

Kommentaar

Die diens (of mis) van die kategumene

Die eerste deel van die erediens het onder andere die Skriflesing en prediking bevat. Dit was oop vir bywoning deur almal en is die diens of mis van die kategumene (*missa catechumenorum*) genoem. Dit het voortgegaan tot met die eintlike eucharistiese godsdiens wat eksklusief tot die gelowiges beperk is en die mis van die gelowiges (*missa fidelium* – 10.1) genoem is.

Die leesgodsdiens

CA 8.5; *MPG* 1, col. 1073 is 'n gebed of aanroeping (*Ἐπικλήσις*) by geleentheid van 'n biskopswyding. Na die gebed, so word hier gereël, gee een van die aanwesige biskoppe aan die nuwe biskop 'n hostie in die hand en nadat hy die vredeskus ontvang het, word hy op die biskopstoel geïnstalleer. Daarna begin in 5.11 die gedeelte wat as die Klementynse liturgie bekend staan. Dit mag dus 'n spesiale viering wees wat op hierdie seremonie volg, maar aangesien 'n mens hier met 'n versameling te doen het, hoef dit nie die geval te wees nie. Die liturgie kon eenvoudig hier ingevoeg wees, sonder dat dit werklik verband hou met die voorafgaande. In die liturgie self kom niks voor wat herinner aan 'n wydingseremonie nie.

Die diens begin met die voorlesing van Skrifgedeeltes. Die eerste deel van die diens is later die voormis of leesgodsdiens genoem. Die Christelike kerk het hiermee aangesluit by die sinagogale praktyk.⁶⁶ Die verband met die Joodse godsdiens is baie duidelik sigbaar in die orde van die Skriflesing in die Siriese liturgie. In die kerk van Antiochië is, soos eens in die sinagoge, 'n Skrifgedeelte gekies uit beide die Wet en die Profete. Twee Ou-Testamentiese gedeeltes word vandag nog gebruik in die leesgodsdiens van die Oos-Siriese mis. Hierby is dan in die Christelike gemeentes Skrifgedeeltes gevoeg uit die briewe van die apostels, asook uit Handeling en die Evangelies.

Die Skriflesing in die kerk is vroeg reeds waargeneem deur 'n voorleser (*ἀναγνώστης*) wat nie dieselfde persoon was as die liturgiese voorganger nie. In die tyd van Justinus was daar reeds voorlesers (I *Apol.* 67.4; Goodspeed, *op. cit.*, p. 75). Tertullianus het Marcion verwy (de *praescr.* 41) dat hulle 'n diaken het, wat "gister" nog 'n voorleser was. Dit toon dat die Marcioniete die voorlesersamp eenvoudig uit die kerklike praktyk oorgeneem het.

Reeds in die tweede eeu nC was dit 'n vaste amp in die kerk en wel die oudste onder die mindere ampte. In die Klementynse liturgie kom dit naas ander ampte voor in 10.10, 12.43 en 13.14. Die Skriflesing self is *ἡ ἀνάγνωσις* genoem en het hier moontlik uit vier of vyf verskillende gedeeltes bestaan: uit die wet, profete, briewe, Handeling en die Evangelies.

66 J. A. Jungmann, *op. cit.*, p. 501.

In Justinus, 1 *Apol.* 67; Goodspeed, *op. cit.*, p. 75 is dit die *ἐπόμνηματα*, die herinneringe of handelinge van die apostels en die profete wat as Skriflesinge genoem word. In *CA* 2.57; *MPG* 1, col. 728B staan die instruksie dat die voorleser in die middel op 'n hoërige plek moet staan en dan die boeke van Moses ens. moet voorlees. Hiermee word die *bema* bedoel. Dit was 'n soort verhoog met 'n lessenaar wat die sentrum van die leesgodsdienst gevorm het (sien ook 6.2).

(5.11) *ἀπασάσθω ὁ χειροτονηθείς: ἀσπάζομαι* is om te groet of te verwelkom. Vergelyk met 11.8 en 11.9. Dit is die woord wat gebruik word in die openingsformules in briewe, byvoorbeeld van Ignatius, *Magn. Procm.* of ook aan die slot soos *Smym.* 12.1; 13.1. Die vorm van die groet wat hier gebruik word is dieselfde as in 2 Kor 13.13. Dit word hier begelei deur 'n groetgebaar waarin die hand uitgestrek word. *χειροτονέω* beteken letterlik die hand uitsteek. Die groet is waarskynlik uitgespreek deur die biskop of priester wat dan ook hierna die *λόγοι παρακλήσεως* uitspreek.

(5.11) Die groet word gevolg deur 'n antwoord van die gemeente *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος σου* "en met u gees". Die gebruik van sulke akklamasies is deur die kerk uit die sinagoge geërf. Ook taalkundig verraai die uitdrukking "en met u gees", wat soms deur 'n Amen gevolg word, 'n Joodse agtergrond. Dit het sy parallel in Paulus, 2 Tim 4.21: *ὁ κύριος μετὰ τοῦ πνεύματός σου*. Vergelyk Filem v. 25; Gal 6.18.

5.12 *μετὰ τὴν πρόσηρσιν: ἡ πρόσηρσις* is 'n begroeting. Vergelyk hiervoor Chrys., *Hom.* 3.3 in *Matth.* en vir die begroeting in die liturgie *Hom.* 3.3 in *Col.*

προσᾠλησάτω: προσᾠλέω is toespraak of aanspraak. In Clem. Alex., *Strom.* 7.7; *MPG* 9, col. 456B het dit betrekking op die prediking (*ὁμιλία*). Dit is dan waarskynlik ook die prediking of die homilie wat hier bedoel word met "woorde van vermaning" (of van bemoediging – *λόγους παρακλήσεως*). Vergelyk 1 *Mac* 10.24; 2 *Mac* 15.11. Die prediking of homilie behoort tot die oudste gedeeltes van die eredienst.⁶⁷ Die Bybellesinge in die sinagoge is gevolg deur kort verklarende toesprake.

Te Antiochië, in Pisiidië, is Paulus en Barnabas deur die raadslede van die sinagoge versoek om 'n "woord van bemoediging" (*λόγους παρακλήσεως*) tot die volk te rig na die voorlesing uit die Wet en die Profete. Van oudsher af staan dit daar as 'n onontbeerlike deel van die Sondagsgodsdienst.

Volgens Justinus (1 *Apol.* 67; Goodspeed, *op. cit.*, p. 75) het die voorganger nadat die voorlesing klaar was, die *νοῦθεσία ἐν πρόκλήσει* uitgespreek. Vergelyk ook Tert., *Apol.* 39; Eus., *HE* 5.20.6. Die biskop van die gemeente moes dus na die Skriflesinge die gemeente toespraak in die prediking, hoewel ook die presbiteres kon preek. In die reël was dit egter die biskop.

67 Jungmann, *op. cit.*, 1, p. 584vlg.

παρακαλέω beteken inroep, oproep, 'n beroep doen op of uiteindelik troos, vermaan of bemoedig. Dit kan ook versoek of bid beteken. Dit kan dus hier vertaal word met "woorde van vermaning" of "bemoedigende woorde". In 6.1 word dit 'n *λόγος διδασκαλίας*, 'n lerende rede, genoem. Boodskap en onder-
 rig gaan altyd saam in die prediking.

6.1 *ἐγὼ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Πέτρον*: Petrus en sy broer Andreas staan eerste op die lys van apostels in Matt 10,2–4, asook in Luk 6,14–16. As eerste geroepe dissipel (Joh 1,40) het Andreas hoë aansien geniet. In Nuwe Rome aan die Bosporus is, in mededinging met Rome, Andreas beskou as stigter van die kerk aldaar. In 'n scholion by hierdie gedeelte, word in een van die manuskripte vermeld dat Andreas die Evangelie verkondig het onder die Skithiërs en Thra-
 kiërs; dat hy in Patrai in Griekeland gekruisig en begrawe is; ook dat sy oorskot later deur Konstantyn na Konstantinopel oorgebring is. Om hierdie liturgie voor te stel as woorde van Andreas is 'n poging om die gesag daarvan te benadruk.

6.2 Die Evangelie is van oudsher af staande aangehoor. In CA 2,57; *MPG* 1, col. 728 word voorgeskryf dat wanneer die Evangelie voorgelees word al die presbiter, diakens en die hele volk moet staan. Miskien was dit ook tydens die biskop se preek die geval. Die diakensroep wat nou volg is gerig aan die hele gemeente wat op hierdie tydstip staan.

(6.2) *ὁ διάκονος*: Die diaken het in die Ooste saam met die priester en die biskop in die ere-diens opgetree. Ook in die Weste was dit so, tot diep in die Middeleeue. In die Klementynse liturgie figureer die diaken dikwels. Hy kom dus hier direk na die homilie aan die woord. Vanaf die *bema* of verhoog (*ἐπὶ ἑνὸς ἑστῆτος*), waarvandaan hy goed sigbaar is, tree hy op.

Dit was die taak van die diaken om te sorg vir die uitstuur van verskillende groepe voordat die eintlike diens van die gelowiges en die eucharistie begin het. Die eerste uitsendingsroep betref *οἱ ἀκροατοὶ* (*ἀκρόαται*).⁶⁸ Hulle is gewoon "toehoorders" wat gedurende die Skriflesing in die ere-diens toegelaat is. Hulle staan hier saam met *οἱ ἀπίστοι*, die ongelowiges. Van hierdie "toehoorders" was sommige moontlik boetelinge. Persone wat in die tweede stadium van volle kerklike boetedoening verkeer het, is onder hulle gereken. Saam met die tweede groep, die "ongelowiges" dus, moes hulle die diens nou verlaat. Die uitstuur-formule is *μήτις τῶν ...* gevolg deur die betrokkenes, in die geneties natuurlik.

(6.2) Die eerste liturgiese handeling na die homilie was altyd ook die diens van die gebede.

⁶⁸ *ibid.*, p. 609; F. X. Funk, *Die Katechumenatsklassen des christlichen Altertums, Kirchliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn 1897, pp. 209-241.

- 6.3 Ten opsigte van die erediens op die Sondag skryf Justinus alreeds dat hulle almal opstaan om gebede te doen na die toespraak van die biskop (1 *Apol.* 67; Goodspeed, *op. cit.*, p. 75). Die gebed na die homilie of na die Skriflesing kom in al die liturgieë van die Ooste voor. As Augustinus baie van sy preke afsluit met die formule *Conversi ad Dominum*, het hy hierdie gemeenskaplike gebed of gebede in gedagte. Dit was ook in die Weste die geval.

Aanvanklik het die biskop die gebed gedoen, maar gaandeweg het die diaken hierin 'n baie meer prominente plek gekry. Hy het dan kort aanwysing gegee vir die gebede wat ontwikkel het tot die sogenaamde litanie, ektenie of sinapte. Op elkeen van die bedes moes die gemeente antwoord met *κύριε ἐλέησον, ο* Heer, ontferm U.

- (6.3) *Ἐξῆστε οἱ κατηχούμενοι*: Die woord *κατηχέω*, waarvan die woord kategumene⁶⁹ afgelei is, beteken om te onderrig. Hulle is dus die wat onderrig word in die leer van die kerk. Hierdie woord het reeds in die briewe van Paulus die tegniese betekenis van geloofsonderrig. Aanvanklik was daar waarskynlik geen vaste patroon van onderrig nie. In die tweede eeu het dit in die *Didache* se twee-weëstelsel vorm aangeneem. In die tweede eeu was daar reeds 'n vaste kategumenestand.

εὐχόμεαι is die mees omvattende term in Grieks vir die gebed.⁷⁰ Hiernaas kom voor *αἰτέω, ἐρωτάω, παρακαλέω* en *εὐχαριστέω*. Die kategumene moet bid dog ook die gelowiges moet in hulle gedagte of gemoed (*κατὰ δianoian*) vir hulle bid: Heer, ontferm U.

Dit is interessant om hiermee 'n uitspraak van Chrysostomus te vergelyk (Chrys., *Hom.* 11.6 in 2 *Cor.*; MPG 61, col. 399sq.). Hy doen 'n beroep op die hele gemeente om vir die kategumene te bid, omdat hulle nog nie tot die liggaam van Christus behoort nie en nog nie deel kan hê aan die sakramente nie. Hulle besit nog nie die gebed wat deur Christus aan die gemeente gegee is nie, naamlik die Onse Vader. Hulle het die hulp nodig van ander wat reeds die mistagogie ontvang het. Daarom moet die gemeente vir hulle bid, dat hulle nie meer vreemdelinge moet wees nie en dat hulle lede van die gemeente kan word.

- 6.4 *κύριε ἐλέησον* is die bekende gebedsroep van die kerk⁷¹ wat terugdateer tot die vroegste tye en selfs ook in voor-Christelike tye voorgekom het. Ook die antieke wêreld het dit geken.⁷² Nog in die vyfde eeu vermaan 'n prediker in Alexandrië sy mense, omdat baie die gewoonte gehad het om voor die opkomende son te buig en te sê *ἐλέησον ἡμᾶς*.

Andersins lê die wortels daarvan in die Bybel. In die Psalms kom die vorm *ἐλέησον με κύριε* (Ps 6.3) of ook *κύριε ἐλέησον με* (Ps 40.5.11) meermale voor.

69 K. Janssen, *RCG* 3, p. 1189; H. W. Beyer, *ThWb* 3, p. 638vlg.

70 H. Greeven, *ThWb* 3, p. 774vlg.

71 Jungmann, *op. cit.*, 1, pp. 429-446.

72 F. J. Dölger, *Sol salutis*, pp. 60-103.

Die uitroep word ook meermale in die Evangelies gerig aan God of aan Jesus. Dit moes gevolglik spontaan op die lippe gekom het van die vroeë gelowiges. In die geskiedenis van die liturgie vind 'n mens dit ook in Jerusalem ongeveer 400 nC en wel in die *Perigrinatio Aetheriae* 24; CSEL 39.72, waar berig word dat een van die diakens tydens die aandgebed 'n aantal gebede uitspreek, waarop 'n skaar van kinders antwoord met 'n *κύριε ἐλέησον*.

Dié gebedsvorm as sodanig word 'n litanie genoem, soos reeds gesê. ἡ *λίτανεία* is 'n smeking of 'n petisie.

- (6.4) *Διακονείτω δὲ ἐπὶ αὐτοῖς*: "Laat hy bedien of dien om hulle ontwil." *διακονέω* beteken "om te dien" en dan veral, om die spesifieke ampspligte van die diaken uit te voer, waaronder die voorlees van die voorgeskrewe gebede geval het.

- 6.5 *ἐκτενῶς* is afgelei van *ἐκτείνω* wat beteken om uit te strek en dan veral om die hande in die gebed uit te strek (vgl. 1 *Clem.* 2.3 *ἐξετείνετε τὰς χεῖρας ὑμῶν πρὸς τὸν παντοκράτορα θεόν*). Hierdie gebruik het sy stempel gelaat op die betekenis van *ἐκτενής* adjektief en *ἐκτενῶς* adverbium, wat dus beteken die "uitstrek" van die wilsbeweging, dus "ingespanne" of "aandagtig", "ernstig" "dringend". In die Septuaginta kom *ἐκτενῶς* drie keer voor en telkens het dit betrekking op die aandagtigheid van die gebed: 3 *Mac* 5.9 (*τούτων μὲν οὖν ἐκτενῶς ἡ λίτανεία ἀνέβαινον εἰς τὸν οὐρανόν*); *Ion* 3.8 (*ἀνεβόησαν πρὸς τὸν θεὸν ἐκτενῶς*); *Ioel* 1.14. Dieselfde is die geval in die Nuwe Testament. In Hand 12.5 word gemeld hoe die gemeente "ernstig" (*ἐκτενῶς*) gebid het. Die Apostoliese Vaders gebruik die adjektief *ἐκτενής* vir die "ingespanne" lewenshouding van die Christene. Dit is later selfstandig gebruik as ektenie, 'n ander benaming vir hierdie gebedsvorm.

- (6.5) Die litanie vir die kategumene

παρακαλέω: Vergelyk nota by 5.12. Die woord se primêre betekenis is om in te roep of aan te roep, byvoorbeeld om hulp.⁷³ Dan is *παρακλήσις* aanroeping van God of van die gode in die gebed. In die Nuwe Testament vind 'n mens dit in verband met die biddende geroep om hulp, gerig tot Jesus en sy reddende mag (vgl. *Matt* 8.5; *Mark* 5.18). In *Matt* 26.53 druk dit die dringende gebed van Jesus tot die Vader uit. In die liturgie word dit dikwels gebruik (6.7; 7.2; 7.3; 9.2; 11.2 ens.).

ὁ ἀγαθός:⁷⁴ God word "die goeie" genoem. In die liturgie kom die Godspreekkaat verder nog net in die maontlik ingevoegde litanie (13.3) voor. In die Ou Testament is dit 'n basiese belydenis of lofprysing (*today*): *Loof die Here want Hy is goed*. *ἐξομολογήσθε τῷ κυρίῳ ὅτι ἀγαθὸν* (1 *Par* 16.34; 2 *Par* 5.13; 2 *Esdr* 3.11; *Ps* 117.1 ens.). Daarmee is die attribuut *ἀγαθός* vir God vroeg reeds in liturgiese verband gebruik. God word natuurlik ook in die Nuwe Testament "goed" genoem (*Luk* 18.19; *Matt* 19.17).

73 O. Schmitz, *ThWb* 5, pp. 771–798.

74 W. Grundmann, *ThWb* 1, pp. 10–18.

- (6.5) *φιλόανθρωπος*,⁷⁵ "mensliewend" ten opsigte van God, vind 'n mens nog in 7.2 en 9.5. Die adjektief en die selfstandige naamwoord *φιλόανθρωπία* word dikwels gebruik vir die liefde van God vir die mense.

In die Septuaginta kom dit voor in 2 *Mac* 6.22; 3 *Mac* 3.18; 4 *Mac* 5.12 en *Sap* 1.6. In Tit 3.4 beskryf dit Christus se liefde vir die mense. Die Diognetus-brief (8.7) gebruik dit ook vir God se liefde: Hoe meer mensliewend God is, hoe goddeloos is die mense, word hier gesê.

Justinus praat ook van God se menseliefde of welwillendheid teenoor almal wat afstand doen van die kwaad (*Dial.* 107.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 223). Hy illustreer dit met die geskiedenis van Jona en die bekering van die inwoners van Nineve. 'n Mooi gedeelte oor die *φιλόανθρωπία* van God, veral teenoor boetelinge, is te lees in Cyrillus van Jerusalem se tweede kategese (*de patientia*) 6sqq.; *MPG* 33, col. 389sqq.

- (6.5) *εὐμενῶς εἰσακούσῃ τῶν δεήσεων*: *εὐμενῶς* is adverbium van *εὐμενής* en dit kom nog weer voor in 9.5 en 12.39 terwyl *εὐμενής* in 6.8; 11.4 en 15.8 te vind is. In al hierdie gevalle druk dit 'n gesindheid van God teenoor die mense se houding en gawes uit. In klassieke Grieks is dit 'n vaste epitheton vir die gode wat gunstig, weldadig of goedgesind beteken. Dit is ook soms gebruik ten opsigte van die keiser of heerser. In die Septuaginta word dit gebruik in 2 *Mac* 6.29; 12.31 en 13.26. Die Hellenistiese Jodedom het dit in hierdie sin gebruik, soos Josephus, *Ant.* 1.98. Hier gaan dit om die gunstige aanvaarding van die offer of van gebede (12.39).

- (6.5) *εἰσακούσῃ τῶν δεήσεων κτλ*: *εἰσακούω* kom slegs hier voor in die liturgie. Dit staan in 'n konstruksie met die genetief in die sin van luister na of verhoor. Dit kan ook deur 'n akkusatief gevolg word. In die Nuwe Testament kom dit slegs vier keer voor, telkens in die passief. In twee gevalle gaan dit om verhooring van gebede deur God, naamlik in Luk 1.13 (in die aankondiging aan Sagaria dat sy gebed verhoor is) en verder in Hand 10.31.

Dit is hier egter weer die Septuaginta wat die sterkste invloed gehad het. Anders as in die Nuwe Testament word dit hierin veelvuldig gebruik. Die Psalms bied die meeste vergelykingsmateriaal (o.a. *Ps* 4.2; 26.7; 27.2 ens.). *Ps* 39.2 is egter 'n duidelike parallel met hierdie sin in die liturgie: *εἰσακούσεν τῆς δεήσεως μου*.

- (6.5) *τῶν δεήσεων*: Genetief na *εἰσακούσῃ* van *ἡ δεήσις*. Die Nuwe Testament gebruik *δέσμαι* in die wye sin vir alle gebede.⁷⁶ Dit staan vir voorbidding en smeek-

75 J. A. Stoop, Filantropie in die vroeë Christendom, *Theologia Evangelica* 2, 1969, pp. 33-39; N. Egènder, La philanthropie de Dieu chez les Pères grecs, *A. Seign.* 57, 1965, pp. 62-75;

M. Zitnik, *θεός φιλόανθρωπος* bei Joh. Chrysostomus, *Or. Chr. P.* 41, 1975, pp. 76-118.

76 H. Greeven, *ThWb* 2, p. 40.

gebede. *ἡ δέησις* is 'n versoek of 'n smeking en is daarom die eintlike woord vir voorbidding.

Chrysostomus skryf oor die intersessiegebede: Die eerste bede (*ἡ πρώτη δέησις*) is vol van deernis wanneer ons bid vir die energumene, die tweede wanneer ons bid vir die ander wat in boetedoening verkeer en die derde as ons bid vir onself (Chrys., *Hom. 71.4 in Matth. cf. Hom. 6.1 in 1 Tim.*).

προσεξάμενος αὐτῶν τὴν ἰκέσιαν: "dat Hy hulle smeking aanvaar". *προσεξάμενος* is 'n verlede deelwoord van *προσδέχομαι*, wat in twee hoofbetekenisse voorkom: aanneem of aanvaar en verwag. Die Nuwe Testament gebruik die woord meesal in die tweede betekenis.

- (6.5) Ook hier weer is dit in die Septuaginta waar die eerste betekenis oorheers en waarin dit hier in die liturgie voorkom. In die Septuaginta staan dit meesal in kultiese verbande met betrekking tot die aanvaarding van offerandes (*Ez 20.40*) en van gebede (*Ps 6.10*). Justinus het die woord ook gebruik om die aanvaarding van offerandes uit te druk (*Dial. 117.2*; Goodspeed, *op. cit.*, p. 234).

τὴν ἰκέσιαν: In die Septuaginta vind 'n mens die woord *ἰκέσιαν* in *2 Mac 10.25* as 'n smeking wat gerig is aan God. Vergelyk ook *2 Mac 12.42*. In die Nuwe Testament kom slegs die sinoniem *ἰκετήρια* saam met *δέησις* vir Jesus se "smeking" (*Heb 5.7*) voor. In die vroeg-Christelike literatuur is dit skaars en in die liturgie kom dit slegs hier voor, ook in die betekenis "smeking" of "versoek".

- (6.5) *ἀντιλαμβάνεται* van *ἀντιλαμβάνω* wat letterlik beteken "ontvang in stede van"; dog in medium kan dit ook beteken om te help (met genitief hier *αὐτῶν*). Die sinsnede beteken dus "help hulle". Dit staan ook in 15.8 waar gebed word om Gods hulp. In die Nuwe Testament kom dit drie keer so voor. In *Luk 1.54* staan dit in 'n aanhaling uit *Is 41.9*. Verder kom dit voor in *Hand 20.35* ten opsigte van hulp aan die armes en in *1 Tim 6.2* in die betekenis "ontvang" of "voordeel trek".

Die liturgie sluit hier egter weer by die Septuaginta se taalgebruik aan. Ook weer is dit die Psalms wat deurslaggewend is. In die Psalms word dikwels so gebed om hulp (*Ps 40.13*; *118.116*; *138.13* ens.). Let veral op *Ps 118.116*: *ἀντιλαβοῦ μου κατὰ τὸ λόγιόν σου*. In die latere liturgie het die woord baie bekend geword in die uitroep *ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον* (*Lit. Chr.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 17).

- (6.5) *δῶ αὐτοῖς τὰ αἰτήματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν* kom net so uit *Ps 36.4*. *τὰ αἰτήματα* is versugtinge of begeertes. Dit word egter bepaal tot "wat nuttig is" (*πρὸς τὸ συμφέρον*). Vergelyk *Deut 23.7*.

τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ αὐτοῖς: Objektiewe genitief: die Evangelie aangaande sy Christus (of Gesalfde). Die vorm "sy Christus" is kenmerkend van die liturgie en dui op die hoë ouderdom daarvan. Vergelyk in dié verband met die inleiding, p. 75.

φωτίση αὐτούς και συνετίση: Die werkwoord *φωτίζω* beteken om te verlig. Dit is 'n woord wat veral met die doop geassosieer word. Vergelyk in hierdie verband die opmerking by 8.2. Dit sluit hier veeleer weer by die Septuaginta aan waar die woord ook verskeie kere gebruik word.

συνετίζω is weer eens 'n Septuaginta-woord wat beteken om insig te gee of verstandig te maak. Dit kan ook gewoon onderrig beteken. Die woordpaar staan saam in *Ps* 118.130: *ἡ ζηλώσις τῶν λόγων σου φωτίει και συνετελει νηπίους*. Die liturgie sinspeel direk op hierdie vers.

- (6.5) *παιδείση αὐτούς τὴν θεογνωσίαν*: Leer hulle Godskennis. *θεογνωσία* is Godskennis wat volgens 12.18 ook uit ingebore sade (*σπέρματα τῆς θεογνωσίας*) voortkom. In die Septuaginta en die Nuwe Testament kom die woord nie voor nie, maar wel *γνώσις* of *ἐπίγνωσις* (in *Prov* 2.5 en *Os* 4.1). Vergelyk ook *Rom* 11.33 en *2 Kor* 10.5. In die Ou Testament beteken Godskennis veral bekendheid met die eise, gebooe en dade van God, dog nie van sy ewige wese nie. In die Joodse liturgie, en in die besonder in die vierde bede van die *Schemone Esreh*, het die Joodse gemeente God gedank vir die kennis wat Hy hulle gegee het. Die Christelike liturgie het dit oorgeneem. In *Did.* 9.1vlg. word saam met die breek van die brood en die drink van die wyn gedank vir die kennis wat God die gemeente deur Jesus Christus gegee het. In *CA* 7.33–39 kom die kennis-element meermale voor.

- (6.5) As in *CA* 7.33; *MPG* 1, col. 1024D gesê word dat God aan elke mens deur ingebore kennis en natuurlike onderskeidingsvermoë getoon het dat die besit van rykdom nie ewigdurend is nie, lê hierin reeds Stoisynse invloed opgesluit, net soos in die "sade van Godskennis" in 12.19. Andersyds word in *CA* 2.26; *MPG* 1, col. 668B die ouderlinge die leermeesters van Godskennis genoem en dan bedoel dit algemene kennis in verband met die Christendom. Die betekenis van die woord is hier en in 6.5 minder Hellenisties van aard, omdat dit saamhang met die kennis van Gods gebooe en insettinge, soos wat in die kategetiese geleer word.

Eusebius gebruik die woord as 'n sinoniem van *ἐνομβεία* (*HE* 10.4.10; Schwartz, *op. cit.*, p. 373) as hy Jesus die "instrukteur (*εἰσηγητής*) en leermeester van die ware godsdiens" noem.

- (6.5) *διδάξη αὐτούς τὰ προστάγματα αὐτοῦ και τὰ δικαιώματα*: In die Septuaginta staan *τὰ προστάγματα* in *Exod* 20.6 en *Deut* 5.10 vir die gebooe van God wat onderhou moet word. *τὸ δικαίωμα* is eerstens 'n regsgrond of regspraak en tweedens 'n regsorkonde. Dit kan ook 'n regsbeplanning, verordening of strafuitspraak beteken. In die Septuaginta kom die betekenis regsbeplanning oorwegend voor. Dit staan hier vir die meer algemene beplanning oor kultiese en sedelike sake teenoor *προστάγμα*.

In die Nuwe Testament oorheers hierdie betekenis ook (*Rom* 2.26; *Heb* 9.1 ens.). In die Apostoliese Vaders dui dit meesal ook voorskrifte en beplanninge

aan. Die woordpaar *προστάγματα καὶ δικαιώματα* staan so veral in Esegjël, byvoorbeeld in 18.9; 20.19; 43.11. *Esecch.* 20.11 kon moontlik hierdie bede geïnspireer het: *καὶ ἔδωκα αὐτοῖς τὰ προστάγματα μου καὶ τὰ δικαιώματα μου ἐγνώρισα αὐτοῖς.*

Dit het vroeg reeds deel uitgemaak van die liturgiese taal. Dit kom byvoorbeeld reeds so voor in liturgiese gedeeltes van die eerste Klemensbrief (1 *Clem.* 2.8; Lightfoot, *op. cit.*, p. 6; 58.2; *ibid.*, p. 36).

- (6.5) *ἐγκαταφύσεισιν ἐν αὐτοῖς τὸν ἀγνὸν αὐτοῦ καὶ σωτήριον φόβον: ἐγκαταφύσειω* is implant. Vergelyk byvoorbeeld *Clem. Alex., Prot.* 2; *CGS*, p. 12. Die vrees van, of liever ontsag vir, die Here (*ὁ φόβος κυρίου*) word ook in *Ps* 18.10 *ἀγνός*, "rein" genoem. Die adjektief *σωτήριος* heilsaam, reddend, kom in die Septuaginta voor in *Sap* 1.14 en *Am* 5.22. Die neutrum *τὸ σωτήριον* as "heil" word hier dikwels gebruik. In die Nuwe Testament verskyn die woord slegs in *Tit* 2.11. Die liturgie gebruik hierdie neutrum in 9.5.

- (6.5) *διανοίξῃ τὰ ὦτα τῶν καρδιῶν αὐτῶν:* Dié uitdrukking mag aansluit by *Hand* 16.14 waar vertel word van Lidia wie se hart die Here ontvanklik gemaak het. Hier staan egter nie "ore van die hart" nie. *τὰ ὦτα* (*τὸ οὖς*) kan figuurlik slegs die woord "hart" versterk sodat dit die "binneste, die dieptes" van hulle harte bedoel. Dit het natuurlik ook 'n letterlike fisiese konnotasie. Die medikus Galenus (131–200 nC) gebruik die uitdrukking *τὰ ὦτα τῆς καρδίας* vir die voorkamers, die *auricula* van die hart. In die antieke wêreld was die hart die eintlike orgaan van die Godskennis. Dit is beskou as die innerlike orgaan wat die bo-aardse kon aanskou.

Chrysostomus kommentareer dié sinsnede in die liturgie (*Chrys., Hom.* 2.6 *in ep. 2 ad Cor.*; *MPG* 61, *col.* 399): Die ore van hulle harte is nog geslote en toegestop. Dit bedoel nie die uiterlike ore nie, maar die van die verstand, want hulle het nog nie die onuitspreeklike misteries aangehoor nie; hulle staan nog verwyderd daarvan en al sou hulle dit hoor, sal hulle dit nie verstaan nie; dit alles het begrip nodig. Die kategumene leer om nie van mense alleen te hoor nie, maar van bo uit die hemel, soos *Is* 50.4.5 reeds gepraat het van die direkte onderrig van die gelowige deur God self.

πρὸς τὸ ἐν τῷ νομῷ αὐτοῦ καταγίνεσθαι ἡμέρας καὶ νυκτός: Die sinsnede "om dag en nag in sy wet te verkeer" stam uit *Ps* 1.2: *ἐν τῷ νομῷ αὐτοῦ μελετήσῃ ἡμέρας καὶ νυκτός.*

- 6.6 *βεβαιώσῃ αὐτοὺς ἐν τῇ εὐσεβείᾳ:* Die werkwoord *βεβαιώω* beteken om vas op die voete te staan, te versterk, te bevestig en om vas te maak. In hierdie betekenis kom dit nog vier keer voor in die liturgie 10.13; 12.39; 13.8; 15.5. Ook hier weer is die Psalms die model (*Ps* 40.13 en *Ps* 118.28).

*ἡ εὐσεβεία*⁷⁷ is 'n veelgebruikte woord en begrip in die Klementynse liturgie en dit kom sowat twaalf keer voor. Die woord druk die eerbiedige houding uit van mense teenoor die gode, hulle ouers, die vaderland of ten opsigte van die dooies.

In die Septuaginta word dit met 'n sedelike inhoud gevul en is dit 'n uitdrukking van die wetsgetroue Joodse vroomheid (*Prov* 13.11; *Ecccl* 3.16; *Sir* 49.3). In hierdie sin is dit oorgeneem in die tweede Petrusbrief waar dit 'n sedelik goeie lewe uitdruk. In die Pastorale briewe, 1 Tim 2.2; 2 Tim 3.12; Tit 2.12, dui dit meer die vrome, daaglikse verering van God as die Skepper van alle mense aan.

By die Apostoliese Vaders neem dit slegs in die twee Klemensbriewe 'n belangrike plek in. In 1 *Clem.* 1.2 dui dit die hele lewenswyse van die gemeente aan as "vroom en Godwelgevallig". In 2 *Clem.* 19.4 staan dit vir die algemene kenmerk van Christenskap. Die begrip het al hoe meer in die rigting ontwikkel van "godsdienst" as uitdrukking van vroomheid.

Die sinoniem *θεοσεβεία* staan in die Nuwe Testament slegs in 1 Tim 2.10 en is in die Diognetusbrief byvoorbeeld gewoon 'n uitdrukking vir "godsdienst". Ter onderskeiding van *εὐσεβεία* en *θεοσεβεία* in die vroeg-Christelike literatuur kan gesê word dat *θεοσεβεία* meesal beteken "die Christelike of Joodse godsdienst" terwyl *εὐσεβεία* "godsdienst" in die meer algemene en formele sin van Godsverering is. Die woord godsdiens (7.2; 12.17; 12.13 ens.) sluit hierdie betekenis in.

Aan hierdie twee woorde het die vroeg-Christelike skrywers 'n totaal ander inhoud gegee as wat dit in die Klassieke taalgebruik gehad het. Hulle het hierin veral onderwerping aan die wil van God gesien en dit was vreemd vir die antieke begrip. Eusebius (*Præp. ev.* 1.1.43) definieer *εὐσεβεία* as 'n toekering tot God en 'n lewenswyse wat daarby pas. Dit is meesal ook nog in tweërlei sin verstaan.

Dit is in verband gebring met kennis en het sinoniem geword van Godskennis. Andersyds weer het dit ook die etiese inhoud behou. In Justinus staan *εὐσεβεία* en *δικαιοσύνη* (geregtigheid) dikwels naasmekaar (*Dial.* 4.45, 46, 47, 52 ens.). Dit is ook met ander deugde verbind en uiteindelik met weldadigheid en Christelike barmhartigheid.

- (6.6) *ἐνώση καὶ ἐγκαταριθμῆση αὐτοῖς τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ ποιμνίῳ*: Die woord *ἐνώση* is in die Klementynse liturgie belangrik. Dit kom nog vier maal verder voor: 6.13; 8.2; 9.3; 15.3 en beteken "een maak met", "verenig". Dit druk dus inskakeling in die gemeente uit. Hoewel dit geen Nuwe-Testamentiese woord is nie, kom dit verskeie kere in die patristiek voor. Basilius, *ep.* 28.3; *MFG* 32, *col.* 309 onder andere sê dat "ons verenig word deur die band van liefde".

77 D. Kaufmann-Bühler, *RAC* 4, p. 986vlg.; W. Foerster, *ThWb* 7, pp. 175-184.

Ook die latere liturgie het dit behou (*Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 289: *ἵνα ... ἐνωθώμεν ἀλλήλοις τῷ τῆς ειρήνης καὶ τῆς ἀγάπης συνδέσμῳ*).

ἐγκαταριθμέω beteken "te reken tot of te tel onder". In die Nuwe Testament is dit nie bekend nie. Slegs *καταριθμέω* met dieselfde betekenis staan in Hand 1.17. Vergelyk hier Cyr. Hier., *Cat.* 1.2; *προσελθέτε εἰς τὴν μυστικὴν σφράγιδα συγκαταριθμήτε τῇ ἀγίᾳ καὶ λογικῇ τοῦ Χριστοῦ ποιμνῆ*. Die woord *ποιμνίον* (kudde) kom natuurlik dikwels in die Nuwe Testament voor as beeld van die eskatologiese Godsvolk en in die Johannes-evangelie staan dit in die plek van die ontbrekende *ἐκκλησία*.

- (6.6) *καταξιώσας αὐτοὺς τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας*: Die werkwoord *καταξίωσας* met genitief, wat beteken "waardig ag" of "waardig maak", kom minstens elf keer in die liturgie voor. Dit impliseer menslike onwaardigheid wat deur God self verander word.

Die bede is dan hier dat die kategumene waardig gemaak word aan die doop, wat met Tit 3.5 beskryf word as 'n bad van die wedergeboorte (*λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας*). Die doop word dan ook beskryf as "'n kleed van onsterflikeheid". *Ἐνδυμα τῆς ἀθάνατος*; *τὸ ἔνδυμα* is 'n kleed. Die uitdrukking kom slegs hier voor in die liturgie.

