dalk ten opsigte van die Mediterreense kultuur vra: Wat is so belangrik daaraan om aan ‘n familie te behoort?

Vir die Mediterreense mens is die individu se status ten opsigte van die groep primêr afhanklik van die groep se status binne die gemeenskap, asook hulle lokale status. Die Mediterreense mens is nie net ‘n vrylopende individu in ‘n wêreld sonder grense nie. Om aan ‘n groep, en meer besonder aan die familie te behoort, gee aan die Mediterreense mens ‘n selfpersepsie, asook ‘n persepsie van die gedrag wat ander van hom/haar sou verwag (deSilva 2000:158).

Nelson (1990:internet) merk verder in hierdie verband op dat die mense in die tyd van die Nuwe Testament ook die aanvaarding- of verwerping van nuwe ideologieë gemeet het aan die afkoms en sosiale stand van die persoon wat die ideologie verkondig. Dit is om hierdie rede dat veral die geleerdes tydens Jesus se aardse bediening nie maklik sy leer aanvaar nie. Vir hulle was die afkoms van Jesus ‘n bewys gewees dat sy ideologie nie suiwer was nie.

‘n Persoon se stamboom het vervolgens aan hom ‘n bepaalde aanspraak op reg of ‘n bepaalde ontkenning van reg gegee. Vir die Jode was die afkoms vanuit Abraham uiters belangrik, want dit het aangedui dat hulle stamboom jare terug vasgestel is, en dat hulle stamvader ‘n eerbare persoon was (deSilva 2000:158). Sagaria word nou volgens Lukas bekendgestel as iemand “uit die geslag van

Abija”, en Sagaria se vrou Elisabet, is ‘n “afstammeling van Aäron” (Lukas 1:5). Josef is uit die “huis en geslag van Dawid” (Lukas 2:3-4).

Die plek wat die Bybelskrywers aan geslagsregisters gee (vergelyk byvoorbeeld Matteus 1 of Lukas 3) is seker van die minder aantreklike gedeeltes in die Bybel in die oë van die westerse mens, maar verrig ‘n belangrike funksie in die antieke teks om die eerbaarheid van persone te bewys uit die afstamming van ‘n eerbare geslag. Neyrey (1995:139-158) skryf oor die plek van geslagsregisters in die antieke tekste, in besonder die funksie daarvan in Matteus. Volgens Neyrey (1995:139) dien geslagsregisters tot die aanspraak op mag, status, rang, of erfenis.

#### **8.2.1.1 Identiteit: wat is in ‘n naam?**

Soos reeds gemeld is iemand se afkoms in die Mediterreense wêreld van uiterste belang, aangesien dit mense se mate van eer of die gebrek daaraan bevestig het (Malina *et al* 1995:73). Eer is in besonder veral deur middel van geboorte van die een geslag na ‘n volgende geslag oorgedra. Kinders is om hierdie rede van vroeg af geleer dat hulle die draers en instandhouders van hulle familie se goeie naam is (Malina *et al* 1995:73). Om hierdie rede is voorbeeldige gedrag van die kinders se kant in ‘n baie positiewe lig deur hul ouers beskou aangesien dit ‘n refleksie van hul eie, sowel as hul familie, se eerbare naam was (Malina *et al* 1995:73).

Aangesien kinders as verlengstukke van hulle ouers in die eerste-eeuse wêreld beskou is, is daar oor die algemeen geglo dat kinders net soos hulle ouers sal optree (Malina *et al* 1995:73). Goeie ouers het daarom goeie kinders, terwyl slegte mense, soos sondaars en prostitute, weer slegte kinders het. Daarom het eerbare mense nooit met slegte mense se kinders gemeng nie (Malina *et al* 1995:73).



Mense is eerstens bekend deur hulle vader se naam in die Mediterreense kultuur: daarom word besondere klem gelê op die herkoms van mense, byvoorbeeld Bar-Abbas (seun van Abbas), Bar-Timeüs (seun van Timeüs) in Markus 10:46. Die vader se reputasie vorm die fondasie vir die reputasie van die kinders. Die belangrikste erfdeel wat 'n kind kan ontvang, is 'n goeie familienaam (deSilva 2000:163). Die belang van iemand se herkoms in die Mediterreense kultuur word gereflekteer in die gebruik om tydens strydgesprekke eerstens iemand buite die groep se herkoms te bevraagteken (vergelyk Matteus 3:7; 12:34; 23:33), en vervolgens aan so 'n persoon 'n onbenydenswaardige afkoms toe te dig. Mense wat buite die gemeenskap se morele standaard beweeg het, is baie vinnig met skelname of byname gebrandmerk, en is dan vervolgens met ope disrespek behandel (Pitt-Rivers 1977:19). In hierdie verband lewer Neyrey (2004e:internet) se artikel ("*Despising the shame of the cross: Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative*") oor die name wat aan Jesus toegedig is tydens sy verhoor voor sy kruisiging 'n baie waardevolle bydrae. Hierin word gewys dat die name wat die soldate aan Jesus toegeken het, nie maar net 'n manier was om die Jode tevrede te stel nie, maar ten doel gehad het om sy morele- en genealogiese herkoms te bevraagteken. So word sy eer van Hom gestroop, en sy naam van sy waardigheid losgemaak.

Om 'n goeie naam te hê, is dus eervol. Iemand met 'n goeie naam, het goeie karaktereienskappe.

### **8.2.2 Etos ten opsigte van die groep**

Dié wat aan dieselfde familie behoort, behoort op 'n sekere manier teenoor mekaar op te tree. Hulle behoort op so 'n manier op te tree dat die buitestaanders kan sien hulle behoort aan dieselfde groep (deSilva 2000:165-166). Dit kan nie aanvaar word as iemand teenoor sy eie familie of groep optree soos teenoor iemand in die buitekring nie. Die buitestaanders is met agterdog bejeën, in die binnekring moes lede mekaar vertrou (Nelson 1990:internet)

### **8.2.2.1 Die huishouding: samewerking, nie kompetisie nie**

Daar is reeds gewys dat die Mediterreense mens ingestel is op kompetisie en die afwering van kompetisie (hoofstuk 3). Binne die huishouding beleef die mens egter die teenoorgestelde hiervan. In die huishouding moes iemand die veiligheid beleef wat hy/sy nie in die buitewêreld ken nie. Lede van dieselfde huishouding moes vir mekaar sorg dra, mekaar se belange op die hart dra en mekaar in liefde verdra. In hierdie verband merk Gutheim (2005:internet) tereg op dat lede van die groep bereid sou moes wees om vir mekaar te sterf as dit daarop sou neerkom, want in 'n wêreld van voortdurende stryd moes die Mediterreense mens weet dat die groep hom/haar onvoorwaardelik aanvaar. Verder sal daar in die Mediterreense familiestruktuur geen sin daarin wees om te probeer om eer ten koste van die res van die familie na te jaag nie: dit sal die krag en die eenheid van die groep in gedrang bring (deSilva 2000:166).

Die eenheid van die huisgesin word uitgedruk in elke aspek van die lewe, selfs die manier hoe daar met die familie se rykdom omgegaan word. DeSilva (2000:170) verwys na Aristoteles se aanhaling dat vriende alle dinge gemeenskaplik besit. Meer kan nog van die huisgesin gesê word: broers het elkeen die verantwoordelikheid om die eer van die vader te beskerm, en die verworwe eer van die familie te verdedig.

## **8.3 Die sosiale waarde van die “familie” en die “groep” in die *Paidagogos***

### **8.3.1 Inleiding tot hierdie afdeling**

In die Nuwe Testament word die kerk uitgebeeld as 'n nuwe familie of huishouding met 'n enkele hemelse Vader wat hulle beskerm en in hulle behoeftes voorsien (Matteus 6:9-15). Daarom is gelowiges mekaar se ware broers en susters (Markus 3:31-35) en is hulle, en nie die Jode nie, die ware nageslag van Abraham (Galasiërs 3:23-29).

Die toedrag van sake het egter spanning tussen die kerk as geestelike familie en natuurlike families teweeggebring. Terwyl die bekering en doop van ganse families waarskynlik die reël in die vroeë kerk was (Handelinge 11:14; 16:15, 31-34; 18:8; 1 Korintiërs 1:16), is gelowiges wel deur Jesus opgeroep om te kies tussen hulle eie natuurlike families en navolging van Hom (Matteus 10:21, 34-37).

Dit is belangrik om te besef dat die vroeë kerk nie ten doel gehad het om families te verbreek nie. Hiervan getuig die sterk afkeur van egskeiding in gevalle waar een van die eggenote nie 'n gelowige was nie (1 Korintiërs 7:11-12). Daar was ook 'n duidelike wisselwerking tussen natuurlike families en die kerk as geestelike familie. Só moes slegs ouderlinge en diakens wat reeds hulle eie huise goed versorg het (Efesiërs 5:21-33; 1 Timoteüs 3:3-4, 11), verkies word om die kerk as geestelike familie te dien. Daar is egter deurgaans 'n duidelike prioriteit aan die eise van die kerk as nuwe familie gestel.

Die bekende taal van die waarde van die groep, die interpersoonlike verhoudings binne die groep, en die individu se houding teenoor die huisgesin is belangrike temas in die *Paidagogos* van Klemens.

Die gelowiges word deur Klemens as lede van die huisgesin van God voorgestel, wat mekaar se laste moet dra. By Klemens funksioneer die eer gekoppel aan die naam Christen ten opsigte van die Christelike groep telkens in die handhawing van die eerbaarheid van die Christelike groep. Daarom word Christene ook deur Klemens in die *Paidagogos* broers en susters genoem (Paid. 3, XII). Wanneer Klemens met die gelowiges praat, doen hy dit soos 'n vader dit sou doen. Hy onderrig byvoorbeeld sy gemeente soos 'n tipiese vader met sy kinders sou doen; hy vermaan hulle, en hy wys hulle tereg (vergelyk byvoorbeeld Paid. 1, XI, en XIV).

In *Paidagogos* 1, V herinner Klemens die gemeente daaraan dat hy nie die dinge leer om die gelowiges moedeloos te maak nie, maar sodat hulle in die geloof in God opgebou kan word. Hy stel homself voor as 'n verpleegster wat die wonde van die beseerdes toedraai, versorg en vir hulle omgee totdat hulle gesond geword het (Paid. 1, V, 46-50).

### **8.3.2 Die Christelike groep as die “huishouding van God”**

Daar sal nou aandag gegee word aan die manier hoe Klemens in die *Paidagogos* die Christelike groep voorstel as 'n huishouding van God, met besondere verantwoordelikheid teenoor mekaar.

#### **8.3.2.1 Die Vader**

Die sosiale rol van die vader was natuurlik baie bekend aan die antieke Mediterreense mens. Om 'n vader te wees was 'n eretitel in ou Israel. In die Ou Testament word die persoon wat verantwoordelik was vir die leiding van die volk of stam die *vader* genoem (Genesis 19:37; 32:9). Die stigter van 'n dorp of stad word ook soms *vader* genoem (1 Kronieke 2:41-52). Die vorige geslagte eerbare leiers word meermale in die Ou Testament as die *vaders* aangedui (Jeremia 31:32; Psalm 22:4; Klaagliedere 5:7), en eerbare persone word met die eretitel *vader* vereer (Rigters 17:10; 2 Konings 2:11; 6:21; 13:14).

Die vader was verantwoordelik vir sekere rituele funksies binne die huis, soos onder andere die besnydenis (Genesis 17:12,23; Levitikus 12:3). Hy moes ook die kinders opvoed in die kennis van die Tora (Eksodus 13:8; Deuteronomium 4:9). Kinders moes aan hulle vaders gehoorsaam wees, asook aan die moeder (Eksodus 20:12; Deuteronomium 21:18-20). Die vader het sy kinders lief en seën hulle (Genesis 27:27-40).

Op verskeie plekke in die Ou Testament word God voorgestel as die Vader van Israel wat hulle liefhet en versorg. Die volgende tekste is maar enkele voorbeelde

---

hiervan in die Ou Testament, naamlik Eksodus 4:22; Deuteronomium 14:1; Hosea 11:1; Jeremia 3:4, 19; 31:9; Psalm 103:13.

In die Nuwe Testament verwys die term vader ook na enige manlike voorganger, maar in verreweg die meeste gevalle word na God verwys as die Vader in die Nuwe Testament. Jesus het sy volgelinge geleer om God as Vader aan te spreek (Lukas 11:2). Die Christelike gebruik om na God as vader te verwys was sekerlik afgelei van die Joodse gebruik om met hierdie term na God te verwys, maar in 'n groot mate het die intieme verhouding van Jesus met sy Vader (vergelyk Markus 14:36) bygedra tot die vestiging van die gedagte dat die Christelike gemeenskap die kinders van God is, en deel vorm van die huishouding van God.

Reeds in *Paidagogos* 1, II, 1-5 word die gedagte van die huishouding van God deur Klemens voorgestel, wanneer God as die Vader van al die gelowiges beskryf word. As God die vader van die gelowiges is, dan is dit natuurlik dat hulle mekaar se “broers” en “susters” is.

DeSilva (2000:200) meen dat die Christene baie meer met die term “broer en suster” bedoel het as wat die Jode, wat dieselfde term gebruik het om na mekaar te verwys, dit bedoel het. Vir die Jode was die term “broer” eintlik maar 'n bevestiging dat hulle almal dieselfde genealogiese lyn deel (hulle was almal afstammeling van Jakob). By die Christendom het die gedagte van die huishouding van God egter 'n baie dieper betekenis gedra: die verbintenis met Jesus het bepaal of iemand deel is van die Christelike huishouding en nie meer genealogiese strukture en sosiale stande nie.

Vir die gelowiges was dit belangrik om te weet dat hulle nie meer soseer afstammeling van Abraham hoef te wees om God as Vader te hê nie, want die ware volk van God ken nie bloedlyne en geslagsregisters nie. Dit is dan ook in hierdie verband opvallend dat Christus (die Pedagoog) deur Klemens in die *Paidagogos* voorgestel as Jakob se Leraar/Pedagoog (τοῦ δὲ Ἰακώβ ἐνεργέστατα Παιδαγωγὸς εἶναι... Paid. 1, VII, 85). Volgens Klemens was dit

Christus self wat aan Jakob verskyn het by Bet-El en vir hom gesê het dat Hy sy God is (Paid. 1, VII, 87). Dit beteken vir Klemens dat die Christene die reg het om Abraham, Isak, Jakob en die ander vaders van Israel hulle vaders te noem, aangesien Christus die God is wat aan die vaders die genade gegee het om die volk in die lewe te hou (Paid. 1, VII, 87). Na aanleiding van die feit dat die Christene die broers van Christus is, kan hulle God hulle Vader noem, al is hulle nie direkte afstammeling van Jakob nie. Hierdie kennis gee die Christene 'n gedeelde identiteit, en bind hulle saam in 'n band van een geestelike familie: 'n huishouding van God (Neyrey 2006:internet).

### **8.3.2.2 Die kinders**

In byna elke hoofstuk van die *Paidagogos* meld Klemens op een of ander wyse dat die gelowiges "kinders van God" is (vergelyk Paid. 1, I; 1, II; 1, IV; 1, V; 1, VI; 1, XII; 2, I; 2, V; 3, II en menige ander plekke).

Die kritiese skakel in die vestiging van hierdie "familie van God" is Jesus. Eerstens is Hy 'n wettige afstammeling van Abraham (Paid. 1, V, 72-75), maar tweedens is Hy die "Seun van God" (Paid. 1, V, 85). As Seun van God word Jesus vir die gelowige die Middelaar tussen God en mens, wat die gebroke weldoener-kliënt verhouding kom herstel (Paid. 1, I, 2). Jesus skakel dus die familie van God aan die Vader.

Dit moet egter baie duidelik uitgewys word dat Klemens nie die gedagte "kinders van God" losmaak van die gedagte "kinders van Abraham nie". Wanneer Klemens in *Paidagogos* 1, V handel oor die kinders van God en hulle rol ten opsigte van die Vader, word die status van die gelowige steeds gekoppel aan die eer van die afstamming van Abraham (Paid. 1, V, 2-3). Om 'n kind van Abraham te wees, het aan die Jode 'n bepaalde status gegee in die antieke wêreld, meen Neyrey (2006:internet). Die Christene wou hulself nie sommer losmaak van hierdie status nie: dit sou hul baie weerbaar maak teen die aanvalle van veral die

---

Jode in die eerste eeue na Christus. Die idee dat hulle die ware afstammeling van Abraham was, het die Christendom die bevestiging gegee dat hulle deur God gewil is, die krag om die sensuur van die nie-Christelike Jode te weerstaan, en die vermoë om die aanslae van die buitestaanders te trotseer, in die hoop dat hulle die uitstaande beloftes van God aan die voorvaders sal ontvang (deSilva 2000:201).

#### **8.4 Die sosiale rolle binne die Christelike groep**

Soos reeds in 8.2.2.1 gemeld, is daar van die huishouding verwag om anders teenoor mekaar op te tree as teenoor die buitestaanders. In hierdie verband moet ons die Christelike oproep tot broederliefde ook verstaan. Die feit dat die Christene seker was dat hulle deel het aan dieselfde huishouding, en dat hulle dieselfde Vader het, het die Christene ook anders na mekaar laat kyk. Die sosiale rolle in die Mediterreense kultuur het baie duidelik nie net so binne die Christelike groep ingepas nie. Kydd, aangehaal deur Spencer (1988:elektroniese uitgawe) meen dat die Christendom teen die middel van die eerste eeu na Christus nog in 'n groot mate trekke van 'n "Joodse sekte" gehad het. Hulle het naamlik sommige Joodse gebruike gehou, baie Christene het nog steeds die sinagogedienste bygewoon, en die Joodse feeste was vir sommige steeds belangrik. Maar teen 70 na Christus met die val van die tempel het verhoudinge tussen die Christene en die Jode uiters suur geword, veral nadat Nero die Jode verantwoordelik gehou het vir die groot brand in Jerusalem. Spencer (1988:elektroniese uitgawe) meen vervolgens dat die Nuwe Testament in 'n groot mate die idees van die *Joodse Christene* weerspieël, en dat veral die geskrifte van die voor-Niceense kerkvaders breek met die gedagte dat die Christene hulle met die Joodse gebruike moet vereenselwig. Die vroeë kerk gaan volgens Spencer (1988:elektroniese uitgawe) teen die einde van die eerste eeu oor na die formulering van eie waardes en norme, ooreenkomstig die leringe van Christus en die apostels, en breek teen die einde van derde eeu na Christus ten volle met die Joodse gebruike.

Spencer (1988:elektroniese uitgawe) is voorts van mening dat die Christene in hierdie tyd veral met die Mediterreense kultuur se opvatting oor die plek van die sosiale groepe binne die samelewing gebreek het. In die Nuwe Testament kry mens, aldus Spencer, steeds die gevoel dat die vrou en die kinders en die ander sosiaal minder gegoedes, alhoewel hulle posisie heelwat beter geskets word as in die Ou Testament, steeds ‘n minder belangrike plek in die kerk inneem. Maar teen die einde van die tweede eeu blyk dit uit die kerkvaders se geskrifte, dat alhoewel vroue en kinders en slawe steeds nie gelyke regte met die manlike lede gehad het nie, hulle sosiale posisie vinnig besig was om te verbeter.

Die stelling hierbo lei nou vervolgens tot die gevolgtrekking dat Klemens teen die middel van die tweede eeu tot die begin van die derde eeu waarskynlik ook ‘n nuwe benadering gehad het tot die posisie van die vrou in die kerk en in die samelewing. Hierdie aanname kom ook baie duidelik na vore in die *Paidagogos*. Om te aanvaar dat die Christene die sosiale opvattinge oor eer en skaamte by die Mediterreense kultuur oorgeneem het, sonder om met verloop van tyd daaraan te skaaf, sou dus ‘n prinsipiële fout wees. Die Christene het in baie opsigte krities gestaan teenoor die buitestaanders en hulle gebruike (sien in dié verband weer hoofstuk 4).

#### **8.4.1 Man en vrou in sosiale harmonie**

Dis nie duidelik waarom Vermeulen (2003:64-65) probeer aandui dat die vroeg-Christelike kerk die sosiale struktuur van die Hellenisme navolg nie. Nietemin maak Vermeulen (2003:64) die opmerking dat dit wel die geval was, dat die vroeg-Christelike kerk se sosiale struktuur grootliks ‘n bloudruk van die Hellenistiese samelewing was. Hy (Vermeulen) maak hierdie afleiding na aanleiding van ‘n opmerking van Meeks (1983:73) dat die Hellenisme ‘n belangrike rol gespeel het in die sosiale strukturering van die vroeë Christendom. Dat die Hellenisme ‘n belangrike rol in die tradisie van die Christendom gespeel het, kan nie ontken word nie. Meeks (1983:73) waarsku egter dat die *elites* (“*the*



*extreme top*”) en die uitgeworpenes (“*the extreme bottom*”) nie in die Christelike samelewing voorgekom het nie. Dit bly ‘n vraag: as Vermeulen (2003:64-65) sy aanname grond op Meeks (1983) dat die Christendom se samestelling met die Hellenistiese sosiale struktuur ooreengekom het, hoe hy daarby uitkom, as twee van die fundamentele boustene van die Mediterreense samelewing binne die Christendom ontbreek het, naamlik die “boonste laag” en die “onderste laag”? Vermeulen se aanname kan nie korrek wees nie.

Hierteenoor meen deSilva (2000:212) dat die idee dat die Christene die huishouding van God was, beteken het dat hulle ‘n nuwe sosiale struktuur op die been gebring het. Dit het die praktiese gevolg gehad dat hulle mekaar se belange op die hart moes dra, maar dit het ook beteken dat mans teenoor hulle vroue en vroue teenoor hulle mans op ‘n ander manier moes optree as wat die Mediterreense samelewing (dit sluit die Hellenistiese samelewing in) se opvatting oor die saak was.

Die Christene was van die begin af aangesê om mekaar as familie te behandel (1 Timoteüs 5:1-2). Hierdie houding teenoor mede-broeders en -susters het verdere implikasies gehad vir die Christelike huisgesin, meen deSilva (2000:212). Christene moes mekaar binne die huisgesin liefhê en ondersteun. Dit kom veral in die Nuwe Testament na vore in die volgende gedeeltes, naamlik Johannes 13:34; 15:17; 1 Johannes 4:7; Galasiërs 5:3; 1 Korintiërs 8:11-13 en soortgelyke plekke.

