

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 (vergeelyk 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*⁷). 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 ἀκολουθεῖ 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*¹ (Paid. 2, III, 91).

¹ 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 wees², en om heilig te wees (Pilch & Malina 1993:23). Aan die ander kant word naaktheid weer in verband

² 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* ('Εκχεῖται 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 Opreghheid

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 standaard 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 jouself 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.