As 'n beskrywing van die doop is dit nie in die Nuwe Testament bekend nie. Dit word in eskatologiese verband gebruik in 1 Kor 15.53–54.

- (6.6) By skrywers soos Irenaeus, Clemens van Alexandrië en andere word die doop meermale so beskrywe. Cyrillus van Jerusalem noem die doop in sy Prokatege-se *παλιγγενεσία ψυχῆς*, "wedergeboorte van die gees" en 'n *ένδυμα φωτῆων*, 'n "liggende kleed". Dan vermaan hy elders: "Dra die kleed van onsterflikheid in goeie werke" (Cyr. Hier., *Cat.* 15.16; *MPG* 33, *col.* 907). Gregorius van Nazianse *Orat.* 40.4; *MPG* 36, *col.* 631 som die benaminge vir die doop op as 'n gawe, as charisma, doop (*βαπτίσμα*), salwing, verligting, kleed van onsterflikheid, bad van die wedergeboorte, seël en alles wat kosbaar is.

In die Griekse teologie van die vierde eeu was dit die opvatting dat die doop naas vergewing van sondes ook 'n nuwe lewe en onsterflikheid, deur die werking van die Heilige Gees meebring. Dit sluit aan daarby dat die "kleed van onsterflikheid" hier ook omskryf word as een van die "ware lewe" (*τῆς ὄντως ζωῆς*).

- (6.6) *ῥύσονται δὲ αὐτοὺς ἀπὸ πάσης ἀσειβείας*: Die werkwoord *ῥύομαι*⁷⁸ beteken "beskut", "beskerm", "red" en "bevry". Dit is ook weer 'n besondere Septuagintawoord. In die betekenis "red" of "bevry" kom dit telkens weer voor in die Psalms (*Ps* 6.5; 7.2; 16.13 en talryke ander plekke). 'n Moontlike Ou-Testamentiese parallel met hierdie bede van die liturgie is *Ps* 16.13: *ῥύσαι τὴν ψυχήν μου*

78 W. Kasch, *ThWb* 6, pp. 999–1004.

ἀπὸ ἀσεβοῦς, "red my siel van die goddelose" (maar nie "van goddeloosheid" ἀσεβείας nie). Die tweede moontlikheid is Is 59.20: ἦξει ἕνεκεν Σιων ὁ ἐνόμιμος καὶ ἀποστρέψαι ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακωβ, wat in Rom 11.26 gesitêr word.

Die woord ῥύομαι kom in die Nuwe Testament natuurlik ook voor in die bekende bede van die Onse Vader, "verlos ons van die bose". Septuaginta-taalgebruik, dog moontlik ook die Onse Vader, het dan meegewerk daartoe dat die doop hier beskryf word as 'n bevryding uit goddeloosheid.

Ook ἀσεβεία kom veel meer in die Septuaginta voor as in die Nuwe Testament waar dit slegs ses maal gebruik word (Rom 1.18; 11.26; 2 Tim 2.16; Tit 2.12; Jud 15 en 18). Daarenteen staan dit in sowat agt-en-sestig plekke net in die kanonieke boeke van die Septuaginta. Dit beteken goddeloosheid, iets wat teen Gods wil en wet gepleeg word.

- (6.6) μὴ δῶ τόπον τῷ ἀλλοτρίῳ κατ' αὐτῶν: God word gevra dat Hy geen plek of geleentheid gee vir die "vyand" teen hulle nie. Met die voorgaande in gedagte laat dit mens dink aan die volgende bede van die Onse Vader: Lei ons nie in versoeking nie. ὁ τόπος is 'n plek, woonplek of stad. Dit kom egter ook voor in die betekenis "geleentheid" of "aanleiding".⁷⁹ Latyn ken ook so 'n betekenis van die woord *locus*. Dit kan "plek" beteken, dog ook "geleentheid" of "aanleiding", byvoorbeeld *locus peccandi* Terent., *Andria* 233. Op hierdie wyse kry 'n mens dan die uitdrukkings τόπον λαμβάνω "ek neem my kans waar" en τόπον δίδωμι "ek gee 'n geleentheid of aanleiding". In die Septuaginta kry 'n mens dikwels die uitdrukking "plek gee aan" in hierdie betekenis (veral in Sir 4.5; 13.22; 19.17; 38.12).

In die Nuwe Testament vind 'n mens die uitdrukking in Rom 12.19 en Ef 4.27 (Julle moet aan die duivel geen plek of vatkans gee nie).

- (6.6) ἀλλότριος (adj.) is "wat aan 'n ander behoort", "vreemd" en ook "vyandig". ὁ ἀλλότριος is daarom "n vyand". In dié liturgie kom dit, behalwe hier, nog voor in 7.2; 7.8; 12.47 en 15.8. In al hierdie gevalle word met "die vyand" die duivel bedoel. In Matt 13.24vlg. en Luk 10.19 word die duivel ook "die vyand" genoem maar dan word die woord ἐχθρός gebruik. 1 Pet 5.8 noem die duivel die teëstander ἀντιδικός. Justinus praat van die demone as "vyandige geeste" (*Dial.* 30.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 124). Chrysostomus verklaar dit op 'n interessante wyse (Chrys., *Hom.* 2 in 2 Cor.): Die vyand word ὁ διάβολος genoem, omdat hy God aanstig of belaster teen die mense, die mense teen God en uiteindelik ons mense teen mekaar.

καθαρίσθη δὲ αὐτοὺς κτλ: Vergelyk 2 Kor 7.1 waarvan hierdie sinsnede 'n aanhaling is.

79 H. Köster, *ThWb* 8, p. 189.

- (6.6) *ἐνοικήση ἐν αὐτοῖς κτλ* kom uit 2 Kor 6.16 wat weer 'n sitaat is uit *Lev* 26.11, "God sal wandel onder sy volk". Dit word hier egter verbind met Christus. Die bede is dat God by hulle teenwoordig sal wees "deur sy Gesalide".

εἰσόδους τὰς εἰσοόδους αὐτῶν καὶ τὰς ἐξόδους: Die "ingange" en "uitgange" herinner aan *Ps* 120.8. Dit word ook in 15.8 gebid om die bewaring van die ingange en die uitgange en dan is dit nader aan die Psalm. Hier word gebid om "seën" oor die ingange en uitgange.

- (6.6) *εὐλογέω*⁸⁰ Die woord verkry sy betekenis vir 'n groot gedeelte uit die Hebreus. In gewone Grieks beteken dit om van iemand "mooi" of goed te praat en dus om te loof, te prys en te roem. In die Jodedom het die begrip "seën" gegroei. Met bepaalde handeling is heil, krag en lewe aan persone oorgedra. In die kultus het die volk keer op keer die seën ontvang. Dit gaan terug op die Aäronitiese seën *Num* 6.22-26 wat 'n vaste formule geword het. In die sinagoge is die priesterlike seën voortgesit.

Hiernaas egter, is in die Septuaginta die woord *εὐλογέω* ook gebruik in al die formules wat begin met 'n lofprysing van God. Die Hebreëuse *baruk* is weergegee met *εὐλογήτος*. Sulke lofprysinge of *berakoth* het veelvuldig in die Joodse erediens voorgekom. Die Nuwe Testament het die gebruik oorgeneem sodat *εὐλογέω* die twee betekenis behou het, naamlik "seën" en "loof of prys". Albei hierdie betekenis is ook in die liturgie te vind. In die onderhawige bede is dit duidelik "seën". Dit kom egter nog verder voor in 7.3; 7.6; 8.5 en ander plekke waarin die konteks telkens die betekenis moet bepaal.

- (6.6) *κατενθήνη αὐτοῖς τὰ προκειμένα κτλ*: Die werkwoord *κατενθήνω* beteken om reguit te maak of te lei. In *Ps* 89.17 word gebid dat God die werke van ons hande bevestig. Die Grieks gebruik hier *κατενθινον*, "maak reguit". Die liturgie het egter nie "die werke van hulle hande nie" maar *τὰ προκειμένα*. Die werkwoord *προκειμαι* beteken om "iets voor iemand te sit" of "'n voorstel te maak". Hier beteken die uitdrukking dus voorgenome take of beplande werke. Elders in die liturgie (12.39; 13.10) het dit betrekking op die eucharistiese gawes en hier op voornemens. Vir "nuttig" sien nota by 6.5.

- 6.7 *ἔτι ἰκτενωὺς ἐπὶ αὐτῶν ἰκτενέσωμεν κτλ*: Die dringende smeking van die gemeente (*ἰκτενώω*) is nou dat die kategumene vryspraak of vergewing (*ἀφεοίς*) mag verkry van sondes (*πλημμελιμάτων*). Die woord *πλημμελίμα* vir sonde is buitengewoon. Dit kom verder ook nog in 6.8 en in 15.2 voor. *πλημμελία* is eintlik 'n musiekterm (*πλημμελής* is "van die wysie af" of "vals"). Isocrates 89D gebruik dit vir "onregverdige wins"; Aeschines gebruik die sinoniem *πλημμελίμα* (68.35) vir "'n oortreding teen die gode".

In die Septuaginta vind 'n mens *πλημμελία* dikwels vir "sonde" "oortreding" (*2 Esdr* 10.19; *Ier* 2.5; *Dan* 9.7). Die Nuwe Testament ken die gebruik van

80 H. W. Beyer, *ThWb* 2, p. 751vlg.

die woord nie. In die patristiese literatuur is dit egter ook 'n sinoniem vir *παραπτώμα* (bv. 1 *Clem.* 60.1). Die sinoniem *πλημελλέμα* het in die latere Griekse liturgie behoue gebly.

- (6.7) *διὰ τῆς μνήσεως*: Die vergewing van sondes kom "deur die *μνήσεις*" (inwyding). Dit is natuurlik 'n verdere term vir die doop. Dit word op dié wyse nog verder in 6.13 en 15.5 gebruik. Die woord as sodanig is afkomstig uit die misterie-godsdienste waar dit "inwyding" in die geheimenisse van Demeter te Eleusis en ook die van Dionisius of Isis beteken. Die werkwoord *μνέω* wat hiermee saamhang, kom in die liturgie in 8.2 en 8.5 voor in verband met die doop. Vergelyk 3 *Mac* 2.30: *ἐν τοῖς κατὰ τὰς τελέτας μεμνημένοις ἀναστρέφεισθαι*. Albei hierdie woorde ontbreek in die Nuwe Testament. Hulle is egter albei oorgeneem in die vroeg-Christelike literatuur om daarmee die doop as 'n "nuwe begin" voor te stel.

Dit is opmerklik dat die latere liturgieë nie hierdie woorde oorgeneem het van die Klementynse nie. Dit is moontlik juis toe te skryf aan die assosiasie van die woorde met die heidense godsdienste, wat hulle minder aanvaarbaar gemaak het in latere tye.

- (6.7) *ἀξιωθῆσαι τῶν ἀγίων μυστηρίων*: Die woord *τὸ μυστήριον*⁸¹ beteken basies "dit waaroor geswyg moet word", "n geheim". Dit het die benaming geword vir die talryke misteriekultusse wat bestaan het vanaf die sewende eeu vC tot in die vierde eeu nC. In die misteriegodsdienste is die lotgevalle van 'n godheid in 'n kultiese drama deur 'n groep "ingewydes" voorgestel. Van die belangrikste bronne hiervoor is vir die oudstes die Eleusiniëse, die Homeriese Himne oor Demeter, en vir die jongere Isismisteries Plutarchus se *de Iside et Osiride*. Die wat aan die misteriehandelinge wou deelneem, moes 'n inwyding ondergaan. Hulle is *μύσται* genoem en heil is aan hulle belowe. Die heilige geheim van die misteriehandelinge was juis die ingewyde verbinding tussen die lyden-de godheid en sy inwydelinge.

Die woord is reeds in die Septuaginta gebruik (in *Dan* 2.18.19.27.28 ens.). Daar is dit die woord vir 'n geheim, die dieperliggende waarheid in die droom van Daniel. Vergelyk ook *Dan* 4.6. In die Nuwe Testament kom dit voor in die gelykenis van die saaiër en sy verklaring (Matt 13.11 en Luk 8.10): die "misterie" of die "heilsgeheim" van die Koninkryk van God.

In die Pauliniese en deuteropauliniese briewe kry die begrip *μυστήριον* 'n vaste verband met die Christus-kerugma. Om Christus as die Gekruisigde te verkondig, is dieselfde as om die "misterie" van God te predik: 1 Kor 2.1.

Ook reeds hier in die Bybel is die term uit die wêreld rondom die Christendom oorgeneem en met 'n totaal nuwe inhoud gevul. By die Apostoliese Vaders is die woord ook enkele kere te lees. Ignatius, *Magn.* 9.1 noem die dood en

81 G. Bornkamm, *ThWb* 4, pp. 809-834.

opstanding van Christus 'n *μυστήριον*. In *Trall.* 2.3 word die diakens *διδάκονοι τῶν μυστηρίων Ἰησοῦ Χριστοῦ* genoem. Aangesien hy hier na die tafelbediening deur die diakens verwys, kan 'n mens 'n verband met die sakramente vermoed.

Sedert die vroeë apologetiek het die term groeiende betekenis gekry en in die konfrontasie met die misteriegodsdiens al hoe meer 'n teologiese en liturgiese sentrale begrip geword. Dit is nog vir die heidense misteriekultusse gebruik, dog ook in Christelike verband het dit die betekenis gekry van die "heilsgeheime", die "heilsfeite" van die dood en opstanding van Christus (*Just.*, 1 *Apol.* 13; *Dial.* 74.91).

Tweedens het dit die woord geword vir die Ou-Testamentiese figure en gebeurtenisse waarin verborge heenwysing na Christus gesien is. Dit het uiteindelik die vaste benaming geword vir die sakramente. Die Latynse weergawe daarvan was *sacramentum*. Reeds Justinus (1 *Apol.* 66) en Tertullianus (*Praescr. haer.* 40 en *De bapt.* 2) het die heidense misteries met die Christelike sakramente vergelyk. In die vierde eeu het die Christelike sakramentsbegrip sy beslag gekry en misterierme soos hierbo genoem, het hulle weg in die taal van die vroeë Christene gevind. Hulle is telkens met 'n nuwe inhoud gevul.

Die verband tussen heilsfeite en sakramente kom ook daarin tot uitdrukking dat albei *μυστήρια* genoem word. In die onderhawige teks kan dit net sowel "heilsgeheime" wees waaraan die kategumene waardig gemaak moet word as aan die "sakramente".

Die belang van die begrip is onder aandag gebring en beklemtoon deur Odo Casel,⁸² wat verbonde was aan die abdy Maria Laach en sy doktorsale proefskrif geskryf het oor die eucharistieleer van Justinus die martelaar. In die sentrum van Casel se gedagtes staan die Christus-"misterie" wat deur die sakrament tot kultiese misterie gemaak word.

- (6.7) *καὶ τῆς μετὰ τῶν ἁγίων διαμονῆς*: Die betekenis van *ἡ διαμονή* is "duur", "permanensie" en in 'n meer konkrete sin "'n rusplek" of "verblyfplek". Dit kan dus ook "verblyf by" en "verkeer met" beteken. Die uiteindelijke bestemming van die kategumene is hulle plek saam met die "heiliges". Die *ἅγιοι* is hier gewoon die gelowiges soos in *Ign.*, *Smyrn.* 1.2 en *Just.*, *Dial.* 139.4.

Trouens, reeds in die Nuwe Testament is die gelowiges "die heiliges" genoem (*Hand* 20.32; *Ef* 1.18; *Kol* 1.12). Verkeer met die heiliges is dus 'n ander manier om te praat van die gemeenskap van die gelowiges.

- 6.8 *ἐγείραθε οἱ κατήχουμένοι*: Die diakon roep nou die kategumene op om op te staan en self te bid. Hy gee kortliks aan wat die inhoud van hulle bede moet wees.

82 P. Viktor Warnach, *Odo Casel OSB. Das christliche Opfermysterium*, Graz 1969.

τὴν εἰρήνην τοῦ θεοῦ κτλ.: Die eerste bede is vir die "vrede van God" (*τὴν εἰρήνην τοῦ θεοῦ*). "Die vrede van God, wat alle verstand te bowe gaan" kom natuurlik voor in Fil 4.7 terwyl in Kol 3.15 weer van "die vrede van Christus" gepraat word.

Die bede om "vrede" (natuurlik ook "heil") is ook in die Joodse liturgie bekend.⁸³ In die *Schemone Esreh*, die agtien gebede, word gebid "gee ons u vrede". In die *Birkath schalom* word die vrede as die grootste seën beskou. Die agtien gebede eindig met die bede om vrede vir die volk Israel, gerig aan God, die soewereine Heer van alle vrede.

Hier is die vrede weer spesifiek bemiddel deur Jesus Christus. Waar uit die Jodedom oorgeneem is, is die begrippe ook met 'n nuwe inhoud gevul.

- (6.8) *εἰρηνικὴν τὴν ἡμέραν*: Die adjektief *εἰρηνικός* kom verskeie kere voor in die Septuaginta *Gen* 34.21; 37.4; 42.11.19 ens. en dit beteken vredevol. Die kategumene moet bid vir 'n vredevolle lewensdag, wat vry is van sondes (*ἀναμάρτητον*) gedurende hulle hele lewe. Die adjektief *ἀναμάρτητος* is te vind in 2 *Mac* 8.4 in 'n bede om sondeloos te wees. In die Nuwe Testament kom dit slegs in Joh 8.7 voor waar die Afrikaanse vertaling dit weergee met "'n skoon gewete hê".

χριστιανὰ ὅμων τὰ τέλη "dat julle lewenseindes Christelik mag wees"; cf. *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 285. τὰ τέλη as "lewenseinde" vind 'n mens in Josephus waar *τέλος ἔχειν* beteken "dood wees", "sterf" (*Ant.* 17.185; *Bell.* 7.155). *οἱ τέλος ἔχοντες* is "die dooies".

Chrysostomus se teks van die bede het blykbaar gelui: *τὸν ἀγγελὸν τῆς εἰρήνης αἰτήσατε ... εἰρηνικὰ ὑμῖν πάντα τὰ προκείμενα*. Hy kommentarieer (*Chrys.*, *Hom.* 2.6 in *ep.* 2 *ad Cor.*; *MPG* 61, *col.* 403): Dit leer ons om vrede wat die band is van alle goeie dinge na te streef en om bevry te wees van stryd, oorlog en opstand, ... want die duiwel het geen sterker wapen as stryd, oorlog en opstand nie ... Vra dat die huidige dag en al die dae van julle lewe vredevol mag wees. Vra ook om 'n Christelike lewenseinde; dis die hoofsaak van alles.

- (6.8) *ἴλω καὶ εὐμενῆ τὸν θεόν*: Die woord *ἴλω* (akkusatief van *ἴλωος*) kom ook nog in 11.4 saam met *εὐμενής* (goedgesind) voor. In albei die gevalle is dit 'n Godspredikaat. Dit is 'n Attiese vorm van *ἴλαος* wat 'n predikaat van mense en gode uitgemaak het. Dit beteken "bly", "vreugdevol" dog ook "vriendelik" en "genadig". Plato, *Leg.* 712 B beskryf die "genadig stem" van die gode as een van die funksies van die kultus.

In die Septuaginta kom *ἴλωος* slegs as Godspredikaat voor (*Exod* 32.12: *ἴλωος γενεὸ ἐπὶ τῇ κακίᾳ τοῦ λαοῦ σου*; vergelyk nog *Num* 14.19.20; *Deut* 21.8; *Am* 7.2). In die Nuwe Testament kom dit slegs twee keer voor. Heb 8.12 waarin dit ook op God betrekking het, is 'n sitaat uit *Ier* 38.34. Vergelyk ook *Matt* 16.22. Vir *ἄφεισιν πλῆμμελῆμάτων* sien nota by 6.7.

83 H. Halevy Donin, *To pray as a Jew*, New York 1980, p. 102; A. Z. Idelsohn, *Jewish liturgy and its development*, p. 108.

- (6.8) *ἐαυτοὺς ... παραθήσθε*: Aoristus imperatief meervoud van *παρατίθημι*⁶⁴ beteken "daarnaas stel", "iets aan iemand voorlê" "aan die beskerming van iemand toe te vertrou". Dit staan in die laaste betekenis in hierdie sin: "Vertrou julle-selw toe aan ..." Dieselfde formule verskyn weer in 14.3. Dit gaan sekerlik terug op *Ps* 30.6: *εἰς χεῖρας σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμα μου*. Dit is die aandgebed van die vrome Jood waarmee ook Jesus Homself toevertrou aan die Vader (Luk 23.46). Vergelyk hier Justinus, 1 *Apol.* 49.5: *τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ Χριστοῦ ἐαυτοὺς ἀνεθήκαν*. Die formule is behou in die latere liturgieë: cf. *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 286: *ἐαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πάσαν τὴν ζωὴν Χριστῷ τῷ θεῷ παραθώμεθα*: laat ons onself en mekaar en die hele lewe aan Christus, die God toevertrou.

- (6.8) *τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ θεῷ*: In 6.11 en 12.6 ens. kom *μόνος* weer voor in verband met God. In 14.3 staan dit in dieselfde formule: "laat ons onself aan die enigste onverwekte God en sy Gesalfde toevertrou". Dit is dieselfde kombinasie as in Justinus, 1 *Apol.* 49.5 waarna hierbo verwys is. In 12.6 verskyn *μόνος* ook weer saam met *ἀγεννήτος*. In 6.11 staan dit saam met *ἀλήθινος* (ware) en in 12.7 word God "een in wese" *μόνος τῷ εἶναι* genoem.

Die adjektief *μόνος* gee in die Septuaginta uitdrukking aan die enigheid van God. Dit verskyn in verskillende tekste, soos onder andere *Deut* 32.12, dog dit lyk of dit reeds 'n soort belydenisformule geword het in 4 *Regn* 19.15 en veral in *Is* 37.16 *κύριε σαβαώθ ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ὁ καθημένος ἐπὶ τῶν χειρῶν σου θεὸς μόνος*: Here, Almagtige God van Israel, U wat op die gerubs sit ... U alleen is God. Ook in *Ps* 85.10 vorm dit 'n deel van 'n vaste belydenis van die grootheid en enigheid van God.

Die feit dat *μόνος* reeds in die Septuaginta in belydeniskonteks verskyn, maak dit begryplik dat dit in die Nuwe Testament verskyn in liturgiese doksologieë soos Rom 16.27 en 1 Tim 1.17. Die belydenis van die enigste alleen heilige God verskyn ook in die lied van die martelare in Op 15.4. In die lig hiervan is dit nie vreemd om die term ook hier in 'n liturgiese konteks te vind nie.

Dit kom ook voor in die doopbelydenis van CA 7.41: "ek glo en ek is gedoop in een onverwekte, enigste ware God" (*καὶ πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ἕνα ἀγεννήτον μόνον ἀλήθινον θεόν*; MPG 1, col. 1841B). Die Sirmiese formule (Lietzmann, *op. cit.*, p. 31) en ook die van Nice bevat ook nog hierdie ou belydenis. Vergelyk ook die kommentaar op 12.6, p. 148.

Gedurende die Ariaanse twiste het die Ariane die formule "enigste onverwekte God" gebruik om die verskil tussen God en Christus te leer.

- (6.8) *κλίνατε καὶ εὐλογεῖσθε*: Die woord *κλίνω* kan beteken om 'n liggaamsbuiging, 'n kniebuiging te maak of om te kniel, dog hier beteken dit eenvoudig om "die hoof te buig". Vergelyk 6.10.

Κύριε ἕλέησον: Vergelyk die nota by 6.4. Dit is veral die kinders *τὰ παιδιά*

wat hierdie "Heer, ontferm U" moet uitroep. Dit stem ooreen met die uitspraak in die *Perigrinatio Aethiopiae*, 24 gesiteer in 6.4.

καὶ πρὸ πάντων τὰ παιδιά: Vergelyk die nota by 6.4. Dit kan al die aanwesige kinders aandui (vgl. Chrys., *Hom.* 72 in *Matth.*) of die koorseuns.

- 6.10 *Κλινόντων δὲ αὐτῶν τὰς κεφαλὰς*: Hier blyk dat met *κλίνω* in 6.8 bedoel word dat die kategumene slegs die hoofde moet buig.

Vir χειροτονέω vergelyk die aantekening by 5.11. Die biskop strek die hande uit om die kategumene te seën.

- 6.11 Die seënbede van die biskop vir die kategumene

Vergelyk hier ook 7.5; 8.5; 9.8; 15.7.

Ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ: In klassieke Grieks is *ὁ παντοκράτωρ*⁸⁵ gebruik as epitheton vir Hermes. In die Ou Testament het dit soms gedien as vertaling vir *Sebaoth*, Heer van die leërskaer. Dit is byvoorbeeld die geval in 2 *Regn* 5.10. In die Nuwe Testament vind 'n mens dit in 2 Kor 6.18 en verder in Op 1.8; 4.8. ens. In Op 4.8 staan dit in die Bybelse Trishagion en daarmee het dit vroeg reeds liturgiese belang gekry. In die Nuwe Testament het die term, wat 'n mens dus kan vertaal met Almagtig, nie spesiaal betrekking gehad op die skepping soos in die Ou Testament en later in die simbole nie.

In Justinus, *Dial.* 16.4; Goodspeed, *op. cit.*, p. 109 is daar 'n vaste verband tussen Almagtige en Skepper (*παντοκράτωρ καὶ ποιητὴς τῶν ὁλῶν*). Theophilus, *ad Autol.* 1.4 is meer filosofies. Hy verklaar dat die term beteken dat God alles beheers en omvat. In die simbole, byvoorbeeld reeds die van Caesarea en Jerusalem, is dit ook met die skeppingsmag van God verbind (H. Lietzmann, *KT* 17/18, p. 18vlg.).

- (6.11) *ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπόσιτος*: Vir *ἀγέννητος* sien nota by 6.8. *ἀπόσιτος* kom verder voor in 15.7. Dit beteken "ontoeganklik". In die Nuwe Testament is die adjektief te vind in 1 Tim 6.16 waar gesê word dat God in 'n ontoeganklike lig woon (*ὅπως οὐκ ὄντων ἀπόσιτον*). Moontlik het die verhaal van Moses op Sinai meegewerk tot die voorstelling. Philo, *de vita Mosis*, het dit daarop betrek. In klassieke Grieks is dit meermale gebruik vir ontoeganklike en onbegaanbare berge.

Hier in die liturgie word God self ontoeganklik genoem. In die oggendgebed in *CA* 7.47; *MPG* 1, col. 1056 word spesifiek gesê: *δοξολογοῦμεν σε τὸν ὄντα θεόν, ἀγέννητον, ἕνα, ἀπόσιτον, μόνον*. Dit is deel van die Christelike lofprysing en belydenis om God ontoeganklik te noem. Met die latere spekulاسies oor die kenbaarheid van God, het dit in die liturgie niks te doen nie.

85 W. Michaels, *ThWb* 3, p. 915vlg.

- (6.11) Die aanhef van die sin is ook weer belydenis en lofprysing ineen. Wanneer Athanasius later (c *Arian*. 1.63; *MPC* 26, col. 144A) God ontoeganklik vir sterflike mense noem, is dit gerig teen die Ariaanse beklemtoning van die kenbaarheid van God (vgl. die inleiding 1.6.1).

ὁ πατήρ: Van die veertien plekke waar *πατήρ* in die Klementynse liturgie voorkom, het twaalf betrekking op God, die Vader. Dit staan eerstens in die trinitariese groet (5.11) wat gewoon by 2 Kor 13.13 aansluit. Verder kom dit voor in die doksologieë (7.8; 12.50; 13.13). In die belydenisagtige 12.34 word gesê dat Christus aan die regterhand van sy God en Vader sit. Hiermee kan nog 12.36 en 12.30 vergelyk word. Verder kom dit ook voor in die gebedsaanroepinge. Dieselfde uitdrukking, "God en Vader van u enigste Seun", verskyn weer in 12.8. In 13.10 is dit God en Vader van sy heilige *παῖς* (dienaar) en so ook in 15.2.

Die aanspreekvorm Vader⁸⁶ vir God gaan terug op die Ou Testament. Tekste soos *Ps* 88.27 ... *Πατήρ μου εἶ σὺ* was deurslaggewend in die ontwikkeling. In 1 *Par* 29.10 bid Dawid: *κύριε, ὁ θεὸς Ἰσραὴλ, ὁ πατήρ ἡμῶν* (Here, God van Israel, ons Vader). In die eerste en tweede eeu het hierdie aanspreekvorm vir God toegeneem. In Sirach, bv. 23.14 ens., kom dit vryelik voor.

In die sinagoge was die aanspreekvorm "ons Vader, ons Koning" 'n vaste liturgiese uitdrukking en "Vader in die hemel" was 'n veelgebruikte Godsbenaming. Die Onse Vader sluit hierby aan asook die gebedsroep Abba (Vader) waarvan Paulus melding maak in Rom 8.15 en Gal 4.6. Volgens Jeremias kom die aanspreekvorm God as Vader twee-en-veertig maal by Paulus voor in liturgiese formules en nie in teologiese uitsprake nie. Dit kom voor in seënwense, begroetinge, briefafsluitinge en gebede. In 1 Kor 8.6 dra die "een God en Vader" 'n belydeniskarakter, dog dit het beslis 'n liturgiese konnotasie.

Die uitdrukking kom voor in die *Didache* (7.1.2) in verband met die doop: doop in die naam van die Vader, Seun en Heilige Gees. In 8.2 kom dit voor in 'n verwysing na die Onse Vader en in 9.3 staan die "ons dank U, Vader", in die ver-Christelike Joodse tafelgebed by die eucharistie. In *Mart. Polyc.* 14.1 word God in 'n gebed aangespreek: *Κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ τοῦ ἀγαπητοῦ καὶ εὐλογητοῦ παιδὸς σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ* en dit bied 'n besondere parallel met die gebruik in die Klementynse liturgie.

Vergelyk verder vir die aanspreekvorm en benaming God as Vader Just., 1 *Apol.* 12.9; Goodspeed *op. cit.*, p. 33; *ibid.*, 32.10; p. 48. Irenaeus, *Adv. Haer.* 1.10.1 sê dat hy die belydenis van geloof in een God, die Almagtige Vader van die apostels en hulle leerlinge ontvang het.

So het dit dan ook in die vroeë simbole verskyn. Dit staan reeds in die *Symbolum Romanum* (Lietzmann, *op. cit.*, p. 10); die van Caesarea (*ibid.*, p. 18); van Jerusalem (*ibid.*, p. 19) en byna in alle ander. Ook hier is die verband duidelik

86 G. Schrenk, *ThWb* 5, pp. 946-959; 974-1024; H. J. Kraus, *RGG* 6, p. 1234vlg.; J. Jeremias, *ibid.*, p. 1235.

wat vroeg reeds bestaan het tussen liturgie en belydenis. Hierdie is een van die besondere benaminge wat sy wortels in die Ou-Testamentiese en ook vroeg-Christelike gebedspraktyk het en vandaar oorgegaan het na die belydenis. Dit is daarom ook nie vreemd om die term "God, die Vader" prominent in die liturgie aan te tref nie.

- (6.11) *τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ σου*: Die woord *μονογενής*⁸⁷ beteken "enigste" of "een en enigste" kind. Dit kan in betekenis 'n ekwivalent wees vir "geliefde" of ook "unieke". Die term word in die Johannes-evangelie (1.14.18; 3.16.18) en in 1 Joh 4.9 gebruik om die verhouding tussen God en Christus uit te druk. Reeds gedurende die Monargiaanse twiste het die dinamiese en modalistiese groepe elkeen die woord in eie sin geïnterpreteer. Die Ariane het dit later weer gebruik om die geskiedenis van Christus te probeer bewys. In die Apostoliese Vaders is die term skaars, maar dit staan nietemin in 'n gebedskonteks in *Mart. Polyc.* 20.2 en verder gebruik Chrysostomus die gebedsuitroep *ὁ μονογενὲς τοῦ θεοῦ παῖ* (Chrys., *Hom.* 23.7 in *Matth.*).

Justinus (*Dial.* 105.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 221) verklaar die term: Christus is *ὁ μονογενής* omdat Hy as Logos en krag as eie seun gebore is vir die Vader van die Heelal. Ook Aristides (*Apol.* 15.2; *ibid.*, p. 20) gebruik die term in 'n trinitariese verband. In die liturgie verskyn dit ook in die Anafora van Serapion (Lietzmann, *KT* 61, p. 30: *ἀξιον και δίκαιον ἐστιν σὲ τὸν ... πατέρα τοῦ μονογενοῦς Ἰησοῦ Χριστοῦ ... δοξολογεῖν*).

Die liturgie het 'n besondere voorliefde vir die term (verder nog in 7.8; 11.6; 12.7; 12.8; 12.30) maar dit maak daarvan nog geen Ariaanse geskrif nie. Dit is immers ook gewoonweg oorgeneem in die latere liturgieë (*Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 279; 284; 287 ens.; *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 318; 324; 326 ens.; *Lit. Chrys.*, *ibid.*, p. 32; 33; 38).

In die simbole het die benaming vroeg alreeds 'n plek gevind. In die *Symbolum Romanum* kom dit ook reeds voor (Lietzmann, *op. cit.*, p. 10). Ook in die simbool in CA 7.41; MPG 1, col. 1041 kom dit voor.

- (6.11) *ὁ θεὸς τοῦ παρακλήτου*: Die uitdrukking kom slegs hier in die liturgie voor. Trouens, ook die woord *παρακλήτος*⁸⁸ verskyn slegs hier. Dit beteken natuurlik "voorspraak", "advokaat", dog ook "bystand", "helper" en "trooster". Die

87 F. Büchsel, *ThWb* 4, p. 747vlg.; Cullmann, *op. cit.*, p. 298vlg.; R. Gyllenberg, *RGG* 2, p. 376vlg.; K. Holl, Zur Auslegung des 2 Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte 2. Der Osten*, Tübingen, 1928, pp. 115–122; Kattenbusch, *op. cit.* 2, p. 581vlg.; J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds*, London 1976, p. 118; T. E. Pollard, *Johannine Christology and the early church*, Cambridge 1970, *passim* en veral p. 212vlg.; R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte 2*, Erlangen 1920, p. 215vlg.; L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus*, Bruges, Paris, p. 205vlg.; R. Rossini, Il primogenito in S. Cirillo allessandrino, *Studia Patavina* 12, 1965, pp. 32–64.

88 J. Behm, *ThWb* 5, p. 798vlg.

uitdrukking "God van die Parakleet" is verder onbekend. Die liturgie praat van God soms as "die God van sy Christus" en op dieselfde wyse kan dit ook hier staan, as die God van die Parakleet bedoelende die Heilige Gees. Dit mag egter ook betrekking hê op Christus. Origenes immers *Princ.* 2.7.4; *MFG* 11, col. 218C sê dat die Parakleet by die Vader, die Seun van God is, wat bid vir die bidders.

Die moontlikheid is egter groter dat dit hier gaan om die Heilige Gees. Die Heilige Gees staan in die Nuwe Testament (Johannes-evangelie) naas Christus (1 Joh 2.1) bekend as die Parakleet. In die simbole word die Heilige Gees meermale so genoem. Vergelyk die simbool van Jerusalem (Lietzmann, *op. cit.*, p. 19), die derde formule van die sinode van Antiochië (*ibid.*, p. 31), die Sirmiese formule (*ibid.*, p. 32) en die van Nice (*ibid.*, p. 33). Die doorbelydenis in CA 7.41 het *βαπτίζομαι καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τοῦτεστι τὸν παρακλήτον.*

- (6.11) *ὁ τῶν ὀλῶν κῆριος*; τὸ ὄλον beteken die heelal (Plat., *Gorg.* 508A; *Lys.* 214B) en so ook τὰ ὄλα in Xen., *Cyr.* 8.7.22. In die Griekse wêreld is Zeus soms ὁ πάντων κῆριος genoem (Pind., *Isthm.* 5.53).⁸⁹

Die gedagte dat God die absolute Heer is oor die wêreld en sy verloop, kom veral voor in die Jodedom. Dit is gegrond op die idee van God as die Skepper van alle dinge. In die *Berakoth* van die *Schema* word God ook aangespreek as koning van die heelal (*Birkath Jozer* en *Birkath Maariv*).⁹⁰ In die patristiese literatuur word God ook so genoem. Justinus praat van die Skepper as τὸν ποιητὴν τῶν ὀλων θεόν (*Dial.* 7.3).

Die uitdrukking κῆριος τῶν ὀλων (Heer van die heelal) kom net so voor in Clem. Alex., *Paed.* 2.3.38; *CGS*, p. 179. Vergelyk in die simbole Formule 1 van Antiochië τὸν τῶν ὀλων θεόν (Lietzmann, *op. cit.* p. 27).