Hierdie opvatting oor die wedersydse liefde was egter nie net beperk tot die Nuwe Testament nie. Klemens sluit aan by dié beginsel in sy *Paidagogos* wanneer hy handel oor die wedersydse verhouding tussen man en vrou binne die Christelike huisgesin. Vir Klemens bestaan daar nie ‘n uitsondering tussen die posisie van die man en vrou teenoor God nie. Hy sien die vrou as die maat van die man (Paid. 1, IV, 41): hulle het dieselfde behoeftes, hulle behoort aan dieselfde kerk as liggaam van Christus, en hulle behoort derhalwe aan dieselfde

God. Anders as wat die opvatting in die Mediterreense samelewing was oor die posisie van die vrou, sien Klemens die vrou nie as die man se ondergeskikte nie, maar as sy helper (Paid. 1, IV, 41). Alhoewel Grudem (2001:26) nie met Kroeger (1993:377) saamstem dat Klemens en Chrysostomos 'n meer liberale houding teenoor die sosiale posisie van vroue ingeneem het nie, wil dit tog lyk of Kroeger in hierdie verband 'n punt beet het. Kroeger (1993:377) is van mening dat Paulus nog die tipiese Joodse opvatting gehad het oor die plek van die vrou in die kerk, wanneer hy in Efesiërs 5:24 en in 1 Korintiërs 11:3 skryf oor die vrou se posisie ten opsigte van die man in die Nuwe-Testamentiese gemeenskap. Sy (Kroeger) meen voorts dat sommige kerkvaders hierdie opvatting by Paulus oorgeneem het, en daarom is sekere kerkvaders, soos Augustinus, baie krities ingestel ten opsigte van die sosiale posisie van vroue in die vroeg-Christelike kerk. Sy meen dat dit moontlik is dat die vroegste verwysing deur een van die kerkvaders oor die gemeenskaplike sosiale verhouding van man en vrou by Klemens van Aleksandrië voorkom. Dit wil lyk of Kroeger se opvatting wél by Klemens voorkom, soos wat hierbo (Paid. 1, IV, 41) aangetoon is, en verder aangetoon sal word.

By Klemens kom hierdie gedagte van die man se verhouding teenoor die vrou veral na vore in Boek 2 en 3 van die *Paidagogos*. Die gedagte dat die man die hoof van die vrou is, is afgelei van die woorde van die apostel Paulus in Efesiërs 5:24. Hierdie uitdrukking was baie bekend in die antieke wêreld. Grudem (2001:26) meen dat na aanleiding van Paulus se gebruik van die gedagte van die ondergeskiktheid van die vrou aan die man in Efesiërs 5 en in 1 Korintiërs 11, die kerk die sosiale posisie van die vrou in die Christelike gemeente behoort te heroorweeg omdat sy 'n ondergeskikte posisie in die kerk behoort te beklee. Dit, meen Grudem (2001:45), is "'n Bybelse instelling wat nie verander kan/mag word nie". Sonder om nou in te gaan op die debat oor die tydgerigtheid van die Bybelse gebruike en gewoontes, word net volstaan deur op te merk dat Grudem (2001) duidelik fundamentalisties na die betrokke gedeeltes van Paulus kyk,

sonder om die tydkonteks van die hierdie gedeeltes in ag te neem. Klemens stem blykbaar nie saam met dié opvatting van Paulus in Efesiërs 5 en 1 Korintiërs 11 nie.

In die *Paidagogos* kom hierdie aanhaling oor die man as hoof van die vrou slegs eenmaal voor, by name in *Paidagogos* 3, XI, maar tweemaal maak Klemens die opmerking dat *Christus die Hoof is van die man, die vrou of van die kerk in sy geheel*, naamlik in 2, VIII en 3, XI.

#### 8.4.1.1 Die man as hoof?

Kroeger (1993:377) noem twee aanhalings van Klemens wat daarop kan dui dat hy die sosiale posisie van die man in die Christelike samelewing ophef, naamlik *Paidagogos* 2, VIII en 3, XI.

In *Paidagogos* 2, VIII handel Klemens in besonder oor die eer gekoppel aan die mens se hoof: oor hoofbedekkings, die sny van hare, versierings aan die voorkop en so meer. In *Paidagogos* 2, VIII, 39 maak Klemens die opmerking dat *die kerk om Christus gedraai is soos 'n kroon om sy kop*. Klemens maak soms, soos in dié geval, van allegorie gebruik. Hierdie eksegetiese metode was algemeen bekend onder die kerkvaders in die eerste eeue na Christus. Wat belangrik is, is egter nie Klemens se hermeneutiek nie, maar wat hy wou sê: sy boodskap. Die gedagte van die kroon simboliseer heerskappy. Die kerk is die kroon. Die kroon van Christus is bedoel vir die kerk. Hierdie woorde moet simbolies verstaan word: dit beteken dat Christus se heerskappy (simbolies uitgedruk deur die dra van die kroon) aan die gelowiges gegee is. Kroeger (1993:377) meen dat die feit dat Klemens nie die geslag van die mense wat die heerskappy sal ontvang, noem nie, kan beteken dat hy bedoel vroue sal ook saam met Christus regeer. Dit sou vreemd wees in die sosiale struktuur van die antieke Mediterreense samelewing, maar is dit nie dalk wat Klemens wou bereik nie, vra Kroeger. Dit is wel opvallend dat Klemens nie die geslag van die heersers noem nie, maar slegs meld dat dit

die kerk is. Verder kan mens na aanleiding van *Paidagogos* 1, V aflei dat Klemens die vrou en die man as gelyke vennote in die geloof sien.

Kroeger (1993:377) is dalk nie so ver verkeerd in haar afleiding oor die sosiale posisie van die vrou in die kerk volgens Klemens nie, maar dit moet egter erken word dat hierdie opmerking van Kroeger nie eksplisiet deur Klemens gemeld word nie. Die afwesigheid van die spesifieke geslag kan bloot beteken dat Klemens *alle gelowiges* bedoel. Dit sou nie uit hierdie gedeelte noodwendig beteken dat Klemens die sosiale posisie van die vrou wil bevraagteken, en haar in die kerk emansipeer nie.

Wat meer van belang is, is Klemens se aanhaling van Paulus se woorde van 1 Korintiërs 11:3 (Paid. 3, XI, 44-45):

Εἰ δὲ « κεφαλὴ γυναικὸς μὲν ἀνὴρ, ἀνδρὸς δὲ ὁ Θεός »  
πῶς οὐκ ἄθεον διττοῖς αὐτὰς περιπίπτειν ἁμαρτήμασι;

*(As 'die man die hoof is van die vrou, en God (die hoof) van die man', hoe is dit dan onvermydelik dat hulle in dubbele sonde sal val?)*

Dit is duidelik dat Klemens hierdie vers uit sy kop aanhaal. Die aanhaling ἀνδρὸς δὲ ὁ Θεός blyk inkorrekt te wees, want in 1 Korintiërs 11:3 sê Paulus Christus is die hoof van die man, en nie God nie. Dit verander egter nie aan die bedoeling van Klemens nie, en word daar gelaat. Hier gee Klemens 'n eksplisiete verwysing na die man as die hoof van die vrou (...κεφαλὴ γυναικὸς μὲν ἀνὴρ). Die verband is egter nie soos Paulus dit gebruik nie. Paulus gebruik die vers om die vroue te herinner dat hulle 'n ondergeskikte houding in die huis moet hê. Klemens gebruik die woorde om te sê dat die vrou nie haar hare moet kleur nie, want haar eer is in haar hare (Paid. 3, XI, 47-48). Dit wil lyk of Klemens die vers

bedoel asof Christus (of God, soos Klemens die vers onthou), die hoof van man en vrou is: daarom moet die vroue eerbaar optree. Kroeger (1993:377) meen in hierdie verband dat Klemens se gebruik van die woord κεφαλή eerder die gedagte van “bron of oorsprong” na vore bring as “hoof”. Kroeger grond die stelling op die feit dat Klemens in *Paidagogos* 3, XI noem dat die vrou uit die man geneem is, en dat dit ons kan lei om te verstaan dat Klemens nie ‘n ondergeskiktheid veronderstel nie, maar die teks van Paulus allegories aanhaal, om die eer van die vroue in die Christelike samelewing te bevestig. Dit is egter nie duidelik of Kroeger (1993:377) daarin slaag om te oortuig dat Klemens hier die eer van die vroue ten koste van die mans beklemtoon nie. Wat wel duidelik is, is dat Klemens die gedagte uitspreek dat die mans dubbele verantwoordelikheid dra ten opsigte van Christus in hulle optrede binne die Christelike gemeenskap (πὼς οὐκ ἄθεον διπτοῖς αὐτὰς περιπίπτειν ἁμαρτήμασι;).

Hierbo is aangedui dat, alhoewel Klemens nie so sterk standpunt inneem soos Paulus oor die ondergeskiktheid van die vrou nie, hy nêrens die standpunt ondersteun dat die vrou se sosiale posisie ophef moet word nie. Hy het wel die standpunt dat hulle albei voor God gelyk is. In hierdie verband wil Grudem (2001:25-45) in sy argumentering bewys dat Kroeger (1993:377) nie korrek is deur die afleiding te maak dat die kerkvaders die sosiale ondergeskiktheid van die vrou in hul geskrifte ophef nie. Albei bly egter in gebreke om twee belangrike gedeeltes van die *Paidagogos* van Klemens aan te haal ter versterking van hul argumente.

Die eerste deel wat wel melding maak van die sosiale rol van die vrou in die Christelike gemeenskap, is *Paidagogos* 3, III, 72. In hierdie hoofstuk handel Klemens oor die versiering van die liggaam. Hy neem die standpunt in dat dit nie verkeerd is vir ‘n vrou om haar liggaam te versier nie (Paid. 3, III, 60-64), maar dat dit nie aanvaarbaar is vir ‘n man om dit te doen nie (Paid. 3, III, 72-73), aangesien God dit goedgevind het om by die skepping die man se liggaam te versier met hare. God het die vrou nie harig gemaak nie, daarom mag sy haar

versier. Veral haar natuurlike lang hare moet gebruik word om haar mee te versier. In hierdie verband verwys Klemens verder na die baard van die man: dit is vir hom ‘n teken dat die man natuurlik die leier moet wees, en die vrou volgens haar natuur die volger.

‘n Belangrike gedeelte is *Paidagogos* 3, III, 72. Klemens praat hier verder oor die plek van die vrou. Hy erken dat die man ‘n man bly, en ‘n vrou ‘n vrou, maar meld dat die man die vrou as helper moes aanwend. Volgens Klemens het God by die skepping juis nie bedoel dat die man die vrou in alles moes voor wees nie, maar dat Eva die man se helper moes wees, sy vennoot in ouerskap, en sy hulp in die bestuur van die huis. Hieruit kom ‘n afleiding: dit wil voorkom of Klemens nie saamstem dat vroue bloot in die huis moes wees, en slegs die man se take verrig nie. In hierdie verband word *Paidagogos* 3, XI, 6-7 in besonder vermeld: hier skryf Klemens dat die man sy vrou moet vertrou en moet toelaat dat hulle die huis beheer, want hulle is die man se helper.

Samevattend kan die volgende sake gemeld word:

- Dit is duidelik dat Klemens die vrou sien as die man se vennoot (anders as die algemene gebruik van die tyd). Sy is mede-verantwoordelik vir die opvoeding van die kinders, en mede-verantwoordelik vir die bestuur van die huishouding. Dit hef nie die man se gesag op nie, aangesien Klemens steeds die opvatting deel dat die man die leier in die huis moet wees<sup>1</sup>.
- Dit is duidelik dat die Christelike vroue ‘n baie hoër sosiale posisie toegeken word as wat die res van die Mediterreense samelewing toegelaat het. Dit blyk dat Klemens nie eksplisiet noem dat vroue binne die Christelike gemeenskap meer geëmansipeer moet word nie. Dit is egter duidelik dat Klemens, veral na aanleiding van *Paidagogos* 1, V en 3, III die

---

<sup>1</sup> Vir Klemens is die leierskap van die man gesetel in die feit dat hy meer hare het as die vrou! (vergelyk *Paidagogos* 3, III, 72).

standpunt inneem dat vroue en mans beide in 'n besondere verhouding tot Christus staan; dat albei gered kan word; dat albei eer waardig is (Paid. 3, XI, 47), en dat die mans moet weet dat hulle nie hulle posisie mag misbruik ten koste van die vrou nie (Paid. 3, XI, 46-49).

- Klemens het 'n nuwe benadering tot die sosiale posisie van die vrou, maar sien dit nie ten koste van die status van die man nie. Daar is ook geen aanduiding dat Klemens in die *Paidagogos* die standpunt, aldus Kroeger inneem, dat die verhoogde sosiale posisie van die vrou ten koste van die mans moet wees nie. Dit is duidelik dat Klemens wil hê dat die gelowiges mekaar se belange op die hart moet dra.
- Dit is verder duidelik dat Klemens nie Paulus se opvatting oor die absolute ondergeskiktheid van die vrou deel nie. Vroue het 'n besondere plek in die kerk, aldus Klemens, en behoort as gelyke vennote gereken te word (vergelyk in die verband weer Paid. 1, V).

## **8.5 Die etos ten opsigte van die groep**

Dit kan nou al aanvaar word dat die Mediterreense mens redeneer dat hy/sy 'n besondere verantwoordelikheid teenoor die groep het (hoofstuk 3). Vir die Christene was die implikasies van hierdie verantwoordelikheid volgens deSilva (2000:213-225) onder meer geleë in wedersydse liefde, en mededeelsaamheid.

### **8.5.1 Wedersydse liefde**

Oor wedersydse liefde in die Christelike gemeenskap is reeds in 8.4 enkele pennestrepe getrek. Kom hierdie gedagte egter by Klemens voor? Daar sal nou ondersoek ingestel word na dié vraag.

Die Christene word voortdurend opgeroep om mekaar lief te hê (vergelyk Johannes 13:34) na aanleiding van die voorbeeld van Jesus. In 'n wêreld wat grootliks op hul eie behoeftes en die behoeftes van die groep ingestel was, het

die Christene die idee ondersteun dat die individu nie net aan homself nie, maar aan die belange van die groep moes dink. Maar anders as die res van die samelewing het die Christene die gedagte verwerp dat die individue mekaar moes ondersteun en help solank as wat daar voordeel vir die groep bestaan het (deSilva 2000:213). Die Christene het die gedagte verwerp dat die mens goed moet wees teenoor dié wat goed is vir jou, en kwaad moet doen aan dié wat jou ondergang soek. Vir die Christene moes liefde universeel toegepas kon word.

Hierdie universaliteit van die liefde het egter in besonder tot uitdrukking gekom in die verhouding binne die Christelike groep; almal moes mekaar verdra en in liefde ondersteun. In ondersteuning van die gedagte van die liefde teenoor die naaste maak Klemens in *Paidagogos* 1, XI, 12-13 die opmerking: soos wat Christus sy lewe ter wille van die skape afgelê het, so moet ons ons lewe ter wille van mekaar inrig, en verder ...ἡ βούλησις ἐστὶν ἀγαθοῦ τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἐκείνου (...goedhartigheid is om goed te doen aan die naaste ter wille van homself – Paid. 1, XI, 13-14). Liefde moet dus aan iemand bewys word, nie ter wille van die eie voordeel nie, maar ter wille van die voordeel van die persoon aan wie die goedhartigheid bewys word. In *Paidagogos* 1, XIII, 48-49 maak Klemens 'n soortgelyke opmerking met dié in 1, XI, 13-14, naamlik dat die gelowiges die geboorte van God moet nakom, nie ter wille van God alleen nie, maar ter wille van die liefde teenoor die naaste.

Hierdie opvatting het duidelik verskil van die Mediterreense samelewing se opvatting oor die bewys van liefde: vir hulle het liefde saak gemaak solank dit die groep kon bevoordeel. Klemens deel nie hierdie opvatting nie.

### **8.5.2 Mededeelsaamheid**

Die Mediterreense gebied was nog altyd gekenmerk aan beperkte goedere (vergelyk hoofstuk 3, punt 3.8). Dit was om hierdie rede belangrik dat lede van 'n groep mekaar bystaan in tye van nood. Neyrey (1995:139-158) wys egter



oortuigend daarop dat die Christendom anders geredeneer het oor beperkte goedere as die res van die Mediterreense samelewing. Volgens Neyrey (1995:140) het die Christene nie die verlies aan eiendom ervaar as die verlies aan status nie, maar juis as die verkryging van status, want hulle het dit gedoen “ter wille van Christus”. Aangesien hulle ter wille van Christus alles opgegee het, het hulle vas geglo dat hulle juis eer verdien in die Christelike gemeenskap, en dat hulle eendag deur God beloon sal word daarvoor. As gevolg van die verlies aan vriende en gevolglik die verlies aan sosiale ondersteuningskanale, het die bekeerlinge gewoonlik ook gebuk gegaan onder die verlies aan eiendom (Neyrey 1995:140-145). Die verlies van die goedgunstigheidskant van die familie en vriende, het jong bekeerlinge uiters weerbaar gemaak in die antieke wêreld. Om hierdie rede moes die Christene van die begin af opgevoed word oor die belang van mededeelsaamheid en die belang van die verdeling van hulpbronne.

Alhoewel die belang van mededeelsaamheid en die belang van die verdeling van hulpbronne uitdruklik in die Nuwe Testament aanbeveel word (vergelyk byvoorbeeld Handeling 4:32), meen Brown & Fitzmyer ([1968]1995:elektroniese uitgawe) dat hierdie gebruik slegs ‘n tydelike reëling in die kerk was en dat daar aangeneem kan word dat die gebruik om goedere te verdeel teen die einde van die eerste eeu reeds aan die verdwyn was in die kerk. Alhoewel daar geen verwysing na Handeling 4:32 en volgende verse in die *Paidagogos* is nie, meen deSilva (2000:216) dat ons op grond van enkele verwysings daarna deur die kerkvaders tog kan aanneem dat hierdie gebruik in die kerk bly voortbestaan het. Klemens ondersteun egter wel die gedagte dat ons vir mekaar moet sorg dra. In dié verband meen Klemens in *Paidagogos* 2, 1, 93 dat die beste sorg wat ons vir mekaar kan dra, nie aardse dinge is nie, maar die bewys van liefde.

Die mededeelsaamheid het vir Klemens veral behels die deel van die gawes wat uit die hand van die Here kom: “*Hy wat genoeg het om te eet, moenie hom wat nie genoeg het, verag nie*” (Paid. 2, 1, 41), en weer, “*want die Here sê self iewers ‘wanneer jy ‘n feesmaal hou, nooit die armes’*” (Paid. 2, 1, 90).

## **8.6 Met wie die Christen moet assosieer**

Die laaste saak waarop in hierdie hoofstuk gekonsentreer sal word, is Klemens se mening oor die assosiasie van die Christen met die groep en die buitestaanders. Moxnes (2004:28) wys daarop dat dit uiters belangrik is om kennis te neem dat as ons met die sosiale waarde van die groep of die familie werk, dit primêr gaan oor die vraag: met wie moet / kan ek assosieer? Hy merk in dié verband tereg op: *“Since honor is linked to the family and depends heavily on the way it defends its honor status, the result is an exclusive loyalty toward the family. Thus honor values are exclusive and particularist and stand in sharp contrast to the universal and inclusive values of the West. Moreover, the history of the family becomes all-important”*.

Dit gaan in hierdie afdeling dus oor die vraag: met wie moet die Christen assosieer volgens Klemens? Dit handel oor die vraag: wie is deel van die groep en wie nie? In hierdie verband is daar veral vier gedeeltes in die *Paidagogos* wat lig werp op die vraag: wie is deel van die groep en wie nie?

### **8.6.1 Groepsassosiasie volgens Klemens**

Van die begin van die Christelike kerk was die moontlike insluiting van nie-lede by die Christelike groep 'n belangrike aspek wat die Christendom anders gemaak het as die res van die godsdienste van die antieke tyd (deSilva 2000:225). Anders as byvoorbeeld die Joodse geloof, wat hulself godsdienstig afgeskei het van die res van die wêreld, het die Christene die houding ingeneem dat alle mense die lig van Christus moet sien. Om hierdie rede was sendingwerk 'n hoë prioriteit by die Christene, meen deSilva (2000:226).

Dit het egter in die praktyk uitgewerk dat nie alle mense die boodskap van 'n gekruisigde Messias wou hoor nie. Daarom het die Christene sekere maatreëls in plek gehad om dié groep wat hulle van die Christelike groep distansieer, te vermy. DeSilva (2000:226-229) noem etlike tekste in die Nuwe Testament wat

die gedagte ondersteun dat die Christene hulself doelbewus afgeskei het van dié wat hulle teenstaan.

Van belang vir hierdie studie is egter of, en indien wel, in welke mate Klemens die gedagte van die geslotenheid van die Christelike groep ondersteun. Dit is wel duidelik uit *Paidagogos* 2, I - V dat Klemens die hierbo gemelde opvatting gedeel het dat die Christene wel 'n verantwoordelikheid het om die lig van die Here aan die nasies te bring. Ons hoef dus nie hieroor te debatteer nie. Die vraag is of Klemens die uitsluiting van teenstanders ondersteun, as sou hulle buite die groep staan?

Die antwoord lê opgesluit in verskeie belangrike gedeeltes in die *Paidagogos*, naamlik *Paidagogos* 3, II; 3, IV en verskillende paragrawe in *Paidagogos* 3, XI. In *Paidagogos* 3, II handel Klemens spesifiek oor die gebruik van die heidene om hul liggame te versier met verskillende juwele en edelgesteentes. Klemens meen dat die Christene nie nodig het om die heidense gebruike na te volg om vir die samelewing aanvaarbaar te wees nie (Paid. 3, II, 89-92).

Na aanleiding van die opvatting dat die Christene verskil van die heidene in gebruike en gewoontes, meen Klemens in *Paidagogos* 3, IV dat die Christen *nie baie vriende moet hê nie, want deur baie vriende te hê, kan die mens verlei word om verkeerd te doen* (Paid. 3, IV, 14). Die bedoeling van Klemens is klaarblyklik dat die mens wat baie vriende het, in die versoeking kan kom om nie in die groep op te staan as daar verkeerde besluite geneem word nie. So kan hulle deur die druk van die groep meegesleur word in sonde. Hierdie aanhaling kom uit Eksodus 23:2 van die Septuagint (LXX), wat nie na vriende verwys nie, maar na 'n "menigte" of "groot groep" (οὐκ ἔση μετὰ πλειόνων ἐπὶ κακία...). Weereens haal Klemens die gedeelte blykbaar uit sy kop aan. Klemens merk ook op: wanneer die Christen in die strate rondbeweeg, moet hulle ook nie rondkyk in die donker gangetjies nie, want hulle kan dalk in die versoeking kom om hierdie gangetjies in te gaan, waar wyse mense hulle nie raad kan gee nie (Paid. 3, IV,

10). Dit gaan duidelik in hierdie gedeeltes oor die versoeking wat die onsedelikheid van die heidene aan die Christenmens kon stel: hulle kon maklik in hierdie straatjies ingaan en in die afwesigheid van die vermaning van die “wyse manne” dwase besluite neem om aan die sedeloosheid toe te gee. Daarom word die Christene gemaan om van hierdie plekke weg te bly, en nie met sulkes te meng nie (Paid. 3, IV, 10). In hierdie gedeeltes is 'n duidelike bewys dat Klemens tog die gelowiges aanmoedig om sekere mense uit hulle groep uit te sluit: dit is die slegtes en die onsedelikes.