Die sinsnede beëindig die eerste lofprysende belydende deel van die gebed en vermeld dan byna anamneties, dog ook nog lofprysend, 'n Godsdaad in die geskiedenis. Deur "sy Christus" het God die leerlinge of dissipels (*μαθηταί*) aangestel as leermeesters (*διδασκάλου*) in godvrugtigheid.

πρὸς μάθησιν τῆς εὐσεβείας; *μάθησις* is verkryging van kennis, of ook kennis self; dit beteken egter ook onderrig of instruksie. Oor *εὐσεβεία* vergelyk nota by 6.6. In die hele sinsnede lê moontlik 'n sinspeling op Matt 28.19.20 (*πορευθέντες ... μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ... διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*). Die kategumenaaf gaan dan volgens die liturgie terug op die leeropdrag wat God deur Christus aan die dissipels gegee het. Na die anamnetiese invoeging volg die epikletiese seksie van die gebed waarin tot God gebid word vir die welstand van die kategumene.

- 6.12 *αὐτός καὶ νῦν ἔπιθε*; *καὶ νῦν* kom nog verder in die liturgie voor in 8.5; 11.3. Dis Ou-Testamentiese gebedstyl. In die Ou Testament kom *καὶ νῦν* "en nou"

89 W. Foerster, *ThWb* 3, p. 1046.

(Hebreeus, *w'atta*) meermale voor in gebede en dui 'n oorgang, meesal van 'n anamnetiese na 'n epikletiese seksie in die gebed aan. In die "modelgebed" van die sinagoge (2 *Esdr* 19.6-36) het 'n mens dieselfde algemene vorm. Na 'n kort belydende en lofprysende aanspreekvorm volg 'n lang anamnetiese gedeelte (6b-31), wat toegespits is op die wonderdade van God in die geskiedenis vanaf die skepping. Eers in v. 32 volg die aanroepende bidgedeelte en dit begin met *καὶ νῦν*. Vergelyk *Ion* 4.3 en die gebed van Dawid 1 *Par* 29.13; en veral 3 *Mac* 6.12: *οὐ δὲ ὁ πᾶσαν ἀλλοτρίαν, καὶ δυναστείαν ἔχων ἀπάουσι αἰῶνι, νῦν ἔπιθε: ἐλέησον ἡμᾶς*.

Ook in die Nuwe Testament vind 'n mens hierdie stylvorm in die gebed van die gelowiges in Hand 4.24vlg. Hierdie gebed begin met 'n anamnetiese lofprysing van God wat hemel en aarde geskep het. Dit verwys terug na die lydenskiedenis van Jesus en gaan dan in v. 29 voort *καὶ τὰ νῦν, κύριε ἔπιθε ἐπὶ τὰς ἀπειλάς* (en nou Here, sien neer op die dreigemente ...). Die liturgie begin die epikletiese deel van sy seënbede vir die kategumene ook met *καὶ νῦν ἔπιθε ἐπὶ τοὺς δούλους σου*, net soos Hand 4.29.

ἔπιθε is aoristus imperatief van *ἐφοράω*. Die werkwoord kom meermale in die Septuaginta voor. Slegs met akkusatief: *Ps* 112.6; 137.6 ens. In *Ps* 89.16 byvoorbeeld staan *ἰδὲ ἐπὶ τοὺς δούλους σου* met dieselfde betekenis, "sien neer op", "slaan ag op".

Die werkwoord *ἐφοράω* beteken ook alreeds in klassieke Grieks (Aesch., *Suppl.* 1031; *Sept.* 485) om "te waak oor" of "neer te sien op". In die patristiese literatuur word die woord meermale gebruik vir God wat "waak oor" of "let op" alle dinge, onder andere Just., *Dial.* 127.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 248.

- (6.12) *τοὺς δούλους σου*: Die woord *ὁ δούλος*, dienaar of slaaf, kom slegs hier in die liturgie voor.

τοὺς κατηχουμένους τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ σου: *κατηχουμένοι* is passiewe partisipium van *κατηχέω* "die wat onderrig is" "wat kategese ontvang". Die akkusatief na hierdie passief is dieselfde as in Gal 6.6 *κατηχουμένος τὸν λόγον* wat in die Afrikaanse vertaling lui: Iemand wat onderrig ontvang het in die woord van God. Hier is dit dan "wat onderrig is in die evangelie van sy Gesalfde".

τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ σου kom ook voor in 6.5 waar gebed word dat die evangelie van sy Gesalfde aan hulle openbaar word.

πρὸς τὸ εἰδέναι σε καὶ ποιεῖν τὸ θέλημα σου: *εἰδέναι* is aoristus infinitief van die werkwoord *εἶδω* wat beteken om te sien of waar te neem. Die aoristus *οἶδα* beteken gewoonlik om te ken of te weet. In die Septuaginta kom die uitdrukking God te ken of nie te ken nie voor in *Is* 5.13; 26.13; *Ier* 24.7; en *Iob* 36.12. In die Nuwe Testament kom dit voor in Gal 4.8 en Tit 1.16. Vergelyk nog Just., 1 *Apol.* 12.7; *Dial.* 3.6.

- (6.12) *δὸς αὐτοῖς καρδίαν καινήν κτλ*: Vergelyk vir die geheel *Ps* 50.12 *καρδίαν*

καθαράν κτίσων ἐν ἐμοί ὁ θεός, καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου. Die woord *ἐγκάτα* beteken "binnegoed", "binneeste".

ἐν καρδίᾳ πλήρει καὶ ψυχῇ θελοῦσιν: Vergelyk hier 2 Mac 1.3 "gee aan ons almal 'n hart om Hom te vereer en sy begeertes uit te voer met 'n volkome hart en gewillige gees". Die liturgie vra dat die kategumene met hulle "hele hart" (hartgrondig) en "gewillige gees" Gods wil sal uitvoer.

- 6.13 *καταξιώσων αὐτοὺς τῆς ἁγίας μνήσεως κτλ.*: Oor *καταξιώω* sien nota by 6.6, oor *μνήσις* by 6.7 en oor *ἐνόω* by 6.6. Vergelyk 9.3 waar *ποιμνῆ* (kudde) gebruik word vir die kerk. Hier word gebed dat die kategumene verenig mag word met God se heilige kerk. Die kerk is en bly God se kerk en is steeds heilig; vergelyk Inleiding 1.6.4.

- (6.13) *μετόχος ποιήσων τῶν θεῶν μυστηρίων*: Die woord *μέτοχος* is afgelei van die werkwoord *μετέχω* wat beteken om deel te hê aan. Die selfstandige naamwoord beteken dus iemand wat deel het aan, deelgenoot, makker of vriend. Dit is 'n sinoniem van *κοινωνός*.

In *Os* 4.17 is *μέτοχος* iemand wat gemeenskap het met die afgode. Vergelyk ook *Ps* 44.8; 118.63. Heb 3.14 beskryf die Christene as *μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ* "deelgenote aan Christus". In die liturgie staan dit nog in 8.2 "deelgenote word van die koninkryk" en in 9.5 "deelgenote aan die sakramente of misteries" net soos hier.

θεῖος (slegs nog in 9.5) is "dit wat aan God behoort". Die inkarnasie noem Clemens 'n *θεῖον μυστήριον* (Clem. Alex., *Prot.* 11). Dit beteken dan 'n "heiligsgeheim van God". 'n Ander betekenis is heilig, soos hier: die heilige sakramente. So word die doop 'n *θεῖον μυστήριον* in Serap., *Euch.* 20.1 en die eucharistie 'n *θεῖα ἀναφορά* in *Can. App.* 3 genoem. Oor *μυστήριον* sien die nota by 6.7.

- (6.13) *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν*: Vir "Christus ons hoop" vergelyk 1 Tim 1.1 en Kol 1.27. Dieselfde uitdrukking kom nog weer voor in 12.42.

διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ (*διὰ* met genitief) kom in totaal agt-en-dertig keer voor in die liturgie. Dit kan beteken "deur" of "deur bemiddeling van".⁹¹

Die uitdrukking moet in die Nuwe Testament dikwels so verstaan word dat Christus die handeling van God bemiddel, byvoorbeeld die wêreldskepping (1 Kor 8.6; Kol 1.16), die versoening en verlossing (Joh 1.3.17; 3.17; Hand 10.36 ens.), die gerig (Rom 2.16) en heilsvoleinding (Rom 5.9). Christus word ook soms die bemiddelaar van menslike handeling teenoor God. Die veronderstelling is dat God deur sy handeling in Christus die weg gebaan het en elke menslike prestasie ontbeerlik geword het. Die werking van Christus lê steeds ten grondslag van menslike handelinge.

91 A. Oepke, *ThWb* 2, p. 64vlg.

In die patristiek beteken *δέα* met genitief "vanweë" dog ook "deur", "deur middel van 'n agent". Dit betref die Vader wat deur die Seun werk (bv. Theoph., *Autol.* 1.7); die Vader wat bekend gemaak word deur die Seun of skep deur die Seun (Bas., *Spir.* 4; *MPG* 32, col. 73B).

Dit kom natuurlik telkens weer voor in die gebed, "deur Jesus Christus of om Jesus Christus ontwil". Die gebruik om tot God te bid deur Jesus Christus kom reeds in die Nuwe Testament voor, byvoorbeeld Rom 1.8; 16.27; 2 Kor 1.20; Heb 13.15 ens.

Dit het die Christelike godsdiens in verskillende vorme beheers tot in die vierde eeu. Die uitdrukking "deur Christus" kom dikwels voor as deel van doksologieë wat die gebed afsluit. Die lofprysing word gerig tot God deur Jesus Christus.

- (6.13) τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος: Die dood van Jesus word weer eens genoem in 12.33. Dit word, net soos in die Nuwe Testament, beskryf as ὑπὲρ αὐτῶν "vir hulle" (Rom 5.6; 5.8; 2 Kor 5.15).

δέ οὐ σοι δόξα καὶ τὸ σέβας ἐν ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας ἁμήν: Die kort lofprysing aan die einde van die gebede word doksologieë genoem (van die Grieks *δοξολογία*, 'n lofprysing). Dit is dus 'n tegniese term vir die liturgiese formules wat die eer en die heerlikheid uitdruk wat God toekom, of aan Hom behoort. In Joodse kader is sulke finale doksologieë *chatimoth* genoem.⁹² Die eenvoudigste vorm word gevind in *Ps* 88.53 (εὐλογῆτος κύριος εἰς τὸν αἰῶνα, γένοιτο, γένοιτο). *γένεοιτο* is die Griekse weergawe van Amen, wat in 1 *Par* 16.36 deur die volk uitgespreek word en wat daar weergegee is met Ἀμήν. In die Klementynse liturgie sluit die ἁμήν ook die doksologie af. Die Amen is die antwoord van die gemeente wat dit wat gehoor is, bekragtig en daarmee instem. In die Nuwe Testament is die bekendste vorm van doksologie die slot van die Onse Vader. Hoewel dit ontbreek in die oudste manuskripte van Matt 6.9-13 en Luk 11.2-4 verskyn dit in die weergawe van hierdie gebed in die *Didache* (8.2).

Baie meer doksologieë kom egter in die Nuwe Testament voor (Rom 1.25; 9.5; Gal 1.5; Ef 3.20.21 ens.). Naas doksologieë wat alleen tot God gerig is, het in die Christelike godsdiens ook dié gekom wat gerig is aan Jesus Christus. Die Amen is oorgeneem uit die Jodedom reeds in 1 Kor 14.16 en veral in Op 5.14 en 7.12. Dit het gevolglik in die Christelike liturgie ook 'n vaste plek gekry as gebedsroep of feestelike gebedslot.

- (6.13) τὸ σέβας is godsdiens, verering, eerbied of ontsag en kom in die Klementynse liturgie nog verder voor in 7.8; 8.5; 11.6; 12.50; 15.5 en 15.9 steeds in doksologieë. Vergelyk verder vir hierdie gebruik van die woord Athan., c. *Arian.* 4.36; *MPG* 26, col. 525A.

⁹² Giraudot, *op. cit.*, p. 191; Elbogen, *op. cit.*, p. 494vlg.

6.14 *Προῦλθετε ... ἐν εἰρήνῃ*: Met hierdie uitroep van die diaken word die kategumene uitgestuur⁸⁹ "in vrede". Daarna kom die volgende groep, die energumene⁹⁰ of besetenes, aan die orde.

7.1 Nadat die kategumene vertrek het, roep die diaken hulle op tot gebed en dan volg 'n litanie vir hulle.

Litanie vir die besetenes

Die besetenes of energumene verskyn hier dus as 'n aparte groep naas kategumene, doopkandidate en boetelinge. Hulle verskyn ook in die diensorde soos 'n mens dit vind by Chrysostomus onder andere in *Hom. 18.3 in 2 Cor.*; *MPG 61, col. 527*. Die energumene is met geboë hoofde en miskien selfs vasgebind in die kerk ingebring. Hulle kon teenwoordig wees by die Skriflesinge en die sing van himnes en Psalms. Die gebruik het nog tot 500 nC en selfs later in Sirië behoue gebly.

Energumene is beskou as persone in wie 'n onreine gees werksaam is. Sinonieme is *κατεγόμενοι*, *δαιμονιζόμενοι*, *χειμαζόμενοι*. Verontrustes, beswaardes van gemoed en sommige siekes, byvoorbeeld epileptici, is beskou as "besete" en die kerk wou deur sy gebede hulle bevry van die bose gees wat in hulle woon. *ἐνεργούμενοι* is die medium vorm van die werkwoord *ἐνεργέω*⁹¹ (partisipium). Die werkwoord en die naamwoord is albei in die Ou en Nuwe Testament betrek op die werking van goddelike of demoniese kragte. In Ef 2.2 druk dit die werking uit van die "hoof van die mag van die lug". In 2 Kor 4.12 het dit betrekking op die werking van die dood as vyandige mag.

Hierdie groep persone word hier in die liturgie spesifiek beskrywe as "besete deur onreine geeste", *ἐνεργούμεμενοι ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων*, en hulle word ook tot die gebed opgeroep deur die diaken.

7.2 *ἐκτενώσ*: Sien hieroor nota by 6.5.

ὅπως ὁ φιλόανθρωπος θεὸς διὰ Χριστοῦ ἐπιτιμήσῃ: Oor *φιλόανθρωπος* sien nota by 6.5. *ἐπιτιμήσῃ* is konjunkatief van *ἐπιτιμάω*⁹² (konstruksie met datief). In klassieke Grieks het die werkwoord die dubbele betekenis, enersyds van waarde heg of eer bewys aan en boete oplê, sensureer of bestraf aan die anderkant.

In die Septuaginta druk dit God se bestraffende en vernietigende oordeelwoord uit. In die Nuwe Testament word dit ook gebruik vir die bestraffende woord

89 W. Foerster, *ThWb* 3, p. 1046.

90 Donin, *op. cit.*, p. 158.

92 Giraudot, *op. cit.*, p. 191; Elbogen, *op. cit.*, p. 494vlg.

93 Jungmann, *op. cit.* 1, p. 607vlg.

94 Th. Klauser – J. A. Jungmann, *RAC* 5, p. 51.

95 G. Bertram, *ThWb* 2, p. 649vlg.

96 E. Stauffer, *ThWb* 2, p. 620vlg.

en daad van Jesus teenoor die bese magte, die demone en selfs natuurmagte.⁹⁷ Vergelyk Mark 9.25vlg. Ook hier weer is dit Gods daad "deur Christus" waarom gebed word.

Oor *δεηθῶμεν* vergelyk nota by 7.2.

Die uitdrukking *πνεῦμα ἀκαθάρτων* wat sinoniem is met *δαίμων* kom in sowat veertien plekke in die Markus-evangelie voor.

ῥύσῃται τοὺς αὐτοῦ ἰκέτας ἀπὸ τῆς τοῦ ἀλλοτρίου καταδυναστείας: Oor *ῥύσῃται* sien nota by 6.6. *ὁ ἰκέτης* is 'n smekeling. Vergelyk 1 *Clem.* 2.3; 48.1. *ὁ ἀλλοτρίος* is ook hier "die vyand", bedoelende die duivel. Vergelyk nota by 6.6. *ἡ καταδυναστεία* is "verdrukking". Vergelyk onder andere *Exod* 6.7. Ook die werkwoord *καταδυναστεύω* word in die Septuaginta gebruik vir verdrukking deur vreemde oorheersing, soos die gedwonge slawerny wat die Israeliete in Egipte moes verduur (*Exod* 1.13). Dit beteken dus in hierdie gebed die verdrukkende mag en houvas van die duivel oor die energumene.

ὁ ἐπιτιμῆσας κτλ: Dit is 'n verwysing na die verhaal oor die besetene van Gadara (*Matt* 8.28–34 paral.). In hierdie verhaal kom die duivel as "aartsbose" (*ὁ ἀρχαίκοσ*) nie voor nie. Trouens, die Nuwe Testament ken nie die woord nie. In die patristiese literatuur word die duivel meermale die "aartsbose" as outeur van die kwaad genoem (*Bas., hex.* 6.1; *MPG* 29, col. 117C; *Ign., Smyrn.* 7).

Hierdie herinnering aan die Godsdaad deur Jesus soos dit verskyn in die Nuwe Testament vorm hier weer 'n soort anamnetiese gedeelte of invoeging in die gebed wat andermaal gevolg word deur 'n *καὶ νῦν*, wat die epikletiese "bestraf U ook nou" inlui. Vergelyk nota by 6.11.

- (7.2) Die woord *ὁ ἀποστάτης* (datief meervoud na *ἐπιτιμῶ*) beteken 'n wegliperslaaf, 'n droster of rebel. In die Septuaginta word die afvalliges van die Here so genoem (*Num* 14.9). In kerklike taal het dit twee hoofbetekenisse: opstand of rebellie teen God of afvalligheid van die geloof. In die eerste betekenis kom dit dikwels voor in verband met die duivel (*Iren., Adv. haer.* 4.40.3). Clemens (*Strom.* 1.17) noem die gevalle engele so. Hier in die liturgie word die demone dus die "opstandiges teen die geloof, godsvrug of godsdiens" genoem.

Oor *εὐσεβεία* sien nota by 6.6.

τὰ ἐαντοῦ πλάσματα: τὸ πλάσμα⁹⁸ is iets wat gevorm of gegiet is. In die Septuaginta word van God, as Skepper van die mense, gepraat as die formeerder *ὁ πλάσας* (*Ps* 32.15; 93.9). Die bekende woord uit *Ps* 103.14, "Hy weet watter maaksel ons is", is die beste voorbeeld van die gebruik daarvan. Vergelyk ook *Rom* 9.20. Justinus, *Dial.* 40.1 noem Adam 'n πλάσμα. Individuele persone soos hierdie hulpbehoeftiges in die liturgie kan dus ook "skepsels" in hierdie sin genoem word.

97 E. Schweizer, *ThWb* 4, p. 394.

98 H. Braun, *ThWb* 6, pp. 254–263.

ἡ ἐνεργεία is die invloed, mag of die kragwerking van die bese geeste.

ἃ μετὰ πολλῆς σοφίας ἐποίησεν: Vergelyk 12.16 (U het in u wysheid gesê: "Laat ons 'n mens maak"). Uit die Septuaginta is die beste vergelykbare teks *Ps* 103.24 πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας (Hy het alles in wysheid gemaak). Vergelyk Theophilus van Antiochië (*Autol.* 1.7) waarin hy ook verwys na die skeppingswoord "laat ons mense maak" en dan konkludeer dat God dit op geen ander wyse gesê het nie, as deur sy Logos en sy Wysheid.

- 7.3 *σῴσον καὶ ἀνάστησον αὐτούς*: Vergelyk 6.2. Die gebedsroep het waarskynlik ontstaan uit Psalmgebede soos *Ps* 3.8 ἀναστὰ κενεῖ, σῴσον με (Staan op, Here, red my) vgl. *Ps* 70.2; 105.47. Sien nota by 6.5. ἀνάστησον is die aoristus imperatief. Die werkwoord beteken om te laat verrys, plante te laat uitspruit, of persone uit 'n siekbed of uit die dood te laat opstaan, op te rig of op te hef. Dit word gevolglik ook gebruik vir 'n geestelike "opstaan uit die sondes", tot 'n nuwe lewe (*Clem. Prot.* 8; *Strom.* 7.3).

κλίνατε κτλ: Vergelyk nota by 6.9. Chrysostomus, *de incompreh. Dei nat.* 3.7 vermeld dat die diaken die energumene beveel om slegs die hoofde te buig en hulle smeking met hulle liggaamshouding uit te druk. Die energumene moet nou die hoofde buig om die seën van die biskop te ontvang.

7.5 Die seënbede van die biskop

ὁ τὸν ἰσχυρὸν δέσας κτλ: Dit verwys na Matt 12.29 (vgl. Luk 11.22). Die Klementynse liturgie beskrywe Jesus dus as die Sterkere wat in die huis van die sterke, die duivel, ingegaan en sy goed (τὸ σκενὸς is 'n werktuig of huishoudelike toerusting) gevat het. Die teks word dus gebruik vir die oorwinnende mag van Jesus oor die vyandige magte wat die energumene gebonde hou.

ὁ δοῦς ἡμῖν ἐξουσίαν κτλ: 'n Direkte sitaat van Luk 10.19 (vgl. *Ps* 90.13 en *Deut* 8.15) wat handel oor die vernietiging van die Satan.

τὸν ἀνθρωποκτόνον ὄφιν: Namate die Satansvoorstelling⁹⁹ gegroei het in die Jodedom, is op grond van Gen 3 die slang al hoe meer met die Satan verbind. Ook by ander Semitiese volke kom die slang dikwels in verband met demoniese wesens voor. Volle identifikasie tussen slang en duivel kom voor in *Vit Ad.* 16¹⁰⁰ en in die lewensbeskrywing van die profete (*Hab* 14¹⁰¹). In ooreenstemming hiermee gebruik Op 12.9; 20.2 die benaming δράκων en ὄφις ὁ ἀρχαῖος (1983 Afrikaanse vertaling "slang van ouds") vir die duivel.

Hieruit voortvloeiende het die identifikasie algemeen geword in die patristiese literatuur. In die Klementynse liturgie is die identifikasie tussen duivel en slang ook algemeen. Dit kom verder nog in 12.20 en 12.23 voor. Vergelyk hier Papias,

99 W. Foerster, *ThWb* 5, p. 577.

100 E. Kautsch, *Apokryphen und Pseudepigraphien des ATs* 2, Tübingen 1900, p. 513.

101 Ch. C. Torrey, *The lives of the prophets*, JBL Monograph Series 1 1946, p. 102.

Fragm. 9; Lightfoot, *op. cit.*, p. 521. Justinus sê in 1 *Apol.* 28.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 45 dat "by ons die hoofman van die bese demone, slang, satan en duiwel genoem word". Vergelyk ook *Dial.* 103.5; *ibid.*, p. 219.

ἀνθρωποκτόνος kom slegs hier voor in die liturgie. In Joh 8.44 en 1 Joh 3.15 word die duiwel ook 'n mensemoordenaar (*ἀνθρωποκτόνος*) genoem. Dit is een van die woorde wat in latere liturgieë in onbruik geraak het.¹⁰² God het die slang oorgegee *ὡς στρουθίον παιδίον* (soos 'n mossie aan kinders). Vergelyk *Iob* 40.29. Die Afrikaanse vertaling lui hier: Sal jy hom kan mak maak soos 'n voëltjie, of kan jy hom met 'n lyn vasmaak vir jou dogtertjie. *δεσμώτης* is 'n gevangene. Dit herinner aan Op 20.2 waarvolgens satan vir duisend jaar vasgebind sal wees.

ὄν φρίττει καὶ τρέμει: Dis 'n woordelike aanhaling uit die gebed van Manasse *Od* 12.4. Hierdie gebed staan in sy geheel in *CA* 2.22. *φρίττω* (*φρίσσω*) kom in die Nuwe Testament slegs in *Jak* 2.19 voor in die betekenis "siddler".

ἀπο προσώπου δυνάμεως is 'n Hebraïsmes. Vergelyk *Ioel* 2.11: *κύριος δώσει φάνην αὐτοῦ πρὸ προσώπου δυνάμεως αὐτοῦ* – Die Here sal sy stem gee "voor sy krag uit".

- (7.5) *ὁ ῥήξας αὐτοῦ κτλ*: Vergelyk *Luk* 10.18. *ῥήγνυμι* is om te skeur, af te skeur of te laat losbreek.

οὐ τοπικῶ ῥήγματι: "nie deur 'n ruimtelike of fisiese losskeuring nie". *ῥήγμα* is 'n breuk, fraktuur, skeur of kloof. Die liturgie interpreteer *οὐρανός* dus nie in lokale sin nie, maar as toppunt van mag, sodat dit 'n verandering uit 'n vroeëre status van eer na oneer en skande veronderstel (*ἀπὸ τιμῆς εἰς ἀτιμίαν*). Dit geskied deur sy eie kwaadgesindheid (*αὐτοῦ κακόνοιαν*) en uit vrye wil (*δι' ἐκούσιον*).

- 7.6 *οὐ τὸ βλέμμα ξηραίνει ἀβύσσους*: "wie se blik die waterdieptes laat opdroog". In die Septuaginta is *Is* 44.27 hiermee te vergelyk: God sê vir die waterdieptes om 'n woestyn te word en Hy droog die riviere op. *ξηραίνω* beteken om droog te lê. Vergelyk ook *Ps* 105.9 en *Is* 51.10.

*ἡ ἄβυσσος*¹⁰³ beteken in die Septuaginta meesal *tehom*, die oervloed, of water-vloede. Dit kan ook die "onderaardse dieptes" of "gevangenis van die geeste" (Op 9.1) of "die wêreld van die dooies" (Rom 10.7) aandui. Dit beteken hier eenvoudig net "diep waters".

- (7.6) *ἡ ἀπειλή τήκει ὄρη*: "wie se dreigement die berge laat wegsmeel". Dit is 'n aanhaling uit *Ps* 96.5: *ὄρη ἐτάκθησαν ὡσεὶ κηρὸς ἀπο προσώπου κυρίου*: "die berge het wegsmeel soos was voor die aangesig van die Here".

ἀλήθεια μένει εἰς τὸν αἰῶνα is 'n aanhaling uit *Ps* 116.2.

102 Antoniadis, *op. cit.*, p. 102.

103 J. Jeremias, *ThWb* 1, p. 9; K. Schneider, *RAC* 1, pp. 60-62.

ὃν αἰνεῖ τὰ νήπια καὶ ἐλόγει τὰ θηλάζοντα: Dit is 'n direkte aanhaling van Ps 8.3. Teenoor die lofprysing van die kindertjies en suigelingse stel die liturgie die kultiese diens van engele en hemelwesens. Ook hier vloei hemelse en aardse lofprysing as 't ware ineen.

ὃν ἱμνοῦσι καὶ προσκυνοῦσιν ἄγγελοι: Vergelyk hier weer die modelgebed van die sinagoge 2 Esdr 19.6 (Neh 9.6) *σοι προσκυνοῦσιν αἱ στρατιαὶ τῶν οὐρανῶν* (die hemelse leërskaare aanbid U). Twee woorde druk die kultiese engelediens uit, naamlik *ἱμνεῖν*¹⁰⁴ en *προσκυνεῖν*. Die eerste beteken om 'n loflied te sing of om die gode in kore te besing. In die Septuaginta gee dit meesal die Hebreëuse werkwoord *halal* weer. In die Nuwe Testament word dit onder andere gebruik vir die singende voorlesing van die tweede deel van die *Hallel* (Ps 114–118) in Mark 14.26 en Matt 26.30.

- (7.6) *προσκυνέω*¹⁰⁵ beteken oorspronklik om neer te buk om die aardgode met 'n kus te vereer. Omdat die kultus van die aardgode ouer is as die Olimpiese, is dit 'n oeroue tegniese term vir Godsverering. In die Septuaginta vertaal dit *histahaweh*, wat ook beteken om te buk en te vereer. Dit word hier in die meeste gevalle gebruik vir die verering van *Jahweh*. In die Evangelies word dit dikwels gebruik vir persone wat smekend voor Jesus neerval (Matt 8.2; 9.18; Mark 5.6; 15.19). In die briefliteratuur van die Nuwe Testament kom dit relatief selde voor.

Die proskinese is gerig op die verhewe majesteit van God waarvoor die vererende nederig buig. Die konstruksie is meesal met die datief. By Justinus, *Dial.* 20.4 het dit betrekking op die heidense verering van die gode. Vir die Christelike Godsverering staan dit in Athenag., *leg.* 16.2; Theoph., *Autol.* 1.11; *Mart. Polyc.* 17.3.

In die liturgie het dit behalwe die betekenis "vereer" ook die betekenis "buig" behou. Vergelyk *Lit. Chrys.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 40; 41; 42. Die aanbiddende en lofsingende funksie van die engele en hemelse wesens is 'n bekende voorstelling in die Ou-Testamentiese wêreld. In Neh 9.6 kom dit voor as 'n oorblyfsel van die tempel-*Qedussa* (Jes 6.1–4; vgl. Eseg 1; 3.12vlg. Dan 7.9vlg.).

Die voorstelling was dat die tempelliturgie ooreenstem met die troon-Godsliturgie.¹⁰⁶ In die pseudepigrafiese boek Henog¹⁰⁷ kom baie voorbeelde voor van hierdie hemelse kultiese diens voor die troon van God. Byvoorbeeld 61.6.7; al die hemelse kragte prys en loof die "Heer van die geeste" eenstemmig:

104 G. Dellings, *ThWb* 8, pp. 492–506.

105 H. Greeven, *ThWb* 6, pp. 759–767; J. O'Callaghan, Proskunein en la correspondencia cristiana, *Estudios Bíblicos* 33, 1974, pp. 187–189; F. Altheim, Proskynesis, *Paideia* 5, 1950, pp. 307–309.

106 C. Thoma, Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge, in H. H. Henrix, *Judische Liturgie. Geschichte, Struktur, Wesen*, Basel 1979, p. 58.

107 Kautsch, *op. cit.* 2, p. 271.

61.10vlg.: die leëmag van God, die gerubs, serafs en ofanim, alle engele van mag ... sal hulle stem verhef en Hom prys, roem en loof. In die Nuwe Testament kom hierdie hemelse verheerliking en aanbidding voor in Op 4.9–11; 5.9–14; 7.11vlg.; 11.16vlg. en 19.14.

- 7.7 *ὁ ἐπιβλέπων ἐπὶ τὴν γῆν ... καπνίζονται* is 'n direkte aanhaling van *Ps* 103.32 (*Ps* 104.32 in die Afrikaanse vertaling: Hy wat na die aarde kyk en dit bewe, wat die berge aanraak en dit brand). Vuurspuwende berge of die Sinai-gebeure lê hieragter.

ἀπειλῶν θαλάσσης καὶ ξηραίνων ... ἐξερημῶν is 'n aanhaling van *Nah* 1.4, terwyl *νεφέλαι ... τῶν ποδῶν* 'n weergawe van *Nah* 1.3b is. *κονιορτός* is stof wat opgewaai is; 'n stofwolk; Wolke is stof onder sy voete.

ὁ περιπατῶν ... ἐδάφους is 'n aanhaling van *Iob* 9.8. *ἔδαφος* is 'n "basis", 'n "boom" van iets, 'n vloer, of uitgelegde pad.

- 7.8 *μονογενῆ θεέ:* Vir *μονογενής* sien nota by 6.11. Christus word dus hier direk in die gebed aangeroep. Meesal word die gebede tot God gerig deur Jesus Christus.¹⁰⁸

ὄτι σοὶ δόξα κτλ: Vergelyk die nota oor die slotdoksologie by 6.13.

- 7.9 Oor die uitstuur van die energumene vergelyk die van die kategumene by 6.14.

8.2 Litanie vir die doopkandidate

Die diaken roep nou die doopkandidate op tot gebed en gaan voor in 'n litanie.

οἱ φωτιζόμενοι: φωτιζόμενοι (passief partisipium futurum van *φωτίζω*). "Die wat verlig gaan word." Vir die Ou-Testamentiese gebruik van die woord sien nota by 6.5. Dit beteken natuurlik om te verlig. In die Nuwe Testament kom dit voor in Luk 11.36; Joh 1.9; 1 Kor 4.5; Ef 1.18; 2 Tim 1.10; Heb 6.4; Op 18.1; 21.23 ens.

Reeds in die Ou Testament bestaan die gedagte dat lig 'n attribuut van God is wat die mense verlig. Slegs in hierdie lig sien hulle die lig. Slegs wanneer God die mens verlig, is 'n ware vrome lewe moontlik. Die gedagte is voortgesit in die Nuwe Testament. Die dissipels het draers van die lig geword (Matt 5.14–16; Luk 12.35). Hulle taak is om die lig wat hulle ontvang het, uit te dra en hulle lig te laat skyn voor die mense.

Andersyds vind 'n mens die gedagte van verligting ook in die misteriegodsdiens. In die *epoptie* (*ἡ ἐποπτεία*), die derde en hoogste graad van inwyding in die Eleusiniese misteries, aanskou die inwydelinge of *myste* die lig-uitstralende

108 J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. Liturgiegeschichtliche Forschungen*, hrsg. Dölger e.a., Münster 1925.

godheid. Die Christendom, wat beweeg het in 'n milieu waar sulke idees aan die orde van die dag was, kon gewis ook hieruit geput het, maar hoe dit ook al mag wees, hulle het dit met 'n totaal nuwe inhoud gevul. Die Bybelse gedagtes het steeds die belangrikste vormende krag gebly.

Die doop is vroeg reeds in die kerk beskryf as verligting en die gedooptes as "verligtes". Justinus skryf in 1 *Apol.* 61 dat hierdie "bad" 'n verligting genoem word omdat die wat hierdie bepaalde onderrig ontvang het, verlig geword het in hulle gemoed. Vergelyk nog *Dial.* 39.2; *Clem., Paed.* 1.6. Na afloop van die kategese is die kategumene doopafwagting, maar hulle is "op die punt om verlig te word" (*φωτιζόμενοι*) "ten opsigte van hulle verstand of gemoed" soos Justinus gesê het.

In hierdie stadium is hulle dus die doopkandidate of *competentes* soos die Latynse ekwivalent lui.¹⁰⁹ Die onderskeiding tussen *competentes* en gewone kategumene is reeds te vind by Hippolytus, *Trad. Apost.* 20. (Dix, *op. cit.*, p. 30). Gedurende die werklike voorbereiding op die doop is hulle lewenswyse ondersoek om vas te stel of hulle gedurende hulle kategese vroom geleef het, die weduwees vereer, siekes besoek en goeie werke verrig het.

- (8.2) 'n Kategumene wat hierdie stadium wou betree moes hom vooraf laat inskryf (*Siric., ep.* 1.2). Die inskrywing het veertig dae voor die doop plaasgevind (*Aeth.* 45.1; *Cyr. Hier., Procat.* 1.4.13; *Hier., comm. in Joh* 13). Die tyd van voorbereiding is ook deur eksorsismes en ondersoekinge, *scrutinia*, gekenmerk. Ook verdere Bybelonderrig het in dié tyd plaasgevind (*CA* 7.39).

μηθέντας εἰς τὸν τοῦ Χριστοῦ θάνατον: Oor *μύλω* vergelyk ook die nota by 6.7 oor *μυοτόριον*. Dit is die woord vir inwy in die heidense misteries. Die inhoud is egter hier iets totaal anders. Dit het in die patristiese literatuur dikwels betrekking op die doop. Vergelyk *CA* 6.15; *Chrys., Hom.* 3.5 in *Eph.*

Intussen het die gedagte van "sterwe en opstaan met Christus" by Paulus 'n groot rol gespeel. Hy het die doop beskrywe as "doop in die dood van Christus" of as "begrawe word met Hom" (Rom 6.3vlg.; 2 Tim 2.11). 'n Ander uitdrukking is "saamgroei met Hom" (*σύμψυτοι* – Rom 6.5). Hierdie Pauliniese gedagtes is hier in die liturgie verbind met inwyding "in die dood van Christus".

- (8.2) *συναναστήναι αὐτῷ*: Hoewel die idee van "saam met Christus sal opstaan" reeds in Rom 6.5 en Rom 6.8 (saam lewe met Christus) teenwoordig is, kom die werkwoord *συναναστήμι* (saam opstaan) nie in die Nuwe Testament voor nie.

μετόχος γενέσθαι: Oor *μετόχος*¹¹⁰ raadpleeg ook die nota by 6.13. Hoewel die woord in die Griekse filosofie 'n groot rol gespeel het in die gedagte van deelgenootskap aan die goddelike natuur, is ook hierdie woord as sinoniem van *κοινωνός* met nuwe inhoud gevul. Daarmee het dit veel meer die betekenis

109 B. Botte, *RAC* 3, p. 266vlg.

110 H. Hanse, *ThWb* 2, p. 830.

gekry van "gemeenskap met". Hier kom dit voor in die sin van "deelgenote wees aan sy Koninkryk".

κοινωνούς τῶν μυστηρίων: Oor τὸ μυστήριον sien nota by 6.7. Na die stadium van *competentes* kry die kandidate deelname aan die sakramente. 'n Mens kan hieragter ook die dieperliggende sin van gemeenskap met Christus deur die sakramente ontdek. Die woord *κοινωνός*¹¹¹ en *κοινωνία* beteken ook deelgenoot (en deelgenootskap). In die kultiese maaltye van die heidense misteriegodsdiens is van 'n deelgenootskap of gemeenskap tussen gode en mense gepraat. Ook in die Griekse filosofie kry die woorde hierdie betekenis.

In die Septuaginta gee dit uitdrukking aan die gemeenskap tussen mense onderling en nie tussen mense en God nie. Die verbondsverhouding is hier die bepalende in die "gemeenskap" tussen God en die mense.

In die Nuwe Testament kom die woordgroep die meeste voor by Paulus, wat dit gebruik om die gemeenskap tussen Christus en die gelowiges, en die gelowiges onderling, uit te druk. Hy gebruik dit ook vir die gemeenskap wat by die Nagmaal plaasvind. Vir antieke begrip bring deelname aan die kultiese maaltyd vanselfsprekend deelgenootskap aan die godheid mee. Net soos deelname aan die heidense offermaaltye vir Paulus gemeenskap met die demone meebring (1 Kor 10.20), so word vir hom die deelnemers aan die Nagmaal (verbonds)genote van Christus. Ook hier in die liturgie dra die deelgenootskap aan die sakramente die diepere sin van verkeer in gemeenskap met Christus.

- (8.2) *συγκατάληξις*: Die werkwoord *συγκατάλεγω* beteken om saam te rangskik, saam uit te kies, dog dit kan ook gewoon "saamreken met" wees. Die Septuaginta en die Nuwe Testament ken die woord nie. Dit het dieselfde sin as *ἐγκαταριθμήσις* in die gebed vir die kategumene in 6.6.

τῶν σωζομένων. Die passief partisipium van *σῶζω* beteken natuurlik "die wat gered of verlos is" soos in Luk 13.23 maar dit kan ook gewoon beteken die "gelowiges" soos in 1 Kor 1.18 en 2 Kor 2.15.

- 8.3 *σῶσον καὶ ἀνάστησον αὐτούς*: Vergelyk die nota by 7.3.

- 8.4 *κατασφραγισάμενοι τῷ θεῷ*: Die passiewe partisipium van *κατασφραγίζω*¹¹² "verseël" kom in die Nuwe Testament slegs een keer voor, naamlik in Op 5.1 in verband met die "verseëlde boek". Die werkwoord *σφραγίζω* en die selfstandige naamwoord *σφραγίς* "'n seël" kom meermale voor. 'n Seël om iets mee te

111 F. Hauck, *ThWb* 3, p. 798.

112 G. Fitzer, *ThWb* 7, pp. 939–954; F. J. Dölger, *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung*, Paderborn 1911; J. Diehl, *Sphragis, eine semasiologische Nachlese*, Giessen 1938; A. Hamman, *La signification de σφραγίς dans le Pasteur d'Hermas*, *TU* 79, 1961, pp. 286–290; J. Ysebaert, *Greek baptismal terminology. Its origin and early development*, *GCP* 1, Nimwegen 1962.

merk as jou eiendom, was in die antieke wêreld wyd verbreid. Dit moes regsbeskerming en waarborg aan die eienaar bied. Ook diere en mense, byvoorbeeld slawe, is gemerk deur die inbrand van 'n teken.

Op religieuse gebied is die besnydenis 'n seël of verbondseël genoem. In die Pauliniese briewe word besnydenis asook vervulling met die Heilige Gees beskryf as verseëling (Rom 4.11; 2 Kor 1.22; Ef 1.13).

In geeneen van hierdie tekste kom 'n verband met die doop voor nie. In die *Pastor Hermæ* (*Sim.* 8.6.3.; 9.17.4) word gepraat van persone wat die seël van die Seun van God ontvang het en in 9.16.4 word gesê: "Die water is die seël." Vir die eerste keer word hier 'n duidelike verband tussen seël en doop gelê.

Sedertdien kom dit dikwels so voor, onder andere by Irenaeus (*Epid.* 3) wat die doop "n seël van die ewige lewe" noem. Die *σφραγίς τῆς πίστεως* het benaming vir die doop self geword. Die doop het die sakramentele verseëling van die geloof geword, die merkteken waarmee Christus sy gelowiges "gemerk" het.

In al drie beskrywings van die doopgebeure in *CA* 3.16; 7.22; 7.39–45 kom 'n post-baptismale salwing¹¹³ voor. In 7.22 word egter voorgeskryf: Jy moet eers die persoon salf met heilige olie, daarna doop met water en dan uiteindelik verseël met die *chrisma*, sodat die salwing met olie 'n deelgenootskap aan die Heilige Gees, die water simbool van die dood en die *chrisma* 'n seël van die verbond mag wees.

Hier vind dus 'n voor-doopse salwing met heilige olie en 'n na-doopse verseëling plaas. Die kategumene staan in dié stadium nog voor die doop. Net soos hulle eers deur die doop ten volle "verlig" sal word en tog "verligtes" genoem is, sal hulle eers deur die doop werklik "verseël" wees, dog hulle word nou reeds "verseëlendes" genoem.

8.5 Seënbede van die biskop vir die doopkandidate

Na die litanie gaan die biskop voor in 'n *εὐλογία*, 'n seënbede vir die doopkandidate.

Λούσασθε, καθαροὶ γένησθε, "Word afgewas, wees rein", word aangehaal as "vooraf gesê deur die profete" (*ὁ προειπὼν διὰ τῶν ἀγίων σου προφητῶν*). Dis 'n aanhaling uit *Is* 1.16 (AV: Was julle, reinig julle. Moenie voor My verskyn as julle verkeerd doen nie. Hou op met kwaad doen). 1 *Clem.* 8.4 haal *Is* 1.16–20 aan in verband met bekering, dog Justinus het reeds in die teks 'n Skrifbewys vir die Christelike doop gevind. In *Dial.* 18.2 verwys hy daarna en spreek die mening uit dat God hier 'n wassing en 'n "ware besnydenis" beveel het, terwyl die Jode nog voortgaan met die vleeslike besnydenis en hulle feesdae. Hy bespreek dan die doop en sê dat Jesaja (1.16–20) alreeds vooraf

113 L. L. Mitchell, *Baptismal anointing*, London 1966, pp. 45–50; D. van den Eynde, *Baptême et Confirmation d'après les Constitutions Apostoliques* 7.44.3, *RSR* 27, 1937, pp. 196–212.

geskrywe het op watter wyse sondaars wat hulle bekeer van die sondes bevry kan word en dat hierdie woord reeds deur die apostels so oorgedra is.

- (8.5) *διὰ τοῦ Χριστοῦ νομοθετήσας*: In Jak 4.12 kom die selfstandige naamwoord *νομοθέτης* voor. Blykens die verband verwys dit na God as die wetgewer en nie na Christus nie. Die "wetgewende" werksaamheid van Christus word hier natuurlik toegespits op die doopbevel (Matt 28.19). In Justinus, *Dial.* 18.1vlg. word in dié verband verwys na die bevel wat gegee is deur die nuwe wetgewer (*νομοθέτης*), Christus. Vergelyk Just., *Dial.* 12.2; 14.3; Clem., *Strom.* 1.26; *MFG* 8, col. 916C; *CA* 6.22. Die werkwoord *νομοθετέω* beteken om 'n bepaling te maak of 'n voorskrif te gee. God het deur Christus die "geestelike wedergeboorte" bepaal, aldus die liturgie.

- (8.5) *τὴν πνευματικὴν ἀναγέννησιν*: Die adjektief *πνευματικός* beteken "geestelik", "spiritueel", "innerlik". Daar word van die doop gesê deur Hippolytus (*Dan.* 4.59.5) dat dit 'n "geestelike bad van wedergeboorte" is. Cyrillus van Jerusalem (*Cat.* 1.2) noem die wedergeboorte 'n geestelike *ἀναγέννησις* (wedergeboorte), net soos die liturgie. Die woord vir wedergeboorte word slegs hier deur die liturgie gebruik.

αὐτοῦς καὶ νῦν ἔπιθε: Ook hierdie gebed van die biskop het eers 'n verwysing na die verlede, 'n soort anamnese, en dan gaan dit oor na die epikletiese gedeelte met die reeds bekende "en nou". Vergelyk die opmerking by 6.11 ook oor *ἔπιθε*.

ἀγίασον (αὐτοῦς): Vergelyk Jesus se gebed in Joh 17.17, "Heilig hulle in U waarheid".

παρασκευάσον ἀζίους γενέσθαι κτλ: Die bede is dat God self hulle sal voorberei om waardig te wees. Weer eens die klem op die waardigheid wat God gee. Hulle moet die "geestelike" gawe van God waardig wees.

- (8.5) *τῆς πνευματικῆς σου δωρεᾶς ἢ δωρεά* (genetief na *ἀζίος*): is 'n gawe of geskenk en dit word veral gebruik vir die "gawe van die Heilige Gees" (*Barn.* 1.2), wat met die doop geskenk word. Vergelyk Cyril. Hier., *Cat.* 20.6 *βάπτισμα ... πνεύματος ἁγίου δωρεᾶς προζέρον*; *C. Laod., can.* 44.

τῆς ἀληθινῆς σου νόθεοῖας: Die woord *νόθεοῖα*¹¹⁴ beteken adopsie of aanneming in die plek van 'n eie kind. In die Griekse taal is dit eers in die tweede eeu vC ingeburger. In die Septuaginta ontbreek dit. In Pauliniese tekste kom dit voor in die sin van "aanneming tot kinders van God deur 'n goddelike daad" (Rom 8.15; 8.23; 9.4; Gal 4.5; Ef 1.5). Eers aan die einde van die tweede eeu nC is die term veelvuldig gebruik.

114 E. Schweizer, *ThWb* 8, pp. 400-402; M. W. Schoenberg, *Νοθεοῖα*. The word and the Institution, *Scripture* 15, 1963, pp. 115-123; L. Wenger - A. Oepke, *RAC* 1, pp. 99-112.

- (8.5) By Irenaeus¹¹⁵ staan dit dikwels parallel met sy gedagte van die vergoddeliking van die mens. Dit kan selfs as 'n tegniese term vir die vergoddeliking gebruik word. Irenaeus sê in *Adv. haer.* 3.16.3 dat die Seun van God 'n mensekind geword het sodat ons adopsie deur Hom kan verkry. Hy verbind dit met *Ps* 81.1sqq. *ὁ θεὸς ἔστη ἐν συναγωγῇ θεῶν* en v. 6: *ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἴστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες*, 'n teks wat 'n groot rol gespeel het in die realistiese verlossingsleer, byvoorbeeld by Augustinus.¹¹⁶ Die *συναγωγή θεῶν* (*synagoga deorum*) betrek Irenaeus op die Vader, die Seun en hulle wat aanneming ontvang het; dit is, so sê hy, die kerk wat 'n *synagoga dei* is en wat deur die Seun vergader is.

Hierdie besondere uitleg van *Ps* 81.6 waarin die *θεοὶ* verklaar word as *τέκνα θεοῦ*, kinders van God, bedoelende die Christene, kom reeds voor by Justinus (*Dial.* 124). Hy gebruik egter nie die term *υιοθεσία* nie. By Clemens Alexandrinus is die verband tussen vergoddeliking, Godskindskap en die doop nog duideliker. Hy sê (*Paed.* 1.5.26): "As gedooptes is ons verlig, as verligtes is ons aangeneem as kinders, as kinders is ons volmaak en as volmaaktes het ons onsterflik geword" en dan siteer hy *Ps* 81.6.

Klemens verbind ook *υιοθεσία* en wedergeboorte (1.5.21.2).

Die verband tussen doop en aanneming tot kinders van God het so vernou dat die doopvont *ἡ μήτηρ τῆς υιοθεσίας* (die moeder van die Godskindskap) genoem is (Dion. Ar., *Ecccl. hier.* 2.2.7). Hesychius (*Lexicon*) beskryf *υιοθεσία* as 'n sinoniem van die heilige doop. Ook hier beweeg die Klementynse liturgie binne tradisionele gedagtes. Die doop is 'n geestelike wedergeboorte, dis 'n gawe van God waartoe God self voorberei. In die doop vind hierdie "aanneming tot kinders" plaas.

- (8.5) *πνευματικῶν σου μυστηρίων*: "U sakramente van die Gees" of "geestelike sakramente". "Heilsgeheime" sou ook in dié konteks kon pas, maar die bedoeling is klaarblyklik sakramente. Vergelyk die opmerking by 6.7.

τῆς μετὰ τῶν σωζομένων ἐπισυναγωγῆς: Vergelyk die nota oor *σωζόμενοι* by 7.3. *ἐπισυναγωγή* kom in die Nuwe Testament net twee keer voor, naamlik in 2 Tes 2.1 waar dit 'n eskatologiese hereniging met Christus uitdruk en in Heb 10.25 waar dit die gemeentelike "samekomste" beskrywe. In dié sin word dit dikwels in die patristiek gebruik: vergelyk Eus., *HE* 1.1.5. In die Markusliturgie word gebid *τὰς ἐπισυναγωγὰς ἡμῶν κύριε ἐλόγησον* (*Lit. Marc.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 323), "seën Here, ons samekomste". Hier in die liturgie word

115 A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1, Tübingen 1909, p. 559vlg.; *id.*, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche*, *TU* 43.3.2, 1918.

116 J. A. Stoop, *Die deificatio hominis in die Sermones en Epistolae van Augustinus*, Leiden 1952, p. 42vlg.

dus gevra dat die doopkandidate waardig gemaak mag word aan samesyn met die gelowiges.

Ook hier weer is die gebed "deur Christus" – *διὰ Χριστοῦ τοῦ σωτήρος ἡμῶν*. In die Klementynse liturgie kom die titel *ὁ σωτήρ*¹¹⁷ vir Christus nog vier keer voor (9.10; 11.6; 12.33; 13.10).

In die Septuaginta is die woord 'n weergawe van die Hebreëuse *moshiah* en *jeshuah*. Veral in die Psalms is dit 'n Godsbenaming (*Ps* 23.5; 26.1.9 ens.). In die Hellenisme het ook heldefigure en heersers die titel gedra, omdat daar gemeen is dat hulle mense bevry van allerlei gevare en onheil.

In die Nuwe Testament is die titel op Christus oorgedra, net soos baie ander Godspredikate. In Luk 2.11 word Jesus so genoem en die tweede Petrusbrief (1.11; 2.20; 3.2.18) praat dikwels van die *σωτήρ Ἰησοῦς Χριστός*. Merkwaardiglik kom die titel *ὁ σωτήρ* vir Christus glad nie voor in die *Didache*, *Barnabas* en *Hermas* nie. In die briewe van Ignatius vind 'n mens dit vier keer. In *Magn.*, *Proem.* staan die woorde "Jesus Christus, ons Heiland" in 'n feestelike groetformule. Vergelyk *Phld.* 9.2. *Smyrn.* 6.2 herinner aan 'n liturgiese formule: die heterodokses bly weg van die eucharistie en die gebed omdat hulle nie erken dat die eucharistie die vlees en bloed van ons Heiland Jesus Christus is nie.

Justinus gebruik die titel verskillende kere, dog in 1 *Apol.* 61.3 staan dit in 'n formule wat dit koppel aan die doop in die Naam van die Vader van die heelal, die heerser God, en van ons *σωτήρ* Jesus Christus en van die Heilige Gees. Hoewel 'n mens die term dikwels aantref by die ou kerklike skrywers, vind 'n mens dié titel vir Christus nie in die simbole nie. Vroeë verband van die term met die liturgie is duidelik uit bostaande. Dit hang, benewens bevryding, ook saam met die algemene welstand van die bevryde of verlostes. Die woord Heiland omvat albei hierdie aspekte en word dus in die vertaling gebruik. Vergelyk ook p. 65 oor die soteriologie. Behalwe in die Klementynse liturgie het dit ook in latere liturgieë behoue gebly (bv. *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 299: *ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς ὁ σωτήρ ἡμῶν*).

Die gebed eindig ook weer met 'n doksologie. Vergelyk nota by 6.13.

- 8.6 Hierna word die doopkandidate uitgestuur met 'n uitroep van die diaken: *Προέλθετε οἱ φωτιζόμενοι.*

117 W. Foerster, *ThWb* 7, pp. 1004–1022; Per Beskow, *op. cit.*, p. 64–67; W. Bousset, *op. cit.*, pp. 240–267; O. Cullmann, *op. cit.*, pp. 239–245; L. Sabourin, *op. cit.*, pp. 140–146; H. Linszen, *θεὸς Σωτήρ*. Entwicklung und Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe, *JLW* 8, pp. 1–75.

9.2 Die boetelinge

oi év metavoía is die boetdoeners of boetelinge.¹¹⁸ Die werkwoord *metavoío* en die selfstandige naamwoord *metavoía* is 'n verandering van besluit, sin of doelstelling en uiteindelik berou. Die Romeinse godsdiens ken nie 'n boetegesindheid of -praktyk nie. Slegs kultusse wat uit die Ooste die Romeinse Ryk binnegekom het, ken iets dergelyks. In die Ou Testament staan dit dikwels in verband met belydenis van skuld, belofte van ommekeer en 'n daaropvolgende boetedoening.

In die Nuwe Testament impliseer die woordgroep 'n radikale verandering in die verhouding van die mens tot God. Dit is totale ommekeer of bekering. In die Apostoliese Vaders het hierdie betekenis van 'n ommekeer behoue gebly maar dit is al hoe meer moralisties toegespits. Die ommekeer het al hoe meer boetedoening geword (*Did.* 15.3 en 1 *Clem.* 57.1). Die gevolg was die ontstaan van 'n kerklike boetedoeningspraktyk analoog aan die sinagogale praktyk van die tweede eeu. In die *Pastor Hermae* vloei 'n soort Joodse boeteleer en Nuwe-Testamentiese bekeringsprediking saam.

Kerklike boetedoening is wesenlik bepaal deur ekskommunikasie en rekonsiliasie (Aug., *ep.* 265.7) terwyl dit beoog om vervreemding van die kerk deur doodsondes uit die weg te ruim.

Boetedoening begin met 'n vrywillige skuldbelydenis voor die biskop met 'n gepaardgaande versoek om tot die staat van boetedoening toegelaat te word. Die wat so aanvaar is, staan in dié stadium weer in 'n positiewe verband met die kerk en hulle vorm 'n stand met mindere regte, die *ordo paenitentium* (Hieron., *ep.* 72.2; Sinode van Orange, *can.* 12–441 nC).

As boetemiddels het gegeld ware bekering, gebed, aalmoese, vaste en ander deemoedige handelinge. As uiterlike tekens van boetedoening was 'n boetekleed en afskeer van die hare die gebruiklike. Sedert die vierde eeu is seëning van die boetelinge deur gebed en handoplegging van die biskop bekend (Soz., *HE.* 7.16; Aug., *S.* 232.7). Die boetedoening is beëindig deur kerklike rekonsiliasie, gebed en handoplegging deur die biskop. In die erediens is dus spesiale aandag aan hierdie orde van boetelinge gegee. Volgens sommige berigte was die plek van die boetelinge naby die deure waar hulle nog die godsdiens kon volg. Van deelname deur die boetelinge aan die offerandes en kommunie was daar natuurlik geen sprake nie.

118 G. Bardy, La conversion dans les premiers siècles chrétiens, *Année théologique* 2, 1941, pp. 89–106; 206–232; A. H. Emonds – B. Poschmann, *RAC* 2, pp. 802–805; H. A. Frei, Metanoia im "Hirten" des Hermas, *IKZ* 64, 1974, pp. 118–139; 189–202; 65, 1975, pp. 120–138; 176–204; S. C. Hall, *Repentance in 1 Clement*, *TU* 93, 1966, pp. 30–43; J. A. Jungmann, *Die lateinische Bussriten*, pp. 5–44; H. Koch, Die Büsserentlassungen in der alten abendländischen Kirche, *ThQ* 1900, pp. 254–270; *id.* Die Büsserplatz im Abendland, *ThQ* 1903, pp. 254–270; F. Leduc, Pêché et conversion chez saint Jean Chrysostome, *Proche Orient Chrétien* 26, 1976, pp. 34–58; 27, 1977, pp. 15–42; P. Meinhold, *RGG* 1, pp. 1541–1554.

Volgens Sozomenos (*HE* 7.16) het die boetelinge op die grond gaan lê met luide weeklag, waarmee die gemeente ingestem het. Daarna het die biskop dan begin bid. In die Klementynse liturgie vind ook hier weer eers 'n litanie plaas, waarna hulle moes opstaan om individuele handoplegging te ontvang, waarna die biskop 'n gebed gedoen het.

(9.2) **Litanie vir die boetelinge**

Εὔξαιτε, οἱ ἐν μετανοίᾳ: Vergelyk die nota by 6.3. Vergelyk oor *ἐκτενωῶς* die nota by 6.5.

- (9.2) *ὁ φιλοκτιόμενον θεός*: In die Klementynse liturgie kom die woord *φιλοκτιόμενον* slegs hier voor. Dit is ook weer 'n tipiese Septuagintawoord. Dit word dikwels gebruik as attribuut van God. Dan verskyn dit meermale saam met *ἐλεημών* (*Ps* 85.15; 110.4 ens.). Dit beteken barmhartig, vol van ontferming.

προσδέξεται αὐτῶν τὴν παλινωδίαν: Oor *προσδέχομαι* raadpleeg die nota by 6.5. *ἡ παλινωδία* beteken 'n herhaling van 'n sin of frase, 'n herroeping en uiteindelik ook 'n verandering van gedragswyse. Dit kan ook ommekeer, berou oor sondes en dus bekering uitdruk. (*Clem. Alex., Prot.* 7; *Orig., Cels.* 8.63).

- (9.2) *καὶ τὴν ἐξομολόγησιν: ἐξομολόγησις*¹¹⁹ (*ww. ἐξομολογέω*, sinonieme s.nw. *ὁμολογία*) is 'n veelgebruikte woordgroep in die juridiese en religieuse sfere. Basies beteken dit "'n gelykluidende uitspraak maak". In die Septuaginta word dit gebruik in die dubbele betekenis van enersyds "lofprys" ("lofprysing") en andersyds "skuld bely" ("skuldbelydenis").

Hierdie dubbele betekenis kom die mooiste tot uitdrukking in die gebed van Daniel: *Dan* 9.4.5: In v. 4 word gesê "laat ons die grootheid en goedheid van God loof" (*ἐξομολογησάμεν*) en dan word in v. 5 bygevoeg "ons het gesondig, ons het onreg gepleeg, ons was goddeloos". In die Psalms is die betekenis lofprysing van die grootheid van God oorwegend (bv. *Ps* 7.18; 9.2; 17.50; 117.21 ens.).

In die vroeë kerk is die dubbele betekenis dikwels aangewend. Dit druk lofprysing uit in 1 *Clem.* 52.1-3 en sondebelydenis in 1 *Clem.* 51.3. Vandaar Chrysostomus se definisie (*exp in Ps* 9; *MPG* col. 93B): *δὲ πλοῦν τὸ τῆς ἐξομολογήσεως εἶδος ἔστιν ἢ γὰρ τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων ἐστὶ κατὰ γνώσιν ἢ εὐχαριστία εἰς τὸν θεόν*. Die betekenis van die woord is dus bewussyn van eie sondes en dankbaarheid teenoor God. As sondebelydenis is *ἐξομολογήσις* 'n inherente deel van die boetedoening, soos Tertullianus dit beskryf in *De penitentia* 9.

- (9.2) *συντρέψῃ τὸν Σατανᾶν κτλ*: Vergelyk Rom 16.20: *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρέφει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει* (Die God van vrede sal die Satan spoedig onder julle voete verpletter).

119 O. Michel, *ThWb* 5, p. 199vlg.

καὶ ἀντρώπηται αὐτοὺς κτλ: Vergelyk 2 Tim 2.26: καὶ ἀνανήψουσιν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος (AV – hulle sal vry raak uit die valstrik van die duivel).

καὶ τῆς ἐπιτηρείας τῶν δαιμόνων: ἡ ἐπιτηρεία (vgl. 11.6) beteken skandelige behandeling, misbruik, misleiding of selfs aanval. In Ignatius (*Magn.* 1.3) word dit gebruik vir die misleiding van mense deur "die prins van hierdie wêreld". Vir demoniese aanslae teen die mense staan dit in Basilius, *Hom.* 1.2; *MPG* 31, col. 185C en Chrysostomus, *Hom.* 7.6 in 2 *Cor.*; *MPG* 61, col. 450.

- 9.3 *συγχωρήσι δὲ αὐτοὺς πάντα τὰ παραπτώματα αὐτῶν*: Die werkwoord *συγχωρέω* (vergewe) kom verder voor in die liturgie in 12.47 en die selfstandige naamwoord *συγχωρήσις* in die sin *ἕποστας τῇ συγχωρήσει* (in onderwerping aan u wil). Die werkwoord verskyn nie in die betekenis van "sondes vergewe" in die Septuaginta (kanonieke boeke) of in die Nuwe Testament nie. Dit word egter wel in hierdie sin gebruik deur die kerklike skrywers na die Apostoliese Vaders. Interessant is Philoxenus (*cp.* 41) se vergelyking tussen sondes gepleeg voor die doop en daarna. Volgens hom word eersgenoemdes gratis (*δωρεάν*) vergewe dog in die laaste geval geskied dit nie gratis nie maar deur moeitewolke arbeid en boetedoening.

- (9.3) *τὰ παραπτώματα*: In 11.6 en 12.47 kom die woord *τὸ παραπτῶμα* weer eens voor in die betekenis van "oortreding" of "sonde". In die Septuaginta vind 'n mens dit dikwels so (o.a. in *Iob* 35.15; *Ps* 18.13; 21.2; *Ez* 3.20 ens.)

τὰ τε ἑκούσια καὶ τὰ ἀκούσια: *ἑκούσιος* (vrywillige, opsetlike) verskyn ook in 7.5 en *ἀκούσιος* alleen hier. Die onderskeiding tussen opsetlike en onopsetlike of onbewuste dade gaan terug op die Septuaginta. *ἑκούσιος* kom in *Lev* 7.6; *Deut* 12.6 en *Ps* 53.8 voor in verband met "vrywillige" offers, terwyl op verskeie plekke sprake is van "onopsetlike" (*ἀκούσιος*) sondes (o.a. *Lev* 4.2; 4.22; *Num* 15.25; *Eccl* 10.5; *Iob* 31.33).

ἐξαλείψῃ τὸ κατ' αὐτῶν χειρόγραφον: Aanhaling van Kol 2.14 (AV: Hy het die skuldbewys met sy eise teen ons tot niet gemaak). *ἐξαλείψω* beteken letterlik om uit te wis. Vergelyk *Ps* 50.11.

- (9.3) *ἐγγράφηται αὐτοὺς ἐν βιβλίῳ ζωῆς*: Die "boek van die lewe" (*τὸ βιβλίον ζωῆς*)²⁰ kom voor in *Op* 13.8; 20.15; 22.19 en *Fil* 4.3. Die voorstelling het sy Bybelse oorsprong in Ou-Testamentiese woorde waarin daar gesê word dat alle heiliges en getroues wat aanspraak het op heil in God se boek opgeskryf (*Is* 4.3; *Ps* 68.29; 138.16; *Dan* 12.1) of uitgewis (*Exod* 32.32) word. In die Apostoliese Vaders staan dit onder andere in *Pastor Hermae*, *Vis.* 1.3.2, waar gesê word dat die wat hulle bekeer het met hulle hele hart, opgeskrywe sal word in die boeke van die lewe saam met al die heiliges. Vergelyk nog Orig., *Comm. in Joh* 5.7; *MPG* 14, col. 193A.

καθάρῃ δὲ αὐτοὺς κτλ: Vergelyk 2 *Kor* 7.1.

- (9.3) *ἐνώση αὐτοῦς ἀποκαταστήσας κτλ*: Vergelyk Johannes van Konstantinopel 4, *roepitentiale* (MPG 88, col. 1897C): *ἔνωσον αὐτὸν τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ* waar *ἔνω* beteken herstel van gemeenskap met die kerk. Vergelyk ook die opmerking by 6.6.
- 9.4 *αὐτὸς γινώσκει τὸ πλάσμα ἡμῶν*: Dit is letterlik *Ps* 102.14.
ὅτι τίς κανχῆσεται ... καθαρὸς εἶναι ἀπὸ ἁμαρτίας is dieselfde as *Prov* 20.9.
πάντες γὰρ ἴσμεν ἐν ἐπιτιμίοις is 'n aanhaling van *Sir* 8.5. *τὸ ἐπιτιμίον* kom slegs in die meervoud voor in 2 *Kor* 2.6, sover dit die Nuwe Testament betref. Hier beteken dit kerklike tugmaatreëls. In die vroeg-Christelike literatuur is dit sensuur of kerklike boetedoening. Dan beteken *ἐν ἐπιτιμίοις εἶναι* "in boetedoening, of onder die tug wees". Vergelyk Bas., *ep.* 199, *cap.* 21; *MPG* 32, col. 801A.
- 9.5 *ὅτι χαρὰ γίνεται κτλ* verwys na die vreugde oor een sondaar wat hom bekeer soos in *Luk* 15.7. Clemens Alexandrinus (*Quis dives* 2sq.) gebruik dieselfde teks in verband met kerklike boetedoening.
- (9.5) *προσοικειωθῶσι*: Die woord *προσοικειόω* beteken om iets jou eie te maak, te verenig, te assosieer met en in die passief, soos hier, toegewy wees aan.
ἵνα ὁ φιλόανθρωπος θεὸς κτλ: Vergelyk die aantekening by 6.5. Ook in Cyrillus van Jerusalem (*cat.* 2.4; *MPG* 33, col. 389) staan die mensieliefde (*φιλοανθρωπία*) van God in verband met die boetelinge.
εὔμενῶς: Vergelyk nota by 6.5.
αὐτῶν τὰς λιτάς: ἡ λίτη is geen Bybelse woord nie. In klassieke Grieks is *λιταί* *θεῶν* gebede gerig aan die gode (*Eur., Supp.* 262). In die kerklike skrywers verwys dit meesal na die heidense gebede (*Hom., Clem.* 11.13) dog soms dui dit die gebed van Christus by die kruisiging of kerklike gebede en ander smeekgebede soos litanieë aan (*Chrys., Hom.* 3.3 *in Col.*).
- (9.5) *ἀποδόση αὐτοῖς ... στηρίζῃ αὐτοῖς*: Vergelyk hier *Ps* 50.14: *ἀποδοῦ μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου σου, καὶ πνεύματι ἡγεμονικῶ στηρίσον με.*
ἡ ἀγαλλίασις is vreugde. In die Psalms kom dit keer op keer weer voor (bv. *Ps* 29.6; 41.5; 44.8.16 ens.). "Heilsvreugde" vind 'n mens slegs in die aangehaalde Psalm uitgedruk en net hier in die liturgie. *τὸ σωτηρίον* beteken heil. Vergelyk die opmerking by 6.5. *ἡγεμονικός* is "wat aan 'n leier behoort", leidend, heersend. Dit bedoel hier die leiding van die Gees.
ἵνα μηκέτι σαλευθῶσι τὰ διαβήματα αὐτῶν: Vergelyk *Ps* 16.5. *τὸ διάβημα* is 'n voetstap.
κοινωνοὶ ... τῶν ἁγίων αὐτοῦ ἱερῶν: Oor *κοινωνός* sien nota by 8.2. *ἱερός* (heilig) word in die neutrum as selfstandige naamwoord gebruik en dit beteken

dan 'n heiligdom, byvoorbeeld die kerk of kloostergeboue. Dan kan dit ook heilige misteries of sakramente aandui, soos hier die geval is.

ἀξιοι ... τῆς νιοθεσίας: Oor *νιοθεσία* sien kommentaar op 8.5.

- 9.6 Die litanie word weer eens gevolg deur 'n *κύριε ἐλέησον* – uitroep van die gemeente waartoe die diaken hulle oproep. Oor *σῶσον αὐτούς κτλ* vergelyk die nota by 7.3. Die diaken roep die boetelinge, wat in hierdie stadium nog op die grond gelê het, om op te staan, die hoof te buig en deur die biskop geseën te word.

9.8 Seënbede vir die boetelinge

Παντοκράτορ: Sien nota by 6.11.

θεὸς αἰώνιος: 'Ewige God'. *αἰώνιος*¹²¹ kom in *Gen* 21.33; *Is* 26.4; 40.28 voor as attribuut van God en in die Nuwe Testament word dit slegs in *Rom* 16.26 so gebruik. In die latere kerklike literatuur is dit 'n woord wat algemeen so voorkom.

δέσποτα τῶν ὀλῶν (cf. 12.27; 12.39 en 15.2): *ὁ δέσποτης* beskryf in klassieke Grieks 'n eienaar of besitter en dus ook heerser. Dikwels word daarmee die mag van die gode uitgedruk. *δέσποτ' ἄναξ* kom dikwels voor as aanroepvorm in die gebede.

In die Ou Testament vind 'n mens dit egter reeds in *Iob* 5.8: *οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ ἐγὼ δεηθήσομαι κυρίον κύριον δὲ πάντων δεσπότην ἐπικαλέσομαι*. Die jongere boeke van die Ou Testament bevat baie voorbeelde hiervan. Moontlik het die indringing van die Hellenisme die toename in die gebruik van die titel bevorder. Dit kom dan voor saam met toevoegings soos *τῶν πάντων* (Heer van alle dinge – *Sap* 6.7; 8.3) of *πάσης κτίσεως* (Heer van die hele skepping – 3 *Mac* 2.2). In die Nuwe Testament kom dit voor in *Luk* 2.29; *Hand* 4.24; 2 *Pet* 2.1; *Jud* 4; *Op* 6.10.

'n Mens vind dit dikwels in die vroeg-Christelike literatuur en veral in die gebedstradisie: vergelyk 1 *Clem.* 7.5; 61.1; 61.2 (*δέσποτα ἐπουράνι*); *Barn.* 1.7; *Hern.*, *Vis.* 2.2.5 (*τῶν ὀλῶν*); *Just.*, 1 *Apol.* 32.10; Goodspeed, *op. cit.*, p. 48; 40.7; *ibid.*, p. 53; 44.2; *ibid.*, p. 56 ens. Oor *τὰ ὅλα* (die heelal) vergelyk die kommentaar by 6.11.

- (9.8) *κτίστα καὶ πρότασι τῶν πάντων*: *ὁ κτίστης*¹²² (Skepper) staan in 2 *Regn* 22.32 in verband met God: *τις κτίστης ἔσται πλὴν κυρίου* (wie kan 'n skepper wees behalwe die Heer?). Vergelyk *Sir* 24.8 (*ὁ κτίστης τῶν ἀπάντων*) en dieselfde titel in gebedskontekste in 2 *Mac* 1.24 en 4 *Mac* 11.5. Die werkwoord *κτιζω* beteken in klassieke Grieks om 'n land bewoonbaar te maak, 'n stad te stig

121 H. Sasse, *ThWb* 1, p. 208.

122 W. Foerster, *ThWb* 3, p. 1024.

of te bou of om 'n tempel of gebou op te rig. Die selfstandige naamwoord kan dus 'n stigter of bouer ens. aandui.

Terwyl *δημιουργέω* – wat ook in die Septuaginta gebruik word vir die skeppingswerk van God – beteken "om met hande te vervaardig", beteken *κτιζω* eintlik om die werk van 'n heerser te doen: byvoorbeeld die van 'n heerser op wie se bevel 'n stad as 't ware uit niks ontstaan.

In die Nuwe Testament word *κτίστης* slegs in 1 Pet 4.19 gebruik, terwyl in die verdere vroeg-Christelike literatuur dit algemeen geword het. In die eerste Klemensbrief word vermaan dat die gemeente moet opsien na die Vader en Skepper van die hele heelal (*κτίστην τοῦ σύμπαντος κοσμοῦ*), in 'n gedeelte wat ook 'n liturgiese verband het (1 *Clem.* 19.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 37). Dit word in 1 *Clem.* 59.3; *ibid.*, p. 37; 62.2, *ibid.*, p. 39 ook in gebedsgedeeltes gebruik en 'n besondere verband tussen *κτίστης* en die liturgie word daarmee duidelik.

In Arist., *Apol.* 15.3; Goodspeed, *op. cit.*, p. 20 vind 'n mens die uitspraak: *τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν πάντων ... καὶ ἄλλον θεὸν πλὴν τούτου οὐ σέβονται* (Hulle – sc. die Christene – vereer God die Skepper en Formeerder van alle dinge en behalwe Hom geen ander God nie). Ook hier is daar met verwysing na die term 'n toespeling op die kultus.

'n Verdere kultiese verband het die woord in CA 7.35; MPG 1, col. 1028D: *κτίστη, σῶτηρ πλοῦσαι ἐν χάριτι*. Hier is dit ook 'n aanroepvorm in 'n gebed wat aan die einde nog weer verwys na *ὁ δημιουργίας τῆς διὰ μεσότην κτίστης* (die Skepper van 'n skepping deur 'n middelaar). Soos reeds in die inleiding gesê, gaan volgens Bousset hierdie gebed terug op ou Joodse liturgiese modelle.