Met wie moet die Christen dan assosieer volgens die *Paidagogos*? Die antwoord word gegee in *Paidagos* 3, XI: ...ἐμπάλιν γοῦν τὴν μετὰ τῶν φαύλων συνδιαίτησιν ἀνθρώπων... - *Dus, dit lyk weer asof slegs gemeenskap met goeie mense gepas is* (Paid. 3, XI, 12). Hierdie goeie mense se identiteit word uitgespel: dit is die mede-broeders (Paid. 3, XI, 12). Verder sien Klemens die Ou-Testamentiese verbod om varkveis te eet allegories (Paid. 3, XI, 12 – 13), want hy meen: die antieke mense mag nie varkveis geëet het nie; dit verwys na die onrein mense met wie die persoon wat op God vertrou, nie mag meng nie (Paid. 3, XI, 13). Alhoewel veel gesê kan word oor die eksegeese van Klemens, is dit duidelik wat hy in hierdie gedeelte bedoel. Hy praat van die mense wat uitgesluit is uit die Christelike groep en met wie die gelowige nie moet meng nie.

Τίσιν οὖν οἰκειωτέον; Τοῖς δικαίοις, πάλιν ἀλληγορῶν φησὶν... - *Met wie moet ons dan assosieer? Met die regverdige, sê Hy weer* (Paid. 3, XI, 19-20). Dit is duidelik wie Klemens hier bedoel. In *Paidagogos* 3, XI, 47 kom Klemens weer terug na die gedagte van die gelowige se assosiasie met die regverdiges in die beeld van 'n see-anemoon wat aan 'n rots kleef. Die see-anemoon neem mettertyd die kleur aan van die rots waaraan hy heg, so word mense ook mettertyd soos die geselskap waarmee hulle hul besig hou (Paid. 3, XI, 47-48). Hieroor die volgende opmerking na aanleiding van Klemens se beeld: 'n Anemoon neem die kleur aan van die oppervlakte waaraan hy heg. Op só 'n

manier smelt hy saam met die agtergrond. Daarom kan hy nie so maklik raakgesien word nie en hulle kans op oorlewing is groter. Die Christene reageer egter anders. Hulle neem nie die karakter aan van die omgewing (die sondige wêreld) nie, omdat hulle nuwe mense geword het. Hulle is opnuut deur die Gees gebore en van binne af verander. Daarom ontvang hulle nuwe waardes en 'n nuwe lewenswyse wat bots met die aanvaarde norme en waardes van die sondige wêreld. Ware gelowiges kry dit dus nie reg om met hulle agtergrond “saam te smelt” nie.

Uit die bogenoemde is dit dan duidelik dat Klemens wel die Christene aanmoedig om nie enige persoon in hulle groep op te neem nie. Die Christelike groep is dus vir Klemens meer oop as die res van die groepe in die antieke Mediterreense samelewing in dié sin dat hulle wel nuwelinge wil verwelkom. Hulle is egter geslote in dié sin dat hulle nie onregverdiges mag opneem nie, en ook nie met hulle mag meng nie.

### **8.7 Samevatting**

In hierdie hoofstuk is 'n oorsig gegee oor die stand van die familie en die waarde van die groep in die Mediterreense kultuur. Dit lê die grondslag vir Klemens se verstaan van die Christelike groep se plek in die samelewing. Dié hoofstuk bewys dat Klemens die Christelike kerk as 'n “nuwe groep” sien. Al sou hulle dalk uit hulle natuurlike familie verstoot word, moet hulle troos vind in die wete: hulle is 'n geestelike familie, met 'n Vader wat vir hulle omgee. In Christus het hulle deel aan die “huishouding van God”, en word hulle “kinders” genoem. Mededeelsaamheid en wedersydse liefde moet aan mekaar bewys word, omdat hulle deel is van dieselfde groep, en die groep dra sorg vir mekaar. Verder meen Klemens dat assosiasie met die regverdiges die gelowige sal beskerm teen die versoekings van die buitestaanders: dit is die onregverdiges.

## HOOFSTUK 9

# “REINHEID EN ONREINHEID” AS SOSIALE WAARDES IN KLEMENS VAN ALEKSANDRIË SE Παιδαγωγός

### 9.1 Inleiding

Vir deSilva (2000) is reinheid een van die belangrikste sosiale waardes in die Mediterreense samelewing. In die Joodse en Christelike geskrifte lees ons gereeld dat iemand/iets “onrein” is, en daarom vermy moet word. So word Israel verbied om sekere diere te eet (Levitikus 11), en wanneer Petrus die laken met onrein diere uit die hemel sien neerdaal in ‘n visioen, en hy beveel word om te eet, maak hy beswaar dat hy nog nooit enige onrein dier geëet het nie (Handelinge 10:14). Iemand wat onrein kos geëet het, kon homself besoedel (1 Korintiërs 8:7). Die Fariseërs was om hierdie rede baie ongelukkig dat Jesus en sy dissipels met vuil hande geëet het (Markus 7:2-4). Jesus het weer die Fariseërs se oordrewe klem op uiterlike reinheid gekritiseer as mense wat die buitekant skoon maak, maar die binnekant vuil los (Matteus 23:25-26). Jesus skok die Fariseërs as Hy alle kosse rein verklaar (Markus 7:19).

In hierdie hoofstuk sal nagevors word wat deur die Joodse samelewing bedoel word met die onreinheid van mense en voorwerpe, en of hierdie oordrewe klem op reinheid en onreinheid ook by Klemens voorkom. Indien dit wel voorkom, kan hierdie kennis lei tot die gevolgtrekking dat Klemens wel vanuit die konsep van eer en skaamte redeneer. Die vraag is of hy nuwe inhoud aan die terme “rein” en “onrein” gee?

### 9.2 Algemene oorsig oor beskikbare bronne oor reinheid en onreinheid

Die navorser op die gebied van eer en skaamte sal beseft dat wat die Nuwe Testament betref, daar etlike belangrike bronne is met betrekking tot eer en skaamte oor die algemeen. Maar sodra daar bronne gesoek word wat handel oor

## HOOFSTUK 9

---

die toepassing van eer en skaamte op die teologiese denke van die Nuwe Testament, sal die navorser baie vinnig besef dat daar weinig bronne in dié verband bestaan. Wanneer so 'n studie uitgebrei word na die kerkvaders, word dadelik kennis geneem dat daar géén noemenswaardige bron in dié verband bestaan nie. Die feit dat daar so min in die moderne bronne oor die sosiale waarde van reinheid melding gemaak word, getuig daarvan dat daar in die studie van eer en skaamte in die Mediterreense samelewing nog baie werk gemaak behoort te word.

Malina *et al* (1995) noem slegs enkele belangrike sosiale waardes in die antieke tyd, maar bly in gebreke om enige melding te maak van reinheid as sosiale waarde. Dieselfde geld Malina (1993a). Rabchev (2004) handel breedvoerig oor die sosiale plek van mans en vroue in die Ou-Testamentiese Joodse gemeenskap, maar ook sy maak nie melding van die antropologiese en sosiale plek van reinheid nie. Verdere werke wat ook nie die sosiale plek van reinheid aanraak nie, sluit in: Melhuus (1983); Moxnes (1988); Moxnes (2004); Pitt-Rivers (1992). Van die mees bekende skrywers oor eer en skaamte as sosiale waardes, soos hierbo gelys, maak geen melding van reinheid as sosiale waarde nie. Pilch & Malina (1993a:151-152) noem wel reinheid as sosiale waarde, maar bly in gebreke om die “sosiale” verband van reinheid en besoedeling aan te dui, aangesien hulle slegs die historiese verband aandui.

Terwyl deSilva (2000:241) meen dat reinheid een van die belangrikste sosiale waardes in die Nuwe-Testamentiese tyd was, is dit sover vasgestel kan word, slegs hy en Neyrey (2004h:internet) wat reinheid en besoedeling as sosiale waardes erken. Die vraag bestaan dan nou of “reinheid” dan wel as sosiale waarde gelys behoort te word? Die antwoord lê opgesluit in gemelde werke van Neyrey en deSilva. In beide werke word baie doeltreffend aangetoon in welke mate reinheid erken moet word as sosiale waarde. Verder word kennis geneem van die feit dat soveel bekende geleerdes op die gebied van die sosiale

antropologie van die Mediterreense samelewing in gebreke bly om die sosiale waarde van reinheid te ondersoek. Ter verdediging kan aangevoer word dat elkeen van hulle ‘n ander aspek van die sosiale antropologie belig. Wat die rede ookal mag wees vir die “stilsweye” van geleerdes oor reinheid as sosiale waarde, blyk dit tog belangrik te wees om op hierdie saak in te gaan. Erkenning word dan in hierdie studie gevra vir die insluiting van reinheid as sosiale waarde in die studie oor Klemens se *Paidagogos*.

### **9.3 Reinheid en onreinheid in die Mediterreense samelewing**

In die Mediterreense samelewing was daar uitgebreide besprekings oor hoe iemand sy/haar reinheid kon verloor en wen deur kontak met verskillende rein en onrein voedselsoorte, mense en voorwerpe (Neyrey 2004h:internet). Ons sal egter nie daarin kan slaag om te verstaan wat die Christene se houding oor die Mediterreense samelewing se reinheidsgebruike, en veral dié van die Joodse gemeenskap was, indien die stelsel nie begryp word nie.

Daar moet duidelik verstaan word dat die verband tussen *eer* en *reinheid* (en *skande* en *onreinheid*) baie dieper was as bloot die vrees vir siektes of kontak met bakterieë (Neyrey (2004h:internet). Aan die ander kant was daar tog ook ‘n verband tussen vermyding en gesondheid in die Joodse samelewing. In hierdie verband maan deSilva (2000:241): “...unless we can gain some sympathetic understanding concerning why purity...would be worthwhile or important to people, the Jewish opponents of the Jesus movement and of the early church will continue to appear incomprehensible, shallow and legalistic”. Die belang van reinheid in die Joodse samelewing was dus tweërlei: eerstens was daar ‘n algemene kennis oor reinheid ter wille van gesondheid. Tweedens was reinheid ‘n sosiale konsep waarmee die mens in sy omgang met die natuur, die medemens en God/die gode moes rekening hou. Neyrey (2004h:internet) beskryf hierdie twee benaderings tot reinheid met die volgende terme: “one descriptive and historical and the other anthropological and social”. Van belang vir hierdie



## HOOFSTUK 9

---

studie is reinheid as *antropologiese* en *sosiale* waarde, alhoewel die historiese inligting sal help met die verstaan van dié sosiale waarde. Die deskriptiewe en historiese tekste waarna Neyrey (2004h:internet) verwys, is volgens hom veral die Pentateug van die Jode en sommige ander verwysings na reinheidsgebruike in die Ou Testament, asook die Nuwe-Testamentiese teenstelling met die Joodse reinheid. Die Bybel bevat dus heelwat deskriptiewe reinheidsgebruike waaruit sekere kulturele- en godsdienstige aspekte van die Mediterreense mense afgelei kan word

### 9.3.1 Die sosiale benadering tot reinheid en onreinheid

DeSilva (2000:246) verwys na die werk van Douglas in verband met die studie van reinheid in die sosiale antropologie. Douglas (deSilva 2000:246) wys daarop dat “onreinheid” as tema in Levitikus voorkom. Verder wys Douglas daarop dat daar ‘n verband bestaan tussen rein en onrein in die heiliging van mense. Die verband tussen *heiligheid en reinheid* aan die een kant en *onreinheid en die profane* aan die ander kant, word deur Douglas aangevoer. In Douglas (1966) se studie stel sy voor dat wanneer die terme “reinheid” en “onreinheid” in die geskifte van die antieke samelewing voorkom, ons hierdie terme as “simboliese terme” moet verstaan (Douglas 1966:5). Persone en voorwerpe kan dalk fisies skoon wees, maar “vuil” wees in sosiale verband.

Neyrey (2004h:internet) werp meer lig op hierdie onderwerp in sy studie met die titel: “*Clean/Unclean, Pure/Polluted and Holy/Profane*”. Neyrey (2004h:internet) verwys na die reinheidsgebruike in die Ou Testament om sy standpunt te staaf dat daar meer in die term “reinheid” steek as bloot ‘n historiese gebruik. Soos reeds gemeld is dit Neyrey wat meen dat elke historiese reinheidsgebruik ‘n sosiale verband gehad het. Die priesters het byvoorbeeld in Levitikus die opdrag om ondersoek in te stel na die “reinheid” van sekere mense binne die gemeenskap (vergelyk byvoorbeeld Levitikus 13). Dit gaan volgens Levitikus oor die bepaling van hulle reinheid om God te kan dien. Die “reinheid” het dus ook ‘n

sosiale implikasie gehad: wie nie rein bevind word vir die diens aan God nie, is “onrein” volgens die gemeenskap, en word deur die gemeenskap uitgesluit. In Levitikus 21:16-21 word 'n soortgelyke opmerking gemaak oor die geskiktheid van priesters om funksies in die tempel te verrig: priesters met sekere liggaamlike gebreke mag nie diens doen in die tempel nie. Mense wat nie by die groep se reëls bly nie, is gewoonlik as “onrein” geëtiketeer. Dis juis sulke mense wat Jesus na sy tafel genooi het (vergelyk Lukas 14:13-14). Reinheid en onreinheid funksioneer gereeld in die Nuwe Testament: Hy genees iemand van 'n “onrein” gees (Markus 1:23); die melaatse vra Jesus om hom te “reinig” (Markus 1:40-42). Die vrou wat aan bloedvloeiing gely het (Markus 5:24-35), word nie onrein genoem nie, maar dit sou die opvatting oor haar siekte gewees het in die oë van die toeskouers.

Volgens Neyrey (2004h:internet) moet ondersoek in hierdie verband ook ingestel word na die betekenis van die term “heilig”, met spesifieke verwysing na Levitikus 11:44-45: “...*Ek is die HERE julle God; toon dan dat julle heilig is en wees heilig, want Ek is heilig*”. Die antwoord kom eenvoudig neer op: “*To be holy as God is holy...*” (Neyrey 2004h:internet). Om “rein” te wees behels dus om “soos God te word”: sonder sonde.

Neyrey (2004h:internet) gee 'n oorsig oor die siening van die Jode in verband met rein en onrein voorwerpe en persone in die tyd van die Nuwe Testament, en dit is waardevol om ook kortliks hierop te let:

- a) Priesters was vir die Jode simbolies van God se teenwoordigheid. Dit is dus goed om met hulle te meng. Hulle hoort in goeie geselskap. Heidene, in besonder die Romeine, is uit hulle plek in die heilige land, en hoort nie in die tempel nie. Dit is goed om hulle te vermy.

## HOOFSTUK 9

---

- b) Dooies hoort nie by die lewendes nie, maar op hulle plek: by die grafte en begraafplase. Dieselfde geld ook lewendiges: hulle hoort nie by die dooies nie. Dit is dus rein om begraafplase en grafte te vermy.
- c) Die siekes hoort nie by die gesondes nie. Melaatses moet byvoorbeeld eenkant wees, en mense waarsku deur te skreeu dat hulle onrein is. So moet die dowes, blindes, kreupeles en ander wat nie normaal is nie hulle eenkant hou.
- d) Diere met gebreke was nie geskik as offer aan God nie. Mense met liggaamlike gebreke, soos ontmandes is dus onrein en kan nie in die tempel kom nie.
- e) Sondaars hoort nie in die ruimte van gelowiges nie, en andersom.
- f) Sekere kosse kom nie uit die aarde nie, of voldoen nie aan die definisie van wat dit beteken om 'n landdier, seedier, of lugdier te wees nie. Hulle moet dan vermy word.
- g) Aangesien daar 'n spesifieke tyd is om iets te doen, soos 'n tyd om te werk, en 'n tyd om te rus, word werk wat op verkeerde tyd gedoen word, as onrein beskou (byvoorbeeld op die Sabbat).

Daar is nou aangetoon dat die mense van die Ou Testament besig was met die terme “rein” en “onrein”, veral as dit in verband gebring word met die mens se verhouding teenoor God. DeSilva (2000:275-277) merk tereg op dat “reinheid” vir die Jode in die Ou Testament beteken het om in die regte verhouding met God en met die medemens te staan. Groot dele van die Ou Testament handel oor die mens wat voor God moet staan as 'n “rein” wese. Hierdie reinheid het behels: die vermyding van onrein voedsel, onrein mense en onrein voorwerpe. Die mens word in die Ou Testament telkemale opgeroep om “rein” te lewe, sodat hulle nie God se Naam besoedel nie (DeSilva 2000:279). Dit was egter nie net die Jode

wat die “reinheid” van die gemeenskap beskerm het nie: dit is ‘n term wat algemeen gebruik was in die Grieks-Romeinse samelewing, meen deSilva (2000:279).

Aan die begin van die Christelike kerk word dit duidelik dat die Christene die term “reinheid”, soos dit by die Jode gebruik was, begin herinterpreteer het (Neyrey 2004h:internet). Die Evangelies gee etlike beskrywings van Jesus se bevraagtekening van die reinheidsgebruike van die Jode. Jesus “crosses the line” (deSilva 2000:280) in die oë van die Jode, wanneer hy die Jode se opvatting oor rein voedsel en persone bevraagteken.

Die leser van die Nuwe Testament moet egter beseft dat die vroeg-Christelike kerk steeds besig was om hul eie identiteit in terme van “rein” en “onrein” te ontwikkel tydens die opskrifstelling van die Nuwe-Testamentiese boeke. In hierdie verband meld deSilva (2000:280) dat daar in die lees van die Nuwe Testament twee basiese beginsels geld in die vasstelling van watter Joodse gebruike van toepassing was, en watter nie. Eerstens noem hy (deSilva) dat die etniese skeiding tussen die Jode en die heidene deur Christus afgebreek was, en daarom het die kerk alle gebruike wat skeiding gemaak het tussen die Jode en die heidene verwerp. So word die voedselwette van Levitikus deur die Christene gesien as ‘n pertinente skeiding tussen Jood en heiden, aangewend in Israel om hulle “andersheid” teenoor die res van die volke aan te dui, maar oorbodig binne die konteks van Christus se koms. Verder word die besnydenis en die besorgdheid oor fisiese onreinheid as simbool van die Jode se skeiding van die heidene, deur die Christene verwerp. Tweedens: die dood van Jesus en sy opstanding word deur die Christene gesien as ‘n “priesterlike offer” wat eens-en-altyd vrede met God bewerkstellig het.

Die konsep van *rein* en *onrein* het egter nie ophou bestaan in die Christelike kerk nie. “Reinheid” en “onreinheid” word nou in die Christelike kerk gereken as

HOOFSTUK 9

---

simboliese terme, wat nie te doen het met die fisiese nie, maar met die mens se geestelike dimensie (deSilva 2000:280). In die Nuwe Testament bestaan *onreinheid* nie meer in “die dinge wat in die mens se mond ingaan” nie, maar in “die dinge wat uit die mens se mond kom” (Matteus 15:11). *Reinheid* en *onreinheid* is dus nou suiwer etiese terme.

Van die begin van sy aardse bediening af, het Jesus baie kreatief met die Joodse reinheidsgebruike omgegaan, meen Neyrey (2004h:internet). “*Purity means boundaries*” skryf Neyrey op ‘n ander plek (Neyrey 2006b:internet). Die Evangelies verwys na verskeie geleenthede waar Jesus in die oë van die destydse leiers die “grens oorsteek” ten opsigte van wat eervol en wat skandelik is. Deur hierdie optrede wys Hy dat Hy die idees van die Jode in baie opsigte kritiseer, terwyl Hy ‘n nuwe kode van reinheid vir sy navolgers gee. In hierdie opsig kan kortliks verwys word na geleenthede waar Jesus doelbewus die etiese kodes van die Jode rondom kos, persone, tye en ruimtes oortree, waarvoor Hy sy eie verklarings gee. Tydens hierdie voorvalle wys Jesus telkemale dat Hy dalk nie die Jode se verwagting van reinheid nakom nie, maar dat Hy doen wat die Vader behaag (deSilva 2000:280). In hierdie verband gee Neyrey (2006b:internet) die volgende verklaring vir die optrede van Jesus: “*Far from separating Himself from what is unclean, God repeatedly draws near to Jesus*”. Indien dié opmerking van Neyrey in ag geneem word, wil dit gevolglik voorkom of Jesus se oortreding van die Joodse reinheidsgebruike sy verhouding met die Joodse gemeenskap in gedrang bring. Maar terselfdertyd versterk dit Jesus se verhouding met sy Vader.

Daar behoort egter met House (1983:143) saamgestem te word: hy meen dat dit baie naïef sou wees om aan te neem dat die kerk in die eerste eeu na Christus eenvormig oor die inhoud van reinheid en onreinheid gedink het. Hy gebruik die voorbeeld van Petrus in Handeling 10, wat meen dat hy nooit iets onreins geëet het nie, en dat God ook volgens Lukas (die skrywer van Handeling) nooit van

Petrus sou verwag om dit te eet nie, maar eerder om hom te toets om te sien of hy bereid sou wees om hom met die heidene te assosieer. Daarteenoor stel House (1983:148) die voorbeeld van Paulus wat weer daarop wys dat selfs die eet van afgodsoffers nie die Christen onrein kan maak nie (1 Korintiërs 8). Hy meen dat daar nie 'n konsensus was oor die inhoud van reinheid en onreinheid in die eerste-eeuse kerk nie. Petrus verteenwoordig volgens House (1983:143-153) die opvatting van die Joodse Christene wat graag nog by die bekende Joodse gebruike wou bly, terwyl hulle egter Christus as Here aanvaar het; en Paulus verteenwoordig die opvatting van die heidense Christene, wat nie bekend was met die Joodse gebruike nie, en daarom meen dat dit nie goed was om hulle daarby te hou nie.

Met hierdie argument van House (1983) op die tafel, maak dit vervolgens sin om ondersoek in te stel na die opvatting oor reinheid en onreinheid by die kerkvader Klemens, om te kyk of daar by hom ooreenkomste met sekere idees van die sleutelfigure in die Nuwe-Testamentiese kerk bestaan, en of daar verskille bestaan. Die vraag word meer spesifiek gestel: ondersteun Klemens die opvatting oor reinheid van Paulus of dié van Petrus? Verder word nou ook ondersoek ingestel na die algemene leer van Klemens oor die inhoud van reinheid met betrekking tot eer en skaamte.

#### **9.4 Klemens se perspektief op reinheid en onreinheid**

Daar is reeds daarop gewys dat reinheid en onreinheid sleutelkonsepte was in die antieke Mediterreense kultuur se opvatting oor eer en skaamte. Reinheid en onreinheid het ook in 'n besondere sin die mens se verhouding met die gode geraak: die mens wat rein leef, kon seën van die gode verwag (deSilva 2000:279). Vir die Jode in besonder was reinheid die belangrike sleutel tot toegang in die tempeldiens. Dié een wat onrein was, was ook outomaties uitgesluit uit die tempeldiens. Daar is ook reeds daarop gewys dat die meerderheid Christene die opvatting oor reinheid en onreinheid nie so letterlik

## HOOFSTUK 9

soos die Jode verstaan het nie. Vir hulle was die terme “reinheid” en “onreinheid” simboliese terme wat met die etiese optrede van die mens te doen het, eerder as die fisiese vermyding van sekere persone en/of voorwerpe.

#### 9.4.1 Rein en onrein kos

Reeds in *Paidagogos* 2, I, 53 gee Klemens sy inleidende opmerkings oor hoe hy die lewe van die mens wat deur die Pedagoog gelei word, sien. Vir Klemens moet die gelowige wat God wil eer, nie primêr na die optrede van ander mense kyk nie, maar sy/haar eie lewe reguleer ooreenkomstig die opdragte van die Pedagoog (Paid. 2, I, 53). Die inhoud van hierdie gehoorsaamheid lê in die nakoming van die opdragte van die Pedagoog “*om die reinheid van die gees te bewerk, maar ook om sy vlees te reinig*” (...τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρειν, ἀγνίζειν δὲ καὶ τὴν σάρκα αὐτῆς...Paid. 2, I, 54).

Dit gaan vir Klemens in verband met liggaamlike reinheid eerstens oor die mens se behoefte *om te eet dat hy kan lewe*. Sommige mense *lewe om te eet* (Paid. 2, I, 54-55), en vir sulkes bestaan daar ‘n onderskeid op grond van die soort kos wat die ander mense eet (Paid. 2, I, 55). Klemens wys die gelowiges daarop dat die hoofdoel van die eet van voedsel is om lewenskrag op te bou (Paid. 2, I, 58), en nie ter wille van plesier nie. Om hierdie rede word duur en uitspattige kosse afgewys (Paid. 2, I, 60-63). Die mense wie se maag hulle God is (Paid. 2, I, 63) sal wat die aarde, of die lug of die see, ookal voortbring, in hulle mond stop ter wille van die bevrediging van hulle plesier (Paid. 2, I, 73). Om so oor kos te voel, is ‘n siekte en ‘n skande, en dit maak die mens onrein, sê Klemens (Paid. 2, I, 63-66). As mense so erg oor kos is, sal God hulle vernietig (Paid. 2, I, 83). Die gelowige moet eerder smag na die “hemelse brood” (Paid. 2, I, 83).

Klemens wys vervolgens daarop dat die heidene die gebruik het om die potte waarmee hulle kosmaak op ‘n spesifieke manier voor te berei, en spesiale souse

maak om oor die kos te gooi, terwyl hulle rook laat opgaan vir verskillende afgode (Paid. 2, I, 86). Hierdie heidense mense se etenstye is dus nie 'n geleentheid om die maag te vul nie, maar so bring hulle hulde aan al die afgode. Sulke maaltye noem God nie liefdesmaaltye nie (Paid. 2, I, 89). As bewys dat die mens nie die maaltyd moet verafgod nie, wys Klemens in *Paidagogos* 2, I, 90 op Jesus se woorde in Lukas 14:8-10 (*“Wanneer jy deur iemand na 'n bruilof uitgenooi is, moenie die voorste plek inneem nie, ingeval daar nie miskien een wat waardiger is as jy deur hom uitgenooi is nie, en hy wat jou en hom genooi het, kom en vir jou sê: Maak plek vir hierdie man. En dan sal jy met skaamte die agterste plek begin inneem. Maar wanneer jy genooi is, gaan en neem die agterste plek in; sodat wanneer hy kom wat jou genooi het, hy vir jou kan sê: Vriend, gaan hoër op! Dan sal jy eer hê voor die wat saam met jou aan tafel is”*) en na Lukas 14: 12-13 (*“...moenie jou vriende nooi, of jou broers of bloedverwante of ryk bure nie, sodat hulle jou nie miskien ook eendag weer uitnoui en jy vergelding ontvang nie. Maar wanneer jy 'n feesmaal gee, nooi armes...”*). Dit is duidelik dat Klemens die woorde van Jesus nie in dieselfde verband as Jesus aanhaal nie. Vir Jesus het dit gegaan oor die mense wat altyd eerste wil wees, en dié wat te gretig is om hulleself eer toe te eien (vergelyk Groenewald 1989:189). Klemens maak nie melding van die mense wat hulself eer toe-eien nie, maar die feit dat Jesus verwys na die uitnodiging aan die armes. Vir Klemens lê daar in die woorde van Jesus die boodskap dat ons tevrede moet wees met eenvoudige kos. Dus, alhoewel Klemens nie die gedeelte binne verband verstaan nie, ondersteun dit sy standpunt dat die mens wat eer in God se oë wil verwerf, nie die beste kos moet voorsit nie, maar tevrede moet wees met wat hulle het al sou dit baie eenvoudig wees.

Vir Klemens is dit nie die soort kos wat mens eet wat jou onrein maak nie, maar die gesindheid waarmee dit geëet word (Paid. 2, I, 98-99), want «'Εὰν ... διαδῶ τὰ ὑπάρχοντα μου, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐδέν εἰμι» (*“ Al sou ek al my goed verkoop, maar ek het nie liefde nie, is ek niks”*). In dieselfde hoofstuk



HOOFSTUK 9

---

verwys Klemens ook na die woorde van Jesus in Matteus 15:11, naamlik *“dit is nie wat in die mens se mond ingaan wat hom onrein maak nie, maar wat by die mens se mond uitgaan”* (Paid. 2, I, 30). Dit is duidelik dat Klemens die standpunt van Paulus ondersteun dat die mens nie gebind moet wees aan die eet van sekere kosse en die vermyding van ander om daardeur reinheid te bewerk nie. Klemens haal self die woorde van Paulus in 1 Korintiërs 8 aan, naamlik *“...die voedsel bring ons nie nader by God nie; want as ons eet, het ons geen oorvloed nie, en as ons nie eet nie, ly ons geen gebrek nie”* (Paid. 2, I, 30) en weer *“het julle nie mag om te eet en te drink nie? sê die apostel”* (Paid. 2, I, 31).

Vir die Jode was die mond van ‘n mens verbind met eer en skande (vergelyk Pilch & Malina 1993:25-26). Die reinheid van kosse (dit wat in die mens ingaan), en dit wat uit die mens uitgaan (sy woorde) het vir hulle met mekaar verband gehou. God het vasgestel watter soorte kosse die mens kon eet (Pilch & Malina 1993:25). Soos woorde wat die mond verlaat rein moes wees, moes die dinge wat in die mond gesit word ook rein wees. Die mond is dus simbool van reinheid en van onreinheid. Die mond vorm ‘n belangrike deel van die Joodse en Christelike godsdienste, want in Eksodus 20 (vers 7,16) en Deuteronomium 5 (vers 11, 20) word beklemtoon dat die dinge wat uit die mond gaan die mens se verhouding met God raak, en in die bergprediking (Matteus 5:33-37) word deur Jesus self gesê dat jou woorde waar en rein moet wees (Pilch & Malina 1993:26).

Die fokus word egter deur Klemens weggeneem van die mond as voorwerp van eer en/of skande. Die fokus word dus verskuif van dié dinge wat jy eet (dit wat in die mens ingaan) en wat jy sê (dit wat uit die mens gaan) na ‘n onderskeid tussen wat binne die mens is en wat buite die mens is. Dit is liefdeloosheid wat die mens onrein maak, sê Klemens, hetsy of dit uitgespreek word, bedoel word, of selfs net gedink word (vergelyk Paid. 2, I, 30-31). Verder gee Klemens ‘n verduideliking waarom die dinge wat in die mens se mond ingaan hom nie onrein

maak nie: *want die voedsel bring ons nie nader aan God nie*. Die implikasie is dat dit iemand ook nie van God verwyder nie. Siende dat ware onreinheid eties gesproke van binne die mens kom, is dit irrelevant om te wil meen dat sekere kosse die mens rein maak of onrein maak.

Klemens wil egter nie hê dat die gelowiges moet dink hy probeer hulle heeltemal van kos weerhou nie. Om hierdie opvatting af te weer sê hy in *Paidagogos* 2, 1, 38 dat dit nie beteken die mens moet glad nie eet nie, hy bedoel net dat sy hoorders nie so vasgevang moet word deur kos, dat die sosiale handeling vir hulle belangriker word as die beginsel dat hulle moet eet om te lewe nie. Uit respek vir hom wat jou genooi het, moet jy eet wat aan jou voorgesit word (*Paid.* 2, 1, 39), want dit is skadeloos as die mens beheersd deelneem aan 'n feesmaal (*Paid.* 2, 1, 40).

*Ons weet verder dat daar nie 'n afgod is nie, maar dat daar net een ware God van hemel en aarde is, en een Here Jesus* (*Paid.* 2, 1, 41). In dié kombinerings van Paulus se woorde van 1 Korintiërs 8:4 en 6 spreek Klemens sy ondersteuning uit vir die gedagte dat die mens kan eet en drink, en dat die soort kos nie onrein maak nie.

In hierdie verband moet ook gekyk word na Klemens se opvatting oor die mense met wie die gelowige saam eet. In Markus 7:15, 18-23 wys Jesus die skare wat na Hom geluister het op die Fariseërs en Skrifgeleerdes se idee dat die mens onrein word deur die dinge wat hy eet. DeSilva (2000:282) meen met betrekking tot hierdie gedeelte: *"Included in this position would be a denial of the principle that eating with those who are unclean may defile as well..."*. DeSilva meen dus dat wanneer Jesus sê dat dit nie die dinge is wat ons eet wat ons onrein maak nie, maar die dinge wat ons doen (vergelyk Markus 7:21-22), dat Hy hiermee impliseer dat dit ook geld met betrekking tot die mense met wie ons omgaan. Dit is ook hoe Markus dit bedoel, meen deSilva (2000:282). Hier word slegs na

## HOOFSTUK 9

---

enkele relevante gedeeltes verwys (vir 'n uitgebreide studie oor wat die Nuwe Testament leer oor die reinheid en onreinheid van persone sien Neyrey 2004h:internet en deSilva 2000:283-289). Die Jode het geglo dat hulle hulself moet isoleer van die heidene, en het hierdie opvatting direk afgelei van die woorde van Levitikus 20:22-26, veral vers 26, waar God sê dat Israel heilig moet wees, omdat Hy heilig is. Dit het vir die Jode in die praktyk beteken dat hulle hulle totaal van die heidene moes afsonder en op geen manier met hulle omgaan nie. Wanneer Jesus dus met hierdie mense besig is, tree Hy op in stryd met die Joodse opvatting oor wat rein en onrein is, want om jou op te hou met "sondaars" kon die mens onrein maak. Jesus wys in sy optrede dat die uitreik na die "ander" 'n daad van genade en liefde is, in 'n poging om die onreines terug te bring na 'n staat van reinheid (deSilva 2000:283). Die heiligheid wat God eis, volgens Jesus, beteken dat mens in liefde na die medemens moet uitreik in 'n poging om hulle te reinig voor God. Melaatses, duiwelbesetenes, siekes, lammes, prostitute, tollenaars en ander sondaars is met alle mag en mening vermy, maar Jesus maak pertinent moeite met hierdie groepe mense. Dit bring Hom in konflik met die leiers van die dag, omrede hulle sy optrede nie as 'n poging tot liefde interpreteer nie, maar in 'n poging om self onrein te wees (deSilva 2000:284). Na aanleiding van hierdie benadering van Jesus wys deSilva (2000:283-289) op etlike voorbeelde in die Nuwe Testament waar die gelowiges daarop gewys word dat hulle nie 'n onderskeid moet maak tussen heidene en Jode, rein en onrein mense nie, maar dat almal deel kan hê in God se genade.

Klemens stem egter nie met hierdie idee saam nie. Hy aanvaar dat die kos wat mens eet jou nie onrein maak nie, maar hy aanvaar nie dat die mense met wie jy saam eet, nie 'n invloed het op jou reinheid nie (sien ook 9.4.2). In hierdie verband verwys Klemens in *Paidagogos* 2, I, 41-42 eerder na Paulus se woorde in 1 Korintiërs 5:11 ("*...maar nou skryf ek aan julle om nie om te gaan met iemand wat, al staan hy as 'n broeder bekend, 'n hoereerder is of 'n gierigaard of 'n afgodedienaar of 'n kwaadspreker of 'n dronkaard of 'n rower nie; met so*

*iemand moet julle selfs nie saam eet nie*<sup>7</sup>). Die rede vir hierdie opvatting lê vir Klemens in Paulus se woorde in 1 Korintiërs 10:31. Daar wys Paulus dat die gelowige waneer hy eet of drink, alles tot eer van God moet doen. Vir Klemens geld die woorde van Paulus in besonder die vermyding van die feesmaaltye van die heidene, want dit is nie tot eer van God nie (Paid. 2, I, 53). Oor die rede waarom Jesus nie die heidene se feesmaaltye afgewys het nie, maar dit self bygewoon het, laat Klemens hom nie uit nie.

Saam met die opvatting oor rein en onrein kos, skryf Klemens ook aan die Christene oor die gerbuik van drank in terme van reinheid en onreinheid (*Paidagogos* 2, II). Eerstens haal Klemens Paulus se woorde in 1 Timoteüs 5:23 aan waarin hy Timoteüs daarop wys dat hy 'n bietjie wyn kan gebruik ter wille van die maag (Paid. 2, II, 96). Klemens wys dan daarop dat Paulus pertinent sê οἶνω ὀλίγω (*'n bietjie wyn*), want as mens dors is drink jy water, nie wyn nie (Paid. 2, II, 98). Water is die drank van soberheid, sê Klemens in *Paidagogos* 2, II, 98. Klemens verstaan die kruisdood van Christus in terme van die mens se gebruik van drank: soos wyn en water met mekaar gemeng word, so word die heilige mense met die Gees verenig (Paid. 2, II, 3-4). Soos wat die bietjie wyn by die nagmaal die geloof kan voed, en dit genoeg is vir die geestelike mens, so behoort 'n bietjie wyn gedrink te word, sê Klemens, en dan behoort dit genoeg te wees (Paid. 2, II, 3). Klemens wys dus die geneigdheid van sommige om hulle aan drank te vergryp af deur te sê: *net 'n bietjie is goed*.

#### **9.4.2 Rein en onrein gedrag**

Om in hierdie afdeling bloot weg te spring met Klemens se verstaan van reinheid en onreinheid en die verband met eer en skaamte, sou die gevolg hê dat daar nie 'n duidelike begrip bestaan oor die inhoud van reinheid en onreinheid in verband met persone in die Christelike kerk nie. Dit is daarom uiters waardevol om eers stil te staan by 'n oorsig oor die opvatting van die Nuwe-Testamentiese gemeentes oor dié saak.

## HOOFSTUK 9

---

Die Christelike kerk het nie die Joodse klem op die Tora, en die opdrag om heilig te wees verwerp nie. Om God te gehoorsaam deur sy bevel te hou, bly 'n sentrale deel van die Christelike leer. Daar is heelwat voorbeelde hiervan in die Nuwe Testament. Een voorbeeld kan gemeld word, naamlik 1 Petrus 1:14-16 (*“Soos gehoorsame kinders moet julle nie jul lewe inrig volgens die begeerlikhede wat tevore in julle onwetendheid bestaan het nie. Maar soos Hy wat julle geroep het, heilig is, moet julle ook in jul hele lewenswandel heilig word, omdat daar geskrywe is: Wees heilig, want Ek is heilig”*). Heiligheid en reinheid vra steeds van die gelowige om hom/haar te hou aan sekere grense tussen die Christene en die antieke Mediterreense kultuur, sê deSilva (2000:294).

Waar die Joodse geloof egter baie sterk klem lê op die rituele reinheid van die Jode, lê die Christelike geloof swaar klem op die etiese reinheid van die Christene. Dit beteken dat reinheid en onreinheid vir die Jode gemeet sou word aan die nakoming van die rituele van die Joodse geloof, terwyl dit vir die Christen die inhoud sou hê van “doen wat reg is” (deSilva 2000:294). Daar is reeds daarop gewys dat Klemens verskil het van die standpunt wat in die Evangelies na vore kom dat die meng met onrein mense nie onrein kan maak nie. Die opvatting wat Klemens ondersteun, is 'n opvatting wat ook soms deur Paulus onderskryf word wanneer hy die gelowiges telkens maan om nie met die onreine mense om te gaan nie. Vir die vroeë Christene het reinheid dus nie soseer beteken om jou af te skei van verskillende volke nie, maar wel om jou af te skei van dié wat nie die opvattinge en die sentimente van die Christelike groep deel nie (deSilva 2000:294). Hierdie afskeiding kon selfs binne die raamwerk van die eie volk toegepas word. Die morele etos van die groep was dus bepalend vir assosiasie, asook nie-assosiasie. Soos wat die mens gekenmerk word deur sy goeie werke as 'n kind van God, so is die teenoorgestelde ook waar: dié wat God nie liefhet nie, se werke is openbaar, en sulke werke en persone moet vermy

word (vergelyk byvoorbeeld 1 Korintiërs 6:15-19; Efesiërs 4:19; 5:3-5; 1 Timoteüs 5:2; Judas vers 7-8).

Volgens Neyrey (2004h:internet) moet die inhoud van wat die woord “heiligheid” beteken doelbewus gesoek word in die Christene se verstaan van “afgesonder wees” ter wille van die saak van Christus. “Heilig wees” beteken dus “rein wees”, en “rein wees” is eervol. Heiligheid het 'n baie duidelike etiese betekenis by die Christene teenoor die Joodse rituele verstaan van die woord heiligheid.

Die vraag is of Klemens reinheid in dieselfde verband verstaan. Dit lyk sinvol om die vraag of Klemens 'n verband sien tussen heiligheid en reinheid in drie kategorieë te verdeel en dan te probeer om 'n sintese tot die hele vraagstuk te formuleer. Die dieldeling word nie bloot willekeurig gedoen nie, maar is die produk van 'n verdeling wat Klemens self in die *Paidagogos* maak, ten opsigte van die Christen se gehoorsaamheid aan die Pedagoog. In boek twee en drie van die *Paidagogos* word pertinent aan die verband tussen reinheid en alledaagse sake aandag gegee, te wete: die hantering van besittings (*Paidagogos* 2, III), algemene gedrag van die Christen (*Paidagogos* 2, V; 2, VI, en 2, IX), kleredrag (*Paidagogos* 2, VIII; 2, XI; 2, XII; 2, XIII; 3, II en 3, III), vrugbaarheid (2, X), naaktheid (3, V; 3, IX) en seksualiteit (2, VII). Die logiese behandeling van hierdie afdelings sal moontlik help om boek twee en drie van die *Paidagogos* binne die raamwerk van eer en skaamte te plaas.

Soos reeds gemeld, lê boek een van die *Paidagogos* pertinente klem op die bekendstelling van Christus as die Pedagoog met die gepaardgaande eer-en-skaamte terminologie wat dui op die besondere posisie van die Pedagoog ten opsigte van die kinders van God en die besondere posisie van die kinders van God ten opsigte van die buitestaanders. Een van die uitstaande kenmerke van boek twee en drie is die praktiese uiteensetting van die inhoud van die lewe van

die mens wat leef in ooreenstemming met die opdragte van God soos deur die Pedagoog aan die mens bekend gemaak (Steenberg 2003:internet).

#### **9.4.2.1 Die verband tussen reinheid en die hantering van besittings**

*Paidagogos 2, III* dien as fokuspunt vir Klemens se gedagtes oor die plek van besittings in die Christen se lewe. Hy wys eerstens op 'n voorbeeld van goue- en silwerware wat algemeen deur die antieke mens gebruik is tydens openbare feeste:

Ἐκπωμάτων τούτων ἀργυρίου καὶ χρυσίου πεποιημένων,  
λιθοκολλήτων τε ἄλλων, ἄθετος ἢ χρήσις, ὄψεως ἀπάτη  
μόνον...

*Daarom is die gebruik van bekere van silwer en goud, asook die  
wat met edelstene versier is, buite orde, dit is 'n misleiding van  
die oog alleen... - Paidagogos 2, III, 79.*

Waarom is die gebruik van duur silwer- en goue voorwerpe 'n *misleiding van die oë*? Want dit is *meer as wat nodig is*, sê Klemens (Paid. 2, III, 81). Met hierdie opmerking neem Klemens duidelik standpunt in oor die gelowige se hantering en verkryging van eiendom: *dit wat nodig is, is aanvaarbaar, maar ydelheid is 'n skande* (Paid. 2, III, 81). Klemens verbind dus die gelowige se hantering van besittings met hul eer: dit is eervol om genoeg te hê, en tevrede te wees daarmee, maar as die mens besittings aanwend tot ydelheid, is dit nie eervol nie. Hier maak Klemens 'n duidelike verbintenis tussen eer en reinheid, asook skande en onreinheid. Die besit van die goue voorwerpe word deur Klemens in hierdie gedeelte slegs as voorbeeld van oordadigheid gestel, terwyl *Paidagogos 2, III, 82* by die lysie van oordadigheid voeg: *silwer leunstoel, goue en silwer opdienhouers, en ander goue voorwerpe vir gebruike wat hy te skaam is om te noem*. Hierdie *gebruik wat Klemens te skaam is om te noem*, kan niks anders

wees as die goue en silwer voorwerpe wat die heidene meermale gebruik het in hul badkamerbehoefte nie (sien byvoorbeeld Lange 1871:118).

Met die verwysing na Matteus 19:21 in *Paidagogos* 2, III, 87 - καὶ [τοῖς? eie byvoeging] πτωχοῖς δός, καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι - word die gelowiges in die woorde van Christus opgeroep om *alles aan die armes te gee, en Christus na te volg*. Daar moet nie hieruit verstaan word dat Klemens askese voorstaan of dat hy dalk die besit van eiendom verwerp en iets soos die sosialisme voorstaan nie, dit gaan bloot om die dinge wat in die gelowige se pad sou staan om Christus ten volle te dien (Gatta 2006:internet).

Die dinge wat nie van die Christen weggeneem kan word nie, is die dinge wat aan hom/haar eer gee, meen Klemens in *Paidagogos* 2, III, 87. Hierdie dinge is nie te vinde in aardse dinge soos goud en silwer nie, maar is aanwesig in die mens wat sy hoogmoed en selfsug verloën en God volg (Paid. 2, III, 87). In die *Paidagogos* van Klemens vind mens dalk die eerste trekke van die Platoniese dualisme wat kenmerkend geword het van die teologie van die Aleksandrynse kerkvaders. Plato het 'n dualisme tussen goed en sleg voorgestaan, waaraan die hele skepping onderwerp was. Plato het dit verwerp dat die mens meer moet besit as wat hy/sy werklik nodig het, en het daarop gewys dat die mens goud en silwer, of voorwerpe wat slegs vir een doel aangewend kon word, moes vermy om sodoende rein te wees (Lilla 2005:8-15). In *Paidagogos* 2, III, 89 sê Klemens uitdruklik dat hy saam met Plato stem dat die mens alle voorwerpe wat nie uiters nuttig is nie, moet vermy. Hy meen dat mense nie sulke voorwerpe nodig het nie, en dat dit aanleiding kan gee tot onreinheid. Die uiteinde van sulke gedrag is soos wat Barug aangaande die onregverdige heersers gesê het: hulle uiteinde is die hel (...καὶ εἰς ᾅδου κατέβησαν... - *hulle het na Hades neergedaal*<sup>1</sup> (Paid. 2, III, 91).