Die benaming *ὁ κτίστης* vir God het dus duidelik 'n baie ou verband met die liturgie (Joodse sowel as Christelike). Hieruit het dit oorgegaan na die simbole. Die simbool in CA 7.41; MPG 1, col. 1642 het die artikel: *πιστεύω ... εἰς ἓνα ... θεὸν ... τὸν πατέρα τοῦ Χριστοῦ, κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν πάντων*. Dit kom ook nog voor in die vierde formule van die sinode van Antiochië (341 – Lietzmann, *op. cit.*, p. 30).

Die algemene term egter wat gebruik word vir God as die Skepper in die simbole is *ὁ ποιήτης*. Dit is byvoorbeeld die geval in die simbool van Caesarea (*ibid.*, p. 18), van Jerusalem (*ibid.*, p. 19), van Epiphanius (*ibid.*, p. 19) ens.

- (9.8) *πρύτανι*: *ὁ πρύτανις* is 'n prins, 'n hoof of goewerneur van 'n stad. Aeschines (*Py* 169) gebruik dit as titel vir Zeus. In die Septuaginta kom dit net in Sap 13.2 voor. Hier is dit die woord vir prinse wat deur mense as gode beskou word. In die Nuwe Testament kom dit nie voor nie en dis ook in die latere liturgieë weggelaat, moontlik as gevolg van die sterk verband met die heidense instellings. Tog gebruik Theodoretus dit ook net soos die Klementynse liturgie (*Quaest.* 62 in Gen): *ὁ πρύτανις τῶν ὄλων*.

- (9.8) ὁ τὸν ἀνθρώπου κόσμον κόσμον ἀναδείξας: Die twee betekenis van ὁ κόσμος as "wêreld" en "sieraad" staan hier saam in 'n woordspeling: ὁ κόσμον κόσμον, "sieraad van die wêreld of heelal". Origenes (*in Joh* 6.59; *MPG* 14, col. 301C) noem die kerk so 'n sieraad van die wêreld. Die mens as sieraad van die wêreld kom nog voor in Methodius van Olympus (*de res. mort.* 1.35; *MPG* 41, col. 1028.). Vergelyk ook *CA* 7.34.; *MPG* 1, col. 1028. ἀναδείκνυμι kom sowat agt keer in die Klementynse liturgie voor en kan beteken om te vertoon as of om te maak. Albei maak hier goeie sin uit. Moontlik pas "maak" in hierdie skeppingsverband beter: U het die mens 'n sieraad van die wêreld gemaak, deur Christus.

καὶ νόμον δούς αὐτῷ ἔμφυτον καὶ γραπτὸν: 'n Onderskeid word hier gemaak tussen 'n natuurlike, ingebore wet (νόμος ἔμφυτος) en 'n geskrewe (γραπτός) een. Na die ingebore sedewet verwys ook 12.18. Vergelyk hier Just. 2, *Apol.* 8.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 84; 13.5; *ibid.*, p. 89; Meth., *res. mort.* 2.6; *MPG* 18, col. 304C.

Die idee van 'n ingebore wet¹²³ het geleef in die populêre filosofie van die Stoïsyne, met hulle identifikasie van φύσις en νόμος. Die grondslag van hulle etiek was dat alle sedelike handeling navolging is van wette wat van nature in die mens ingeplant is en wat in die godheid gewortel is.

In Rom 2.14vlg. het Paulus hierdie gedagte van die aangebore of natuurlike wet in sy teologie opgeneem en dit het in die vroeë Christendom 'n voortsetting gevind. *Barn.* 9.9 praat van die leer van God wat 'n ingebore gawe in die mens is. Vergelyk ook "deur die ingebore kennis" in *CA* 7.33; *MPG* 1, col. 1024C.

Die gedagte kom ook mooi uit in die *Didascalia apostolorum* (*CA* 6.19–24 – veral 6.20, *MPG* 1, col. 963): Abel, Noag en Abraham is gemotiveer deur die natuurwet tot goeie dade. Na die afvalligheid van die volk agter die goue kalf aan, het God 'n harde juk van bepalinge op Israel gelê sodat hulle kon terugkeer na die wet wat God in alle mense van nature ingeplant het.

- (9.8) πρὸς τὸ ζῆν αὐτὸν ἐνθέλωμος ὡς λογιόν – "sodat hy binne die wet as 'n redelike wese kan lewe". ἐνθέλωμος is wettig, ooreenkomstig die wet. Vergelyk 12.32 en *Epiph.*, *Haer.* 80.4; *MPG* 42, col. 764A.

ἐποθήκη δούς πρὸς μετάνοιαν: ἡ ἐποθήκη is 'n voorskrif, veral van Christus, byvoorbeeld in *Clem. Al., paed.* 1.12; *MPG* 8, col. 376A; *Orig., Comm. in Joh.* 13.49. God het volgens die liturgie aan die mens deur Christus 'n voorskrif vir bekering gegee, 'n bekeringsresep wat bestaan uit sy goedheid.

ἔπιθε ἐπὶ κτλ: Vergelyk die nota by 6.12. Die uitdrukking τοῦς κεκλιότασ σοι ἀύχενα ψυχῆς καὶ σωματος (wat voor u die nek van liggaam en siel buig) druk verootmoediging uit.

123 G. Bornkamm, Gesetz und Natur (Röm 2.14–16) in *Studien zu Antike und Christentum, Gesammelte Aufsätze* 2, München 1959, pp. 93–118; E. Wolf, *RGG* 4, p. 1360.

ὅτι οὐ βούλει τὸν θάνατον κτλ is die bekende teks uit Esegïel oor die bekering: Ez 33.11. Dit is byna vanselfsprekend dat kerklike skrywers op hierdie teks sou sinspeel in verband met bekering van sondears. Dit is die geval reeds in 1 Clem. 8.2. Vergelyk ook Clem. Al., Strom. 1.65.3; 2.147.3; Quis dives, 29.24; Tert., de orat. 7.1.

- 9.9 ὁ Νινευιτῶν προσδεξάμενος τὴν μετάνοιαν: Op die bekering van die inwoners van Nineve soos verhaal in die boek Jona, word reeds in Matt 12.41 gesinspeel. In 1 Clem. 7.7 geld hulle ook as voorbeeld van bekering.

ὁ θέλων πάντας ἀνθρώπους σωθῆναι is 'n aanhaling uit 1 Tim 2.4.

ὁ τὸν υἱὸν προσδεξάμενος is 'n verwysing na die gelykenis van die verlore seun in Luk 15, wat losbandig (ἀσωτῶς – die adjektief in Prov 7.11) sy lewenstog verkwis het en vanweë sy bekering of berou aangeneem is deur sy vader se genade. σπλάγχθοις – τὰ σπλάγχνα meervoud beteken letterlik “die binneste” of, in afgeleide sin, gevoelens. Soms beteken dit genade of barmhartigheid: Dus beteken dit hier “deur sy vader se barmhartigheid”.

αὐτός καὶ νῦν: Die voorgaande was lofprysend anamneties en nou volg weer in tipiese Ou-Testamentiese gebedstyl die epiketiese “en nou”: Neem U ook nou die bekering (μεταγνώσις – verandering van gesindheid) aan. Vergelyk die nota by 6.12.

- (9.9) ὅτι οὐκ ἔστιν ὅς οὐχ κτλ is aangehaal uit 3 Regn 8.46.

παρά σοι ὁ ἴλασμός ἐστι is 'n aanhaling uit Ps 129.3.4.

- 9.10 Die bede word hier uitgespreek om herstel van die boetelinge in die kerk – rekonsiliasie – en daarna eindig dit ook met 'n doksologie.

- 9.11 Ἀπολύεσθε κτλ: Ten slotte vind die uitstuur van die boetelinge plaas. Hierna begin die eucharistiese diens, of diens van die gelowiges.

Hiermee word die *missa catechumenorum* afgesluit en in die stadium is alles gereed vir die *missa fidelium*. Die orde van die diens het dus soos volg verloop:

Missa catechumenorum: Binnekoms in die kerk, Ou-Testamentiese Skriflesing (deur die voorleser). Sing van Psalms. Skriflesing uit Handeling en briefge-deelte gevolg deur 'n Evangelielesing deur die diaken of biskop. Die preek word gevolg deur die litanieë en seënbedes vir en uitstuur van die verskillende groepe.

Missa fidelium: Litanie en gebed vir die gelowiges.

Groet en vredeskus – Pax.

Handewassing – *lavabo*.

Die aanbring van die gawes na die altaar.

Prefasie – *sursum corda*.

Anafora.

Anamnese, Instellingswoorde en epiklese.

Interessiegebede en kommunie.

Slotgebed en seën gevolg deur die uitstuur van die gelowiges.

Hier kan net kortliks die kerkgebou en sy inrigting beskryf word met verwysing veral na CA 2.57: Dit was meesal 'n langerige gebou, aan die een kant (wes) moontlik u-vormig. Aan die oostekant van die lang sy was die altaar met aan weerskante berg- en verkleeruimtes (pastoforia). In die middel van die presbiterium het die troon van die biskop gestaan en aan weerskante daarvan banke vir die priesters. Mans en vrouens het apart gesit in die kerk en het by aparte deure ingegaan wat aan die suidekant van die gebou geleë was. Verder was daar ook in die middel van die kerkgebou die verhoog met lessenaar waarvandaan die Skriflesing plaasgevind het en wat die sentrum van die *missa catechumenorum* uitgemaak het.

10.1 Die diens van die gelowiges (*missa fidelium*)

- 10.2 *Μή τις τῶν μὴ δυναμένων προσελθέτω*: Nadat al die verskillende groepe die kerk verlaat het, word die deure gesluit. Die diaken waarsku finaal dat geen een wat nie reg daartoe het, soos ongelowiges, kategumene, besetenes ens., deel mag hê aan of toetree tot die verdere verloop van die diens nie. Daarna word die gelowiges opgeroep om te kniel (*κλίνομεν γόνυ*) vir 'n gebed (*δεηθῶμεν*). Wat nou volg (10.3–10.22) is 'n uitgebreide litanie (Ektenie of Sinapte) vir die hele gemeente.

Hierdie is die algemene gebed van die kerk waarna ook Justinus verwys in 1 *Apol.* 67.5. In die kerk van Rome het die gemeente ook na Skriflesing en preek aan so 'n algemene gebed deelgeneem, soos behou is in 1 *Clem.* 59–61; Lightfoot, *op. cit.*, pp. 36–38.

Die verskillende bedes wat hier in die liturgie verskyn (nege in totaal), vir die kerk, vir die biskoppe, vir die hele klerus, vir die heerser, vir die kategumene, vir almal wat in benoudheid of gevaar verkeer, vir ketters en skismatici, kom steeds weer voor in die algemene gebed van die ander liturgieë.

συντρόνος is gespanne, reguit, aandagtig of in alle erns, dringend: Dus – “laat ons God aandagtig aanroep”.

10.3 Litanie vir die gelowiges

ὑπὲρ τῆς εἰρήνης καὶ τῆς εὐσταθείας τοῦ κόσμου: Vergelyk 1 *Clem.* 60.4 (*δὸς ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν*). Cyrillus van Jerusalem verwys in sy vyfde mistagogiese kategese (*Cat.* 23.8) na die gebed vir vrede van die kerk, die welstand van die wêreld en van verskillende groepe mense. Vergelyk Chrys., *Hom.* 3.4 in *Phil.*; *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 280; *Lit. Chrys.*, *ibid.*, p. 16. *ἡ εὐσταθεία* beteken die rus en bestendigheid van die wêreld of van persone. Reeds in 3 *Mac* 3.26 en 6.28 staan dit vir algemene welstand wat God verleen. Vergelyk 1 *Clem.* 61.1; 65.1.

ὅπως ὁ τῶν ὅλων θεὸς αἰδιον καὶ ἀναφαίρετον τὴν ἑαυτοῦ εἰρήνην ἡμῖν παρᾶσχοιτο: Vir τὰ ὅλα sien nota by 6.11. αἰδιος¹²⁴ is "ewig". In die Nuwe Testament kom die woord in hierdie betekenis voor slegs in Rom 1.20 in 'n konteks wat herinner aan Stoïsynse gedagtes en Philo, asook in Jud 6.

In die Apostoliese Vaders kom dit slegs in Ign., *Ef.* 19.3 voor in verband met die ewige lewe. Athenagoras (*Suppl.* 10.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 324) gebruik dit in verband met God as "ewige Rede". ἀναφαίρετος is wat nie weggeneem kan word nie, onvervreembare. Die bede is dat God die ewige, onvervreembare vrede, naamlik sy vrede (τὴν ἑαυτοῦ), sal bied. ἡ πληροφορία is volheid of sekerheid. Vergelyk Kol 2.2; Heb 6.11.

- 10.4 ἐπί τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας: Die simbool van Epiphanius van Salamis (Lietzmann, *op. cit.*, p. 20) beskryf die kerk in dieselfde terme, met die byvoeging van μία (een). Cyrillus van Jerusalem se simbool laat die ἀποστολικήν weg (*ibid.*, p. 19) en so ook die simbool in CA 7.41.

ἁγίας: Teen die helfte van die tweede eeu was heilig reeds 'n algemene beskrywing van die kerk.¹²⁵ Dit het sy oorsprong in die Ou Testament waar die adjektief "heilig" gebruik is vir alles wat aan God behoort, soos byvoorbeeld 'n "heilige volk" (*Deut* 7.6; 26.19). In *Ef* 5.27 word die kerk as ἁγία beskrywe. In voortsetting hiervan word ook in die *Martyrium Polycarpi* (*Proem.*; Lightfoot, *op. cit.*, p. 189) van die kerk gesê dat dit "heilig en algemeen" is. Vergelyk Ign. *Trall.*, *Proem.*; *ibid.*, p. 116. Hierna kom dit dikwels so voor.

- (10.4) καθολικῆς: In die Christelike taalgebruik kom καθολικῆς (algemeen) as beskrywing van die kerk vir die eerste maal voor by Ignatius (*Smyrn.* 8.2). Dit is dan nog nie "katoliek" in teenstelling met die ketters nie (soos in Clem. Al., *Strom.* 17.106 nie), maar "algemeen" in die sin van wêreldwye verbreiding soos Eusebius (*c. Marc.* 1.1; *MPG* 24, col. 728C) dit nog beskryf. Vergelyk ook *Mart. Polyc.* 19.2. Ook hier in die liturgie staan katoliek nog vir die wêreldwye kerk.

ἀποστολικῆς: Die adjektief ἀποστολικός kom nog nie in die Nuwe Testament voor nie. Dit is egter gebruik in die vroeë kerk om aan te dui dat geskrifte, persone of inrigtings deur die apostels geskrywe, ingestel of gestig is. Irenaeus (*Adv. haer.* 3.12.7) het reeds gesê dat die kerk deur die hele wêreld sy oorsprong by die apostels het.

Ook hierin mag die liturgie meegewerk het daartoe dat die kerk later in die simbole so genoem is. Immers in die anathemas van die Niceense konsilie word die kerk ook reeds as "katoliek en apostolies" beskrywe en Alexander van Alexandrië (*ep.* 12, *MPG* 18, col. 565A) sê "ons glo soos besluit is deur die apostoliese kerk".

124 H. Sasse, *ThWb* 1, p. 167vlg.

125 J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds*, London 1976, p. 158.

- (10.4) *τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων*: Die kerk strek van uithoeke tot uithoeke en daarmee word die “algemene” nader gekwalifiseer. Die uitdrukking word herhaal in 12.40. *τὸ πέρασ* is ’n uiterste grens, ’n uithoek. In *Ps* 71.8 word die heerskappy van God besing wat strek vanaf die see tot die uithoeke van die wêreld. Die uitdrukking “van uithoeke na uithoeke” kom voor in *Matt* 12.42; *Luk* 11.31. *Rom* 10.18 gebruik dit om die Christusverkondiging, wat gegaan het van die een uithoek van die wêreld na die ander, te beskrywe.

Insiggewend in dié verband is die gebed by die breek van die brood in die *Didache* (9.4; Lightfoot, *op. cit.*, p. 221): Soos hierdie gebreekte brood wat verstrooi was op die berge byeengebring is en een geword het, laat so u kerk versamel word: *ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν*. Daarmee het die kerk wat strek van die uithoeke af ook in ’n liturgiese konteks te staan gekom.

- (10.4) *ἄσπῳς ὁ κέρως ἄσειστον ἀντήν καὶ ἀκλινώτιστον διαφουλάξῃ*: *ἄσειστος* is “on-skudbaar”, “onbeweeglik”, standvastig. Ook in 12.40 word die kerk so beskryf. Vergelyk *Chrys., Hom. 2.2 in principium Actorum Apostolorum*; *MPG* 51, col. 62C. *ἀκλινώτιστος* beteken “nie deur golwe geslaan”, kalm en onversteurd. Vergelyk *Polybius* 10.10.4. *Isidorus* van *Pelusium* beskryf die kerk ook met hierdie woord (*ep.* 1.91). Vergelyk ook *Chrys., Hom. post redit.* 2.5; *MPG* 52, col. 431C.

μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος τεθμελιωμένην ἐπὶ τὴν πέτραν: In klassieke Grieks dui *ἡ συντελεία*¹²⁶ ’n voltooide handeling aan. In die Septuaginta staan dit vir die einde of afloop van ’n periode (*Exod* 23.16) of ’n jaar (*Ier* 5.18). Dit kom as ’n apokaliptiese term voor in die betekenis “einde” in die Testamente van die twaalf patriarge. ’n Mens vind dan verder in die Nuwe Testament die uitdrukking *ἡ συντελεία τοῦ αἰῶνος* (AV – die voleinding van die wêreld). Dit is eie aan die Matteus-evangelie: 13.39.40.49; 24.3; 28.20.

By die Apostoliese Vaders het dit dieselfde betekenis as in die Nuwe Testament (bv. by *Hermas, Vis.* 3.8.9; *Sin.* 9.12.3). By die Apologete vind ’n mens dit net by *Tatianus (Or. Graec.* 6.1; 13.1; 17.1). Hierna kom dit dikwels voor in die kerklike skrywers in die sin van “einde van die wêreld of van die tyd” soos hier in die liturgie. Vergelyk ook *CA* 6.18.

τεθμελιωμένην: *θεμελιώω* (passiewe partisipium) beteken om ’n fondament te lê. In *Ps* 8.4 dui dit aan dat God die maan en sterre “gegrondves het”. Vergelyk nog *Ps* 88.12; 101.26. In die passief beteken dit dus “vas, stewig gevestig wees”. Dit bevat hier ’n sinspeling op die huis gefundeer op die rots waarvan Jesus gepraat het (*Matt* 7.25 *τεθμελιώτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν*).

- 10.5 *καὶ ἐπὲρ τῆς ἐνθάδε ἀγίας παροικίας: ἡ παροικία*¹²⁷ dui in die Septuaginta

126 G. Delling, *ThWb* 8, p. 65vlg.

127 K. L. en M. A. Schmidt, *ThWb* 5, p. 852.

die toestand of lot van 'n bywoner of die vreemdeling sonder regte aan (*Ps* 54.16; 118.54; 119.5). Dit kan selfs ballingskap beteken. In die Nuwe Testament vind 'n mens dit slegs in Hand 13.17 en 1 Pet 1.17. In laasgenoemde teks word die lewe van die Christene op aarde beskryf as "vreemdelingskap".

In die vroeg-Christelike literatuur kom die vreemdelingskap van die kerk tot besondere uitdrukking in *Diogn.* 5.5. Volgens Eusebius (*HE* 5.24.14) het Irenaeus die Christelike gemeentes *παροικία* genoem. Ook in die *Martyrium Polycarpi* word die plaaslike gemeentes van die kerk so beskrywe. *Ἐκκλησία* het al hoe meer die benaming geword vir die hele kerk, terwyl *παροικία* die tegniese term geword het vir gemeentes of parogieë (Latyn – *parocia*).

Namate die kerk meer georganiseer geraak het, het die parogieë die gemeentes geword wat binne 'n bepaalde geografiese eenheid saamgegroepeer is as 'n diocese (*διοίκησις*). In die Klementynse liturgie vind 'n mens hierdie organisasie slegs hier aangedui. Hier word gebid vir die verskillende biskoppe en hulle *παροικία*. Die liturgie verteenwoordig dan 'n tyd toe reeds meer gemeentes aan 'n biskop toevertrou was. Merkwaardiglik vind 'n mens in die ander Griekse liturgieë geen vermelding van die *παροικία* nie.

(10.5) *ὁ τῶν ὄλων κύριος*: Vergelyk die kommentaar op 6.11. *ἀνευδότως* is "sonder ophou, ononderbroke of voortdurend, aanhoudend".

10.6 *ἡ ἐπισκοπή* is sorg, opsig; goddelike besoeking; 'n amp en dus biskopsamp, die episkopaat of bisdom. Vergelyk *Iren., Adv. haer.* 3.3.3.

τῶν ὀρθοτομούντων τὸν λόγον sluit aan by 2 Tim 2.15. *ὀρθοτομέω* is oorspronklik "in 'n reguit lyn sny" en dus korrek uitleë, op ortodokse wyse verklaar of verkondig. Vergelyk *Chrys., Hom. 5.2 in 2 Tim; MPG 62, col. 687D* en *CA* 7.31.

10.7 *Ἰακώβου ... Κλήμεντος ... Εὐδοίου ... Ἀννιανοῦ*: In *CA* 7.46; *MPG* 1, col. 1048 word die biskoppe genoem "wat deur ons [die apostels] gewy is". Hier word onder andere ook genoem Jakobus, die biskop van Jerusalem. Dit is die broer van die Here, wat egter reeds in 62 nC oorlede is. Waarskynlik het die liturgie hom in gedagte, maar dan pas hy in tydsorde nie in by die volgende persone nie.

Die Klemens waarna verwys word, is waarskynlik Klemens 1 wat in 92–99 biskop van Rome was.

Euodius was die eerste biskop van Antiochië volgens *Eus., HE* 3.22. Ook *CA* 6.46 vermeld hom. Hy is opgevolg deur Ignatius wat in 110 nC die marteldood gesterf het. Hy en Klemens moes dus tydgenote gewees het.

Annianus was volgens *CA* 7.47 (vgl. *Eus., HE* 2.24) die eerste biskop van Alexandrië wat deur Markus gewy is en hom opgevolg het. Dan moes hy ook 'n tydgenoot van die laaste twee gewees het. So is die biskoppe wat die liturgie

vermeld verteenwoordigend van die kerk van sy tyd, toe die vernaamste kerklike gebiede Jerusalem, Rome, Antiochië en Alexandrië was. Indien die gebed 'n werklike historiese situasie weerspieël, bring dit 'n mens te staan in die tyd van die oorgang tussen die eerste en tweede eeu.

- (10.7) *ὁ οἰκτιρῶν θεός*: Die "genadige" God. *οἰκτιρῶν* beteken genadig of barmhartig en dit kom slegs hier in die Klementynse liturgie voor. Dit is ook weer 'n Septuaginta-woord. Vergelyk *Ps* 77.38; 85.15; 110.4 (*ἐλεῖμῶν καὶ οἰκτιρῶν ὁ κύριος*); 144.8 ens. 'n Mens vind dit ook in die Nuwe Testament: Luk 6.36 (*ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτιρῶν*) en in Jak 5.11 (sitaat van *Ps* 102.8).

In 1 *Clem* 23.1 word God as barmhartig beskryf en in 60.1 word Hy aangeroep as *οἰκτιρῶν*. Dit was dus reeds vroeg 'n aanspreekvorm van God in die gebed en dit is dus nie vreemd om dit ook in die liturgie aan te tref nie. Vergelyk ook Just. 1 *Apol.* 15.13.

χαρίζω (medium) is om 'n guns te bewys, te vergun of te gee. *σῶν* van *σῶς* (veilig, ongeskonde).

μακρομερέοντα: Die werkwoord *μακρομερέω* beteken om lanklewend te wees; hoë ouderdom te bereik. In *Deut* 5.33; 6.2; 11.9 kom dit telkens voor in verband met 'n lang lewe in die beloofde land.

- 10.8 *ἐπὶ τῶν πρεσβυτέρων*: Die bestaan van *πρεσβύτεροι*,¹²⁸ "oueres" of "oudstes" in die vroeë Christendom, het sy voorbeeld in die Joodse gemeentelike orde, waarin die oudstes 'n leidende rol gespeel het. In die beginjare van die Christendom is die woord gebruik vir persone wat hoë agting geniet het as gevolg van ouderdom of bekwaamheid, soos 'n apostel, leraar en profeet. Onderskeiding tussen hierdie persone is daarom nie altyd maklik in hierdie tyd nie.

'n Duidelike plek in die hiërargiese orde neem die "oudstes" in die briewe van Ignatius in. Die biskop staan aan die hoof, omgewe deur 'n raadsversameling van oudstes (*Phld.* 7.1). 'n Duidelike afbakening van hulle pligte is in dié stadium nog nie te vind nie.

Eers in die *Siriese Didascalie* word die voorrang van die biskoppe virig verdedig. Nadruk word gelê op hulle sakramentele, dissiplinêre en administratiewe funksies. Die presbiters (*πρεσβύτεροι*) is aan hulle ondergeskik as hulle volgelinge en tree op as "apostels van die biskop" (2.28).

Die kerkorde van Hippolytus wat in Rome ontstaan het, dog spoedig in die Ooste aanvaar is, vertoon die beeld van 'n hiërargiese orde wat deur sakramentele wyding gereël is. Die biskoppe, die "hoëpriesters", het alleen die volmag van ampsoordrag gehad; die presbiters is aan hulle ondergeskik as raadgevers met priesterlike rang wat hulle in staat gestel het om te doop en om saam te werk tydens die eucharistie. Hulle kon egter ook onafhanklik van die

128 W. Jannasch, *RGG* 5, p. 540vlg.; G. Bornkamm, *ThWb* 6, veral p. 671.

biskop die eucharistie bedien (CA 3.20), die seën uitspreek (*ibid.*), boetlinge met die kerk versoen, preek en leer (*ibid.*).

In latere liturgieë is die woord presbiter (*πρεσβύτερος*) van die Klementynse liturgie vervang met priester (*ιερέυς*), gevolglik vertoon dit ook in hierdie opsig 'n ouere karakter. 'n Brief van biskop Cornelius¹²⁹ (251–253) geskryf aan biskop Fabius van Antiochië beskryf die hiërargie van die kerk: Daar moet een biskop wees teenoor ses-en-veertig presbiters; sewe diakens; sewe onderdiakens; twee en veertig akoliete; eksorsiste en voorlesers tesame met twee-en-vyftig deurwagters en 'n groot aantal weduwees.

- 10.9 *ἐπὶ πάσης ... διακονίας καὶ ὑπηρεσίας*: In die Nuwe Testament beteken *ἡ διακονία*¹³⁰ tafelbediening of versorging en so het dit die benaming geword vir alle dienswerk in die gemeente. Dit is gevolglik ook aan ampswerk gekoppel. Die apostelamp is "diens" (Rom 11.13; 2 Kor 4.1; 6.3vlg.). Ook die werk van 'n Evangelis is dienswerk (2 Tim 4.5).

Die woord was dus nie net aan die diakensamp gekoppel nie. Die wye betekenis daarvan het in die vroeg-Christelike kerk bly voortbestaan; dit kon woordbediening of selfs liturgiese diens beteken, dog het ook uitdrukking gegee aan die ampswerk van apostels en biskoppe. Andersyds is dit ook meer toegespits op die liturgiese pligte van die diakens, soos hier en in 6.1 die bedoeling is. Vergelyk ook CA 8.28.

*ἡ ὑπηρεσία*¹³¹ is in eintlike sin die werk van roeiers op 'n skip. Die abstrakte selfstandige naamwoord beskryf in die Septuaginta die geweldige groot arbeidskorps van Job (*Job* 1.3) (*ὑπηρέτης* ook in *Prov* 14.35; *Is* 32.5). Die woord word gebruik vir verskillende "helpers" en hulle werk; byvoorbeeld geregsdienaars of voorgangers in die sinagogale diens. In die vroeg-Christelike literatuur is dit gewoon sinoniem van *διακονία* as dienswerk van diakens (CA 3.16.19).

- 10.10 *ἐπὶ ἀναγνώστων, ψαλτῶν κτλ: ὁ ἀναγνώστης*¹³² is 'n voorleser, 'n lid van die mindere ordes in die kerk. Ook in Serap., *Euch.* 11.4 word vir die voorlesers gebid. Volgens die bo-gesiteerde brief van biskop Cornelius en C. *Laod. can.* 24 was hulle reeds in die klerus ingesluit. Vergelyk ook CA 6.17; *MPG* 1, col. 957. Hulle is deur die biskoppe aangestel, is nie gewy nie en het as ampsteken 'n boek ontvang. Ander berigte vermeld wel 'n wyding met handoplegging en gebed (CA 8.22; *MPG* 1, col. 1117sqq.).

Die pligte van die voorleser (*ἀναγνώστης*) was om alle liturgiese Skriflesinge te behartig (*Just.*, 1 *Apol.* 67.3). Later is dit beperk tot Ou-Testamentiese skrifgedeeltes en alle Nuwe-Testamentiese gedeeltes behalwe die Evangelies wat deur die diakens of priesters voorgelees is.

129 DENZ, *op. Twa γνής*, no. 109, p. 46.

130 H. W. Beyer, *ThWb* 2, p. 87.

131 K. H. Rengstorf, *ThWb* 8, p. 530vlg.

132 Th. Schnitzler, *LThK* 6, p. 936vlg.

(10.10) ὁ ψάλτης is 'n sanger. Vergelyk *C. Laod., can.* 15; 69; *CA* 3.11; *MPG* 1, col. 788.

παρθένων: Die Klementynse is die enigste liturgie wat maagde¹³³ (*παρθένου*) as aparte orde naas voorlesers en sangers noem. Hierdie gewyde maagde is ook *παρθένου κανονικαί* genoem. Hulle kom vir die eerste maal voor by Ign., *Stygm.* 13.1. Hulle groot aantal was 'n saak van roem in die vroeë kerk. Terwyl hulle aanvanklik in familieverbande geleef het, kom daar teen 300 nC "maagdehuise" voor.

10.10 *χρηῶν τὲ καὶ ὀρφανῶν*: Weduwees en wese word hier saam genoem en die *χρηαί* (weduwees) hoef nie noodwendig op die weduwee-amp te dui nie. Die weduwees en wese was in die vroeë kerk hoog gerespekteerd. Die weduwee-amp gaan terug op 1 Tim 5.9vlg. As aparte orde kom hulle voor in *Clem. recogn.* 6.15; *MPG* 1, col. 1356; *CA* 3.2; 3.15; *C. Trull. can.* 40.

τῶν ἐν συζυγίαις ἢ συζυγία is 'n juk vir 'n paar diere wat saam ingespan is. Die uitdrukking dui dus 'n huwelik aan: Dit gaan om die getroudes; getroude pare. Dikwels staan dit saam met *παιδοποιία* (*Clem., Strom.* 3.12) en *τεκνογονία* (kinderverwekking). Die voorbedding betref getroude pare wat kinders het of ouerskap.

10.11 *ἔπερ ἐνούχων ὁσιως πορευομένων*: Oor eunugs vergelyk Chrys., *Hom.* 17.5 in *Hebr.*

εὐλαβεία is eerbied en respek en dit kan ook 'n algemene vrome en godsdienstige lewe aandui. Vergelyk *Ios* 22.24; *Prov* 28.14.

10.12 *τῶν καρποφορούντων: καρποφορέω* is om vrugte te dra, en ook om te offer of gawes en geskenke aan te bied. Dit kan dus dui op die liturgiese offerwerkzaamheid in die kerk. Vergelyk *Lit. Chrys., Antoniadis, op. cit., p. 24: ἔπερ τῶν καρποφορούντων καὶ καλλιεργούντων ἐν τῷ ἀγίῳ καὶ πανοπίῳ ναῷ τούτῳ.*

ἀπαρχά: ἡ ἀπαρχή is die eersteling wat na die biskop gebring word vir uitdeling aan die armes of die klerus. Dit het bestaan uit eerste produkte van die seisoen – vrugte, graan, diere, ens.

ὁ πανάγαθος θεός: (Die "al-goeie" God.) *πανάγαθος* is geen Bybelse woord nie. Die Apostoliese Vaders ken dit ook nie. Vergelyk egter Athan., *de incarn.* 10.1; *MPG* 25, col. 1121; Eus., *dem. Ev.* 1.7. *ἀμείβω* is om terug te betaal of te beloon (met hemelse gawes).

10.13 *ἔπερ τῶν νεοφωτιστῶν ἀδελφῶν*: Vergelyk die nota oor die doop by 8.2. Oor *στηρίζω* (versterk) vergelyk die nota by 9.5. Oor *βεβαιῶ* (bevestig) sien 6.6.

10.14 *ἔπερ τῶν ἐν ἀρρωστίᾳ ἔξεταζομένων: ἡ ἀρρωστία* is siekte, swakheid of swak

¹³³ Antoniadis, *op. cit.*, p. 101; F. H. Kettler, *RGG* 6, p. 1407.

gesondheid en *ἐξετάζω* is om te ondersoek of te bevind: Die wat bevind word (verkeer) in swak gesondheid; die siekes. Die woord kom dikwels in die Septuaginta voor: byvoorbeeld 3 *Regn* 12.24; 17.17; 4 *Regn* 1.2 ens. Vergelyk hier 1 *Clem.* 59.4; Lightfoot, *op. cit.*, p. 37 waar ook gebed word vir persone in dergelike omstandighede.

πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας: Vergelyk Matt 4.23.

- 10.15 *ἐπὲρ πλεόντων καὶ ὁδοιπορούντων*: Vergelyk 12.45 en *Lit. Chrys.*, *ibid.*, p. 17.

ἐπὲρ τῶν ἐν μετάλλοις καὶ ἐξορίαις καὶ φυλακαῖς: τὰ μέταλλα is die myne. Hier word gebed vir die wat veroordeel is om mynwerk te doen. Dit was 'n bekende en gevreesde straf in die antieke wêreld.

ἐν ἐξορίαις: "Die ballinge". ἡ ἐξορία is ballingskap. *ἐν φυλακαῖς καὶ δεσμοῖς* – die in gevangnisse en in bande of kettings. Vergelyk *Lit. Marc.*, Antoniadiis, *op. cit.*, p. 328. Die gemeente sorg vir die gevangenes en bid vir hulle (Heb 10.34; 13.3). Ignatius (*Smyrn.* 6.2) verwyt die dwaalleraars dat hulle geen sorg dra vir die gevangenes nie.

- 10.16 *ἐπὲρ ἐχθρῶν κτλ.*: Vergelyk Matt 5.44 en Just., 1 *Apol.* 14.3 (ons bid vir ons vyande en probeer om die wat ons onregverdig haat te oortuig) (vgl. ook 11.6 en 15.8).

πραῦνας: *πραῦνω* beteken om te kalmeer, te laat afneem of versag en *διασκεδάννυμι* is om te beëindig, stil te maak of te laat bedaar.

- 10.17 *ἐπὲρ τῶν ἔξω ὄντων καὶ πεπλανημένων*: οἱ ἔξω (die buitestaanders) is reeds in die Septuaginta bekend. Dit kom reeds in 2 *Mac* 1.16 voor asook in *Sir Prol.* 5 waar οἱ ἐκτός die leke in onderskeid met die skrifgeleerdes aandui. In die Rabbynse literatuur is die buitestaanders die kettters-ingestelde persone.

In Mark 4.11 is οἱ ἔξω die breë volksmassa wat nie tot die aanhangers van Jesus behoort nie. In 1 Kor 5.12 en Kol 4.5 dui dit die heidene, die nie-Christene, aan. 2 *Clem.* 13.1; Lightfoot, *op. cit.*, p. 49 sê dat die Christene nie net hulleself moet behaag nie, maar ook die buitestaanders sodat die Naam nie deur die gelowiges belaster word nie.

Ook hier in die liturgie betref die term die heidene, die nie-Christene. Volgens Antoniadiis¹³⁴ is dit 'n term wat kenmerkend is van die vierde eeu. Dis egter 'n term wat vroeg reeds in die kerk bekend was en dit getuig hier van die sorg van die kerk vir die nie-Christene.

- (10.17) *πεπλανημένων*, "die wat op dwaalweë is", word in die literatuur gebruik vir heidene sowel as vir kettters. Die gebed vir die bekering van heidene en dwalendes kom weer voor in 12.46. In 1 *Clem.* 59.4; Lightfoot, *op. cit.*, p. 37, staan net "die dwalendes van die volk".

134 Antoniadiis, *op. cit.*, p. 101.

Uit die voor-Konstantynse tyd is nie veel getuïenisse aan te haal oor gebede vir die bekering van die heidene nie.¹³⁵ Enkeles spreek wel boekdele. Hoewel Klemens van Rome se kerkgebed (1 *Clem.* 59.4) nie die term “buitestaanders” bevat nie, is sy bede nogtans dat al die volke kan weet dat God die enigste God is, dat Jesus sy Seun en ons sy volk en skape van sy weiding is. Ignatius vermaan (Ign., *Ef.* 10.1; *ibid.*, p. 108): Bid sonder ophou vir die ander mense. Want daar is vir hulle ook hoop van bekering en ontmoeting met God. Hier kan bygevoeg word: Aristides, *Apol.* 17.2vlg.; Just., *Dial.* 108 (gebed vir die Jode se bekering), asook dan hierdie betrokke bede van die Klementynse liturgie.

- 10.18 τῶν νεπίων τῆς ἐκκλησίας: *νήπιος* is natuurlik in die eerste plek ’n kind, maar dit kan ook ’n jongmens of ’n persoon aandui wat nog nie in al die geheimenisse van die Christendom ingewy is nie. Dit kan ook die “eenvoudiges” wees. *εἰς μέτρον ἡλικίας ἀγαγοί: ἡλικία* is die fleur van die lewe of volwassenheid: vergelyk *Ef* 4.13.
- 10.19 ῥύσεται ἡμᾶς τοῦ πονηροῦ: Vergelyk die bede van die Onse Vader (Matt 6.13). πάντων τῶν σκανδάλων: Chrysostomus definieer τὰ σκανδάλια as dinge wat hindernisse op die regte pad is, die struikelblokke wat sonde veroorsaak of die geloof skade aandoen (*Hom.* 59 in *Matth.*). τῶν ἐργαζομένων τὴν ἀνομίαν vergelyk *Ps* 140.9.
- 10.20 πάσης ψυχῆς: ἡ ψυχὴ word ook in klassieke Grieks gebruik vir die persoon self (bv. Aesch., *Ag.* 1457; Hom., *Il.* 13.673). Dit is dus ’n gebed vir elke Christenmens. Vergelyk *Lit. Marc.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 329: πάσης ψυχῆ χριστιανῆ θλιβομένη ... δὸς ἐλεός.
- 10.21 οὔσον καὶ ἀνάστησον κτλ: Vergelyk die opmerking by 7.3.
- 10.22 Die diaken roep die gemeente op om op te staan en in oorgawe aan God te deel in die gebed van die biskop. Oor παραθώμεθα sien die opmerking by 6.8.
- 11.1 Die gebed van die biskop
Die biskop word hier ’n hoëpriester (ὁ ἀρχιερεὺς) genoem. Vergelyk hier 1 *Clem.* 40.5 en veral CA 2.25; *MPG* 1, col. 663: ἐπισκόπων ... οὗτοι γὰρ εἰσιν ὑμῶν οἱ ἀρχιερεῖς οἱ δὲ ἱερεῖς ὑμῶν οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ λευῖται ὑμῶν οἱ γὺν διάκονοι. Vergelyk ook Eriph., *haer.* 29.4; *MPG* 41, col. 396A.
- 11.2 Κύριε παντοκράτωρ: Vergelyk die nota by 6.11.

ἔγιστε ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν ... ἀναπανόμενε: Vergelyk *Is* 57.15: τάδε λέγει

135 G. Kretschmar, Das christliche Leben und die Mission in der frühen Kirche, in *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* 1, München 1974, p. 122; Y. Congar, Souci du salut des païens et conscience missionnaire, in *Kuriakon. Festschrift Johannes Quasten* 1, Münster, Westfalen 1970, veral p. 5vlg.

κύριος ὁ ὑψιστος ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν τὸν αἰῶνα, ἅγιος ἐν ἀγίοις ὄνομα αὐτοῦ, κύριος ὑψιστος ἐν ἀγίοις ἀναπαυόμενος. Dit is 'n teks wat ook deur 1 Clem. 59.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 37, aangehaal word in die bede om "die oë van ons harte te open om u te ken". Dit is dus terme wat baie vroeg reeds in die gebedstradisie gebruik is.

ἀναρχε: ἀναρχος beteken ewig, sonder begin. Dit staan nog in 12.6 en 12.7 (waar dit γνώσις kwalifiseer). Vergelyk Tatianus, *orat.* 4.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 271. In die Ariaanse twistes het Arius die term gereserveer vir God, terwyl sy teëstanders dit ook vir die Seun gebruik het.

- (11.2) *μόναρχε*: Die adjektief *μόναρχος* beteken "monargies", "wat alleen heers". Vergelyk Eus., *de vita Constantini* 4.29; *MPG* 20, col. 1177C.

κήρυγμα γνώσεως ... εἰς ἐπίγνωσιν τῆς σῆς δόξης: γνώσις en ἐπίγνωσις is sinoniem maar laasgenoemde het meer die woord geword om erkenning van God uit te druk by bekering tot die Christendom.¹³⁶ Die Evangelie van kennis bring die erkenning voort van die "heerlikheid", die δόξα van God. Vergelyk 2 Kor 4.6 (*φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης*).

καὶ τοῦ ὀνόματός σου ὃ ἐφάνησεν ἡμῖν: In die Ou Testament was die naam van Jahweh die waarborg vir die goddelike teenwoordigheid.¹³⁷ Saam met die belangriker wordende kultusplekke het die bewussyn gegroei dat dáár die voortdurende aanwesigheid is van God wat Homself openbaar deur sy naam. Jes 18.7 beskryf Sion as die plek van die naam van Jahweh. Ook vir Jeremia is die tempel die plek waar God sy naam laat woon.

In die Nuwe Testament het die Godsnaam ook hierdie openbaringskarakter gekry. Jesus se verlossingswerk kan daarin saamgevat word dat Hy die Godsnaam aan die mense openbaar het (Joh 17.6.26). In die verheerliking van die Godsnaam het Jesus self die doel van sy lewe gesien (Joh 12.28).

- (11.2) *εἰς κατάληξιν*: ἡ κατάληξις is bevattingsvermoë, begrip: "om dit te kan verstaan". Die term kom voor in *Deut* 20.19 dog word nie in die Nuwe Testament gebruik nie. Dit is 'n bekende term in die Stoïsinse filosofie.

Ook hierdie gebed dra die reeds bekende vorm. Die eerste deel is aanroepend, belydend, maar ook lofprysend anamneties: God het die boodskap van kennis gegee deur Christus. Nou vind die oorgang plaas na die epikletiese gedeelte, weer eens met "en nou, slaan ook ag op ...".

- 11.3 *αὐτὸς καὶ νῦν ἔτιδε*: Vergelyk 6.12 en die kommentaar daarop.

ἀντρωσαι αὐτὸ πάσης ἀγνοίας: ἡ ἀγνοία is onkunde wat gesien is as 'n vorm van sonde. Vergelyk *Lev* 5.18. In 2 *Par* 28.13 is onkunde 'n sinoniem van sonde. Veral onkunde ten opsigte van die Skrif het gegeld as sonde, of dit is ook

136 R. Bultmann, *ThWb* 1, p. 706.

137 W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* 2, Berlin 1950, p. 15.

gesien as die oorsaak van sonde. Die heidendom is gekenmerk deur onkunde (Ef 4.18) en in hulle onkunde het hulle verkeerde dinge gedoen (Hand 3.17). Die verband tussen sonde (ook die sondeval) en onkunde het in die patristiek bly voortbestaan. Vergelyk Tatianus, *orat.*, 7.3; Goodspeed, *op. cit.*, p. 274: *διὰ δὲ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἄγνοϊαν ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται*. Clem. Alex., *Strom.* 7.16: *δύο εἰσὶν ἀρχαὶ πάσης ἁμαρτίας, ἄγνοια καὶ ἀσθένια*.

δὸς φόβῳ φοβείσθαι σε καὶ ἀγάπῃ ἀγαπᾶν σε: φόβῳ φοβείσθαι (en *ἀγάπῃ ἀγαπᾶν*) is Ou-Testamentiese styl. In *Ion* 1.16 word geskryf hoe die bemanning van die skip *ἐφοβηθήσαν ... φόβῳ μεγάλῳ* (met groot vrees gevrees het – ook 1.10). Hier in die liturgie gaan dit om die vrees van God. Dit was natuurlik die oorheersende tendens in die persoonlike verhouding tot God in die Ou Testament. Waar 'n mens dit nagaan vind 'n mens dat dit 'n stemming is wat wissel tussen afstoting en fassinering (*mysterium tremendum et fascinans*).

Die religieuse vrees wentel om twee pole, dit bevat gelyktydig angs en vertroue. Vertrouende liefde kom saam voor met die bewonderende ontsag vir die Heilige en Onbegryplike. Soms verdryf die liefdestemming ook in die Ou Testament die vreesstemming.

In *Deut* 10.12 staan, net soos hier, vrees en liefde saam in die eis van God "om die Here jou God te vrees en te wandel in al sy weë en om Hom lief te hê". Hierdie stemming van ontsag voor die onbegryplike God en nogtans liefde en vertroue teenoor Hom word voortreflik tot uitdrukking gebring deur Chrysostomus.¹³⁸ Ook die volgende woorde in die liturgie pas in hierdie religieuse stemming in. In die teenwoordigheid van die heerlikheid van God pas die heilige ontsag.

- (11.3) *στέλλεσθαι ἀπὸ προσώπου δόξης σου: στέλλω* (plaas, regstel, ens.) beteken in die medium ineenkrimp of terugdeins vir. *προσώπου δόξης* (letterlik: voor die aangesig van die heerlikheid). Die formule "die aangesig van God aanskou" het in die Ou Testament die betekenis van "die kultusplek opsoek".¹³⁹ Vergelyk *Ps* 41.3; *Zach* 8.21. Die Rabbyne ken dit as "die aangesig van die *Schechina* (δόξα) sien". Later is die uitdrukking gebruik vir deelname aan die sinagogale diens as plek van die nabyheid van God.

In die liturgie druk die uitdrukking die respekvolle, eerbiedige ontsag voor die heerlike teenwoordigheid van God in die erediens uit. Vir die hele uitdrukking vergelyk *Sir* 29.27: *ἔξελθε, πάροικε ἀπὸ προσώπου δόξης* en *Ier* 23.9 *ἄνθρωπος συνεχόμενος ἀπὸ οἴνου ἀπὸ προσώπου εὐπραγείας δόξης αὐτοῦ*.

11.4 *εἰμηνής*: Sien opmerking by 6.8.

ἄλωος: Vergelyk nota by 6.8.

138 R. Otto, Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott, *Aufsätze das Numinöse betreffend*, Stuttgart, Gotha 1923, p. 8.

139 E. Lohse, *ThWb* 6, p. 774.

ἐπίκοος beteken "verhorend". God is 'n verhoorder. Ten opsigte van die gode is dit reeds in klassieke Grieks gebruik (Ar., *Thesm.* 1157). Die Septuaginta gebruik dit egter ook. Vergelyk 2 Par 6.40: *νῦν κύριε ὁ θεὸς ἔστρωσαν τὰ ὤτα σου ἐπίκοα εἰς τὴν δέησιν.*

ἀτρέπτους: *ἀτρέπτος* is onbeweeglik, onbuigsaam, standvastig.

ἀμέμπτους, *ἀνεγκλήτους*: Vergelyk Kol 1.22. *ἀνεγκλήτος*¹⁴⁰ is iemand wat onberispelik en onbesproke is; teen wie geen beskuldiging ingebring kan word nie.

μὴ ἔχοντες σπίλον ἢ ῥυτίδα: Vergelyk Ef 5.27.

ἄρτιος: *ἄρτιος*¹⁴¹ is kompleet, volmaak of volkome. Vergelyk 2 Tim 3.17.

κολοβός is vermink, kreupel, onvolmaak of geskend. In die priesterlike reinheidswette van die Ou Testament is ook geen liggaamlik misvormde of onvolkome persoon toegelaat om byvoorbeeld priester te wees nie (*Lev* 21.17). Joodse liturgiese materiaal mag hier op die agtergrond lê, hoewel dit hier beteken religieus-sedelike onvolmaaktheid.

- 11.5 *ἀρωγὴ*. *ὁ ἀρωγός* is 'n helper, 'n hulp in oorlogstyd (*Homerus*). Dit is ook 'n regshulp of advokaat. Dit is geen Bybelse woord nie.

ἀπροσωπολήπτε: (-ος) beteken "sonder inagneming van persone", "onpartydig". God diskrimineer nie. Die woord *προσωπολημψία*¹⁴² gaan terug op die Ou Testament waar *nasa' ranim* vertaal is met *λαμβάνειν πρόσωπον*. In die Oosterse begroeting het iemand deemoedig die oë neergeslaan of op die grond neergeval. Die persoon wat gegroet word "verhef sy aangesig" as 'n teken van erkenning. Die uitdrukking het dus die betekenis gekry van "aanneming van die persoon" of diskriminasie.

By God bestaan sodanige diskriminasie nie (*Deut* 10.17; 2 Par 19.7). Die gedagte het deurgewerk in die Nuwe Testament: Gal 2.6 *πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει*. Hieruit is die selfstandige naamwoord *προσωπολημψία* in die Nuwe Testament gevorm (Rom 2.11; Ef 6.9; Kol 3.25; Jak 2.1vlg.). Dit word meermale gebruik vir die oordeel van God wat sonder aansien van die persoon is. God oordeel *ἀπροσωπολήπτως*. So geld die vermaning ook vir die Christen om nie te diskrimineer nie (Jak 2.9). Vergelyk hier *Did.* 4.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 219; *Barn.* 19.4; *ibid.*, p. 263; 1 *Clem.* 1.3; *ibid.*, p. 5; *Clem. Alex., Strom.* 6.6; *MPG* 9, col. 269A.

- (11.5) *γενοῦ ἀντιλήπτω τοῦ λαοῦ σου τούτου: ὁ ἀντιλήπτω* is ook 'n helper. Vergelyk *Ps* 118.114: *βοηθός μου καὶ ἀντιλήπτω μου εἶ σὺ; Idt* 9.11. In die Nuwe Testament kom die woord nie voor nie, dog dit het ook vroeg reeds 'n plek gekry in die Christelike gebedstradisie (1 *Clem.* 59.4; Lightfoot, *op. cit.*, p. 37: *Ἀξιοῦμεν σε δέσποτα, βοηθὸν γενέσθαι καὶ ἀντιλήπτορα ἡμῶν.*)

140 W. Grundmann, *ThWb* 1, p. 358.

141 G. Delling, *ThWb* 1, p. 474.

142 E. Lohse, *ThWb* 6, p. 780.

ὁ λαός is die volk en veral Israel as die volk van God, en dan ook later die nuwe volk van God, die kerk.¹⁴³ Met verloop van tyd het die woord in die besonder die betekenis gekry van die gemeente wat in die kultiese diens versamel is.

ὁ λαός beteken "kerk" in 1 *Clem.* 59.4; 2 *Clem.* 2.3; *ibid.*, p. 44; *Barn.* 3.6; *ibid.*, p. 245. In hierdie geval asook in 12.44; 13.4; 15.5; 15.7 beteken die term in die liturgie die kerk as geheel.

Dit beteken die kulties versamelde gemeente in Just., 1 *Apol.* 65.3; Goodspeed, *op. cit.*, p. 74. In hierdie betekenis staan dit in die Klementynse liturgie in 5.12; 6.9; 11.8; 12.27; 12.50; 13.1; 13.12 en 13.14. In 12.32 en 12.33 het dit betrekking op die volk Israel.

- (11.5) ὃν ἐξελέξω ἐκ μυριάδων: ἐκλέγω¹⁴⁴ is om te kies en in die medium om uit te kies. Die gedagte gaan natuurlik terug op die uitverkiesing van die volk Israel in die Ou Testament. In die Nuwe Testament is dit voortgesit (1 Kor 1.27–29; Ef 1.4 ens.) en so ook in die patristiese literatuur. Vergelyk 1 *Clem.* 64; Lightfoot, *op. cit.*, p. 39. In die liturgie word die sinsnede weer in 13.10 herhaal.

ὃν ἐξεργόρησας κτλ: Vergelyk Hand 20.28 (ἣν περιποιήσατο). Vir ἐξαργόρησας vergelyk Gal 3.13 en vir τῷ τιμίῳ τοῦ Χριστοῦ σου αἵματι 1 Pet 1.19. In die liturgie staan die uitdrukking ook in 14.2.

προστάτης (ὁ) is in die Septuaginta 'n menslike helper, soos die helpers van Dawid (1 *Par* 27.31), maar dit word nie in verband met God gebruik nie. Dit kan ook 'n beskermmer of ondersteuner beteken.

ἐπίκουρος: (ὁ) Vergelyk 12.45. Dit is ook 'n helper, bondgenoot of bystand. ταμίης (ὁ) is in klassieke Grieks een wat uitdeel, 'n beskikker, soos Zeus (*Hom.*, *Il.*, 4.84). In *Is* 22.15 word Somna (*Afr.* volgens MT Sebna) die hoë amptenaar in beheer van die *παιστοφόριον*, die skatkamer, so genoem.

φύλαξ (ὁ) is 'n bewaker of beskermmer. Vergelyk *Clem. Alex.*, *paed.* 3.12; *MPG* 8, col. 665. Die werkwoord φυλάσσω word in die Septuaginta dikwels gebruik vir die beskermende werksaamheid van God (*Ps* 11.8: σὺ κίριε, φυλάξεις ἡμᾶς, 16.8: φύλαξον με ὡς κόραν ὀφθαλμοῦ, 144.20).

τείχος ἐρμυνότατον is 'n uifers versterkte muur en φραγμός ἀσφαλείας 'n betroubare omheining, beskutting of vesting.

ὅτι ἐκ τῆς σῆς χειρὸς κτλ is 'n aanhaling uit Joh 10.29.

οὐδὲ γὰρ ἔστι θεὸς ὡσπερ σὺ ἕτερος: 'n Tipiese Ou-Testamentiese uitdrukking om die onvergelykbaarheid van Jahweh¹⁴⁵ te beskrywe (bv. *Is* 45.5). Vergelyk ἀσπυκρίτος in 15.7.

143 M. Keller, "Volk Gottes" als Kirchenbegriff, Zürich 1970, p. 17vlg.; Strathman, *ThWb* 4, p. 57.

144 G. Schrenk, *ThWb* 4, p. 147vlg.

145 C. J. Labuschagne, *The incomparability of Yahweh in the Old Testament*, Leiden 1968.

ὅτι ἐν σοὶ ἡ ἐπομονή ἡμῶν: Vergelyk Ps 61.6: παρ' αὐτοῦ ἡ ἐπομονή μου.

- 11.6 ἀγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου κτλ (heilig hulle in u waarheid ens.) is 'n aanhaling uit Joh 17.17.

ἀπροσάριστος (-ος) is ook "onpartydig". Dit is 'n juridiese term wat beteken dat God nie persone bevoordeel nie.

ἀπαραλόγιστος (-ος) is iemand wat nie kan bedrieg word nie, wat onfeilbaar is. Vergelyk Chrys., Hom. 82.4 in Matth.: ὁ λόγος αὐτοῦ ἀπαραλόγιστος.

ἔψαι αὐτοὺς πάσης νόσον καὶ πάσης μαλακίας: Vergelyk Matt 4.23.

ἐπηρεία: ἡ ἐπηρεία is 'n belediging of slegte behandeling; dis ook benadeling of krenking. Vergelyk p. 121.

ἀπὸ φόβου ἐχθροῦ: Vergelyk Ps 63.2: ἀπὸ φόβου ἐχθροῦ ἐξελοῦ τὴν ψυχὴν μου. ἀπὸ βέλους ... διαπορευομένον is 'n aanhaling van Ps 90.5.6.

Die gebed word ook weer met 'n doksologie afgesluit. As geheel maak dit 'n argaïese indruk met sy baie aanhalings uit die Septuaginta en die gebruik van Septuaginta-woorde en moontlik ook Joodse liturgiese modelle.

11.7 Inleidende dialoog

Dit is kenmerkend van die Oosterse liturgieë dat die inleidende woorde en handeling voor die anafora 'n oproep bevat van die diaken wat vermaan tot eerbied of aandag ten opsigte van dit wat gaan volg. Vergelyk hier Lit. Chrys., Antoniadis, op. cit., p. 32: Στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου, προσχωμεν τὴν ἀγίαν αναφοράν; Lit. Jac., ibid., p. 295: Στῶμεν καλῶς, στῶμεν εὐλαβῶς, στῶμεν μετὰ φόβου θεοῦ ...

In die Klementynse liturgie is dit slegs Προσχωμεν: προσέχω beteken om aandag te gee, byvoorbeeld ook aan die Skriflesing. Dit kom dikwels in die Septuaginta voor. Vergelyk byvoorbeeld Os 5.1: προσέχετε, οἶκος Ἰσραὴλ; Is 49.1 ens. Oor die gebruik in die liturgie vergelyk Chrys., Hom. 19.5 in Actonium Apost., ἔστηκεν ὁ διάκονος μέγα βοῶν καὶ λέγων: προσχωμεν ... μετ' ἐκείνου ἀρχεται ὁ ἀναγνώστης τῆς προφητείας Ἠσαίου.

- 11.8 Hierop volg die begroeting van die gemeente deur die biskop, soos Theodorus van Mopsuestia dit beskrywe (Ruckert, op. cit., p. 26) ante omnia sequentibus verbis benedicit populum: "Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei Patris et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis". Nonnulli sacerdotes dicunt tantum: "Gratia Domini nostri Jesu Christi sit cum omnibus"... cui responsum dat populus ad ea: "Et cum spiritu tuo". Theodorus ken die langere groet asook die wisselvorme in die kortere "Genade (χάρις) en vrede (εἰρήνη) met julle".

Oor die ontwikkeling van die begroeting in die Oosterse liturgieë kan die artikel van Engberding¹⁴⁶ geraadpleeg word.

Die Klementynse liturgie het dus die kortere *Ἡ εὐχὴν τοῦ θεοῦ μετὰ πάντων ἡμῶν* waarop die gemeente antwoord met *Καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος σου*.

11.9 Die vredeskus¹⁴⁷

Die vredeseën is nou in die ware sin van die woord 'n teken en oproep om mekaar die vredeskus te gee. Die diaken roep daartoe op: *Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ*: Groet mekaar met 'n heilige kus.

Die plek van die vredeskus was meesal na die uitstuur van die kategumene en voor die begin van die anafora.¹⁴⁸ Dit is al duidelik die geval in die beskrywing van die eucharistie deur Justinus (1 *Apol.* 65) en in die *Canones* van Hippolytus (3.19).

Die vredeskus, wat moontlik ook teruggevoer kan word op sinagogale gebruike, kom as begroeting voor in Rom 16.16; 1 Kor 16.20; 2 Kor 13.12; 1 Pet 5.14.

Cyrillus van Jerusalem (*Cat. Myst.* 5.3; *MFG* 33, col. 1112) sê die kus is anders as die wat vriende mekaar gee; dis 'n teken dat die siele onderling verbind en elke onreg vergeet word. In *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 290 lê die klem op die liefde. Die oproep is daar: *Ἀγαπήσομεν ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ*.

Hiermee kan 'n mens die mooi verklaring van Theodorus van Mopsuestia vergelyk (Rücker, *op. cit.*, p. 24): *omnes pacem dant alter alteri et per osculum confessionem quandam pronuntiant esse eis concordiam et caritatem in alterutrum. Dat enim pacem proximo suo sicut fieri potest, virtualiter autem nos omnes damus pacem alterutri quoniam in actione, quae fit confessio est, nos omnes qui unum corpus sumus Domini nostri Christi concordiam quae inter membra est ... Est enim non solum confessio caritatis, sed etiam commonefactio quadam, quod omnem inimicitiam removemus et dimittimus a nobis.*

Om dit op te som: Die vredeskus is 'n belydenis waardeur die gelowiges verklaar dat daar harmonie en liefde tussen hulle bestaan. Die belydenis bestaan in die handeling waarin die gelowiges, wat die liggaam van Christus uitmaak, hierdie harmonie en liefde uitleef. Dit is verder nog 'n herinnering daaraan dat ons alle vyandskap uit ons midde moet verwyder.

Die skeiding tussen mans en vrouens by die vredeskus ken Tertullianus byvoorbeeld nog nie; dit mag 'n plaaslike gebruik kenmerk of 'n latere tyd en kan dus 'n invoeging wees. Sien inleiding 1.2.

146 Hieronymus Engberding, Die Gruss des Priesters zu Beginn der *eucharistia* im östlichen Liturgien, *JLW* 9, 1929, pp. 138-143.

147 F. J. Dölger, *Antike und Christentum* 1, 1930, p. 195vlg.; K-M. Hoffmann, *Philema Hagion*, 1938; Jungmann, *op. cit.* 2, p. 399; A. Schimmel, *RGG* 4, p. 190vlg.; H. Windisch, *ThWb* 1, p. 499.

148 Warren, *The liturgy and ritual of the Ante-Nicene Church*, London 1912, p. 120.

- 11.10 *Τὰ παῖδια δὲ στρέψωσαν πρὸς τῷ βήματι*: τὸ βήμα is 'n platform, rostrum of tribunaal vir magistrate. In die Septuaginta staan die woord in *Deut* 2.5 vir 'n voetbank. In 2 *Esdr* 18.4 is dit 'n houtverhoog waarop Esra, die Skrifgeleerde, gestaan het om die wet voor te lees. In *Matt* 27.19 beteken dit die regbank of tribunaal van Pilatus (ook *Joh* 19.13). Vergelyk *Hand* 18.12.16.17; 25.6.10.17; *Rom* 14.10 en 2 *Kor* 5.10. (In die laaste twee plekke dui dit die regterstoel van Christus aan.)

In die kerk was dit die verhoog waarop die altaar en die sitplekke van die biskoppe en die geestelikes ingerig was. 'n Mens kan dus praat van die koor- of altaarruimte of selfs kanselruimte. In *CA* 2.57; *MPG* 1., col. 724 staan 'n beskrywing van die kerk, waar gepraat word van die troon van die biskop en van 'n verhoog waarop die voorleser gestaan en lees het. Die troonsetel van die biskop¹⁴⁹ is ook τὸ βήμα genoem. Paulus van Samosata het 'n pragtige βήμα en hoë troon in die kerk van Antiochië ingerig en dit het hom die toorn van sy kollegas op die hals gehaal omdat dit te veel aan die troon van hoë staatsamptenare herinner het (*Eus.*, *HE* 7.30.9; *Schwartz*, *op. cit.*, p. 303). Dit kan egter ook staan vir die lessenaar of verhoog in die middel van die kerk, naby die altaar, vanwaar die voorleser opgetree het.

Dit is moeilik om uit te maak of met τὰ παῖδια hier bedoel word die kindertjies van die gemeente of kinders van die koor. Ewenwel, hulle moet dus by die altaarruimte hulle plek inneem.

- 11.11 *κατὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀναφορᾶς*: "ten tye van die offerande". ἡ ἀναφορά is die eucharistiese offer. In die Septuaginta is dit die vertaling van *kalil*, 'n offer wat totaal verbrand word, in *Pss* 50.21.

Dit het die benaming geword van die hele rite, vanaf die Prefasie waarbinne die *sursum corda* voorkom tot met die afsluiting van die diens. In die Bizantynse milieu is dit ook die *προσκομιδὴ* genoem en stem ooreen met wat in die Weste die mis-kanon genoem word.¹⁵⁰

Die reëling dat die diakens by die deure van die mans en onderdiakens by die van die vroue moes staan, is problematies. Dit mag 'n latere invoeging wees. Vergelyk hier die inleiding 1.2.

- 11.12 *διδότω ἀπόρρητιν*: ἡ ἀπόρρητις is 'n wassing of reiniging, of ook waswater om die hande te was.¹⁵¹ Die oorsprong van die gebruik (in die Weste bekend as *lavabo*) lê in die ou gewoonte om die hande te was voordat 'n gebed gedoen is. In die liturgieë het dit vroeg reeds 'n plek gevind. Vergelyk hier die liturgie van Hippolytus (*Dix*, *op. cit.*, p. 65; *B. Botte*, *op. cit.*, p. 125).

149 H. Brandenburg, *Roms frühchristliche Basiliken des 4. Jahrhunderts*, München 1979, p. 9; G. Descoedres, *Die Pastophorien im syrobyzantinischen Osten*, Wiesbaden 1983, p. 61vlg.

150 J. A. Jungmann, *Liturgie der christlichen Frühzeit*, p. 116.

151 Jungmann, *Missarum Solemnia* 2, p. 95vlg.

In Jerusalem het die mis van die gelowiges daarmee begin. Cyrillus van Jerusalem (*Cat. Myst.* 5.2; *MPG* 33, *col.* 1109) beskryf hoe die diaken waswater gee aan die priester en presbiters wat om die altaar van God staan en hy meen dat die diaken dit nie gee ter wille van liggaamlike onreinheid nie maar, so sê Cyrillus, dit is 'n simbool daarvan dat ons ons moet reinig van alle sonde en wetteloosheid, want die hande simboliseer die dade.

Ook Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 25) verklaar dat, aangesien die priesters die offer bring ten behoeve van die hele gemeente, almal deur die handewassing vermaan word om met rein gewetes tot die eucharistie toe te tree.

12.1 *Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς Ἰωάννου*: Jakobus, broer van Johannes, word genoem in Matt 4.21. Ook hiermee word die gesag van die liturgie versterk, as stammende van die apostels. Dit is waarskynlik 'n latere invoeging.

12.2 Die waarskuwingsroep van die diaken in hierdie stadium is problematies. Dit hoort voor die vredeskus, en is moontlik later hier ingevoeg. Ook plaaslike gebruik kon egter 'n rol gespeel het. Vergelyk die inleiding 1.2. Dit is nou vrae om seker te maak dat daar geen kategumene, hoorders, ongelowiges of ketters agtergebly het nie. Nieteenstaande die vredeskus word gewaarsku dat persone wat 'n wrok het of huigel nie mag toetree nie.

ἀκροαμένων: Sien die kommentaar by 6.2 (ook oor *ἀπίστων*).

ἑτεροδόξων: *ὁ ἑτεροδόξος* is iemand wie se leer nie in ooreenstemming is met die van die erkende kerk nie en dus 'n ketter, heterodokse of andersdenkende.

Vergelyk Clem. Al., *Strom.* 7.7; *MPG* 9, *col.* 457A; Athan., *c. Arian.* 2.33; *MPG* 26, *col.* 217A.

μή τις ἐν ὑποκρίσει: Vergelyk oor opregte toetrede sonder huigelary Cyrillus van Jerusalem, *Procat.* 2; *MPG* 33, *col.*; *Cat.* 1.3; *MPG* 33, *col.* 372.

ὀρθοὶ πρὸς κύριον: *ὀρθός* is regopstaande dog ook aandagtig. In 1 *Esdr* 9.46 word gesê dat almal regopstaande (*ὀρθοὶ ἕστησαν*) die wet moes aanhoor. In die Christelike erediens is dit dikwels gebruik in uitroepe om die aanwesiges te laat opstaan om aandag te gee. Die gemeente moet met vrees en bewing staan voor die Heer. Chrysostomus (*de incomprehensibili dei natura*, 4.5; *MPG* 48, *col.* 478C) verklaar dat 'n mens regop moet staan ten einde jou gedagtes reg te stel voor God. Vergelyk *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 287: *τὰς θέρας ὀρθοὶ πάντες* en *Lit. Chrys.*, *ibid.*, p. 20: *Σοφία Ὄρθοι*.

(12.2) *προσφέρειν*: *προσφέρω* is in die Nuwe Testament die gewone woord vir die offerhandeling. Die vroeg-Christelike skrywers het dit gebruik vir die Ou-Testamentiese asook vir die heidense offers. Dit is egter ook gebruik vir die offer van Christus en die gebede van die gelowiges en het uiteindelik die spesiale woord geword vir die bring of offer van die eucharistiese gewes. Die eucha-

ristie self is ook 'n offer genoem. Vergelyk Just., 1 *Apol.* 65.3 vir die aanbring (aanbied of offer) van brood en die mengsel van water en wyn aan die voorganger.

- 12.3 τὰ δῶρα is gawes, of offergawes. Die woord word gebruik vir God se gawes aan die mense, dog ook vir die mense se gawes aan God. Die uitdrukking τὰ δῶρα προσφέρειν kom dikwels in die Septuaginta voor. Vergelyk *Lev* 1.2; 21.6; 23.14 ens.

ἐξ ὑμένων λεπτῶν ῥηπίδιον ἢ πτερόν ταῶνος κτλ: τὸ ῥηπίδιον is 'n waaiër waarmee die diaken oor die offergawes waai en is gemaak van 'n dun membraan (ὑμῆν) van linne (ὀθόνη) of van 'n pouvere (πτερόν ταῶνος). Hiermee word die vlieë en muggies saggies (ἕρμα) verdryf (ἀποσοβέω).

τὰ κύπελλα: τὸ κύπελλον is 'n koppie, drinkbeker of kelk. Gewoonlik is in die Weste slegs een kelk op die altaar gebruik. Bonifatius kry op navraag van Gregorius 2 die antwoord dat dit nie gerade is om twee of drie bekere op die altaar te plaas nie (*MGH Epp. Merow. et Karol. aevi* 1, p. 276). In die Ooste is meer gebruik. Vergelyk *Lit. Jac.*, *ibid.*, p. 308 (κατήρα); *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 326 (ποτήρια).

12.4 Die Prefasie

καθ' ἑαυτὸν: Die biskop en die priesters bid stil. Sulke gedempte of stil gebede is die *secretæ*. Groot waarde is geheg aan die mistieke swye by die offerande.¹⁵²

Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 22) sê dat swye aan almal opgelê moet word nog voordat die diens begin en dat almal in stilte en vrees asook met stille gebed die offerande moet gadeslaan. Hoewel in die vroeë periode alle gebede waarskynlik hardop gebid is, het dit ook in 'n vroeë stadium reeds gebruiklik geword om sekere van die mees plegtige gebede op 'n byna onhoorbare stil wyse (μυστικῶς) te bid.

λαμπρὰν ἐσθήτα μετενδύς: Tot die priesterlike klere het die ἐπιτραχήλιον behoort. Dit was 'n breë strook sy met 'n opening vir die nek wat soos 'n voorskoot voor die biskop of priester hang. Met die "skitterwit kleed" word moontlik daarna verwys.

- (12.4) τὸ τρόπαιον τοῦ σταυροῦ: τὸ τρόπαιον is natuurlik 'n trofee, 'n teken van 'n oorwinning wat behaal is. So word die kruis van Christus en sy dood beskrywe as 'n τρόπαιον. Gevolglik is ook die kruistekens wat deur die Christene met 'n gebaar geslaan is, so genoem. Vergelyk Hippol., in *Dan.*, 4.9.3: οἱ Χριστιανοὶ ... τρόπαιον κατὰ τοῦ θανατοῦ ἐπὶ μετωπῶ βασιτανόντες.

Die deel van die liturgie wat nou volg en die *sursum corda* insluit, staan in

152 Jungmann, *op. cit.* 2, p. 117; Charles Harris, Liturgical silence, in Lowther Clarke, *Liturgy and worship*, London 1933, p. 775vlg.

die Weste bekend as die Prefasie¹⁵³ en die benaming is te danke aan Cyprianus wat in *de dominica oratione* 31 praat van *praefatio praemissa*. Hy sê hiervan dat 'n mens met jou hele hart by die gebede betrokke moet wees en daarom sê die priesters om die gedagtes van die broeders voor te berei: "Die harte omhoog". As die volk antwoord "ons het dit by die Heer" onderneem hulle om niks anders te bedink as die Heer nie.

Taalkundig het *praefatio* sy oorsprong te danke aan die Romeinse godsdiens waar *praefari* gebruik is vir die uitspraak van voorgeskrewe gewyde formules in die ritueel. Dit kon inleidende offerandes of inleidende gebede aandui. Die prefasie met sy inleidende dialoog maak van die oudste dele van die liturgie uit.

In die vroeë liturgieë in die Weste kom dit as benaming voor in die Gregoriaanse liturgie en by al die middeleeuse liturgiste.

- (12.4) *Ἡ χάρις τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ*: Vergelyk die groet in 2 Kor 13.13. Die woorde "Genade van die Almagtige God" kom ook voor in 1 *Clem. Proem*, Lightfoot, *op. cit.*, p. 5; Polyc., *Philp. Proem. ibid.*, p. 168. Die frase is dus vroeg reeds ingevoeg in 'n wisselvorm van die gewone groet.

συνφωνῶντος is "met een stem", gesamentlik. Oor die antwoord op die groet vergelyk die aantekening by 5.11.

12.5 Die *sursum corda*

καὶ ὁ ἀρχιερεὺς ἄνω τὸν νοῦν: Dit is 'n variasie van *ἄνω τὰς καρδίας* (of *sursum corda*¹⁵⁴ in die Weste), wat 'n mens vind by Cyrillus van Jerusalem (*Cat. Myst.* 5.4; *MPG* 33, col. 1111) en in die meerderheid Griekse liturgieë, byvoorbeeld *Lit. Chrys.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 32; *Lit. Jac.*, *ibid.*, p. 296; *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 327.