---

<sup>1</sup> Hierdie is 'n aanhaling uit Barug 3:16-19 vanuit die LXX.



## HOOFSTUK 9

---

Verder maak Klemens ryklik gebruik van die filosofiese retoriek om sy standpunt oor die besit van eiendom uit te brei in 'n aantal strydgesprekke (sien hoofstuk 6 punt 6.12.2). Klemens het 'n hele aantal interessante retoriese vrae wat op die volgende neerkom:

- *In die landboubedryf word goud en silwer nie gebruik nie, maar hout en yster. In die landbou is dit effektief: hoekom moet die huis vol goud en silwer wees? Dit blyk oneffektief te wees (Paid. 2, III, 94).*
- *Sny die tafelmes beter as sy handvatsel van silwer en ivoor is? (Paid. 2, III, 94).*
- *Gee die lampie meer lig as dit eerder die handewerk van die goudsmid is as van die pottebakker? (Paid. 2, III, 94).*
- *'n Bokvel maak net so warm as skarlakenbeddegoed, nie waar nie? (Paid. 2, III, 94).*
- *Die Here het uit gewone borde geëet, en het sy dissipels op die gras laat sit. Hy, die God van die heelal, het sy dissipels se voete uit 'n gewone skottel gewas en 'n gewone linnekleed gebruik om hulle voete droog te maak. Hy het nie 'n goue skottel van die hemel af saam gebring nie! (Paid. 2, III, 1-3).*

Die bogenoemde retoriese vrae toon Klemens se filosofiese vermoëns duidelik aan, maar lê in besonder klem op die eenvoud van Christus teenoor die oordadigheid van die heidene. Die kinders van God word deur Klemens opgeroep om ter wille van die reinheid van hulle siele, alle oordadigheid te vermy.

Uit die bostaande is dit dus duidelik dat Klemens nie die besit van eiendom verwerp nie, maar dat hy meen eiendom moet met versigtigheid aangewend word. Dit behoort ook te ter wille van die lede van die groep en hulle behoeftes aangewend te word (Paid. 2, III, 87), eerder as om 'n uiterlike vertoon te hê.

#### **9.4.2.2 Die verband tussen rein gedrag en geestelike reinheid**

In die *Paidagogos*, Boek 2 en 3, konsentreer Klemens voortdurend op die verband tussen die gelowiges se gehoorsaamheid aan Christus en hul geestelike reinheid. Wanneer ondersoek ingestel word na die verband tussen die gedrag van die Christene ten opsigte van hulle geestelike reinheid, blyk dit uit die indeling van die *Paidagogos* dat Klemens die gedrag van die Christene op twee terreine van mekaar onderskei, te wete die openbare lewe (Paid. 2, IV-VI en 3, V) en die huislike lewe (Paid. 2, VII, IX).

##### **9.4.2.2.1 Reinheid ten opsigte van die openbare lewe**

Oor die reinheid in die openbare lewe sien Klemens in besonder ook twee terreine waarin die Christen sy reinheid moet behou. Die eerste terrein is by die openbare feeste, en die tweede terrein is by die openbare baddens.

##### **a) Hoe om tydens openbare feeste op te tree**

Vir Klemens is daar 'n direkte verband tussen die gelowige se optrede by feeste en hul geestelike reinheid. In *Paidagogos* 2, IV, 14 betoog Klemens dat die gelowiges nie aan luidrugtige feeste moet deelneem nie. Hulle feeste moet rasioneel wees (dit is λογική - Paid. 2, IV, 14). Hulle moet ook nie vasgevang word deur die sogenaamde liefde en ondeurdagte passie wat met die gebruik van drank gepaard gaan nie (Paid. 2, VII, 16). Die rede is:

ἡ παννυχίς δὲ ἐπὶ πότῳ μέθης ἐκκλητικὴ καὶ συνουσίας  
ἐρεθιστικὴ. τόλμα αἰσχροποιός.

*As die nag met drank spandeer word, nooi dit dronkenskap uit, en dit verwek wellus. (Dit is) verwaande dade van skande.*

## HOOFSTUK 9

---

Klemens meen dat feeste wat gepaard gaan met die klap van hande en die slaan op dromme, en die speel van trompette en fluite, niks anders is as 'n teelaarde vir dronkenskap nie (Paid. 2, IV, 20). Los die fluit maar aan dié wat die afgode dien, en die trompet aan die skaapwagters (Paid. 2, IV, 20), is Klemens se raad aan die Christene wat feeste bywoon. Klemens vergelyk die mense wat so vasgevang word deur die musiek by die openbare feeste met makgemaakte diere (Paid. 2, IV, 20): Klemens sê hy het al gehoor dat bokke met die blaas van fluite in strikke ingejaag kan word, en hy ken die voorbeeld van merries wat gesus word met die speel van musiek wanneer hulle opgesaal word. So is die mense wat hulle ophou met sulke feeste mense wat aan die slaap gesus word en wat vasgevang word in die strikke van die duiwel (Paid. 2, IV, 23). Klemens wys ook daarop dat dit reg is dat die gelowiges voordat hulle gaan slaap, die Here dank vir die voorreg om te kon deel in die oorfloed van 'n fees. Indien hulle hulleself te buite gaan op die fees, kan hulle mos nie vir God dankie sê in nugterheid en opregtheid nie (Paid. 2, IV, 45). Daarom is Klemens van mening dat die heidense feeste die mens onrein maak. Sublett (2006:internet) ruk die hele argument van Klemens met betrekking tot die gebruik van musiek in *Paidagogos* 2, IV, 40-45 uit verband. Hy verwys na 'n konferensie wat in 1991 plaasgevind het oor die gebruik van musiek in die Amerikaanse eredienste, en haal Swetmon (Sublett 2006:internet) aan wat na aanleiding van *Paidagogos* 2, IV, 40-45 meen dat Klemens die gebruik van verskillende musiekinstrumente in die kerk verwelkom het. Hierop merk Sublett (2006:internet) vervolgens op: "*Bill Swetmon at the FreedHardeman Preachers Forum in 1991 claims that Clement of Alexandria gave permission for instrumental music for worship. This is totally untrue*". In sy slotsom tot sy artikel oor die redes waarom hy meen Swetmon is nie korrek nie, merk hy op: "*Was Clement of Alexandria Against Instrumental Music for worship? Yes, along with most church fathers who understood both the Biblical prohibition and the pagan connection*". 'n Mens wil verontwaardig vra: *waar kom hy daaraan?* Die gebruik van kerkmusiek of nie, is mos nie waaroor die gedeelte in *Paidagogos* 2, IV, 40-45 handel nie! Dit gaan oor die gebruik van

musiek by die heidense feeste, waar dronkenskap en immoraliteit hand-aan-hand geloop het. Sublett (2006:internet) sien dit egter as die kerkvader Klemens se totale verbod op kerkmusiek. Sublett se idees oor die boodskap van die *Paidagogos* word daargelaat, omdat dit nie wetenskaplik verantwoordbaar is nie.

In die volgende twee hoofstukke (Paid. 2, V en VI) gaan Klemens verder in op die luidrugtigheid van die heidene tydens hierdie feeste. Hierdie twee hoofstukke handel oor “hoe om te lag” en “taalgebruik”. Dit kan dalk klink of die sake wat Klemens hier aanvoer bloot haarklowery is, maar in die lig van reinheid en onreinheid, maak dit tog sin dat Klemens hieroor handel. Dit kan vervolgens ook geargumenteer word dat hoofstuk 5 en 6 van boek 2 nie spesifiek met die feeste van die heidene te doen het nie, maar met die openbare optrede van die heidene in die algemeen, soos Boyle (1999:712) dit sien. Dit blyk egter dat Boyle (1999:712) nie die hele boek twee van die *Paidagogos* in gedagte gehad het met hierdie opmerking nie, maar slegs bedoel dat *Paidagogos* 2, V oor die openbare optrede van die heidene handel. Daar kan tog gevra word waarom Boyle slegs *Paidagogos* 2, V in dié verband betrek? Persoonlik lyk dit vir my uit die konteks of *Paidagogos* IV, V, en VI oor dieselfde saak handel, naamlik die openbare feeste en die gepaardgaande luidrugtigheid van die heidene, en dit sal derhalwe so toegepas word in hierdie hoofstuk, ongeag die opmerking van Boyle (1999:712).

Dit word algemeen aanvaar dat die geselskap waarmee die mens hom ophou, sy waardes raak (Neyrey 2004h:internet), en gevolglik sy reinheid kan beïnvloed. In *Paidagogos* 2, V, 47 merk Klemens op dat die gelowige *die geselskap van luidrugtige mense moet vermy ter wille van die beeld wat hulle na buite uitstraal. Aangesien die mens se woorde 'n weerspieëling van sy gedagtes is, kom lawwe praatjies as 'n bewys van mense se onrein gedagtes* (Paid. 2, V, 47). *Om goeie geselskap te geniet is aanvaarbaar, maar hulle moet hulle nie met onrein praatjies ophou nie* (Paid. 2, V, 50). Klemens sê verder: *as mense se woorde nie*

## HOOFSTUK 9

---

*geskik is vir die Christen se ore nie, is dit skandelige woorde wat uit onrein gedagtes kom (Paid. 2, V, 49).*

*Dit is egter nie verkeerd om te lag nie, sê Klemens, maar dan moet hulle nie uitbundig lag nie, en ook nie in die teenwoordigheid van ouer mense nie uit respek vir hulle, tensy hulle met die gelowiges deel in die gesprek. Klemens stip nie duidelik uit wat hy met dié opmerking bedoel wanneer hy sê die gelowiges moet ter wille van respek nie in die ouer mense se teenwoordigheid lag nie, maar dit kan tog afgelei word dat dit daaroor gaan dat die ouer mense nie moet dink daar word vir hulle gelag of oor hulle gekonkel nie. Dit gaan dus steeds oor die gelowige se beeld na buite wat kenmerkend van die reinheid van Christus moet wees.*

*Paidagogos 2, VI handel soortgelyk oor vuil taal. Klemens sê dat Christene vuil taal absoluut moet vermy, en die mond van hulle wat vuil taal gebruik moet stop deur hulle streng aan te kyk en die gesig in afkeuring te trek, wat soms meer effektief is as om hulle openlik te konfronteer (Paid. 2, VI, 66). Hulle moet dus nie in 'n openbare debat betrokke raak deur hulle openlik tereg te wys nie, maar moet duidelik te kenne gee dat hulle nie goedkeuring verleen aan sulke taal nie. Klemens sê verder: *wat by die mond uitgaan, maak die mens onrein. Om onrein te wees is heidens* (Paid. 2, VI, 67-68) en nie eerbaar nie (Paid. 2, VI, 68). Dit is duidelik dat Klemens die Christene tot eervolle gedrag aanspoor wanneer hy wys op die eerbare optrede van die Pedagoog (Paid. 2, VI, 70) wat die mens se ore open vir die dinge wat die siel kan voed.*

Die Christen word, ooreenkomstig die beelde wat Klemens hierbo gebruik het, telkemale onderwerp aan 'n proses van *heilig word* en *rein wees*. Hiermee word bedoel dat Klemens die gelowiges daarop wys dat hulle, wat die optrede teenoor die Pedagoog van boek 1 betref, verantwoordelik is vir hulle dade. Alhoewel die Christen nie meer onder die Wet is nie (Paid. 1, III) het reinheid tog direk te doen

met die skep van grense (deSilva 2000:294). Om heilig te wees beteken dus dat daar steeds 'n afstand moet wees tussen die Christen en die heiden, maar hierdie afstand is nie soos in die geval van die Joodse geloof, 'n fisiese afskeiding en vermyding ter wille van rituele reinheid nie. Nee, hierdie afskeiding behels dat die grens tussen die burgers van die Vader en die burgers van die wêreld getrek word op geestelike gebied. Die afskeiding bestaan juis as gevolg van die onversoenbaarheid van die waardes van die Christelike gemeenskap en dié van die heidense gemeenskap. Dit is dus nie so belangrik dat daar 'n fisiese liggaamlike skeiding tussen die Christen en die heiden moet wees, soos in die geval van die Jode se idee oor reinheid en onreinheid nie, maar die skeiding bestaan beslis: dit geld die waardes en norme van die Christelike gemeenskap ten opsigte van die heidene en nie soseer die spesifieke dieet of vermyding van kontak nie. Hiermee stem Klemens met die Nuwe Testament ooreen. Klemens fokus ook hoofsaaklik op die etiese norme van reinheid en onreinheid wat in die Nuwe Testament voorkom, maar brei die norme uit in 'n nuwe reinheidsgebod, waarin die afstand tussen die heidene se werke en nie soseer hulle persoon nie, voorgestaan word. Maar, Klemens verskil ook van die nuwe Testament in dié opsig dat die skrywers van die Nuwe Testament wys dat reinheid bestaan in die etos van die Christelike groep. Klemens sien tog die nut van die vermyding van die heidense gebruike (en dusdanig heidense persone) as 'n poging om nie verlei te word na onreinheid nie. Hierdie aanname sal duidelik uit die volgende onderafdeling blyk.

#### **b) Die optrede by die openbare Romeinse baddens**

In hierdie gedeelte word primêr gefokus op *Paidagogos* 3, V en 3, IX. Hoofstuk 3, V is baie kort in vergelyking met die ander hoofstukke in die *Paidagogos* (64 reëls in vergelyking met 'n gemiddeld van 400-800 reëls per hoofstuk in die res van die *Paidagogos*) en handel spesifiek oor die gebruik van die Romeinse openbare baddens. Dit word gelees saam met *Paidagogos* 3, IX, wat handel oor die redes waarom die Christen moet bad.

## HOOFSTUK 9

---

In *Paidagogos* 3, V, 49 identifiseer Klemens een van sy groot probleme met die Romeinse baddens: dit is dat hulle in die openbaar is, en dat almal kan insien (hulle is ...*διαφανείς*...) en verder dat die mense eet en dronk word terwyl hulle bad (Paid. 3, V, 53). Hy het ook 'n probleem met die feit dat sommige van hulle vroue saam met hulle laat bad (Paid. 3, V, 57). Hierdie vroue, sê Klemens, sal skaars by hul eie huise voor hul eie mans uittrek, maar as hulle deur die goud en silwer van die ryk mense in die baddens bedwelm word, het hulle geen probleem om voor almal uit te trek nie (Paid. 3, V, 58-59). Hier raak Klemens een van die probleme aan waaroor DiBerardino handel. DiBerardino (2004:internet) is van mening dat die oorgrote meerderheid van Romeinse baddens in die antieke Mediterreense gebiede slegs vir mans toeganklik was. Hy noem die moontlikheid dat dit wel kon gebeur dat welvarende mans getroude vroue in die baddens kon inneem, maar meen dat dit, sover bekend, nie baie voorgekom het nie (DiBerardino 2004:internet). Die feit dat Klemens hierdie probleem pertinent uitsonder as 'n rede om weg te bly van die openbare baddens, laat mens tog onwillekeurig die afleiding maak dat dié gebruik dalk nie so min voorgekom het as wat DiBerardino meen nie. Ward (1992:145) meen die teendeel is baie waar. Dit was volgens hom baie algemeen dat vroue die Romeinse baddens saam met mans besoek het. Daar is egter nie veel geskrewe inligting in dié verband nie, erken DiBerardino (2004:internet).

Een van die meer prominente probleme wat DiBerardino identifiseer ten opsigte van die Romeinse baddens was die voorkoms van homoseksualisme. Die probleem was dat die etiese norme van die antieke Mediterreense gemeenskappe, met die uitsondering van die Christelike- en Joodse gemeenskappe, baiekeer nie op religieuse gronde gebaseer was nie. Die mens se gedrag het dus vir hulle geen verband gehad met rituele reinheid nie. *“Their more or less binding moral force was based on social consensus, which led to a sense of honour or shame, psychological repercussions extremely strong in ancient society”* (DiBerardino 2004:internet). Die sosiale konsensus het

toegelaat dat mans veral met adolessente seuns homoseksuele dade kon beoefen. Dit was gesien as deel van die ouer mans se seksuele opvoeding van die jonges (DiBerardino 2004:internet).

Alhoewel Klemens nie in die *Paidagogos* 3, V melding maak van hierdie afskuwelike praktyk van die Grieks-Romeinse samelewing nie, meen Wilson (2002:internet) dat dit wel moes voorkom in Aleksandrië in die tyd van Klemens. Miskien is die rede dat Klemens self nie geweet het wat alles by die baddens gebeur nie, of dat hy so skaam is daaroor dat hy besluit het om nie eens daaroor te praat nie? Dit moet egter aanvaar word dat dit deel van die sosiale struktuur van die Grieks-Romeinse samelewing was dat mans betrokke was by homoseksuele dade. Wat alles by hierdie baddens toegelaat is en hoe dit sosiale konsensus afgedwing het, is egter nie van belang vir hierdie studie nie. Wat meer belangrik is, is dat Klemens om welke rede ookal, nie baie positief is oor Christene se besoek aan hierdie baddens nie.

Klemens het nie 'n probleem met die feit dat die mens uiterlik rein moet wees nie. Inteendeel, hy gee in *Paidagogos* 3, IX verskeie redes waarom die Christen higiënies moet leef, naamlik ter wille van higiëne, hitte, gesondheid en plesier, mits so iemand alleen bad (Paid. 3, IX, 45). Onbeskaamde plesier moet ten alle koste vermy word, sê Klemens (Paid. 3, IX, 47). Vroue behoort te bad ter wille van reinheid en gesondheid; mans slegs ter wille van gesondheid.

Hy sien egter in ooreenstemming met die Nuwe Testament geen verband tussen higiëne en rituele geestelike reinheid nie. Higiëne is belangrik ter wille van die gesondheid van die liggaam, maar geestelike reinheid is belangrik ter wille van die gesondheid van die siel (Paid. 3, IX, 47). Waarmee Klemens wel 'n probleem het, is wanneer iemand die openbare baddens gebruik en 'n helper verlang om water oor hulle uit te gooi (Paid. 3, IX, 45), of selfs wanneer meer as een persoon iemand help bad (Paid. 3, IX, 46). Sulke gedrag is 'n skande vir die mense



---

## HOOFSTUK 9

---

rondom so 'n persoon, asook 'n skande in God se oë, meen Klemens in *Paidagogos* 3, IX, 47. Daarom is Klemens van mening dat *die beste bad, is een wat die onreinheid van die siel afwas, en wat geestelik is* (Τὸ μὲν οὖν ἄριστον λουτρὸν τῆς ψυχῆς ἀποσμήχει τὸν ῥύπον, καὶ ἔστι πνευματικόν... - Paid. 3, IX, 52).

### 9.4.2.2 Reinheid ten opsigte van die huislike lewe

In hierdie tweede afdeling oor die verband tussen rein gedrag en geestelike reinheid by Klemens, word gekyk na die gedrag van die gelowige in die tweede sfeer van die samelewing, naamlik die huislike lewe (Paid. 2, VII). Hieroor het Klemens nie baie te sê nie, en die basiese opmerkings in hierdie verband kom in die eerste deel van *Paidagogos* 2, VII voor. Dit kom op die volgende neer: aan dié wat saamwoon gee Klemens die raad dat hulle nie mekaar moet beledig nie (Paid. 2, VII, 89). As mense saam met mekaar eet, en die etenstafel die plek is waar mense mekaar se geselskap geniet, dan moet dit ook so in die huis wees (Paid. 2, VII, 92-93). Klemens besef vervolgens dat die mens wat in die samelewing die roeping het om God te gehoorsaam, dit ook so in die huisgesin moet uitleef.

*Paidagogos* 2, IX gee ook nie baie inligting oor die sosiale sfeer binne die huisgesin nie, en gaan ook nie pertinent oor Klemens se standpunt oor die optrede van die gelowige ten opsigte van reinheid binne die huisgesin nie. Daar is tog 'n saak uit te maak oor die gelowige se optrede binne die huis wat in lyn moet wees met sy optrede buite die huis. Die opskrif van *Paidagogos* 2, IX lui: Πῶς τῷ ὕπνῳ προσενεκτέον (*oor hoe vir slaap voorberei moet word*). Dit wil dus uit die opskrif lyk of die gedeelte alleen oor slaap handel, maar in waarheid word etiese opmerkings oor die mens se gedrag in die huis ook behandel.

Peterson (2004:internet) meen dat dit in besonder in hierdie gedeelte gaan oor die inagneming van die res van die huisgesin wanneer iemand gaan slaap en

wanneer hy opstaan, ter wille van die Christen se opdrag om na alle lede van huisgesin van God om te sien: dit geld dan vir hom in besonder wat die eie gesin betref. Wie sy eie gesin so liefhet dat hy hulle in alles, selfs in sy slaap, kan eer, bewys dat hy in staat is om ook die ander lede van God se huishouding te eer soos God van hom eis (Peterson 2004:internet).

## **9.5 Verdere sosiale waardes met betrekking tot reinheid en onreinheid in die *Paidagogos***

In hierdie gedeelte sal gelet word op 'n aantal sosiale waardes wat verband hou met die waarde van reinheid en onreinheid, maar wat nie onder een van die vorige temas ingedeel was nie.

### **9.5.1 Kleredrag en naaktheid en die verband met reinheid en onreinheid**

In verskeie hoofstukke handel Klemens oor die kleredrag van die Christene (sien byvoorbeeld *Paidagogos* 2, VIII; 2, XI; 2, XII; 2, XIII; 3, II en 3, III).

Kleredrag het 'n bepaalde sosiale waarde in die Mediterreense samelewing. Kleredrag het te doen met iemand se waardigheid, of die gebrek daaraan. Klere maak die mens se skaamte toe en gee hom/haar sekuriteit (Pilch & Malina 1993:20). Klere is nie net bedoel om die liggaam te bedek nie, maar word aan iemand se persoon en status verbind. Klere kan geslag aandui, nasionaliteit, sosiale stand en ambag (Pilch & Malina 1993a:21). Die gebrek aan klere word as 'n gebrek aan mag en status beskou, wat gevolglik 'n direkte gevolg het tot die verlaging van eer. Klere kan egter ook in verband gebring word met reinheid en onreinheid. Reinheid het te doen met om "heel" te wees<sup>2</sup>, en om heilig te wees (Pilch & Malina 1993:23). Aan die ander kant word naaktheid weer in verband

---

<sup>2</sup> Dit is byvoorbeeld die rede waarom die hoëpriester se kleed nie van gemengde materiaal mag wees nie, en waarom die mantel van een stuk materiaal moes wees (Deuteronomium 22:10-11 en Levitikus 19:19).

## HOOFSTUK 9

---

gebring met onreinheid, en gevolglik skaamte (Pilch & Malina 1993:120). Iemand word beskaam as hulle kaal is voor ander mense, en daarom word naaktheid telkemale in die Bybel verafsku (sien byvoorbeeld 2 Korintiërs 5:1-4; Eksodus 20:26; Openbaring 16:15). Volgens Pattison (2000:311-312) gaan die vervloektes volgens die antieke godsdienste nakend hel toe, maar gaan die verlostes ook nakend hemel toe. Dié wat hel toe gaan is nakend as simbool van skande, en dié wat hemel toe gaan is nakend omdat hulle voor die lewende God moet staan in afhanklikheid en nederigheid. Sonde gaan vir die antieke mens oor seks en seks oor naaktheid en naaktheid oor skande (Pattison 2000:312).

Dit is dus nie moontlik om oor die antieke mens, en in dié geval oor Klemens se teologie, te skryf as die verband tussen naaktheid, kleredrag, eer en skaamte nie in gedagte gehou word nie. Seksualiteit word deur die antieke mens byna altyd in verband gebring met skande, en klere byna altyd in verband gebring met eer (Wilson 2002:internet).

Daar sal nie in hierdie gedeelte op elke opmerking van Klemens gekonsentreer word nie, want om elke opmerking wat Klemens maak ten opsigte van kleredrag te lys, sal reeds 'n studie op sy eie kan oplewer. Daar is egter breë trekke in die *Paidagogos* wat van belang is vir die vraag oor die verband tussen kleredrag en reinheid by Klemens.

Hierbo is genoem dat kleredrag meestal te doen het met eer. By Klemens word die teendeel egter ook uitgewys: mense kan so vasgevang wees in hul hoogmoed dat hulle kleredrag vir hulle simbolies word van hulle meerderwaardigheid teenoor ander mense (sien byvoorbeeld Paid. 2, XI, 83). Sulke gedrag is nie eervol nie, maar skandelik. Rykdom is slegs beskore vir die rykes, maar die koninkryk is bedoel vir hulle wat ryk is in God. Of hulle klein of nederig is (ἐάν τε μικρὸς καὶ ἀσθενῆς...) in die oë van die wêreld, is sulkes werklik ryk (Paid. 3, VI, 74). Daar is reeds in hoofstuk 6 melding gemaak van

pers klere wat in besonder die beeld van rykdom uitstraal, maar Klemens sê: *al is iemand skatryk en geklee in pers en fyn linne, maar hy is boos, is hy ongelukkig en leef hy onder oordeel* (Paid. 3, VI, 75). Indien mens *Paidagogos* 2, VIII; 2, XI; 2, XII; 2, XIII; 3, II en 3, III globaal neem, kom die volgende sake aan die orde met betrekking tot Klemens se standpunt oor kleredrag en reinheid:

- Klere is simbool van eer vir sommige; vir die Christen is dit genoeg om geklee te wees. Hulle moet nie duur klere dra nie (Paid. 2, XI, 80-86). In die oë van die wêreld kan hulle dalk minderwaardig lyk, maar dis nie die wêreldse mense wat die Christen se waardigheid bepaal nie.
- Dieselfde beginsel geld met die dra van skoene (Paid. 2, XII, 1-9). Elkeen wat skoene het, moet dankbaar wees. Solank die mens genoeg het, moet hy/sy tevrede wees.
- Die gebruik van krone en duur reukmiddels is ook nie nodig vir die Christen nie (Paid. 2, VIII, 36-37).
- Dit is kinderagtig om gaande te raak oor juwele en ander edelgesteentes (Paid. 2, XIII, 1-2).
- Nie die liggaam nie, maar die siel moet versier word met die versierings van reinheid (Paid. 3, II, 87).
- So ver het die gruwel posgevat, sê Klemens, dat nie net vroue nie, maar ook die mans hul liggame wil versier (Paid. 3, III, 56). Sulke optrede is skandelik (Paid. 3, III, 57).

Dit is duidelik dat Klemens nie die antieke Mediterreense kultuur se waardering vir juwele, klere en ander versierings deel nie. Die gelowiges word daarop gewys dat hierdie dinge, in plaas daarvan om hulle mooi te maak, hulle eerder onrein maak (Paid. 3, VII).

Wat naaktheid en die gevolglike verband met onreinheid betref, maak Klemens in *Paidagogos* 3, V, 58-59 die reeds vermelde opmerking oor die vroue wat bereid

## HOOFSTUK 9

---

is om hul klere voor ander mans in die Romeinse baddens uit te trek. Hy wys gevolglik daarop dat hierdie vroue skandelik optree en dat die een wat selfs na so 'n vrou sou kyk, reeds in sy hart egbreek gepleeg het, na aanleiding van Jesus se woorde in Matteus 5:28 (Paid. 3, V, 67-68). Vir Klemens is naaktheid nie net simbool van oneer nie, maar duidelik onrein. Waar die Nuwe-Testamentiese skrywers naaktheid simbolies verbind aan die werke van die duisternis (vergelyk byvoorbeeld 2 Korintiërs 5:1-4 en Openbaring 16:15), sien Klemens fisiese naaktheid in dieselfde lig. Klemens slaan 'n nuwe rigting in in terme van die Christelike denke. Hy neem die Christelike klem op maagdelikheid baie ernstig op en verstaan dit letterlik. In *Paidagogos* 1, IX, 83-84 noem Klemens God die God van maagdelikheid, en verwys dan na die slegte vrou wat Christus se voete gesalf het. Volgens Klemens het Christus haar beskaam deur sy woorde dat sy nie meer moet sondig nie, en haar teruggeroep na haar oorspronklike staat, naamlik dié van maagdelikheid. Was dit moontlik om terug te keer na die staat van maagdelikheid? Hierop het Klemens 'n innoverende antwoord: *Die een wat tugtiging liefhet, het verstand. Om iemand terug te bring na hulle verstand* (φρένωσις - Paid. 1, IX, 85) *is reinheid. Dis die taak van die Tugmeester om elkeen van sy kinders in hul staat van maagdelikheid te herstel.* Hieronder moet geestelike maagdelikheid (reinheid) verstaan word. Klemens wil hê dat die kinders van God hulle werklike lewe, en gevolglik hul geestelike lewe, in reinheid voor God moet leef.

Die Grieks-Romeinse wêreld het geen probleem met seksualiteit en naaktheid gehad nie. Vir hulle was dit 'n essensiële deel van die alledaagse sosiale lewe (Wilson 2002:internet). Wilson (2002:internet) skryf oor die Grieks-Romeinse samelewing en naaktheid: *"To be naked in public was to be at ease, confident in who you were and your status. It was a power gesture. It was a physical enactment of the conventional Stoic disinterest in and intellectual control over things physical and sensual"*. Naaktheid was 'n aanduiding van intellektuele superioriteit. Klemens glo egter dat die heidense samelewing probeer om die

mens te beheer deur wellus (Paid. 1, IX, 80-83), maar Christene moet leef sonder enige wellus. Seksualiteit het vir Klemens te doen met skaamte. Naaktheid moet volgens Klemens baie versigtig hanteer word (Paid. 3, V), want naaktheid het te doen met die mens se verhouding met God. ‘n Onreine behoort nie in God se groep nie, en daarom word die metafoor van naaktheid volgens die Nuwe Testament vir Klemens ‘n fisiese opdrag tot die vermyding van naaktheid en gevolglik onreinheid. Dit is moontlik dat Klemens hier deur die Stoïsisme beïnvloed is, meen Wilson (2002:internet), aangesien die stoa geleer het dat alle sensualiteit, alle naaktheid, alle liggaamlike vreugde vermy moet word. Klemens meen egter nie alle vreugde moet vermy word nie (kyk byvoorbeeld na sy opmerking oor die vreugde van die openbare feeste waaraan die Christen mag deelneem), slegs die dinge wat die mens onrein maak, moes vermy word. Daar word egter aan Wilson (2002:internet) toegegee dat Klemens, wat die sosiale verband van naaktheid betref, nader aan die stoïsisme staan as aan die Nuwe Testament. Want vir Klemens het naaktheid geen behoorlike plek in die samelewing nie, en moet dit met onreinheid verbind word.

Om heilig te wees, het vir die Christene van die begin af beteken “om anders te wees” (deSilva 2000:295). Klemens moedig die Christene aan om hulself van seksuele losbandigheid los te maak (Paid, 2, VII, 89), en Christus na te volg. Navolging van Christus beteken vir Klemens reinheid. Dit is nie die navolging van die Joodse wette en reinheidsgebruike wat die verhouding met Christus versterk nie, maar die gehoorsaamheid aan die opdragte van die Tugmeester. Om onrein te wees, tas die eenheid van die Christelike groep aan, en daarom moet die gelowiges altyd ingestel wees daarop om die verhouding tussen hulle en God te herstel (Paid. 1, II, 13).

Dit is seker ook nie terloops dat sekere sondes wat in Levitikus genoem word as sondes wat die mens onrein maak, ook in die *Paidagogos* genoem word nie: naaktheid (3, V en 3, IX) en buite-egtelike verhoudings (Paid. 3, V en 3, IX) is die

## HOOFSTUK 9

---

vernaamste. Deur die klem op hierdie sake te lê, beklemtoon Klemens dat daar steeds 'n verband bestaan tussen die mens se gedrag en sy verhouding met God, soos dit die geval in die Ou Testament was, maar as gevolg van die toesig van die Tugmeester oor die lewe van die mens, plaas dit 'n nog groter verantwoordelikheid op die kinders van God om gehoorsaam te wees en hul lewens rein te hou. Sou hulle dit nie nakom nie, oortree hulle nie net teenoor God, wat in die oë van die antieke mens 'n transendente God was nie, maar oortree hulle direk teenoor Christus, wat deur sy Gees nie transendent nie, maar immanent is (Paid. 1, IV, 45).

Tweedens wys Klemens, in ooreenstemming met die Ou-Testamentiese reinheidsgebruike, op die besoedeling van die liggaam wanneer die mens ongehoorsaam is teenoor God (Paid. 2, I, 54-55). In *Paidagogos* 2, X, verwys Klemens na Paulus se woorde in 1 Korintiërs 6:15 waar gemeld word dat die liggaam die tempel van God se Gees is. Klemens meen dat die voorbeeld van die mense wat deur wellus opgeneem was en die straf van God gedra het, vir die gelowige moet dien as aansporing om hul liggame heilig te hou. Hy meen dat God die mens wat nie heilig lewe nie, 'n openbare skande sal maak.

### **9.5.2 Wat is ware reinheid?**

Die vroeg-Christelike kerk het steeds reinheidskodes gebruik om die Christelike groep van die res van die Grieks-Romeinse samelewing te onderskei, meen deSilva (2000:297). Soos hulle Joodse voorgangers, het die Christelike leiers steeds die gelowiges opgeroep om hul lewenswandel af te skei van die onreines. Om die fisiese grense in stand te hou, is egter minder belangrik in die vroeg-Christelike kerk as om die geestelike grense in stand te hou. Dit sou ware reinheid beteken. Dit is gepas om dan nou op hierdie stadium te vra na die inhoud van ware reinheid volgens Klemens. Ware reinheid lê vir Klemens op drie gebiede, naamlik innerlike skoonheid (Paid. 3, I), liggaamlike reinheid (Paid. 3, II) en opregtheid in hulle optrede (Paid. 3, IV).

### 9.5.2.1 Innerlike skoonheid

In die laaste boek van die *Paidagogos* kom Klemens tot die konklusie dat ware reinheid ook nie soseer in die mens se vermyding van persone en voorwerpe lê nie, maar in die kennis van God. *En die grootste les is dat die mens homself leer ken, want as jy jouself ken, ken jy God, en as jy God ken, word jy na sy beeld verander* (Paid. 3, I, 65-66)

Klemens beklemtoon dit verder in *Paidagogos* 3, I, 74-75 dat *wellus met tyd verdwyn (kan ook met ouderdom in verband gebring word), dat plesier verbygaan, dat skoonheid vervaag, soos 'n blaar wat op die grond val en sterf* (Ἐκχεῖται τὰ πάθη, ἐκκλύζονται αἱ ἡδοναί, μαραίνεται τὸ κάλλος, καὶ θάπτου ἀποπίπτει τοῦ πετάλου χαμαὶ...), *maar die mens in wie die Logos woon, sal vir ewig groei*. So iemand is mooi; hy is nie net 'n ornament nie, maar is ware skoonheid, omdat hy soos God is (Paid. 3, I, 75).

### 9.5.2.2 Liggaamlike reinheid

Dit is nie die uiterlike mens wat met versierings versier moet word nie, maar die innerlike (Paid. 3, II, 87). Dis egter nie net die innerlike nie, die vlees moet ook versier wees met die skoonheid van matigheid (Paid. 3, II, 87). *Die vroue wat hulle uiterlik versier, sê Klemens, is soos die Egiptiese tempels wat goud en silwer en edelstene en marmerpilare het, maar die god wat aanbid word, word onder 'n laken weggesteek en as jy die beeldjie sou vergelyk met die grote tempel, sal jy uitbars van die lag, want onder die laken is 'n kat of 'n krokodil, 'n slang of een of ander dier wat te onrein is om in 'n tempel te wees* (Paid. 3, II, 88-93). Sulke vroue maak die Egiptenare na, hulle maak hulle hare in krulle, dra goue juwele, maar binne-in is niks om oor opgewonde te raak nie, inteendeel, daar is 'n mens wat te onrein is om aan God te behoort (Paid. 3, II, 93). Klemens is dus van mening dat die mens hom/haar moet versier met die uiterlike versiering van gehoorsaamheid aan God.



### 9.5.3.3 Opreghtheid

Laastens meen Klemens dat reinheid in die vermyding van slegte geselskap lê (Paid. 3, IV, 6). Dit kan veral gebeur dat mans deur vroue verlei word tot sonde, en daarom is die vermyding van vreemde vroue se geselskap van kardinale belang in die nastreef van reinheid. Dit beteken nie dat Klemens die gedagte van die tyd van die Nuwe Testament onderstreep waar vroue in die Joodse kultuur totaal vermy moet word nie. Nee, Klemens wys spesifiek op die geselskap van vroue met slegte sedes (Paid. 3, IV, 7). Dit is verder goed as die gelowige nie 'n magdom vriende het nie, sê hy (Paid. 3, IV, 7). Wilson (2002:internet) is van mening dat die Christene in die eerste drie eeue na Christus onder die vervolging van die Romeinse keisers, in elk geval nie baie vriende gehad het nie. Hieruit kan afgelei word dat Klemens die feit dat die gelowiges nie baie vriende het nie, legitimeer met die opmerking dat hulle só toon dat hulle aan God meer gehoorsaam is. Hulle moet eerder opreg wees, met min vriende, as om vals te wees, met gevolglik 'n hele aanhang. Die rykes is dus arm, want hulle het niks om aan ander te gee nie (Paid. 3, IV, 49).

## 9.6 Samevatting

In hierdie hoofstuk is aangevoer dat reinheid en onreinheid belangrike sosiale waardes in die Mediterreense samelewing is. Daar is ook aangevoer dat reinheid 'n vierde belangrike tema in Klemens se *Paidagogos* is.

In die Mediterreense samelewing is daar 'n duidelike verbod teen die vermenging van soorte. In so 'n wêreld is eenheid juis 'n teken van reinheid (sien weer punt 9.3.1). Klemens wil dit duidelik aan die Christelike groep stel dat daar tye en geleenthede is wanneer hulle die grense tussen die groep en die buitestaanders moet handhaaf.

Anders as die Nuwe-Testamentiese skrywers wat tog van oordeel is dat daar 'n tyd kom om buite die groep te beweeg ter wille van die uitbreiding van die

Evangelie (vergelyk deSilva 2000:312), is Klemens van mening dat vermenging met die heidene negatiewe implikasies op die gelowige se reinheid het. Klemens maak nêrens in die *Paidagogos* melding van die Christen se apostoliese roeping nie.

*Rein en onrein* is nie etikette wat slegs met die kultus te doen het nie, maar kom veral na vore in die mens se waardes: rein mense leef rein en andersom. Ware reinheid sluit egter nie liggaamlike reinheid uit nie, maar die klem word op innerlike reinheid geplaas. Klemens ondersteun dus die opvatting oor reinheid soos Paulus dit aanvaar het, maar toon ook simpatie met die opvatting van Petrus.

Laastens, wat beteken dit as iemand *rein* of *onrein* is volgens Klemens? Dit is duidelik nie ‘n kwessie van higiëne, of die vrees vir virale- en bakteriële infeksies nie! Dit het duidelik ‘n geestelik-etiese konnotasie.

## HOOFSTUK 10

### KONKLUSIE EN TOEPASSING

#### 10.1 Konklusie

In hierdie studie is kennis geneem van die feit dat die teorie bestaan dat eer en skaamte die gewigtigste komponent in die sosiale struktuur van die Mediterreense samelewing was, wat veral rondom die belange van die groep sentreer. Sukses in die Mediterreense samelewing het nou saamgehang met die band van die individu met die groep, veral die familie.

Hier is ook kennis geneem van die feit dat eer verwys na 'n persoon se aanspraak op waarde in die oë van die gemeenskap van wie hy 'n sentrale deel uitmaak. Eer is sosiaal-erkende waarde. Eerbare mense manifesteer die waarde waarop hulle kan aanspraak maak deur wat hulle sê en doen.

Daar is ook deeglik kennis geneem van die belangrike sosiale waardes wat veral rondom die tyd van die Nuwe Testament gegeld het. In hierdie studie is kennis geneem dat daar die afgelope paar jaar 'n ontwaking was in die belangstelling van die moderne eksegete oor die waarde van die sosiale gebruike van die antieke kulture, maar daar is ook daarop gewys dat dit tog 'n studieveld is wat nog redelik braak lê. Daar is aangevoer dat die meerderheid geleerdes op die gebied van die sosiale waardes op die Nuwe-Testamentiese tyd konsentreer. Daar is aangevoer dat die patristiese werke dikwels verwaarloos word in die moderne eksegetiese prosesse, terwyl daarin waardevolle getuienis aangaande die verstaan van die antieke tekste opgesluit is. Hierdie verwaarloosing van die patristiese werke is beslis 'n leemte in die huidige beskikbare navorsing.

Verder is daar baie duidelike bewyse in die Nuwe Testament dat die sosiale waarde wat vir die heidense samelewing gegeld het, nie noodwendig net so vir 'n Christelike samelewing gegeld het nie, en die ondersoek het aan die lig gebring dat die spanning tussen die leefwyse van die heidene en dié van die Christene in die tyd van Klemens voortgeduur het. Die vroeë kerk gebruik steeds die bekende

woorde van eer en skaamte om die waardes van die Christelike groep te beskryf, maar die gelowiges word opgeroep om 'n ander inhoud aan die omgewing se opvatting van sosiale waardes te gee.

Die studie het op grond van deSilva (2000) se deeglike begroning van eer en skaamte as sosiale waardes, en sy bewese stelling dat daar vier basiese kategorieë in die studie van eer en skaamte as sosiale waardes is, ook die *Paidagogos* in hierdie vier kategorieë ondersoek, naamlik:

- a) *Eer en skaamte* as sosiale waardes in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 6). In hierdie hoofstuk is die sosiale waarde van eer by Klemens bespreek, met die inagneming van die ooreenstemming, maar ook die verskil tussen die waardes van die antieke Mediterreense samelewing, en dié van die vroeë Christendom. Hierin is aangevoer dat eer en skaamte 'n sentrale rol gespeel het in die leefwêreld van Klemens, en dat dit vergestalt word in sy *Paidagogos*.
  
- b) *Goedgunstigheid en genade* as sosiale waarde in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 7). Daar is aangevoer dat daar kulturele verskille bestaan tussen die Mediterreense wêreld en die Westerse wêreld. Dié wat ekonomies arm is, is nie noodwendig sosiaal arm in die Mediterreense samelewing nie, terwyl die Westerse mens nie 'n onderskeid tref nie. Om "arm" te wees, was baie meer as 'n ekonomiese waardebeplanning, want die mees waardevolle hulpbron wat die mens in die Mediterreense samelewing kan besit is familie, vriende en weldoeners wat ondersteuning kan bied. Om een van hierdie ondersteuningsgroepe te verloor, sou die mens onmiddellik in die klas van die bedelende armes plaas. In dié hoofstuk is verder getoon dat "werkende" armes hoër geag was as "bedelende" armes. Klemens wys daarop dat om "arm" te wees, nooit 'n sosiale waarde behoort te wees nie. Die keuse om Jesus te volg, mag impliseer dat die mens alles moet los wat vir hom/haar belangrik is:

familie, vriende, rykdom, en status. Daar is verder aangetoon dat Klemens meen die gelowige het die troos dat menslike weldoeners hulle dalk nie goedgesind sou wees nie, maar dat God altyd goedgesind bly teenoor sy kinders. Klemens bevestig die feit dat God die mens begenadig. So tree Hy as die Groot Weldoener op die voorgrond. As Weldoener neem Hy die inisiatief. Dit beteken nie dat die mens apaties kan staan ten opsigte van God se genade nie, want God bewys nie net genade aan sy kinders nie; Hy eis ook dat hulle genadig sal wees teenoor hul medemens.

- c) Die *groep en buitestaanders* in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 8). In hierdie hoofstuk is 'n oorsig gegee oor die stand van die familie en die waarde van die groep in die Mediterreense kultuur. Dié hoofstuk toon dat Klemens die Christelike kerk as 'n "nuwe groep" sien. Al sou hulle dalk uit hulle natuurlike familie verstoot word, moet hulle troos vind in die wete: hulle is 'n geestelike familie, met 'n Vader wat vir hulle omgee. In Christus het hulle deel aan die "huishouding van God", en word hulle "kinders" genoem. Mededeelsaamheid en wedersydse liefde moet aan mekaar bewys word, omdat hulle deel is van dieselfde groep, en die groep dra sorg vir mekaar. Verder meen Klemens dat assosiasie met die regverdiges die gelowige sal beskerm teen die versoekings van die buitestaanders: dit is die onregverdiges.
- d) *Reinheid en onreinheid* as sosiale waarde in die *Paidagogos* van Klemens van Aleksandrië (hoofstuk 9). In hierdie hoofstuk is aangevoer dat reinheid en onreinheid belangrike sosiale waardes in die Mediterreense samelewing is. Daar is ook getoon dat reinheid 'n vierde belangrike tema in Klemens se *Paidagogos* is. In die Mediterreense samelewing is daar 'n duidelike verbod teen die vermenging van soorte. In so 'n wêreld is eenheid juis 'n teken van reinheid. Klemens wil dit duidelik aan die Christelike groep stel dat daar tye en geleenthede is wanneer hulle die grense tussen die groep en die buitestaanders moet handhaaf. Maar,

anders as die Nuwe-Testamentiese skrywers wat tog van oordeel is dat daar 'n tyd kom om buite die groep te beweeg ter wille van die uitbreiding van die Evangelie, is Klemens van mening dat vermenging met die heidene negatiewe implikasies op die gelowige se reinheid het. Klemens maak nêrens in die *Paidagogos* melding van die Christen se apostoliese roeping nie. Daar is verder aangetoon dat *rein en onrein* nie etikette is wat slegs met die kultus te doen het nie, maar kom veral na vore in die mens se waardes: rein mense leef rein en andersom. Ware reinheid sluit egter vir Klemens nie liggaamlike reinheid uit nie, maar die klem word op innerlike reinheid geplaas. Klemens ondersteun dus die opvatting oor reinheid soos Paulus dit aanvaar het, maar toon ook simpatie met die opvatting van Petrus. Daar is aangevoer dat reinheid en onreinheid vir Klemens duidelik nie 'n kwessie van higiëne, of die vrees vir virale- en bakteriële infeksies is nie! Dit het duidelik 'n geestelik-etiese verband.