Die variasie *ἄνω τὸν νοῦν* kom veral in Antiochië en in Konstantinopel voor. Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 26) verwys ook na die Antiocheense formule dog ken ook die meervoudsvorm: die priesters berei die volk voor en sê "*sursum mentes vestrae*" (u gedagtes na bo), waarop die volk antwoord, "tot U Here". Vergelyk Chrys., *de paenitentia* 9.1; *MPG* 49, col. 343; *Hom. 22.3 in Hebr.*; *MPG* 63, col. 158. In die Markusliturgie (*Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 327) vind 'n mens *τὸν νοῦν* saam met *τὰς καρδίας*. Onder Bybelse invloed het *τὰ καρδία*, (die harte) die betekenis gekry van gedagte of gemoed.

153 H. Leclercq, *DAFL* 14.2, pp. 1704–1715; Ch. Mohrmann, *Sur l'histoire de praefari-praefatio*, *Vig. Chr.* 7, 1953, pp. 1–15; *id.*, *Études sur le Latin des Chrétiens* 3, Roma 1965, pp. 291–305.

154 A. C. Bouman, Variants in the introduction to the eucharistic prayer, *Vig. Chr.* 4, 1950, p. 105vlg; Jungmann, *op. cit.* 2, p. 138; J. A. Stoop, Augustinus en die *sursum corda*, *Theologia Evangelica* 19.2, 1986, pp. 41–53.

- (12.5) *Εὐχαριστήσομεν τῷ κυρίῳ*: Die oproep om te dank het reeds in die gebedsorde van die Jodedom die dankgebed vir spys en drank ingelei¹⁵⁵ (vgl. *Berakhot* 7.3). Ook die beantwoording met *ἀξιον και δίκαιον* het sy oorsprong in die Jodedom. Die Hebreëuse ekwivalent is 'emet wajjazib' wat 'n bevestiging is van die geloofsbelofte en aansluit by die eerste gedeeltes van die *schema*. Vanweë sy hoë ouderdom het die Rabbyne gemeen dat die oorsprong van die formule Bybels is.

Cyrillus van Jerusalem verklaar die formule (*Cat. Myst.* 5.5; *MPG* 33, col. 1113): (Ons sê dit) omdat ons aan kindskap waardig gemaak is. Deur te sê dit is waardig en reg, verrig ons 'n waardige en regte handeling. Hy (Christus) het, deur nie 'n regte nie maar bo-regte daad te doen, ons begunstig en ons aan sulke goeie dinge waardig gemaak.

Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 27) sê ook: Vir die goeie dinge wat vir ons gedoen is en wat in hierdie diens voltrek moet word, behoort ons God bowenal te dank, omdat Hy die gewer van al hierdie goeie dinge is.

Die volk antwoord: "Dis waardig en reg" en bely duidelik dat 'n mens dit na reg behoort te doen, òf vanweë die grootheid van God wat ons sulke dinge gegee het, òf omdat dit reg is dat ons, aan wie die goeie dinge gegee is, nie ondankbaar teenoor ons weldoener behoort te wees nie.

Vir die ander liturgieë vergelyk: *Lit. Chrys.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 32; *ὁ ἱερεύς: εὐχαριστήσομεν τῷ κυρίῳ. ὁ χορός: "Ἀξιον και δίκαιον ἔστιν προσκυνεῖν Πατέρα, Υἱόν και ἅγιον Πνεῦμα τριάδα ὁμοούσιον και ἀχώριστον. Lit. Jac., ibid.*, p. 296; *Lit. Marc., ibid.*, p. 327.

12.6 Die eucharistiese gebed

Die eucharistie-gebed wat nou volg, kan verdeel word in twee groot dele wat onderbreek word deur die Trishagion. Die beginseksie (12.6–27), die *pre-Sanctus*-gedeelte, is vergelykbaar met CA 7.33–38 wat 'n ver-Christelike Joodse gebed¹⁵⁶ (*tefilla*) is en vergelyk kan word met die *birkath avoth* uit die *Schemone Esreh*:¹⁵⁷ "Geseënd is U Here ons God en God van ons vaders, God van Abraham, God van Isak en God van Jakob; die groot, magtige en verskriklike God, die Allerhoogste God wat genade gee en Heer van alles is; wat die groot daad van ons vaders onthou; wat vir ons 'n verlosser sal bring met liefde vir hulle kinders se kinders om sy Naam ontwil. Koning, Helper, Verlosser en Beskermer van Abraham."

CA 7.33 lui soos volg: O, ons ewige Redder, Koning van die gode, wat alleen almagtig en Here is; God van alle dinge; God van ons heilige en onberispelike

155 Jungmann, *op. cit.* 1, p. 20; 2, p. 139vlg.; I. Elbogen, *Der jüdischen Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim 1967, p. 22vlg.

156 Giraud, *op. cit.*, p. 278vlg.

157 Donin, *op. cit.*, p. 76.

vaders voor ons; God van Abraham en Isak en Jakob, barmhartige ontfermer, wat lankmoedig en genadig is ...

- (12.6) *πρὸ πάντων ἀνιμνεῖν σε*: Die eucharistiese gebed kry hiermee die karakter van 'n lofprysing van God. "Dit is goed en reg om God te besing." Hierna volg 'n hele reeks abstrakte goddelike predikate wat aaneengeryg is. Dit is ook die geval, op kleiner skaal, in 6.11 en verder in 15.7. Dit hoef nie die werk van 'n interpolator (F. X. Funk) te wees nie, maar veeleer is hierdie aaneenryging van Godspredikate juis die eienaardigheid van die ou gebede (F. Probst).

In die Ou Testament is dit 'n kenmerk van die himniese stof dat in die lofprysing van God verskillende beskrywende benaminge, attribute of sinsnedes oor sy werksaamheid naasmekaar gestel word, byvoorbeeld *Ps* 45.1: *ὁ θεὸς ἡμῶν καταφύγη καὶ δύναμις, βοηθὸς ἐν θλίψειν*, *Ps* 46.3: *κύριος ὑψιστος φοβερός, βασιλεὺς μέγας* ... *Ps* 85.10; 102; 112.4 ens. Vergelyk veral ook die gebed van Manasse (*Od* 12.7: *σὺ εἶ ὁ κύριος ὑψιστος, ἐσπλάγγνος, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος, ... σὺ οὖν κύριε, ὁ θεὸς τῶν δικαίων*). Ook in die latere Jodedom is dit die geval. In die eerste lofprysing van die Agtiengebiede word God aangeroep met drie eienskappe wat uit die Ou Testament geneem is: "grote, magtige, vreeslike God". Dit is hier bewustelik by 'n drietal gehou want in die Talmoed is 'n bepaling oorgelewer dat 'n vermeerdering, meer as die drietal, van die byname van God verbode is.¹⁵⁸

In die Christelike liturgiese tradisie is opeenhoping van lofprysende sinsnedes en terme vroeg reeds bekend. In 1 *Clem.* 59.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 37 word gebid dat God die een Hoogste onder die hoogstes, heilige wat rus onder die heilige ... die een weldoener van die siele wat die menslike werke sien ... die Helper van die wat in gevaar is, hulle leer en eer gee deur Jesus Christus.

- (12.6) *τὸν ὄντως ὄντα θεόν*: *ὄντως* beteken "weselik" of "waarlik". Athenagoras (*Suppl.* 15.3; Goodspeed, *op. cit.*, p. 329) sê: as ons die vorme van die materie as gode beskou, lyk dit asof ons die ware (*ὄντως*) God nie opmerk nie (vgl. 23.4; *ibid.*, p. 342). Origenes (de *Orat.* 24.2; GCS 2, p. 353sq.) definieer 'n naam as die vernaamste uitspraak, wat die eie hoedanigheid tipeer van die persoon wat so genoem word. God as ewige en onveranderlike, sê Origenes, het slegs een werklike onveranderlike en ewige naam, die *ὄων* in *Exod* 3.14. Ook hier in die liturgie staan die "synde" (*ὄντα*) voorop.

πρὸ τῶν γενητῶν ὄντα: *γενητός* is dit wat ontstaan het, die geskapene of skepsels: God wat voor die skepsels die bestaande was.

- (12.6) *ἐξ οὗ πάντα πατριά κτλ* is 'n aanhaling van *Ef* 3.15 (AV: aan wie die hele gemeenskap van gelowiges in die hemel en op aarde sy bestaan te danke het).

158 Elbogen, *op. cit.*, p. 43; A. Adam, *Dogmengeschichte* 1, Gütersloh 1965, p. 122.

τὸν μόνον ἀγέννητον καὶ ἀναρχον κτλ.: Oor *μόνος* vergelyk die kommentaar op 6.8. Die verskillende negatiewe terme¹⁵⁹ waarmee God nou beskryf word, pas in 'n filosofiese Godsbegrip. Andersins het die negatiewe terme die positiewe, meer Bybelse (en Joodse) benaminge vir God, soos dit in 1 *Clem.* voorkom, slegs uitgebrei. Negatiewe Godspredikate kom reeds voor in 1 Tim 1.17. In die tweede eeu is hulle steeds uitgebrei.

Theophilus van Antiochië (*Autol.* 1.3.5) sê dat die wese van God onuitspreeklik en onnoembaar is; dit kan nie met vleeslike oë gesien word nie: In heerlikheid is Hy onbegrens (*ἀχώρητος*), in grootheid onvatbaar (*ἀκατάληπτος*); in hoogheid ondenkbaar (*ἀπερινόητος*); in krag onvergelykbaar (*ἀσύγκριτος*); in Wysheid onbedwingbaar (*ἀσυμβέβαστος*); in goedheid onnabootsbaar (*ἀμίμητος*); in skoonheid onuitspreekbaar (*ἀνεκδείγητος*). Die negatiewe predikate is ook in Ignatius (*Polyc.* 3.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 132) opgehoop: *ἀχρόνος, ἀόρατος, ἀνηλάφητος, ἀπαθής*.

Om sulke negatiewe predikate aaneen te ryg, was dus vroeg reeds deel van die Christelike tradisie en in die liturgie getuig dit verder van die hoë ouderdom daarvan. Die negatiewe predikate dien die "heiliging van Gods naam". In hierdie opsig is die eucharistiese gebed een groot lofprysende belydenis. Vergelyk *Lit. Chrys.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 32, waar dieselfde opeenhoping van negatiewe terme behou is.

- (12.6) *ἀγέννητον*, "nie verwek nie": *ἀγέννητος* kom reeds voor in Ign., *Ef.* 7.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 107. Hy druk met die woord die pre-eksistensie van Christus uit (*Smyrn.* 1.1.) en onderskei daarmee die ongeskape God van die skepsele. Ook Justinus gebruik die term (1 *Apol.* 14.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 34 – *θεῶν δὲ μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ* en *Dial.* 5.4; *ibid.*, p. 97). God is die enigste wat nie verwek en onsterflik is en juis daarom is Hy God, sê Justinus.

Die term *ἀγέννητος* het ook in die sentrum van die Ariaanse twiste gestaan. Origenes het die term gereserveer vir God die Vader, maar Athanasius het dit ook vir die Seun gebruik in die sin van "ewig bestaande", "ongeskape". *ἀγέννητος* en *ἀναρχός* kom saam voor in Eusebius (*eccl. theol.*, 2.6sq.).

Die Vader, so verklaar hy, is alleen *ἀγέννητος* en sonder begin. Ook Arius egter het benadruk dat God alleen *ἀγέννητος ἀρχή* is (Athan., *de syn.* 16). Die feit dat die liturgie die woord gebruik, laat 'n mens egter nie toe om te konkludeer dat dit Ariaans is nie. Die liturgie gebruik dit ongereflekteerd en sonder om te omskryf of konklusies te trek. Sien verder die nota by 6.8.

- (12.6) *ἀνάρχον*: Sien die nota by 11.2.

ἀβασιλευντος: "nie deur 'n koning regeer nie". Vergelyk *Prov* 24.62 (30.27).

159 W. Pannenberg, *RGG* 2, p. 1719.

ἀδάσπατον: "sonder 'n heerser, vry, selfbepalend". Vergelyk CA 7.44; MPG 1, col. 1046; Ps. Just., *Quaestiones Christianae ad Graecos* 3.3.

ἀνευθεῖ (*ἀνευθεῖς*): "wat niks nodig het nie". Vergelyk Just., *dial.*, 23.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 117; Chrys., *Hom.* 26.5 *in Gen.*: terwyl ons God *ἀνευθεῖς* is, het Hy niks van ons nodig nie behalwe ons woorde.

τὸν παντός ἀγαθοῦ χορηγόν: *ὁ χορηγός* is 'n gewer, skenker of voorsiener, een wat die koste vir die totstandkoming van 'n koor voorsien. In die Septuaginta staan dit in 2 Mac 1.25 in 'n bede om die aanvaarding van die offerande deur God. Die aanhef is 'n opeenhoping van Godspredikate: (v. 24) *κῆριε κῆριε ὁ θεός, ὁ πάντων κτίστης ὁ φοβερὸς καὶ ἰσχυρὸς, καὶ δίκαιος καὶ ἐλεήμων, ὁ μόνος βασιλεὺς καὶ χρηστάς* (v. 25) *ὁ μόνος χορηγός, ὁ μόνος δίκαιος καὶ παντοκράτωρ καὶ αἰώνιος ...* Vergelyk Sir 1.26 en Dan 4.12 (*ἐχορήγει πᾶσι τοῖς ζῶσις*) vir die gebruik van die werkwoord. In die Nuwe Testament kom slegs die werkwoord voor in 2 Kor 9.10, dog nie in verband met God nie. In 1 Pet 4.11 staan die werkwoord egter wel in verband met God: die krag wat God verleen. Origenes (*Cels.* 8.19; GCS 2, p. 236) noem God die gewer van alle lewe en die Anafora van Serapion (13.5; Lietzmann, *KT* 61, p. 30), die "gewer van onsterflikheid".

(12.6) *ἐξ οὗ τὰ πάντα* is 'n aanhaling van 1 Kor 8.6.

εἰς τὸ εἶναι παρηλθεν: Vergelyk Eusebius, *de ecclesiastica theologia*, MPG 24, col. 845: *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι προσαγαγείν* en Lit. Chrys., Antoniadis, *op. cit.*, p. 32.

καθάπερ ἐξ τινός ἀφορτίας: *ἡ ἀφορτία* is afgelei van *ἀφίεμι* en beteken die beginpunt van 'n debat, 'n openingskuif of wegspringplek van 'n resies. Dit kan ook 'n hawesluit beteken.

Dis een van die woorde wat in latere liturgieë vermy is, moontlik ook as gevolg van verband met heidense sosiale gebruike. God het, so sê die liturgie, in aansyn gebring as 't ware vanaf die wegspringplek, die absolute aanvangspunt.

12.7 *ἡ ἀναρχος γνῶσις*: Vergelyk CA 7.35; MPG 1, col. 1032.

ἡ αἰδιος ὄρασις, ἡ ἀγγένητος ἀκοή: *ἡ ὄρασις* is 'n visioen, 'n gesig of ook sienvermoë. God is ewige sienvermoë" en onverwekte gehoor.

ἡ ἀδίδακτος σοφία: *ἀδίδακτος* is "nie aangeleer", die instinktiewe, spontane of natuurlike. Reeds in die Ou Testament word *σοφία* met God geassosieer.¹⁶⁰ In 2 Regn 14.20 word gepraat van die Godsengel se wysheid. Volgens Is 31.2 is dit God wat wysheid besit.

In latere tye is nog meer van die wysheid gepraat as besit en vermoë van God. God, so word aanvaar, het in sy wysheid geskep (bv. Is 40.13.28; Ps 103.24; Prov 3.19). In die vroeg-Christelike literatuur is die gedagte voortgesit, by-

160 G. Fohrer, *ThWb* 7, p. 489nlg.

voorbeeld *Pastor Hermae, Vis.* 1.3.4. Dit is egter vreemd dat God self Wysheid genoem word. Cyrillus van Jerusalem sê egter: Laat ons wysheid vra van die Wysheid (*Hom. in Paralyticum* 19). Wysheid in die tweede geval is dan die wysheid by uitstek en blykens die konteks het dit betrekking op God of Christus. Cyrillus sê immers in *Cat.* 4; *MPG* 33, *col.* 696 van Christus dat *Hy σοφία ἐκ σοφίας* is en dit is ekwivalent aan "God uit God".

- (12.7) *ὁ πρῶτος τῆ φύσει* (eerste van natuur): Vergelyk *Is* 41.4: *ἐγὼ θεὸς πρῶτος*. Philo noem God *πρῶτος καὶ μόνος* (*Migr. Abr.* 181; *Vita Mos.* 2.205).

μόνος τῷ εἶναι: Vergelyk Evagrius Pont., *ep.* 3; *MPG* 32, *col.* 249, waar gesê word God is een in wese, maar tog is Hy beter as elke getal en bo elke getal verhewe. God bly uiteindelik *ἀναρίθμητος* en kan in geen getal saamgevat word nie.¹⁶¹

ὁ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραγωγὸν: Vergelyk nota by 12.6 en *Rom* 4.17: *καλοῦντας τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*. Die leer van die skepping uit niks het 'n moontlike aansluiting by *2 Mac* 7.28, maar dit kom vir die eerste keer duidelik te voorskyn by *Hermas, Mand.* 1.1; Lightfoot, *op. cit.*, p. 318, waar dit soos 'n belydenis klink: *πίστευσον ὅτι εἰς ἑστὶν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα ... ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*.

Dit kom dan ook so voor in Origenes se simbool (Lietzmann, *op. cit.*, p. 8). Vergelyk Just., *1 Apol.* 10.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 31 – *ἐξ ἀμόρφου ἔλθεις*. Tertullianus praat van God wat alle dinge *de nihilo produxerit* in *de praescr.*, 13, dog in *Adv. Hermog.* 21 merk hy op dat die Bybel hierdie leerstelling nie duidelik uitspreek nie, maar wel impliseer.

- (12.7) *διὰ τοῦ μονογενοῦς σου νόου*: Vergelyk die nota by 6.11 oor *μονογενής*. Christus is hiervolgens die skeppingsmiddelaar, 'n gedagte wat teruggaan op 1 Kor 8.6 wat van Christus sê: "deur wie alle dinge is en ons deur Hom". Dit is hier reeds vanselfsprekend aanvaar, sodat dit selfs mag teruggaan op 'n algemeen aanvaarde formule uit hierdie tyd;¹⁶² vergelyk *Hermas, Sim.* 9.14.5; Lightfoot, *op. cit.*, p. 385.

Irenaeus (*Adv. haer.* 4.33.7; *MPG* 7, *col.* 1077) spreek die vaste geloof uit dat alle dinge deur die Seun van God, Jesus Christus, ontstaan het. Ook in *Epidexis* 6 leer hy die skeppingsmiddelaarskap van Christus.

Teen die begin van die vierde eeu word dit reeds 'n vaste bestanddeel van die geloofsbelydenis.¹⁶³ Dit kom voor in die simbool wat Eusebius van Caesarea in 325 voorgelê het aan die konsilie van Nicea (Lietzmann, *op. cit.*, p. 19).

Dit het 'n besondere kenmerk geword van die Oosterse simbole waarin die kosmiese aspek van die verlossingsdrama 'n groot rol gespeel het. Die simbool

161 F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, p. 176.

162 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1961, p. 134.

163 Kelly, *op. cit.*, p. 182.

van Jerusalem (*ibid.*, p. 22) en die sogenaamde Antiocheense simbool (*ibid.*, p. 23) bevat dit albei. Ook die simbool in CA 7.41 het hierdie *δι' οὗ τὰ πάντα γίνετο*.

Die opvallende verband tussen die begin van die eucharistiese gebed en die heersende simbole in die kontemporêre Oosterse milieu toon die sterk wisselwerking tussen liturgie en dogma. Hierdie en die terme wat daarop volg hou almal verband met die pre-eksistente Christus.

- (12.7) *αὐτὸν δὲ πρὸ πάντων αἰώνων γενήσας*: Die verwekking van Christus deur God self gaan terug op die Messiaanse verklaring van *Ps* 2.7: *υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γενένηκα σε*, wat reeds in Hand 13.33 op Jesus toegepas is, in verband met 'n ontstaan wat onafhanklik is van die maagdelike geboorte.¹⁶⁴ Ook in Joh 1.13 en 1 Joh 5.18 word *γενῆναι* toegepas op Jesus (en die gelowiges) en 'n verwekking uit God.

Die uitdrukking *πρὸ πάντων αἰώνων* beskryf die ewigheid van die Seun as verwek "voor alle tye". Hy is voortydelik. Vergelyk hier Cyrillus van Jerusalem se beskrywing van die voortydelike verwekking van Christus (*Cat.* 11.4; *MPG* 33, col. 697). Hy haal eers *Ps* 2.7 aan en verklaar dan: Die "vandag" van *Ps* 2.7 is tydloos (*ἄχρονον*) en daarom "voor alle tye" en dan koppel hy dit aan *Ps* 109.3: *ἐκ γαστρὸς πρὸ ἰσοφύρου ἐγεννήσθαι σε*.

In die simbole staan dit in die tweede formule van Antiochië van 341 (Lietzmann, *op. cit.*, p. 29) en ook in die derde en vierde formules (*ibid.*, p. 30). Vergelyk ook die Sirmiese formule van 359 (*ibid.*, p. 31) asook die van Nice (*ibid.*, p. 33) en van Konstantinopel van 360 (*ibid.*, p. 34).

- (12.7) *βουλῆσει καὶ δυνάμει καὶ ἀγαθότητι ἀμοιτεύτως ἀμοιτεύτως* beteken direk, sonder tussenganger of bemiddelaar. Ten opsigte van die voortydelike verwekking van Christus beteken dit: Hy is direk deur die raadsbesluit en krag van God verwek sonder bemiddeling van byvoorbeeld aeone soos die Gnostici dit voorgestel het. Hierby kan 'n mens vergelyk Cyr. Hier., *Cat.* 6.17; *MPG* 33, col. 565. Dit kan ook beteken direk, sonder enige tydsverloop. So verklaar Cyrillus dit ook (*Cat.* 11.7; *MPG* 33, col. 700): Liggame verwek liggame en noodwendig moet daar 'n tussentyd verloop (*μοιτεύειν*) vir die liggame om gebore te word. Daar is geen tussentyd (*μοιτεῖται ... χρόνος*) by die verwekking van die Seun uit die Vader nie.
- (12.7) *βουλῆσει*: Justinus (*Dial.* 76.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 186) het reeds gesê die verwekking van die Seun is nie 'n mensewerk nie, maar dit het geskied deur die wil (*βουλῆ*) van die Vader. Die Ariane het intussen beklemtoon dat die Seun nie 'n substraat of deel van God is nie, maar sy verwekking het geskied alleen deur Gods wil en raadsbesluit of raadsplan (*βουλῆσεως*). Gods wil is die grond van die bestaan van die Seun.¹⁶⁵

164 F. Büchsel, *ThWb* 1, p. 669.

165 Seeberg, *op. cit.* 2, p. 24.

Eusebius (*Dem. Ev.* 4.3.7) het hierteenoor gestel dat die Logos wel deur die Vader verwek is ooreenkomstig sy raadsbesluit (*βουλήσει*), maar so dat Hy gelyk is aan die Vader.

Die Seun was kragtens die wete en keuse van die Vader sy beeld (*εἰκων*); God het deur sy wilsbeslissing Vader van die Seun geword.

Vir Athanasius was enige skepping wat uit die wil van God voortvloei by die verwekking van die Seun uitgeslote (*de decr.* 11). Daar was ook geen uitvloeiing uit die natuur van die Vader of verdeling van sy substansie nie. God is onverdeelbaar. Die seun is nie *βουλήσει καὶ θελήσει* deur die Vader verwek nie (*c. Arian.* 3. 59). Daardeur sou die Seun 'n geskape wese word wat die Vader eers "wou" gemaak en toe gemaak het (3.60-63). Alles is deur die wil van God geskape, maar van die Seun geld dat Hy buite alles is wat deur 'n wilsbesluit ontstaan het. Hy is veeleer die lewende wil van die Vader, waardeur alle dinge ontstaan het.

Die Sirmiese simbool van 351 (Lietzmann, *op. cit.*, p. 31) spreek dan ook sy anathema uit oor iemand wat sou sê dat Christus deur die raadsbesluit van God gemaak is. Andersyds bevat dit 'n anathema oor elkeen wat beweer dat God die Seun se verwekking nie gewil het nie en dat God dus gedwonge of deur natuurlike noodsaak gedrewe, Hom verwek het. Hierteenoor het die simbool soos dit voorkom in CA 7.41: *MPG* 1, col. 1041: *τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα*.

In hierdie nog ongereflekteerde sin staan die term hier in die Klementynse liturgie. Dit lê nog buite die gesigsveld van die spekulasies oor dié term by Athanasius en Arius.

- (12.7) *λόγον θεόν*: Die sogenaamde Logos-Christologie het natuurlik by die Apolgete sy grootste uitdrukking gevind:¹⁶⁶ In die begin was God alleen daar, maar Hy het die Logos in Hom gedra. Voor die skepping van die wêreld het Hy die Seun verwek deur sy wil, soos 'n woord wat uit die menslike liggaam voortkom sonder dat dit 'n fisiese afskeiding uit die Vader is. Hy is nie 'n engel nie, sê Justinus, maar *θεός* en nie *ὁ θεός* nie (*Dial.* 60.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 165).

Irenaeus sluit aan by die proloog van die Johannes-evangelie: God is Logos en is as Logos openbaar toe Hy in Christus as mens verskyn het. In sy preksistensie was Hy die openbarende God.

Origenes gee in sy Johannes-kommentaar (1.21-26; *GCS* 4, pp. 25-47) 'n lys van benaminge van Christus en sê in aansluiting by die Johannes-proloog: In die begin was die Logos by God as *θεὸς λόγος*. In *Comm. in Joh* 2.2; *ibid.*, p. 54 maak hy die verskil duidelik tussen *ὁ θεός* en *θεός* (sonder lidwoord). *ὁ θεός* (met lidwoord) dui God as ongebore oorsaak van alle dinge aan; die weglating dui die Word as God aan; *ὁ θεός* is *αὐτόθεος*; enige deelgenootskap aan sy Godheid is slegs *θεός* (sonder lidwoord).

166 Von Harnack, *op. cit.* 1, p. 583; Seeberg, *op. cit.* 1, p. 343vlg.

Cyrillus van Jerusalem sluit hierby aan (*Cat.* 4.8; *MPG* 33, col. 465): Glo dat daar een enigste Seun van die een God is, wat voor alle tye is, as *θεός λόγος*. Hier lyk dit reeds soos 'n belydenis en moontlik was dit ook deel van die vroegste belydenis wat voor Nicaea gegeld het.

Joh. Kunze¹⁶⁷ het so 'n simbool saamgestel uit die werk van Marcus Eremita, wat volgens hom voor Nicaea gegeld het. Die simbool bevat die sinsnede: *Ἰησοῦν Χριστόν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν θεὸν λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ κτλ.*

In die simbool van Caesarea (Lietzmann, *op. cit.*, p. 18) staan *Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν τοῦ θεοῦ λόγον* wat natuurlik iets anders beteken. In *CA* 7.41 kom *λόγος* glad nie voor nie.

Van die Antiocheense formules van 341 kom die tweede en die vierde (*ibid.*, p. 28) die naaste aan die sinsnede uit die liturgie; die eerste het *λόγον θεὸν* "volgens wat gesê is in die Evangelie en die Woord was God" (*καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*). Die vierde het gewoon *λόγον ὄντα*.

Ook hier weer beweeg die liturgie binne die teologiese gedagte-wêreld van sy tyd en haal bekende sinsnedes aan uit belydenisse of andersom (wat waarskynliker is), die liturgiese gebedswoorde en formules het vormend gewerk in die gedagtes van teoloë en het hulle neerslag gevind in die simbole van die kerk.

- (12.7) *σοφίαν ζωῶν*: Vergelyk die nota by 12.6 oor God as *σοφία*. Die *σοφία*-begrip¹⁶⁸ is sterk gevorm deur Ou-Testamentiese gedagtes oor die Wysheid (*Prov* 1.23-33; 8.21-36).¹⁶⁹

Veral in die tweede helfte van die tweede eeu het dit 'n groot rol gespeel. Reeds 1 *Clem.* 57.3-7; Lightfoot, *op. cit.*, p. 35vlg. siteer *Prov* 1.23-33 as woord van die absolute Wysheid. Justinus (*Dial.* 61.1-3; Goodspeed, *op. cit.*, p. 166) siteer *Prov* 8.21-36 om die pre-eksistensie van Christus te bewys. Christus word so ook sonder meer die Wysheid.

Hierdie idee het ook sy weg na die simbole gevind. Die tweede formule van die sinode van Antiochië van 341 (Lietzmann, *op. cit.*, p. 28) bevat *σοφίαν ζωῶν*, 'n frase wat identies is aan die een in die Klementynse liturgie.

- (12.7) *προτότοκον πάσης κτίσεως*: Dié uitdrukking¹⁷⁰ kom voor in die Christus-himne, Kol 1.15-20, wat ook die uitdrukking *εἰσὼν τοῦ θεοῦ* in verband met Christus

167 J. Kunze, *Marcus Eremita ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig 1895, cf. Hahn, *Bibliothek der Symbolen und Glaubensregeln der Kirche*, 1897, p. 145; Grillmeier, *op. cit.*, pp. 550-560.

168 U. Wilckens, *ThWb* 7, p. 527.

169 M. G. Mara, Note sulla cristologia Cyprianea. L'interpretazione di *Prov* 9, 1-6, *Augustiniana* 20,1 en 2, 1980, pp. 243-256.

170 A. Hockel, *Christus der Erstgeborene. Zur Geschichte der Exegese von Kol 1.15*, Düsseldorf, 1965; Grillmeier, *op. cit.*, pp. 96-121.

bevat. E. Käsemann¹⁷¹ het in vv. 12–20 die opname van 'n voor-Christelike himne in 'n doopliturgie gesien, terwyl G. Bornkamm¹⁷² aanvaar dat hier beslis 'n verband met die nagmaalsliturgie is, waarin so 'n Christushimne opgeneem is, en wat gebruik maak van Joods-Hellenistiese idees.

Indien dit waar is, het die uitdrukking 'n lang geskiedenis van verbondenheid met die liturgie. In die vroeg-Christelike literatuur het Kol 1.15 een van die veelbesproke gedeeltes van die Nuwe Testament geword.

Veral in die vierde eeu (vanaf 318) het die kontroversie oor die leer van Arius dit in die middelpunt van belangstelling geplaas.

Justinus gebruik die uitdrukking drie keer: *Dial.* 85.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 197; *dial.* 138.2; *ibid.*, p. 260 en 1 *Apol.* 63.15; *ibid.*, p. 73. Dit is vir hom 'n bewys van Christus se oorsprong uit die Vader voor alle skepsele, en tog eerste van die skepsele wat sy menswording betref. Dit beteken vir hom ook dat Christus die begin is van 'n nuwe skepping. Tatianus (*orat. ad. Graec.* 5; Goodspeed, *op. cit.*, p. 272) kom baie naby aan die latere Ariaanse opvatting deur die begrip in sy emanasiëleer te betrek en met die Logosbegrip te verbind: Deur 'n wilshandeling van God het die Logos te voorskyn getree en die *ἔργον πρωτότοκον* van die Vader geword. Hy sien die Logos egter nie as 'n skepsel nie, maar as 'n emanasie uit die Vader.

Origenes gebruik die uitdrukking dikwels as benaming vir die goddelike pre-eksistente Christus. Die basis daarvan is die goddelike verwekking, dog dit staan ook in verband met die inkarnasie. Dit kom dikwels voor in die Johannes-kommentaar, maar ook verspreid in sy ander geskrifte.

Sommige van sy spekulaties hieroor het gelei tot konsekwensies wat deur die Ariane getrek is en Christus tot 'n skepsel gemaak het.

Alexander van Alexandrië het in Kol 1.15 'n bewys gevind vir die Godheid van Christus. Die Ariaanse argument was: As Hy die eersgeborene is van die hele skepping, dan is dit duidelik dat Hy een van die skepsele is (Athan., *Ar.* 2.62; *MPG* 26, col. 280.).

Daarteenoor het Athanasius op die term sy hele argument gebou oor die Godheid van Christus. In die gesprek tussen Marcellus van Ancyra met die Eusebiana Asterius en met Eusebius self het die uitdrukking ook 'n groot rol gespeel.

In die belydenisse vind 'n mens dit reeds in die sogenaamde Hymenaeusbrief,¹⁷³ die brief van ses biskoppe in die kwessies rondom Paulus van Samosata, wat deur Loofs as eg bewys is. Dit hang saam met die sinode van Antiochië (268). Van die Seun word hierin gesê: Ons bely en verkondig Hom, die verwekte Seun,

171 E. Käsemann, Eine urchristliche Tauf liturgie, Kol 1.15–20, in *Festschrift R. Bultmann*, Stuttgart 1949, pp. 133–148.

172 G. Bornkamm, Das Bekenntnis im Hebräerbrief, in *Studien zu Antike und Urchristentum*, München 1959, veral p. 196vlg.

173 F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig 1924, teks p. 324.

die enigste Seun, die beeld van die onsigbare God, die eersgeborene van die hele skepping, die Wysheid, die Logos en die krag van God.

Die simbool in CA 7.41; *MFG* 1, col. 1041, het die woorde *τὸν μονογενῆ αὐτοῦ εἶόν τὸν πρωτότοκον πατρὸς κτίσεως*. Die *ἐξήγησις ἀποστολικοῦ κηρύγματος* van CA 6.11; *MFG* 1, col. 936, wat die driedeling van die simbool nog nie ken nie, praat van God as Vader van die enigste en eersgeborene van die hele skepping.

Eusebius se simbool (Lietzmann, *op. cit.*, p. 18) bevat dit ook. Hierdie simbool is volgens hom ontvang van die biskoppe voor hom, "en toe ons gedoop is". Eusebius is gedoop in ongeveer 263. Die simbool wat hy voor die vergadering van Nicaea gelê het (325) was dus voor 263 in omloop. In die Niceense belydenis is die uitdrukking weggelaat, waarskynlik as gevolg van die dogmatiese en eksegetiese probleme daaraan verbonde en miskien ook omdat die Ariane so 'n groot waarde daaraan geheg het.

Ook ten opsigte van hierdie term dui die liturgie op 'n tyd toe dit nog ongereflekteerd aanvaar is en nog nie so verdag was as in die Ariaanse tye nie.

- (12.7) *ἄγγελον τῆς μεγάλης βουλῆς σου*: Hierdie uitdrukking¹⁷⁴ gaan terug op *Is* 9.5: *καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ Μεγάλης βουλῆς ἄγγελος*. Dit tel onder die name van die kind wie se geboorte belowe word. Die Afrikaanse vertaling gee dit weer met "Wonderbare Raadsman" in navolging van die Massoretiese teks. Die Septuaginta het dus 'n ander tekslesing gevolg. Die boodskap van *Is* 9.5 is dat die Messias 'n bode, 'n draer van die goddelike raad of raadsplan sal wees.

Op grond daarvan dat hierdie uitdrukking in die vroeë kerk oorgeneem is as benaming vir Christus en mede op grond van ander voorstellings, het M. Werner¹⁷⁵ sy stelling gegrond dat Jesus as 'n engel of hemelse wese op aarde gestuur is. Vir breedvoerige kritiek hierop kan die werk van Michaelis geraadpleeg word.

In die sin van die Septuaginta het Justinus (*Dial.* 76.3; Goodspeed, *op. cit.*, p. 186) die teks verstaan: Jesaja het daarmee vooraf aangekondig dat Jesus Christus 'n leermeester sou wees om alles aan te kondig wat God in sy Raad besluit het ten opsigte van mense wat Hom behaag. Vergelyk *Dial.* 126.1; *ibid.*, p. 246.

Tertullianus het 'n insiggewende verklaring van die teks gegee in *de carne Christi* 14: As titel van Christus is dit 'n ampsbenaming en nie 'n wesensbestemming nie. Christus het die Vader se besluit om mense te verlos aan mense meegedeel. Dit is byna dieselfde gedagte as die van Justinus.

174 J. Barbel, *Christos Angelos, Theophancia* 3, Bonn 1941; *id.*, Zur "Engel Trinitätslehre" im Urchristentum, *TR* 1958, pp. 49-58; 103-112; W. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*, Basel 1942, p. 134vlg.; Grillmeier, *op. cit.* 1, p. 150vlg.

175 M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern, Tübingen 1954.

Vergelyk verder nog Hippolytus, *Comm. in Dan.* 2.32.1vlg. en ook die sogenaamde Hymenaeusbrief.¹⁷⁶ Dit het vir die biskoppe gegaan om die vraag of 'n mens God 'n engel kan noem op grond van die uitdrukking "Engel van die Here" in Gen 22.11 en 31.11. Hulle konklusie is dat God nie 'n engel is nie, maar dat Christus wel 'n "Engel van die groot Raad" is. Hulle lê ook die klem daarop dat Christus 'n bode van God is. Vergelyk verder Eusebius, *praep. Ev.* 7.14; 7.15.2.