Hierdie studie het aan die lig gebring dat die *Paidagogos* 'n fenomenale sosiale kommentaar is, wat uiters belangrike inligting gee oor die sosiale waardes in die leefwêreld van die Christene rondom die tweede en derde eeue na Christus. Om die *Paidagogos* uit te laat in die studie van eer en skaamte in die Mediterreense wêreld is 'n groot tekortkoming, en dit laat geweldige groot leemtes in ons verstaan van die vroeg-Christelike kerk.

## 10.2 Toepassing

Stander (2000) wys daarop dat navorsing nie net gedoen moet word ter wille van wetenskap nie, maar dat alle navorsing altyd by die vraag moet uitkom: “So *what?*” Wat maak dit nou saak as mens hierdie dinge weet? Die volgende sake word deur hierdie kennis beklemtoon:

Die Islamitiese- en ander Oosterse kulture het 'n opvallende ooreenkoms in hul fokus op “eer” en “skaamte” met die antieke Grieks-Romeinse kultuur. Christene

---

behoort kennis te neem van hierdie aspek, aangesien dit enige kruis-kulturele kontak kan vergemaklik. Hierdie kennis kan ook baie waardevol toegepas word op die sendingarbeid van die Christelike kerke onder hierdie mense.

Daar is aan die hand van hierdie studie etlike verbintenisse tussen die opvattinge van die vroeg-Christelike kerk en die behoeftes van die moderne Westerse kerk. Dit is baie handig om kennis te neem van die feit dat die moderne Westerse mens nie los staan van die konsep van eer en skaamte nie, alhoewel dit nie so algemeen erken word soos in die Oosterse kulture nie: *“the machines of conformity have become perhaps more subtle and more institutional, but their wheels turn nonetheless”* (deSilva 2000:84).

In die Westerse wêreld probeer die Christen om sy geloof binne die beginsels van die Bybel uit te leef, te midde van ‘n materialistiese wêreld. In hierdie wêreld het status, mag en besittings vir baie mense die belangrikste dryfveer in hul daaglikse lewe geword. Die begeerte om “plek aan die tafel te maak” vir al die gelowe van al die burgers in die Westerse lande, en om nie aanstoot te gee aan dié “wat anders dink as jy” nie, deur hulle perspektiewe, geloofsopvattinge en kulturele tradisies te erken in die naam van verdraagsaamheid, pluralisme en multikulturalisme, het die Christen se belydenis van Een Waarheid, Een Weg, en Een Lewe in ‘n groot mate so aangetas, dat daar min van hul apostoliese opdrag oorgebly het. Hierdie druk van die kant van die wêreld om die Christen te laat konformeer, word duidelik deur die vroeë kerk aangespreek. Deur die kennis van die sosiale waardes van die vroeë kerk, word die gelowige daarop gewys dat hulle nie hul beginsels moet prysgee ter wille van die wêreld nie, maar dat hulle ter wille van die loon wat op hulle wag, getrou moet bly aan Christus en sy bevele.

In die moderne Westerse wêreld word godsdiens ook al hoe meer “uit plek” in openbare plekke verklaar: by besighede en skole en ander openbare plekke is dit ‘n skande om jou geloof openlik te bely en uit te leef, en word so iemand versoek

om dit eerder “privaat” te hou, en sodoende saam te werk om nie openbare aanstoot te gee nie (deSilva 2000:85). Mense wat godsdiens in hierdie openbare plekke bedryf, word beskaam en beskuldig dat hulle nie die samelewing se grense erken nie. In die akademiese wêreld word dié wat die tradisionele opvatting van die kerk oor die wonders van Jesus, oor sy leer, oor sy plaasvervangende sterwe, sy opstanding en die vrug van die Gees in gelowiges se lewe erken, as fundamentaliste en akademiese lafaards gebrandmerk (deSilva 2000:85). Hulle sal dan mense wees wat pre-moderne opvattinge en religieuse onvolwassenheid aan die “volwasse mens” voorhou, onwetenskaplikes, oningewydes en duidelik onvolwasse. Die kennis van die sosiale waardes van die vroeë kerk bevestig die feit dat dié wat vir die waarheid van die kruisboodskap wil staan, moet kennis dra dat hulle hul gewildheid, en dikwels hul eie eer, sal moet opoffer ter wille van die waarheid.

### **Ons en hulle**

Die vroeë kerk se konsep van eer en skaamte roep die moderne kerk in besonder op om meer moeite te doen met die opbouing van die lede as liggaam van Christus. Ons kan in die lig van die antieke mens se benadering tot eer en skaamte leer wat dit beteken om mekaar op die hande te dra, te beskerm en lief te hê. McIlroy (2005a:internet) skryf oor nederigheid: *“If humility is about the way in which we should handle our own reputation, honour is the way in which we should handle the reputation of others. ... We also honour (each other) when we are discreet, when we keep silent about their dirty linen, unless there is an overriding reason to wash it in public”.*

Om eervol op te tree is die roeping van die kerk volgens die vroeë kerk. Ons moet mekaar liefhê as lede van Christus se groep: dit is sy kerk, te midde van 'n wêreld wat na mekaar in liefdeloosheid kyk.



Ons leef in 'n wêreld waarin mense toondoof geword het vir God se oproep tot medemenslikheid, liefde en genade: Christene het rede om genadig te wees teenoor ander mense en mekaar. Jones (McIlroy 2005a:internet) merk in dié verband op: *"...what our society is deprived of, through its diminished experience of Christianity, is a mechanism of public forgiveness."* Die probleem is egter meer fundamenteel as 'n blote gebrek aan vergifnis in die samelewing: dit is omdat ons die konsep van eer en skaamte uit die oog verloor het, dat mense nie meer weet hoe om God en mekaar te eer nie. Daarom is dit belangrik dat opnuut geleer word wat die vroeë kerk te sê het oor die hantering van eer, maar meer nog, die konfrontering van sondaars: oor bekering, vergifnis, versoening en herstel.

Dit lyk of lojaliteit teenoor die volk, kerk, familie en vriendekring in die moderne samelewing aan die kwyn is, maar die kennis oor eer en skaamte leer dat lojaliteit 'n kenmerk van 'n kind van God is.

Die vroeë kerk bevestig dat die Christen sy eie waarde sal moet meet aan die waardes wat deur Christus aan hom/haar geleer is. Hulle beklemtoon dat die mens nie meer deur die waardes van die heidense samelewing gebind moet word nie. So word die kerk vandag nog genooi om haarself te meet aan die waardes van Christus, en die standarde van die Hoof van die kerk na te streef. Hulle word geleer dat hul identiteit aan hulle toegeken word, nie deur die media, vriende, samelewing, politiese affiliasie of ekonomiese stabiliteit nie, maar hul identiteit kom van God.

Die vroeë kerk praat in besonder met die geestelike leiers in die moderne kerk: hulle moet hul lede oplei om ware dissipels van Christus te wees, ten spyte van die oproep om met die heidense wêreld te konformeer. Dit is daarom uiters noodsaaklik dat die Christene nie alleen opnuut by die vroeë kerk moet leer hoe om mekaar te eer nie, maar ook weer opnuut meganismes in plek stel om die sonde in die midde te konfronteer, om getrou te bly aan die kerk se karakter van vergifnis, versoening en verbondsherstel.

Die Christelike konsep van eer en skaamte is nie bloot reaktief nie, maar is juis pro-aktief. Om iemand te eer is nie slegs 'n reaksie op hulle erkende waarde nie, dis 'n doelbewuste ingesteldheid om die goeie in mekaar raak te sien, om mense met respek te behandel, en selfs met meer respek as wat hulle verdien.

Die kerk in die een-en-twintigste-eeu kan heelwat by die vroeg-Christelike skrywers leer oor die instandhouding van gesonde dissipelskap in gehoorsaamheid aan Christus; die handhawing van eer in die samelewing, die beskerming van groepsidentiteit, die omgee vir mekaar, broederliefde, en wat die begrip "diensbaarheid" werklik beteken.

Kennis van eer en skaamte as sosiale waardes maak dat ons sekere sosio-kulturele uitdrukkings en –gebruike, wat in die Skrif gemeld word, beter verstaan, veral wanneer ons dit spieël teen die sosiale instellings van die antieke mens.

Dit lei verder daartoe dat besef word: die vroeë Christene het 'n boodskap verkondig en het gestaan vir waardes wat verskil het van, en dikwels vreemd was aan die kernwaardes van die antieke Mediterreense kultuur. Die "vreemdeling en bywoner wees" van die kerk in die wêreld word vandag soms onderbeklemtoon.

Dit laat mens besef dat die woorde van Jesus in die Nuwe Testament sekere sosiale implikasies inhou: in die Nuwe Testament het Jesus dit baie duidelik gestel dat diegene wat Hom wil volg bereid sal moet wees om deur die samelewing uitgewerp te word, en selfs deur hul eie familie verlaat te word.

Neem as voorbeelde hiervan die volgende tekste:

*Lukas 6:22 - Salig is julle wanneer die mense julle haat, en wanneer hulle julle verstoot en beledig en jul naam weggooi soos iets wat sleg is, ter wille van die Seun van die mens.*

*Matteus 10:24-25 - 'n Leerling is nie bo die meester nie en 'n dienskneg ook nie bo sy heer nie. Dit is vir die leerling genoeg dat hy soos sy meester word en die dienskneg soos sy heer. As hulle die heer van die huis Beëlsebul genoem het, hoeveel te meer sy huisgenote!*

Om jousef binne die sosiale struktuur van die antieke skrywer te posisioneer, is om die voller resonansie van die teks te begryp. Die kerk sal agterkom hoedat die vroeg-Christelike skrywers diep-gewortelde waardes en kodes verweef het met die vestiging van 'n nuwe kultuur in die eerste eeue: 'n kultuur wat ooreenkomstig die beeld van Christus vernuut word.

---

## GERAADPLEEGDE WERKE

- Adkins, A.W.H. 1960. *Merit and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press.
- Alexander, W.L. 2004. "Introductory Note to Clement of Alexandria". *Ante-Nicene Fathers*, volume 2, internet uitgawe. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.anf02-50.htm>. Toegang: 10 Oktober 2004.
- Al-Khayyat, S. 1990. *Honour and Shame: Women in Modern Iraq*. London: Saqi Books.
- Atherton, J.S. 2003. *Doceo: Shame-Culture and Guilt-Culture*. Aanlyn beskikbaar by: [http://www.doceo.co.uk/background/shame\\_guilt.htm](http://www.doceo.co.uk/background/shame_guilt.htm). Toegang: 24 Oktober 2005.
- Augsburger, D.W. 1986. *Pastoral counseling across Cultures*. Philadelphia: Westminster Press.
- Ballew, R. 2005. *Call no man Father*. Aanlyn beskikbaar by <http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd>. Toegang 15 Oktober 2005.
- Banton, M. (red.). 1966. *The Social Anthropology of Complex Societies*. London: Tavistock.
- Barnard, A. & Spencer, J. (reds.). 1996. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- Baroja, J.L. 1965. "Honour and shame: a historical account of several conflicts". In Peristiany, J.G. (red.). *Honour and shame: the values of Mediterranean society*, 81-137. Worcester: Trinity.

Baroja, J.L. 1992. "Religion, World Views, Social Classes and Honor during the Sixteenth and Seventeenth Centuries in Spain". In Peristiany, J.G. en Pitt-Rivers, J. (reds.). *Honour and Grace in Anthropology*, 91–102. Cambridge: Cambridge University Press.

Bartelink, G.J.M. 1986. *Het vroege Christendom en de Antieke Cultuur*. Muiderberg: Coutinho.

Barton, C.A. 1998. "The 'Moment of Truth' in Ancient Rome: Honor and Embodiment in a Contest Culture". *Stanford Humanities Review* 6 (1998), 16-30.

Bates, D. & Rassam, A. 1983. *People and Cultures of the Middle East*. New Jersey: Prentice-Hall.

Bechtel, L.M. 1991. "Shame as a sanction of social control in Biblical Israel: judicial, political and social shaming". *Journal for the Study of the Old Testament (JSOT)* 49, 47-76.

Bell, S.G. 1981. (red.). *Women: From the Greeks to the French Revolution*. Stanford University Press.

Benham, W. 2005. *Of the Diverse Motions of Nature and of Grace. The imitation of Christ by Thomas A. Kempis (translated)*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.worldwideschool.org/library/books/relg/christiantheology/TheImitationofChrist/chap92.html>. Toegang: 15 Oktober 2005.

Boissevain, J. 1974. *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*. Oxford: Oxford University Press.

Boissevain, J. 1979. "Towards a social anthropology of the Mediterranean".  
*Current Anthropology* 20, 81-93.

Botha, J. 1996. "Om nie te slaan en ook nie terug te slaan nie" in *Woord teen die Lig III/4* (Elektroniese uitgawe). Burger, C.W., Müller, B.A. & Smit, D.J. (reds.). Kaapstad: Lux Verbi.

Botha, P.J. 1991. "The junction of the two ways: the structure and theology of Psalm 1". *Old Testament Essays* 4/3, 381-396.

Botha, P.J. 1992. "The function of the polarity between the pious and the enemies in Psalm 119". *Old Testament Essays* 5/2, 252-263.

Botha, P.J. 1994. "'n Godsdienst sonder God? Amos 5:1-27" in Vos, C.J. en Müller, J.C. (reds.). *Menswaardig. (God, mens en wêreld)*, 154-163. Halfweghuis: Orion Uitgewers.

Botha, P.J. 1996a. "The ideology of shame in the Wisdom of Ben Sira: Ecclesiasticus 41:14-42:8". *Old Testament Essays* 9/3, 353-371.

Botha, P.J. 1996b. "Through the figure of a woman many have perished: Ben Sira's view of women". *Old Testament Essays* 9/1, 20-34.

Botha, P.J. 1997. "The social setting and strategy of Psalm 34". *Old Testament Essays* 10/2, 178-197.

Botha, P.J. 1998a. "Polarity and divine economy in Ephrem the Syrian's hymn De Crucifixione V". *Acta Patristica et Byzantina* 9, 23-34.

Botha, P.J. 1998b. "Die konsep van eer as sleutel tot die interpretasie van Psalm 133". *Skrif en Kerk* 19(1), 1-10.

Botha, P.J. 1998c. "To honour Yahweh in the face of adversity: A socio-critical analysis of Psalm 131". *Skrif en Kerk* 19(2), 525-533.

Botha, P.J. 1998d. "The 'Enthronement Psalms': A claim to the world-wide honour of Yahweh". *Old Testament Essays* 11/1, 24-39.

Botha, P.J. 1999a. "The socio-cultural background of Ezekiel 19". *Old Testament Essays* 12/2, 249-265.

Botha, P.J. 1999b. "Shame and the social setting of Psalm 119". *Old Testament Essays* 12/3, 389-400.

Botha, P.J. 1999c. "Honour and shame as pivotal values in Ephrem the Syrian's vision of paradise". *Acta Patristica et Byzantina* 10, 49-65.

Botha, P.J. 2000. "Social values and textual strategy in Ephrem the Syrian's sixth hymn on the fast". *Acta Patristica et Byzantina* 11, 22-32.

Botha, P.J. 2001a. "Social values and the interpretation of Psalm 123". *Old Testament Essays* 14/2, 189-198.

Botha, P.J. 2001b. "Honour and shame as keys to the interpretation of Malachi". *Old Testament Essays* 14/3, 392-403.

Botha, P.J. 2002a. "A social-scientific reading of Psalm 129". *Hervormde Teologiese Studies* 58(4), 1401-1414.

Botha, P.J. 2002b. "The honour of the righteous will be restored': Psalm 75 in its social context". *Old Testament Essays* 15/2, 320-334.

Botha, P.J. 2003a. "Psalm 118 and the social values in Ancient Israel". *Old Testament Essays* 16/2, 195-215.

Botha, P.J. 2003b. "Social values in the book of Obadiah". *Old Testament Essays* 16/3, 581-597.

Botha, P.J. 2004. "Psalm 101: Inaugural address or social code of conduct?" *Hervormde teologiese Studies* 60.

Bourdieu, P. 1966. "The Sentiment of Honour in Kabyle Society". In Peristiany, J.G. (red.). *Honour and Shame*, 191-241. London: Weidenfeld & Nicholson.

Boyle, M.O. 1999. "Gracious Laughter: Marsilio Ficino's Anthropology". *Renaissance Quarterly* 52 (3). Herfs 1999, 117-139.

Bradshaw, R. 2004. *Clement of Alexandria (c.150 - c.215)*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.earlychurch.org.uk>. Toegang: 25 November 2004.

Bright, W. 1903 [1970]. *The age of the fathers (vol 1&2)*. New York: AMS Press.

Brown, R.E. & Fitzmyer, J.A. (reds.). 1968. *The Jerome Biblical commentary*. New Jersey: Englewood Cliffs. Elektronies beskikbaar gestel deur Logos Research Systems, 1995.

Brunt, P.A. 1988. *The Fall of the Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press.



- Brunt, P.A. 1990. *Roman Imperial Themes*. Oxford: Clarendon Press.
- Bunsen, D.R. 1881. *Analecta Ante-Nicaena III*. Oxford: Oxford University Press.
- Burden, J.J. 1987. "Die boek Hooglied". In Burden, J.J. en Vosloo, W.S. (reds.). *Tweegesprek met God. Die literatuur van die Ou Testament. Deel 3*. Kaapstad: Tafelberg Uitgewers.
- Cairns, E.E. 1974. *Christianity through the Centuries*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing.
- Campbell, J.K. 1964. *Honour, family and patronage*. Oxford: Clarendon Press.
- Casey, M. 1996. *Is John's Gospel True?* Verenigde Koninkryk: Routledge.
- Caspi, M.M. 1985. "The story of the rape of Dinah: the narrator and the reader". *Hebrew Studies* 26, 25-45.
- Clark, E.A. 1983. *Women in the Early Church: Message of the Fathers of the Church*. Wilmington: Michael Glazier Press.
- Cornelius, E.M. 2002. "Patriarchy and the New Testament". In *Acta Patristica et Byzantina* 13, 50-65.
- Davis, J. 1977. *People of the Mediterranean - an essay in comparative social anthropology*. London: Routledge & Keegan.
- DeSilva, D.A. 1995. "Despising Shame: Honour discourse and Community maintenance in the epistle to the Hebrews". *Society of Biblical Literature monograph Series* 152. Atlanta: Scholars Press.

DeSilva, D.A. 1998. *4 Maccabees: Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

DeSilva, D.A. 2000. *Honor, Patronage, Kinship and Purity. Unlocking New Testament Culture*. Illinois: Intervarsity Press.

De Vaux, R. [1961]1988. *Ancient Israel. It's life and institutions*. London: Darton, Longman and Todd.

DiBerardino, A. 2004. *Christian Anthropology and homosexuality – 2. Homosexuality In Classical Antiquity*. Aanlyn beskikbaar by: [www.ewtn.com/library/HUMANITY/homo2.htm](http://www.ewtn.com/library/HUMANITY/homo2.htm). Toegang: 11 Oktober 2006.

Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.

Domeris, W.R. 1993. "Honour and shame in the New Testament". *Neotestamentica* 27, 1-15.

Douglas, M.T. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

Douglas, M.T. 1982. *Natural Symbols*. New York: Pantheon Books.

Du Boulay, J. 1976. *Portrait of a Greek mountain village*. Oxford: Clarendon.

Dudry, R. 1999. "'Submit Yourselves to One Another': A Socio-Historical Look at the Household Code of Ephesians 5:15-6:9". *Restoration Quarterly* 41, 27-44.

Du Toit, A.B. (red.). 1988. *Handleiding by die Nuwe Testament Band V*. Pretoria: NG Kerk Boekhandel.

Du Toit, A.B. (red.). 1997. *Die Leefwêreld van die Nuwe Testament*. Halfway House: Orion Uitgewers.

Ehrman, B.D. 2004. *A Brief Introduction to the New Testament*. Oxford & New York: Oxford University Press.

Elliott, J.H. 1994. "Disgraced yet Graced: the Gospel according to 1 Peter in the Key of Honor and Shame". *Biblical Theology Bulletin* 25 (1994), 166-178.

Epstein, L.M. 1967. *Sex laws and customs in Judaism*. New York: Ktav Publishers.

Ferguson, E. (red.). 1997. *Encyclopedia of Early Christianity, Second Edition*. Garland Reference Library of the Humanities. New York: Garland Publishing.

Fiorenza, E.S. 1983. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad Press.

Finley, M.I. 1979. *The World of Odysseus. Second edition*. New York: Penguin.

Fischer, L. 2001. *Social Research: Shame in ancient Greece*. Aanlyn beskikbaar by: [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m2267/is\\_4\\_70/ai\\_11294\\_3734/pg\\_7](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_4_70/ai_11294_3734/pg_7). Toegang: 12 November 2004.

Foreman, J.B. 1959. *Collins Contemporary Dictionary*. London: Collins.

Foster, G. 1967. "The Image of Limited Good." In Potter, Diaz & Foster (reds.). *Peasant Society: A Reader*, 300-323. Boston: Little, Brown & Co.

Franklin, C.L. 1978. "Sexuality and gender in the Bible". *The Illif Review* 35/2, 19-27.

Galli, M. 1996. "The Gallery-The Persecuting Emperors". In *Persecution in the Early Church. Christian History* 27. Illinois: Carol Stream. Gepubliseer in elektroniese formaat deur Logos Research Systems.

Gatta, J. 2006. *The Catholic Feminism Of Holy Mother Church*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.sewanee.edu/theology/str/strpapers.html#THE%20CATHOLIC%20FEMINISM%20OF%20HOLY%20MOTHER%20CHURCH>. Toegang: 11 Desember 2006.

Gilmore, D.D. 1982. *The people of the plain: class and community in lower Andalusia*. New York: Columbia University Press.

Gilmore, D.D. 1987. "Introduction: The Shame of Dishonor". In *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean. American Anthropological Association Special Publication* 22. Washington, DC: American Anthropological Association.

Gilmore, D.D. 1987b. "Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean". In *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean. American Anthropological Association Special Publication* 22. Washington, DC: American Anthropological Association.

Giovannini, M.J. 1981. "Woman: a dominant symbol within the cultural system of a Sicilian town". *Man* 16, 408-426.

Gilmore, D.D. 1990. *Manhood in the making: cultural concepts of masculinity*. Newhaven: Yale University Press.

- Grima, A. 1997. "Mediterranean Coincidences". *Artikels in Sunday Times (Malta) tussen 8 Junie en 12 Oktober 1997*. Aanlyn beskikbaar by: [http://www.geocities.com/adrian\\_grima/mediterraneancoincidences.htm](http://www.geocities.com/adrian_grima/mediterraneancoincidences.htm).
- Groenewald, E.P. 1989. *Skrifuitleg vir Bybelstudent en Gemeente: Die Evangelie volgens Lukas*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Grudem, W. 2001. "The meaning of Kephale ('Head'): An Evaluation Of New Evidence, Real And Alleged". *Journal of the Evangelical Theological Society* 44:1 (Maart 2001), 25-65.
- Gryson, R. 1980. *The Ministry of Women in the Early Church*. Minneapolis: Liturgical Press.
- Gutheim, J.K. 2005. *The Occident and American Jewish Advocate: Jewish Antiquity and Nationality*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.jewish-history.com/Occident/volume2/april1844/nationality.html>. Toegang: 25 April 2005.
- Hanson, K.C. & Oakman, D.E. 1998. *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hanson, K.C. 2004. *Makarisms: the interpretation of the reproaches*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.kchanson.com/ARTICLES/mak.html>. Toegang: 22 Oktober 2004.
- Havey, F.P. 2004. "Clement of Alexandria". In *The Catholic Encyclopedia*, Volume IV. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.newadvent.org/cathen>. Toegang: 23 November 2004.
- Hengel, M. 1977. *Crucifixion*. London: SCM Press.

- Herskovitz, M.J. 1963. *Cultural anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Herzfeld, M. 1980. "Honour and shame: problems in the comparative analysis of moral problems". *Man* 15, 339-351.
- Herzfeld, M. 1987. "As in Your Own House: Hospitality, Ethnography, and the Stereotype of Mediterranean Society". In Gilmore, D.D. (red.). *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean. American Anthropological Association Special Publication 22*, 75-89. Washington, DC: American Anthropological Association.
- Horsley, R.A. 1994. "Ethics and exegesis: 'Love your enemies' and the doctrine of nonviolence". In *Journal of the American Academy of Religion* 54, 3–31.
- House, C. 1983. "Defilement by Association: Some Insights from the usage of Koinos/Koinoō in Acts 10 and 11". *Andrews University Seminary Studies* 21, 143-153.
- Hsu, F.L.K. 1967. "Christianity and the Anthropologist". *International Journal of Comparative Sociology* 8 (1967), 1-19.
- Instone-Brewer, D. 2000. *Marriage and divorce papyri of the ancient Greek, Roman and Jewish world*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.tyndale.cam.ac.uk/Brewer/MarriagePapyri/Index.html>. Toegang: 14 Februarie 2004.
- Kamguian, M. 2004. *Women in the Middle East*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.secularislam.org/women/bulletin27.htm>. Toegang: 12 November 2004.

Kluth, F.J. 2005a. *Politics and Women in Ancient Greece*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.fjkluth.com/polit.html>. Toegang: 10 Oktober 2005.

Kluth, F.J. 2005b. *Women and property in ancient Athens*. Aanlyn beskikbaar by: [http://www.womenintheancientworld.com/women\\_and\\_property\\_in\\_athens.htm](http://www.womenintheancientworld.com/women_and_property_in_athens.htm). Toegang: 10 Oktober 2005.

Kluth, F.J. 2005c. *Women in Athens*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.womenintheancientworld.com/women%20in%20ancient%20athens.htm>. Toegang: 10 Oktober 2005.

Kroeger, C.C., Hawthorne, G. & Martin, R. (reds.). 1993. "Head". In: *Dictionary of Paul and his Letters*. Michigan: Eerdmans.

Lange, J.P. 1871. *Critical, doctrinal, and homiletical commentary on Jeremiah and Lamentations*. New York: Schribner & co.

Lategan, B.J. 1986. *SBG Reeks: Die Brief aan die Galasiërs*. Kaapstad: Lux Verbi.

LeGrand, L. 1977. "Virginity in the Bible". *Bhashyam* 3, 178-191.

Le Roux, C. 1994. *Die klippe roep dit uit (Argeologie en die Nuwe Testament)*. Pretoria: C.B. Powell Bybelsentrum.

Liddel & Scott. 1996. *A lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English lexicon*. In elektroniese formaat gepubliseer deur Logos Research Systems, 1996. Oxford: Oxford University Press.

Lilla, S.R.C. 2005. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: Oxford University Press.

- Llobera, J. 1987. "Reply to critics". *Critique of Anthropology* 7(2), 101-118.
- Louw, J.P. & Nida, E.A. 1989. *Greek-English lexicon of the New Testament: Based on semantic domains. (Tweede uitgawe)*. In elektroniese formaat gepubliseer deur Logos Research Systems, 1996. New York: United Bible Societies.
- MacMullen, R. 1981. *Paganism in the Roman Empire*. New Haven: Yale University Press.
- Malherbe, A.J. 1983. *Social aspects of early Christianity (Second Edition)*. Philadelphia: Fortress Press.
- Malina, B.J. 1981. *The New Testament world - insights from cultural anthropology*. Atlanta: John Knox.
- Malina, B.J. & Neyrey, J.H. 1988. *Calling Jesus Names. The Social Value of Labels in Matthew*. Kalifornië: Polebridge.
- Malina, B.J. 1993a. *Windows on the world of Jesus*. Kentucky: Westminster/John Knox.
- Malina, B.J. 1993b. *The New Testament world. Insights from cultural anthropology*. Kentucky: Westminster/John Knox.
- Malina, B.J. & Neyrey, J.H. 1991. "First century personality: Dyadic, not individualistic". In Neyrey, J.H. (red.). 1991. *The social world of Luke-Acts, models for interpretation*. Peabody, Mass: Henrickson.



- Malina, B.J. & Neyrey J.H. 1991b. "Honour and Shame in Luke-Acts: pivotal values in the Mediterranean world". In Neyrey J.H. (red.). 1991. *The social world of Luke-Acts, models for interpretation*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Malina, B.J. & Rohrbaugh, R. 1992. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress Press.
- Malina, B.J., Joubert, S. & van der Watt, J. 1995. *Vensters wat die Woord laat oopgaan*. Halfway House: Orion.
- Malina, B.J. & Neyrey, J.H. 1996. *Portraits of Paul. An archeology of ancient personality*. Kentucky: Louisville John Knox Press.
- Marlowe, M. 2005. *The Woman's Headcovering*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.w3c.org/TR/1999/REC-html401-19991224/loose.dtd>. Toegang: 25 November 2005.
- Mcllroy, D. 2005a. "Towards a Biblical mind: Honour and Shame". *Cambridge Papers* 14/2, Junie 2005. Cambridge: VK. Aanlyn beskikbaar by: [http://www.jubilee-centre.org/online\\_documents/Honourandshame.htm](http://www.jubilee-centre.org/online_documents/Honourandshame.htm)  
Toegang 26 September 2005.
- Mcllroy, D. 2005b. "Honour and shame". *Cambridge papers online*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.w3c.org/TR/1999/REC-html401-19991224/loose.dtd>. Toegang: 15 Oktober 2005.
- Meeks, W.A. 1983. *The first urban Christians. The social world of the apostle Paul*. New Haven: Yale University Press.

- Merillat, H.C. 1997. *Knowing Thomas: The Gnostic Apostle Thomas*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.gnosis.org/thomasbook/ch30.html>. Toegang: 15 Oktober 2005.
- Melhuus, M. 1988. "A shame to honour: a shame to suffer". *Working paper no. 3, 19*. Universiteit van Oslo: Sosialantropologisk institutt.
- Moxnes, H. 1988. *The economy of the Kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke's Gospel*. Philadelphia: Fortress.
- Moxnes, H. 1991. "Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts". In Neyrey J.H. (red.). *The Social World of Luke-Acts*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson.
- Moxnes, H. 2004. *Honor and Shame. The Social sciences and New Testament interpretation*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.hendrickson.com/pdf/chapters/1565632397-ch01.pdf>. Toegang: 16 Februarie 2004.
- Muenchow, C. 1989. "Dust and dirt in Job 42:6". *Journal of Biblical Literature* 108 (4), 597-611.
- Nelson, J.K. 1990. *The Anthropology of Religion. A Field Statement for the Department of Anthropology*. Berkeley: University of California.
- Neyrey, J.H. & Malina, B.J. 1988. *Calling Jesus names. The social value of labels in Matthew*. California: Polebridge.
- Neyrey, J.H. 1991. *The social world of Luke-Acts: Models for interpretation*. Peabody: Hendrickson.

Neyrey, J.H. 1995. "Loss of Wealth, Loss of Family and Loss of Honour: The cultural context of the original Makarisms in Q". In *Modelling Early Christianity: Social Scientific studies of the New Testament in it's context*. London: Routledge.

Neyrey, J.H. 1998. *Honor and shame in the gospel of Matthew*. Louisville: John Knox Press.

Neyrey, J.H. 2004a. *Attitudes to the Poor in New Testament Times*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/Attitudes.html>. Toegang: 13 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2004b. *Josephus' Vita and the Encomium: A Native Model of Personality*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/encomium.html>. Toegang: 13 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2004c. *He must increase, I must decrease' (John 3:30): A Cultural and Social Interpretation*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/Limited Goods.html>. Toegang: 13 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2004d. *I said: you are gods: Psalm 82:6 and John 10*. Aanlyn beskikbaar by: [www.nd.edu/~jneyrey1/Gods.html](http://www.nd.edu/~jneyrey1/Gods.html). Toegang: 14 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2004e. *Despising the Shame of the Cross: Honor and Shame in the Johannine Passion Narrative*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/shame.html>. Toegang: 16 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2004f. *Honoring the Dishonored: The Cultural Edge of Jesus' Beatitudes*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/loss.html>.  
Toegang: 16 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2004g. *Reader's Guide to Meals, Food and Table Fellowship in the New Testament*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/meals.html>.  
Toegang: 16 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2004h. *Clean/Unclean, Pure/Polluted, and Holy/Profane: The Idea and System of Purity*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/purity.html>.  
Toegang: 14 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2004i. *Questions, Chreiai, and Honor Challenges: The Interface of Rhetoric and Culture in Mark's Gospel*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/questions.html>. Toegang: 14 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2004j. *The sociology of secrecy and the fourth gospel*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/secrecy.html>. Toegang: 14 Februarie 2004.

Neyrey, J.H. 2006. *Jacob Traditions and the Interpretation of John 4:10-26*. Aanlyn beskikbaar by <http://www.nd.edu/~jneyrey1/jacob-trad.html>.  
Toegang: 16 Junie 2006.

Neyrey, J.H. 2006b. *The idea of purity in Mark's Gospel*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/Purity-Mark.html>. Toegang: 10 Oktober 2006.

Nicoll, W.R. [s. a.]. *The Expositor's Greek Testament*, Vol. 3. VSA: Eerdmans.

O'Donovan, O. 2000. "The Concept of Publicity". *Studies in Christian Ethics* 13(1), 21.

- Pattison, S. 2000. *Shame. Theory, Therapy and Theology*. London: CUP.
- Pederson, J. 1940. *Israel: its life and culture*. London: Oxford University Press.
- Penn, M. 2001. "Bold and Having No Shame: Ambiguous Widows, Controlling Clergy, and Early Syrian Communities". *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 4/2. Julie 2001.
- Peristiany, J.G. (red.). 1965. *Honour and shame: the values of Mediterranean society*. Worcester: Trinity Press.
- Peristiany, J.G. 1966. *Honour and Shame in a Cypriot Highland Village. Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peristiany, J.G. 1966b. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean*. London: Weidenfeld & Nicholson.
- Peristiany, J.G. 1976. *Mediterranean family structures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peristiany, J.G. & Pitt-Rivers, J. 1992. "Postscript: The Place of Grace in Anthropology". In *Honour and Grace in Anthropology*, 215–246. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peterson, A.W. *Clement of Alexandria: The Instructor*. Aanlyn beskikbaar by [http://www.forerunner.com/churchfathers/X0043\\_07\\_CLEMENT\\_INSTRUC.T.html](http://www.forerunner.com/churchfathers/X0043_07_CLEMENT_INSTRUC.T.html). Toegang: 8 Mei 2004.

- Phillips, A. 1981. "Another look at adultery". *Journal for the Study of the Old Testament* 20, 3-25.
- Pilch, J.J. en Malina, B.J. 1993. *Biblical social values and their meaning: A Handbook*. Massachusetts: Hendrickson.
- Pilch, J.J. *Introducing the cultural context of the Old Testament. Hear the Word. Volume 1*. New York/Mahwah: Paulist Press.
- Piper, O.A. 1960. *The Biblical view of sex and marriage*. Digsweil Place: James Nisbet Press.
- Pitt-Rivers, J. 1961. *The People of the Sierra*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pitt-Rivers, J. 1963. *Mediterranean Countrymen*. Referate gelewer in die sosiale antropologie van die Mediterreense mense: Parys en Den Haag. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.nd.edu/~jneyrey1/honor.htm>. Toegang: 12 November 2004.
- Pitt-Rivers, J. 1968. "The Stranger, the Guest, and the Hostile Host". In Peristiany, J.G. (red.). *Contributions to Mediterranean Sociology*, 13-30. Parys: Mouton.
- Pitt-Rivers, J. 1977. "The Fate of Shechem or The Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean". *Cambridge Studies in Social Anthropology* 19. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitt-Rivers, J. 1992. "Postscript: The place of Grace in Anthropology". In Peristiany & Pitt-Rivers, *Honor and Grace in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Price, S.R.F. 1984. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*.  
Cambridge: Cambridge University Press.

Quasten, J. [1953] 2004. *Patrology. Volume II. The Ante-Nicene Literature after  
Irenaeus*. Utrecht: Spectrum.

Rabichev, R. 2004. *The Mediterranean concepts of honour and shame as seen  
in the depiction of the Biblical woman*. Aanlyn beskikbaar by:  
<http://www.unisa.ac.za/default.asp?Cmd=ViewContent&ContentID=7356>.  
Toegang: 17 Februarie 2004.

Reinhold, M. 1970. *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*. Bruxelles:  
Latomus.

Robbins, V.K. 1996. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society  
and Ideology*. London: Routledge.

Roberts, A. & Donaldson, J. 1979. *The Ante-Nicene Fathers. Volume II: Fathers  
of the second century*. Michigan: Eerdmans.

Rohrbaugh, R.L. 1996. *The social sciences and the New Testament  
interpretation*. Peabody: Hendrickson.

Rosenfeld, H. 1976. "Social and economic factors in explanation of the increased  
role of patrilineal endogamy in the Arab village in Israel". In Peristiany,  
J.G. (red.). *Mediterranean family strictness*, 115-136. Cambridge:  
Cambridge University Press.

Ruggi, S. 1998. *Commodifying Honor in Female Sexuality: Honor Killings in  
Palestine*. Aanlyn beskikbaar by: [http://www.merip.org/mer/mer206  
/ruggi.htm](http://www.merip.org/mer/mer206/ruggi.htm). Toegang: 12 November 2004.

Schneider, J. 1971. "Of vigilance and virgins: honour, shame and access to resources in Mediterranean societies". *Ethnology* 9, 1-24.

Scott, M. 2005. *Temptations of the Devil: A Devotional Exposition of the Teaching of the Christian Year*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.lectionarycentral.com/lent1/MelvilleScott.html>. Toegang: 12 November 2005.

Seidler, E. 2000. *Social Research: Shame in ancient Greece*. Aanlyn beskikbaar by: [http://www.findarticles.com/p/articles/mi\\_m2267/is\\_4\\_70/ai\\_112943734/pg7](http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m2267/is_4_70/ai_112943734/pg7). Toegang: 12 November 2005.

Smedes, L. 1993. *Shame and Grace*. London:Triangle Press.

Smit, G.D.S. 2003. *Mens en natuur: 'n Bronnestudie na die Bybelse- en na Bybelse perspektiewe*. Verhandeling voorgelê om te voldoen aan die vereistes vir die graad Magister Artium met spesialisering in Grieks aan die Universiteit van Pretoria. Aanlyn beskikbaar by: <http://upetd.up.ac.za/thesis/available/etd-03102004-144648/>.

Spencer, W.D. 1988. "The Chaining of the Church in Women in the early church". *Christian History Volume 17*. Elektronies gepubliseer deur: Logos Research Systems, 1996. Illinois: Christianity Today.

Stagg, E. & Stagg, F. 1978. *Women in the World of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press.

Stander, H.F. 2001. *Research is only successful if it is relevant*. Referaat gelewer tydens 'n dosenteberaad van die Universiteit van Pretoria.



Stander, H.F. 2003a. "Honour and shame as key concepts in Chrysostom's exegesis of the Gospel of John". *Handboek Teologiese Studies* 59(3).

Stander, H.F. 2003b. "Eer en skaamte as sleutelkonsepte in Chrysostomos se eksegese van 1 Korintiërs". *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 44 (3 & 4), September/Desember 2003, 518-526.

Stander, H.F. & Louw, J.P. 1990. *Gebruike en Gewoontes in die Bybel*. Vereeniging: CUM Boeke.

Steenberg, M.C. 2003. *Clement of Alexandria. Theosis and the Work of Christ: A beginner's introduction to the thought of Clement of Alexandria*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.monachos.net/cgi-bin/mb/discus.cgi>. Toegang: 3 Oktober 2004.

Stream, C. (red.). 1988. "Women in the early church". *Christian History Volume 17*. Elektronies gepubliseer deur: Logos Research Systems, 1996. Illinois: Christianity Today.

Sublett, K.L. 2006. *Freed-Hardeman Preacher's Forum: Bill Swetmon and Clement of Alexandria*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.piney.com/MuCIAlex.html>. Toegang: 11 November 2006.

Thevet, A. 2004. *Clement of Alexandria (c.150 - c.215)*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.amazon.com/exec/obidos/ASIN/0691059802/earlychurorgu-20>. Toegang: 24 Oktober 2005.

Thomas, J.P. 2004. "Clement of Alexandria". In *The Catholic Encyclopedia, Volume IV, Internet edition*. Aanlyn beskikbaar by: <http://www.newadvent.org/cathen> &nbsp; [Encyclopedia](#) &nbsp;

- Triandis, H.C. & Lambert, W.W. 1980. *Handbook of Cross-Cultural Psychology Perspectives. Volume 1*. Boston: Allyn and Bacon, inc.
- Trigg, J.W. 1990. "Allegory". In Ferguson, E. (red.). *Studies on early Christianity* 24. New York: Garland.
- Tucker, R.A. & Liefeld, W. 1987. *Daughters of the Church*. Grand Rapids: Zondervan/Academic Books.
- Van den Berg, F. (red.). 2003. *Schepping, wêreldbeeld en levensbeskouwing*. Utrecht: Bureau Studium Generale.
- Verhoef, P.A. 1981. *Metodiek van die Eksegese*. Kaapstad: NGK Uitgewers.
- Vermeulen, J.J. 2003. *Leiers wat dien en bédien. 'n Eksegetiese ondersoek na leierskap in die Pauliniese briewe*. Proefskrif voorgelê om te voldoen aan die vereistes vir die graad D. Phil. in die departement Nuwe Testament aan die Universiteit van Pretoria. Aanlyn beskikbaar by: <http://upetd.up.ac.za/thesis/available/etd-06032005-142420/>.
- Vosloo, W. & Van Rensburg, F. (red.). 1993. *Die Bybel in praktyk (Nuwe Vertaling)*. Christelike Uitgewersmaatskappy: Vereeniging. Elektronies uitgegee deur Logos Research Systems (1997).
- Ward, R.B. 1992. "Women in Roman Baths". *Harvard Theological Review* 85/2. Cambridge: Harvard Press.
- Watson, J.H. 2001. *The Transfigured Cross. A Study of Father Bishoi Kamel (6 December 1931- 21 March 1979)*. Christchurch: Dorset.

White, L.M. & Yarbrough, O.L. (reds.). 1995. "The Footwashing in John 13:6-11: Transformation Ritual or Ceremony?" In *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*. Minneapolis: Fortress Press.

Wilken, R.L. 1996. "The piety of the Persecutors in Christian History: Persecution in the Early Church". *Christian History uitgawe 27*. Illinois: Carol Stream. Gepubliseer in elektroniese formaat deur Logos Research Systems.

Wilson, M.P. 2002. *Shame, Bodiliness and Salvation*. Aanlyn beskikbaar by <http://oxford-institute.org/workinggroups2002.html>. Toegang: 10 Oktober 2006.

Wolf, E.R. 1969. "Society and symbols in Latin Europe and in the Islamic Near East: some comparisons". *Anthropological Quarterly* 42, 287-301.

## SUMMARY

Biblical scholars have grown increasingly aware of the importance of looking at texts not only in their historical or literary contexts, but also in their socio-cultural contexts. Many studies have shown that honour and shame were core social values in the ancient Mediterranean world. By scrutinizing the available research on the topic of honour and shame, one realizes that there were indeed four major social values in the Mediterranean world, that is i) honour and shame, ii) patronage and reciprocity, iii) kinship and iv) purity.

Modern biblical scholars would often appeal to the works of the classical authors in order to show how important these values were in the ancient world. Unfortunately claims that are being made in modern studies concerning honour and shame are usually based on the biblical and classical writings. These scholars seldom consult patristic writings. In this study it is argued that the ancient Church Fathers were indeed aware of these social values. The four social values mentioned above are taken as a basis to unlock the social context of Clement of Alexandria's *Paedagogue*. It illustrates the importance of understanding the core social values of the Mediterranean society in order to interpret the theology of the early Church Fathers.

## KEY TERMS

Clement of Alexandria	Reciprocity
Paedagogue	Kinship
The Instructor	Purity and pollution
Social values	Grace
Social conflicts	New Testament
Mediterranean society	Church fathers
Cultural anthropology	David deSilva
Honour and shame	Group values
Patronage	Patristic writings

## OPSOMMING

Bybelse geleerdes het die afgelope jare al meer bewus geword van hoe belangrik dit is om tekste nie nét binne hul historiese- of literêre verband te lees nie, maar ook binne hul sosio-kulturele verband. Heelwat navorsing het aan die lig gebring dat eer en skaamte kern sosiale waardes in die antieke Mediterreense samelewing is. Deur die huidige navorsing op die gebied van eer en skaamte te ontleed, word dit duidelik dat daar vier basiese sosiale waardes in die antieke wêreld was, te wete i) eer en skaamte, ii) goedgunstigheid, iii) die groep en iv) reinheid.

Moderne Bybelse geleerdes verwys gereeld na die werke van antieke skrywers om te bewys dat hierdie sosiale waardes belangrik was in die antieke wêreld. Ongelukkig word hierdie navorsing gewoonlik slegs op die Bybelse tekste toegepas, en word die patristiese tekste weinig geraadpleeg. In hierdie studie word aangevoer dat die antieke kerkvaders deeglik bewus was van hierdie sosiale waardes. Die vier sosiale waardes wat hierbo genoem is, word as 'n basis geneem om die sosiale verband van Klemens van Aleksandrië se *Paidagogos* te ontsluit. Die studie bevestig die belang van begrip vir die sosiale waardes van die antieke Mediterreense samelewing, en hoe dit in die teologie van die vroeë kerkvaders na vore kom.

## SLEUTELTERME

Klemens van Aleksandrië	Goedgunstigheid
Paidagogos	Groepwaardes
Tugmeester	Reinheid en onreinheid
Sosiale waardes	Genade
Sosiale konflik	Nuwe Testament
Mediterreense samelewing	Kerkvaders
Kulturele antropologie	Patristiek
Eer en skaamte	David deSilva