Dit het vroeg alreeds 'n verdere verband met die liturgie gekry. Dit kom reeds voor in die Hippolytus-liturgie *Trad. Apost.* 4.4 (Dix, *op. cit.*, p. 7; Botte, *op. cit.*, p. 48): *Gratias tibi referimus Dominus ... per ... Jesum Christum quem ... misisti nobis salvatorem et redemptorem et angelum voluntatis tuae. Angelus voluntatis tuae* kan slegs 'n direkte Latynse vertaling wees van ἄγγελος τῆς βουλής. Beide, die liturgie van Hippolytus en die Klementynse, verteenwoordig daarmee die oudste liturgiese tradisie. Albei gebruik dit ongereflekteerd as titels van Jesus Christus en verteenwoordig pre-Ariaanse tye.

Novatianus wat in sy *de Trinitate* meermale liturgiese materiaal aanwend, gebruik dieselfde teks maar hy het die lesing: *magni consilii angelus (de Trin.* 18.9; *CC* 4, p. 45; 18.17; *ibid.* p. 47). Die term word hier ook verklaar: As "engel van die groot raad" is Christus die aankondiger van die wil van die Vader of ook die aankondiger van die Vader se heilsbeskikking.

ἀρχιερέα σου: Die voorstelling van Christus as hoëpriester,¹⁷⁷ wat ook weer in 12.30 voorkom, sluit aan by die Messiaanse verklaring van Ps 110.4 en natuurlik die voorstelling in die Hebreërbrief. E. Käsemann¹⁷⁸ het vermoed dat liturgiese en kategetiese samehange die Hebreërbrief beheers en dat dit weer sy voortsetting gevind het in die eerste Klemensbrief. Hier word Christus ook hoëpriester genoem in die liturgiese gedeeltes van die brief (36.1; 40.5; 41.2; 61.3 en 64.). In 1 *Clem.* 36.1 byvoorbeeld word Christus die hoëpriester genoem wat ons (gebeds)offers aan God opdra.

In *Mart. Polyc.* 14.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 195 staan ἀρχιερέως as benaming vir Christus in 'n doksologie: διὰ τούτο ... σε αἰνῶ σε ἐλόγῶ σε δοξάζω διὰ τοῦ αἰωνίου καὶ ἑπουρανίου ἀρχιερέως.

Daarmee is dit duidelik dat die titel in 'n lang liturgiese tradisie staan en dan is dit nie vreemd nie om dit ook hier in die Klementynse liturgie aan te tref nie.

Die titel het egter ook sy weg gevind na die teologiese spekulاسie. Veral die Alexandrynse teoloë het baie gebruik gemaak van die gedagte van die hoëpriesterskap van Christus (*Clem. Alex., Strom.* 153.4; Origenes, *Hom. in Jos* 26.3; *Hom. 19 in Ier* 20; *Hom. 27 in Thr* 1.10; *Cels.* 5.4). Die uitvoerigste behandeling daarvan kom by hom voor in *Comm. in Joh* 1.2.9vlg. Die Philoniese

176 Loofs, *op. cit.*, p. 266vlg. en 326vlg.

177 G. Schrenk, *ThWb* 3, pp. 265-284; O. Michel, *Hebräerbrief, Meyer's Kommentar* 13, p. 27.

178 E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, p. 105vlg.

ἀρχιερέως λόγος klink dikwels by hom soos 'n algemene formule. Vergelyk onder andere nog Eus., *dem. Ev.* 1.10; *MPG* 22, col. 89A.

- (12.7) *βασιλέα: ὁ βασιλεύς* is 'n variant van die *Κύριος*-titel vir Jesus.¹⁷⁹ Hier is die gedagte van die Messiaanse koningskap op Hom toegepas. Die twee titels kan mekaar eenvoudig ook afwissel.

Die feit dat Jesus Heer is, sluit in dat Hy koning is oor Israel en die kerk; as koning strek sy heerskappy oor die hele skepping. Sy heerskappy oor alle dinge word uitgedruk in 1 Tim 6.15 en Op 17.14. 1 Tim 1.17 se *βασιλεύς τῶν αἰώνων* gaan waarskynlik terug op 'n Joodse liturgiese tradisie.

In aansluiting by *Mal* 1.11 noem *Did.* 14.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 224, God *βασιλεύς μέγας* in 'n eucharistiese konteks. In 1 *Clem.* 61.2 word God aangespreek met die woorde van 1 Tim 1.17: *βασιλεὺ τῶν αἰώνων*. In die Christus-himne van Clemens van Alexandrië (*Paed.* 3.12; *GCS* 1, p. 291), word Christus drie maal aangespreek met *βασιλεὺ*.

Die *βασιλεύς*-titel vir Christus is egter in 'n groot mate onderdruk vanweë die verhouding met die staat en die keiser (*βασιλεύς*). Nogtans staan ook hierdie titel in die ou liturgiese tradisie van die kerk en hier het dit voortgeleef in die Klementynse liturgie. Vandaar het dit oorgegaan in die belydenistradisie. Die tweede formule van die sinode van Antiochië (341) bevat *βασιλέα ἐκ βασιλείας*.

- (12.7) *κρίων πάσης νοητῆς καὶ αἰσθητῆς φύσεως*: Die *κύριος*-titel vir Jesus het sy oorsprong in die Hellenistiese wêreld en in die gebruik daarvan vir God in die Septuaginta. Belangrik is dat die titel 'n deel was van die vroegste belydenistradisie van die kerk. Die vroegste en kortste belydenis immers was "Jesus is die Here".

Andersyds het reeds Bousset,¹⁸⁰ en in navolging van hom ook Cullmann,¹⁸¹ aangetoon dat dit sy plek gehad het in die erediens van die kerk. Die persoonlike gebed tot Christus ontwikkel vanuit die kerk se aanroeping van die Heer in die openbare erediens.

Die liturgie praat van Jesus as "Heer van die heelal" of letterlik van die hele nie-waarneembare (*νοητῆς*) en waarneembare (*αἰσθητῆς*) natuur. Formule 1 van Antiochië (Lietzmann, *op. cit.*, p. 27) praat van God as *δημιουργὸς ... πάντων νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν*.

νοητός is dit wat in die sfeer van die *νοῦς*, die intellek, val, terwyl *αἰσθητός* die sinlik waarneembare is. Athenagoras (*Suppl.* 19.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 334) verwys na Plato vir hierdie onderskeiding. Origenes het die ewigheid van

179 P. van der Aalst, *Christos Basileus bij Joh. Chrysostomus*, Nijmegen. Utrecht, 1965; Bousset, *op. cit.*, p. 234vlg.; R. Boltmann, *op. cit.*, p. 126vlg.; O. Cullmann, *op. cit.*, p. 220vlg.; W. Foerster, *ThWb* 3, pp. 1085-1096; K. L. Schmidt, *ThWb* 1, p. 577.

180 Bousset, *op. cit.*, p. 234vlg.

181 Cullmann, *op. cit.*, p. 205vlg.

die wêreld van redelike wesens, wat net geestelik waarneembaar is, die *νοητός κοσμός* gestel teenoor die liggaamlike, die *αἰσθητός κοσμός*.

Hierdie teologie van 'n tweevoudige wêreld het voortgeleef ook in die formule "sienlike en onsienlike" wat 'n mens in die hele teologie van die ortodokse kerk kan vind. Dit staan ook in die simbole, byvoorbeeld die bekende Niceense "sienlike en onsienlike dinge". Vergelyk ook Cyr. Hier., *Cat. Myst.* 5; *MPG* 33, col. 1113.

- 12.8 *δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποιήσας*: Vergelyk 12.7 oor Christus as die skeppingsmid-delaar.

δι' αὐτοῦ τῆς προσηκούσης προνοίας τὰ ὅλα ἀξιοῖς: Deur bemiddeling van Christus maak God die heelal waardig aan 'n toepaslike (*προσέχω* is om te behoort aan, te pas by) voorsienigheid (*ἡ προνοία*).

δι' οὗ γὰρ τὸ εἶναι ἐχαρίσω, δι' αὐτοῦ καὶ τὸ εἶναι ἔδωρήσω: Deur dieselfde Christus deur wie God die bestaan bemiddel het, bemiddel Hy ook die goeie bestaan. Christus bemiddel die skepping asook die herskepping. Vergelyk Clem. Alex., *Protr.* 171; *GCS* 1, p. 7: *αἴτιος γοῦν ὁ λόγος, ὁ Χριστὸς καὶ τοῦ εἶναι πάσαι ἡμᾶς (ἦν γὰρ ἐν θεῷ), καὶ τὸ εἶναι*.

- (12.8) *ὁ δι' αὐτοῦ πρὸ πάντων ποιήσας τὰ Χερουβίμ καὶ τὰ Σεραφίμ*: Voor alle ander dinge het God ook deur bemiddeling van Christus die hemelse wesens geskep.¹⁸² Engele, gerubs en serafs het in die Ou Testament deel uitgemaak van die hemelse hofstaat. Eienaardig genoeg ken die Nuwe Testament nie gerubs en serafs nie (slegs Heb 9.5 verwys na die gerubs bo die verbondsark). Naas die engele kom egter in die Nuwe Testament 'n hele aantal ander hemelse wesens en magte voor.

Novatianus, *de Trin.* 1.13, waarin liturgiese tradisie eweneens 'n rol speel, verklaar ook dat God eerste die engele geskep en geestelike magte daargestel het. Hy vermeld egter nie die serafs en gerubs nie, slegs die "magte en trone" van die Nuwe Testament. Vergelyk oor die skepping van die engele Athenagoras, *Suppl.* 24.3; *Just., Dial.* 88.5.

Oor *Χερουβίμ* vergelyk *Gen* 3.24 waar verwys word na 'n gerub met 'n vlam-mende swaard. *Σεραφίμ*, waarvan die naam saamhang met "brand" en "vuur", maak veral in *Is* 6.1vlg. deel uit van die lofsingende hemelwesens.

- (12.8) *αιῶνάς*: "bonatuurlike, hemelse wesens".¹⁸³ Die gedagte van *αἰῶνες* as persoonlike wesens is nog vreemd aan die Nuwe Testament. In Ignatius, *Ef.* 19.2 lyk dit of die term reeds sulke wesens aandui. In die Gnostiek het die aeone-leer natuurlik 'n groot rol in hierdie verband gespeel.

182 Bultmann, *op. cit.*, p. 499vlg.; J. Michl, *RAC* 5, veral p. 116; M. Schmaus e.a., *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 2, Fasc. 26; G. Tavard, A. Cagnot en J. Michl, *Die Engel*, Freiburg 1968.

183 H. Sasse, *ThWb* 1, p. 208.

στρατιά: ἡ στρατιά is natuurlik 'n leër of skare en dit het die spesifieke benaming geword vir die hemelse skare van wesens of engele (Clem. Alex., *Strom.* 7.2; *MPG* 8, col. 409A.; Orig., *de Orat.* 17; *MPG* 11, col. 472).

- (12.8) δυνάμεις: "kragte", in aansluiting by Rom 8.38; 1 Kor 15.24; Ef 1.21; 1 Pet 3.22.

ἐξουσία: "magte". Vergelyk 1 Kor 15.24; Ef 1.21; 3.10; 6.12; Kol 1.16; 2.10.15; 1 Pet 3.22.

ἀρχαί: "heerskappye, vorstedomme of owerhede". Vergelyk Rom 8.38; 1 Kor 15.24; Ef 1.21; 3.10; 6.12; Kol 1.16; 2.10.15.

θρόνους: "trone" Vergelyk Kol 1.16. By Clem. Alex., *Strom.* 7.13 is dit die hoogste orde van hemelwesens.

- 12.9 *ὅτι γὰρ εἶ ὁ τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν στήσας*: Dit is 'n aanhaling uit *Is* 40.22. Vergelyk *CA* 7.34; *MPG* 1, col. 1025: *οὐρανὸς δὲ ὡς καμάρα πεπηγμένως. ἡ καμάρα* is 'n koepel, 'n gewelf, of enigiets met 'n geboë dak. (Die Afrikaanse vertaling lui: Hy span die hemel uit soos 'n tentdoek.)

Vir hierdie deel van die eucharistiese gebed wat handel oor die skepping is ook vergelykingsmateriaal uit die Jodedom aan te bied. L. Ligier¹⁸⁴ het gewys op die ooreenkoms tussen hierdie gedeelte en die alfabetiese *Seder, Atta konanta 'olam me-rosh*, waarvan hy ook 'n Latynse vertaling gee.

Die ontstaantyd daarvan val aan die begin van die vierde eeu of einde derde eeu. Die tema van die digwerk is ewe-eens die skepping en dit bevat verskillende sinsnedes wat lyk op sommige van die Klementynse gebedsuitsprake in hierdie verband.

Daar is ook nog die *Azkir geburot Elohad*,¹⁸⁵ maar dit is uit die vyfde eeu. Ook dié bied vergelykingsmateriaal ten opsigte van die vorm en gedagtes wat in dié tyd in die Jodedom geleef het. Dit gebruik byvoorbeeld ook *Jes* 40.22 om die skepping te beskrywe. Werklike ontlening hieraan deur die Christelike liturgie bly egter steeds problematies. Die Septuaginta het moontlik selfstandig meer vormend hier meegewerk.

- (12.9) ὡς δέρεν ἐκτείνας is 'n aanhaling uit *Ps* 103.2.

καὶ τὴν γῆν ἐπ' οὐδενὸς ἰδρύσας γνώμη μόνη: ἰδρύω is die kausale vorm van *ἔζομαι*, en dus "te laat sit", vasstel, vestig. *Iob* 26.7 is vergelykbaar: *κρημάζων γῆν ἐπ' οὐδενὸς*. Ook 1 *Clem.* 33.3 sê dat God die aarde gevestig het op die vaste fondament van sy wil (of raadsbesluit). Dit is natuurlik die bekende voorstelling dat die aarde gevestig is op fundamente en nie kan wankel nie. Die

184 L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible-Kippur Eucharistic* 2, 1961, p. 307; vertaling pp. 399-401.

185 *ibid.*, p. 307, vertaling pp. 407-426.

beskrywing van die skepping deur die Klementynse liturgie toon op baie punte ooreenkomste met 1 *Clem.* 20 en 33. Dit maak liturgiese agtergronde van hierdie twee gedeeltes feitlik seker.

ὁ πῆξας στερέωμα: πήγνυμι is om vas te maak, vas te stel of op te slaan (bv. 'n tent) en *τὸ στερέωμα* is die firmament of uitspansel (sinoniem met *οὐρανός*). Vergelyk hier *Gen* 1.6.

καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν κατασκενάσας: Uit die Joodse liturgie bied die *Birkat Maariv*¹⁸⁶ 'n parallel: Hy skep dag en nag, rol die lig weg voor die duisternis en duisternis voor die lig. Ook *Attah konanta 'olam me-ro'sh*¹⁸⁷ het *dissipasti caliginem et splendorem excitasti*. Die loflied tydens die *schema* in die oggend loof God as die formeerder van lig en die skepper van die duisternis.

- (12.9) *ἐξαγαγὼν φῶς ἐκ θησαυρῶν: ὁ θησαυρός* is "dit wat weggesit is", 'n voorraad waardevolle dinge, 'n skat, maar dit kan ook 'n "skatkamer" beteken. God het dan, volgens hierdie sinsnede, die lig as iets waardevols wat reeds voorhande was, uitgelei uit sy skatkamers. Dit klink vreemd binne die skeppingsberg waarin die lig voortkom deur God se skeppingswoord: "Laat daar lig wees."

Hier is die lig iets wat reeds bestaan soos in *Ps* 103.2. Die sinsnede is egter geneem uit *Ier* 28.16 (AV: *Ier* 51.16: Hy laat die wind uit sy voorraads-kure kom) *ἐξήγαγεν φῶς ἐκ θησαυρῶν αὐτοῦ*.

- (12.9) *τῇ τούτου συστολῇ ἐπαγαγὼν τὸ σκότος εἰς ἀνάπανταν: ἡ συστολή* beteken 'n verwydering, 'n opheffing of onderdrukking. Dus beteken die sinsnede deur die lig terug te trek of te onderdruk, waardeur die nag tot stand kom, bestem God die duisternis tot rus. Die duisternis wat in die meeste gevalle in die Bybel 'n negatiewe konnotasie het, kry hiermee 'n positiewe doel soos in *Ps* 103.20: *ἔθον σκότος καὶ ἐγένετο νύξ, ἐν αὐτῇ διελεύσονται πάντα τὰ θηρία*. Waar in *Ps* 103 dit bedoel is vir die wilde diere om in rond te loop is dit hier bestem tot rus vir mens en dier – vir alle lewende wesens.

ὁ τὸν ἥλιον τάξας εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας is 'n weergawe van *Gen* 1.16.

τὸν χορὸν τῶν ἀστέρων: Die sterrekore is 'n ou beeld. Euripides skryf van die *ἄστρον τ' εἰθέριοι χοροί* (*Elektra* 467) en die Stoïsyne was baie lief vir die idee. In die patristiek is dit vroeg reeds oorgeneem. Vergelyk 1 *Clem.* 20.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 16: *ἀστέρων τὸ χοροὶ κατα τὴν διαταγὴν αὐτοῦ*; Ign., *Ef.* 19.2; *ibid.*, pp. 110 – die son, maan en sterre word 'n koor vir die ster wat Jesus se geboorte aankondig; Theoph., *Ad Autol.* 1.6; Cyr. Hier., *Cat.* 9.8; *MPG* 33, col. 645 (vermelding van die welgeordende sterrekore se skepping).

- (12.9) *εἰς αἶνον τῆς σῆς μεγαλοπρεπείας: ἡ μεγαλοπρέπεια* wat nog weer in 15.9 voorkom is "'n verhewe posisie" en "majesteit", veral die goddelike majesteit. Dit

186 Donin, *op. cit.*, p. 158.

187 Läger, *op. cit.*, p. 398.

is ook weer 'n tipiese Septuaginta-woord. In die Psalms staan verskillende voorbeelde, onder andere *Ps* 8.2; 20.6; 28.4; 67.35 ens. Dit is ook te vind in die gebed van Manasse *Od* 12.5. Dit is daarom ook nie vreemd nie dat 'n mens dit weer in liturgiese verband vind in 1 *Clem.* 60.1.

- (12.9) Die hemelruim se doel is die lof van die majesteit van God. "Die hemele roem", byna soos *Ps* 18.2: *οἱ οὐρανοὶ διεγροῦνται δόξαν θεοῦ*.
- 12.10 *ὁ ποιήσας ἕδωκε πρὸς πόσιν κτλ*: Nadat die skepping van die hemel en aarde vermeld is, volg die skepping van die drie ander elemente van die antieke wêreld, water, lug en vuur. Dit is natuurlik τὰ στοιχεῖα, die "oer-elemente", hoewel die woord nie hier in die liturgie voorkom nie, dog eers in 12.17. Die Diognetusbrief (7.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 495) sê immers dat die *στοιχεῖα* aan God onderworpe is en dat Hy hulle geskep het. Volgens die liturgie is elkeen van hulle daargestel met 'n spesifieke doel.
- (12.10) Water het van die vroegste tye af in die ervaring van mense 'n drievoudige betekenis gehad: Dit het gestaan vir die vloed wat die vasteland omring, dit dien as lewensmiddel, en as middel tot reiniging. Ook volgens die liturgie het God dit bestem as drank en as reinigingsmiddel. Vergelyk *Ps* 103.11: *ὁ ἐξαποστέλλων πηγὰς ... ποτιοῦσιν πάντα τὰ θηρία*.
ἀέρα ζωτικόν: *ζωτικός* is "lewegewend". Vergelyk die "lewegewende krag" van God in Greg. Nyss., *Or. cat.* 36; *MPG* 45, col. 92D.
- 12.11 *ὁ ποιήσας πῦρ*: Die *Midrasj* het vuur beskou as een van die drie elemente wat reeds voor die wêreld bestaan het. Die beskouing was dat dit reeds op die tweede dag geskep is. Vergelyk Basilius, *Hex.* 2.3; *MPG* 29, col. 36A: vuur is na die aarde en water geskape.
πρὸς σκότους παραμυθίαν: *ἡ παραμυθία* is "troos", "verligting" of "versagting". Vergelyk *CA* 7.34; *MPG* 1, col. 1025: *ἡγλαίεται ἀστρῶς ἔνεκεν παραμυθίας τοῦ σκότους* en Cyr. Hier., *Cat.* 9.8: *ὅπως δὲ τὸ τῆς νυκτὸς σκότος παρεμυθήσαστο τοῖς σεληνιαίοις ἀνάσμοισι*.
- 12.12 *ὁ τὴν μεγάλην θάλασσαν χωρίσας τῆς γῆς*: In *Gen* 1 kom *διαχωρίζω* meermale voor (1.4 skeiding tussen lig en duisternis); 1.6 (skeiding tussen water en water); 1.7. Hier word egter nie skeiding tussen water en vasteland vermeld nie. Die skepping van die see word beskryf in *Gen* 1.9vlg. Vergelyk 1 *Clem.* 33.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 22: Hy het die land geskei van die water wat dit omring het.
- (12.12) *τὴν μὲν ζῷους μικροῖς καὶ μεγάλοις πληθύνοντας*: Vergelyk *Ps* 103.25: *αὕτη ἡ θάλασσα ... ζῶα μικρὰ μετὰ μεγάλων ... 26. ἐκεῖ πλοῖα διαπορεύονται*. Vergelyk ook 1 *Clem.* 33.3; *CA* 7.34; *MPG* 1, col. 1025.

τὴν δὲ ἡμέροις καὶ ἀτιθάσαις πληρώσας φυτοῖς: Vergelyk CA 7.34; MPG 1, col. 1028 wat ook vertel dat die wêreld versier is met allerlei soorte blomme en bome. Ook Cicero verhaal (*de nat. deorum* 2.98): *principio ... terra ... vestita floribus, herbis, arboribus*.

- 12.13 ὁ συσθησάμενος ἄβυσσον καὶ μέγα κύτος αὐτῇ περιθεῖς: τὸ κύτος is 'n holte, of enigtiets wat bedek, soos 'n muur of 'n wal: God het die onderaardse dieptes met so 'n wal omring of bedwing. Dit herinner aan *Iob* 38.8.

Οὗτ ἡ ἄβυσσος¹⁸⁸ vergelyk *Gen* 1.1: *σκοτός ἐπάνω τῆς ἀβύσσου*. Vergelyk *Od* 12.3. Dit was 'n benaming vir die onderwêreld dog in latere Grieks het dit 'n benaming geword vir die voortydlike diepte of afgrond. In die Ou Testament is dit die oer-watervloed as vertaling van *tehom*. In die Nuwe Testament kom dit veral voor in *Op* 9.2; 9.11; 11.7; 20.1 waar dit in die Afrikaanse vertaling met "onderaardse diepte" weergegee is. 1 *Clem.* 20.5 en 20.6; Lightfoot, *op. cit.*, p. 16 vertel ook dat die ἄβυσσος se onnaspeurlikheid onderwerp en die bak van die see saamgedring is.

- (12.13) ἀλμυρῶν ὑδάτων σεσωρευμένα πελάγη: ἀλμυρός is sout (waters) en σερευέω beteken om "op te hoop".

περιφράζας αὐτὴν πύλαις ἄμμον λεπτοτάτης: Vergelyk *Iob* 38.8: *ἔφραξα δὲ θάλασσαν πυλαῖς*.

- 12.15 σταθμὸν ἀνέμων – die stand van die winde. Vergelyk *Iob* 28.24 en veral 28.25: *ἀνέμων σταθμὸν ὑδατος τὲ μέτρα*. Vergelyk ook 1 *Clem.* 20.10.

ἐναντιῶν κύκλοις: Vergelyk *Sap* 7.19: *... ἐναντιοῦ κύκλους καὶ ἀστρων θέσεις*.

12.16 Die skepping van die mens

ἐδημιούργησας ... καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον: ὁ κοσμοπολίτης is 'n wêreldburger. In *Diog. L.* 6.63 antwoord Diogenes op die vraag vanwaar hy afkomstig is en sê dat hy 'n kosmopoliet, 'n wêreldburger, is. Die woord is gevorm deur die Cynici om aan te dui dat hulle aan geen bepaalde staat behoort nie.¹⁸⁹ Die klem lê hier op die mens as bewoner van die *κοσμός*. Vergelyk CA 7.34; MPG 1, col. 1028: *καὶ τέλος τῆς δημιουργίας, τὸ λογικὸν ζῶον τὸν κοσμοπολίτην ... κατασκευάς ... κόσμον κόσμον αὐτὸν ἀναδείξας*.

Vir *κόσμον κόσμον* vergelyk die nota by 9.8.

*Attah komanta 'olam me-ro'sh*¹⁹⁰ en die *Azkir Geburot elohah*¹⁹¹ gaan ook na die skepping van die wêreld oor na die beskrywing van die skepping van die

188 A. Jeremias, *ThWb* 1, p. 9.

189 W. W. Tarn, *Hellenistic civilization*, London 1936, p. 73.

190 Ligier, *op. cit.*, p. 399.

191 *ibid.*, p. 410.

mens. Ook in die Joodse loflied op die almag van God wat selfs die dooies opwek, die *Geuroth*, word verwys na die skepping van die mens.

1 *Clem.* 33.4.5; Lightfoot, *op. cit.*, p. 22 herinner daaraan dat die hele skepping daar is ter wille van die mens wat die kroon daarvan is. Die Jakobusliturgie verwys na die skepping van die mens in die *post-Sanctus*-gedeelte (*Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 297). Die Markusliturgie het dit ook in die *pre-Sanctus*-deel, direk na die verwysing van die skepping van die hemel en die aarde (*Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 327).

εἶπας γὰρ τῇ σῆ σοφίᾳ κατὰ: Vergelyk *Gen* 1.26.

- 12.17 *διὸ καὶ πεποίηκας αὐτὸν ἐκ ψυχῆς ἀθάνατου καὶ σώματος σκεδαστοῦ*: διὸ koppel met die voorgaande "beeld", "gelykenis" en "heers" – "daarom het U hom gemaak uit 'n onsterflike siel en 'n verganklike liggaam". *σκεδαστός* is "dit wat uiteengeslaan of vernietig kan word" en daarom "verganklik".

ψυχὴ ἀθάνατος: Die vroeë Christene het die gedagte van 'n onsterflike siel as heidens beskou. Vergelyk *Just.*, *Dial.* 5.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 97. Hy sê dat die siel ook ongeskape sou wees as dit onsterflik is op die wyse wat die Platonici dit beskrywe. Vergelyk ook *Clem. Al.*, *Strom.* 6.2; *MPG* 9, col. 244A en *Orig.*, *Cels.* 7.28; *MPG* 11, col. 1460.

Tog vind 'n mens andersyds ook die gedagte ewe goed by Christelike skrywers: *Just.*, *Dial.* 4.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 81; *Diogn.* 6.8; Lightfoot, *op. cit.*, p. 494 (hier word duidelik gesê: die onsterflike siel woon in 'n sterflike tentwoning); *Athenag.*, *Suppl.* 27.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 347; *Clem. Al.*, *Strom.* 5.14; *MPG* 9, col. 133; *Ath.*, *c. gent.* 32; *MPG* 25, col. 64C.

- (12.17) *τῆς μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*: God het die siel uit die nie-synde, die niet, gemaak en die liggaam uit die vier elemente. Vergelyk *CA* 7.34; *MPG* 1, col. 1028; *κατασκευάσας δ' αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*.

τοῦ δὲ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων: Vergelyk die aantekening by 12.10. In die patristiese literatuur is dit 'n bekende voorstelling dat die mens bestaan uit die vier oer-elemente. *Aristides (Apol.* 7.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 8) sê: Die mens bestaan uit 'n siel (*anima*) en uit die vier elemente (*ex quattuor elementis*). In 'n bespreking van *Gen* 1.26 verbind *Justinus (Dial.* 62.1; *ibid.*, p. 167) dit wat volgens hom algemene kennis is met die skepping van die mens, naamlik dat hy bestaan uit die vier *στοιχεῖα*.

- (12.17) *δέδωκας αὐτῷ κατὰ μὲν τὴν ψυχὴν τὴν λογικὴν διάγνωσιν*: Wat die siel betref, het God aan die mens 'n redelike oordeelsvermoë (*ἡ διάγνωσις*) gegee. Vergelyk *Eur.*, *Hippolytus* 926; *Plato, Leg.* 672B.

ἐνσρβείας καὶ ἀσρβείας διάκρισιν: Die vermoë om te onderskei tussen gods-vrug en goddeloosheid. *ἡ διάκρισις* is onderskeidingsvermoë. Vergelyk *Plato, Leg.* 765A. In *Heb* 5.14 word dit in dieselfde sin gebruik: *διάκρισιν καλοῦ τὲ*

καὶ κακοῦ (AV – deur ervaring geoefen om tussen goed en kwaad te onderskei). Hierdie teks herinner natuurlik ook aan die paradysverhaal se boom van kennis van goed en kwaad.

Justinus aanvaar ook dat die mens wat met 'n vrye wil toegerus is en redelike vermoëns ontvang het, deur God so geskape is dat hy die waarheid kan kies en goed kan doen (1 *Apol.* 28.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 45). Justinus siteer *Deut.* 30.15 (*ἰδοὺ πρὸ προσώπου σου τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν ἐκλεξαι τὸ ἀγαθόν*) as 'n woord wat deur God gerig is aan die eerste geskape mens (1 *Apol.* 44.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 56). Die gedagtes van die liturgie oor die onderskeidingsvermoë wat God by die skepping aan die mens gegee het, pas hierby in.

δικαίον καὶ ἀδίκον παρατήρησιν: ἡ παρατήρησις is 'n ondersoek. Dit is dus ook die moontlikheid om te kan bepaal wat regverdig en wat onregverdig is.

- (12.17) *κατὰ δὲ τὸ σῶμα τὴν πένταθλον ἐχαρίσω αἰσθησιν*: Andersyds het die mens liggaamlik 'n waarnemingsvermoë (*αἰσθησιν*) ontvang wat op vyf verskillende maniere werksaam is, dit wil sê die vyf sinuie: smaak, reuk, gehoor, gesig en gevoel. *πεντάθλον* is 'n vyfkamp, 'n wedstryd op vyf verskillende maniere, of wat vyf verskillende items bevat – verspring, diskusgooi, spiesgooi, hardloop en stoei. Vergelyk CA 7.34; *MPG* 1, col. 1028: *αἰσθησιν δ' αὐτῷ πένταθλον χαρισάμενος*.

- 12.18 *παράδεισον ἐν Ἐδέμ κατὰ ἀνατολὰς ἐφύεττοσας*: Dit is 'n aanhaling uit *Gen.* 2.8. Die *Azkir Geburot Elohad*¹⁹² en die *Atta konanta 'olam be-rab chased*¹⁹³ het albei ook hierdie verwysing na Eden. Vergelyk *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 297: *ὁ χαρισάμενος αὐτῷ τὴν τοῦ παραδείσου ἀπόλασιν*.

ὡς ἂν ἐν ἐστίᾳ: ἡ ἐστία is 'n haard, dog dit kan ook 'n huis beteken. Die paradys was vir die mens soos 'n baie kosbare of weelderige (*πολυτελέ*) huis.

νόμον δέδωκας αὐτῷ ἔμφοντον: Vergelyk die opmerking by 9.8.

ὅπως ἔχοι τὰ σπέρματα τῆς θεογονωσίας: 'n Deel van die ingebore wet is dus "sade" van Godskennis. Oor *θεογονωσία* vergelyk die kommentaar by 6.5. *σπέρμα* is veral deur Philo in 'n oordragtelike betekenis gebruik: God het in die mens verskillende sade soos sterre uit die hemel gestrooi, byvoorbeeld sade van deug (*Leg. All.* 3.68), van boosheid (*ibid.* 3.242), van goed en kwaad (*καλοκαγαθία*– *Migr. Abr.* 24), van hoop (*Πρακτ. ποεν.* 12) of ook van geluk-saligheid (*Cher.* 49).

Hiermee het hy op sy beurt aangesluit by die Stoïsynse filosofie, waarvolgens die kieme van die goddelike rede versprei is onder die mense.

Die Apologete het hierdie gedagte verbind met die leer van die Logos. By Justinus is die *σπέρμα τοῦ λόγου*, die goddelike Woord waaraan almal deel het

192 Läger, *op. cit.*, p. 409.

193 Läger, *op. cit.*, p. 429.

(immanente openbaring). In 1 *Apol.* 32.8; Goodspeed, *op. cit.*, p. 48 praat hy van mense in wie hierdie saad, die Logos, van Gods kant uit woon. Vergelyk hier 2 *Apol.* 8.1.3; *ibid.*, p. 84 en 13.1v; *ibid.*, p. 88.

- 12.19 εἰς τὸν τῆς τρυφῆς παράδεισον: ἡ τρυφή is luuksheid of genot; dus, 'n tuin van genot, 'n lushof. Dit gaan natuurlik terug op *Gen* 2.15: ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παράδεισῳ; *Gen* 3.23 (... τῆς τρυφῆς) en *Ioel* 2.3. Vergelyk *Clem. Alex., Strom.* 2.11; *MPG* 8, col. 988B en veral *Orig., Comm. in Joh.* 13.34; *MPG* 14, col. 460B en *CA* 7.43; *MPG* 1, col. 1045.

ἐνὸς δὲ μόνου τὴν γεῖσιν ἀπειπας: Vergelyk *Gen* 2.17 en *CA* 6.7; *MPG* 1, col. 921.

- 12.20 ἀπάτη ὄφειος καὶ συμβουλία γυναικῶς: Vergelyk *Gen* 3.1vlg. ἡ συμβουλία is raadgeewing "deur die vrou" Eva. Daardeur en eintlik ook deur die slang se verleiding (ἡ ἀπάτη) kom die mens tot 'n val. Vergelyk *Meth. res.* 2.2; *MPG* 18, col. 300B.; *Athan., c. gent.* 3; *MPG* 28, col. 8D. Vergelyk ook die nota by 7.5.

τοῦ μὲν παραδείσου δικαίως ἐξώσας αὐτόν: Vergelyk *Gen* 3.23. ἐξωθέν (ἐξώσας aoristus) kom slegs hier voor in die Klementynse liturgie. Dit beteken om uit te dryf of weg te stuur. Vergelyk 2 *Regn* 14.13.14.; 15.14; 23.6; *Ps* 5.4; 35.13; *Hand* 7.45; 27.39.

ἀγαθότητι δὲ εἰς τὸ παντελὲς ἀπολλόμενον οὐχ ὑπερβαίνεις: In sy goedheid het God die totaal verlorene nie oor die hoof gesien nie. ἡ ἀγαθότης (verder nog in 9.8 en 12.7). Die woord is skaars in die Septuaginta (vgl. *Sap* 1.1) en onbekend in die Nuwe Testament. In die patristiek kom dit dikwels voor ten opsigte van God se goedheid en veral sy goedheid teenoor sy skepsele (*Athenag., res.* 12; *MPG* 6, col. 997B; *Greg. Naz., Orat.* 38.9; *MPG* 36, col. 320C).

εἰς τὸ παντελὲς: παντελής (-ες) adjektief beteken volledig, absoluut, totaal. Die adverbium is παντελῶς en die uitdrukking εἰς τὸ παντελὲς word sinoniem daarmee gebruik: dus "die totaal verlorene". Die uitdrukking kom voor in die Nuwe Testament in *Luk* 13.11 en *Heb* 7.25.

- (12.20) οὐχ ὑπερβαίνεις: Die werkwoord ὑπερβαίνω kom weer voor in 12.24 en 12.30 en dit beteken om "oor die hoof te sien". Vergelyk *Lev* 26.37; *Ios* 1.5; *Ps* 9.22; *Is* 58.7 ens.

καθυποτάξας αὐτῷ τὴν κτίσιν: Οὐ καθυποτάσσω, "te onderwerp", vergelyk *Ps* 8.7: καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου, πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ. Met verwysing na hierdie vers skryf die Diognetusbrief (10.2; *Lightfoot, op. cit.*, p. 498) dat God die mense ter wille van wie Hy die wêreld geskape het en aan wie Hy alles onderwerp het, liefgehad het. Vergelyk ook *Just., 2 Apol.* 5.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 82.

δέδωκας αὐτῷ κτλ: Vergelyk *Gen* 3.19: ἐν ἰδρωτί τοῦ προσώπου σου φάγη τὸν ἄρτον σου.

σου πάντα φύοντος και αυξαντος και παινουντος: "terwyl God alles laat groei [φύω], vermeerder [αυξανω] en laat tyt word [παινω]".

- (12.20) χρόνω δὲ πρὸς ὀλίγον: χρόνω (datief van χρόνος) beteken "met verloop van tyd", "uiteindelik", terwyl πρὸς ὀλίγον ook 'n uitdrukking is wat tydsverloop aandui. Soos πρὸς βαχύ beteken dit "vir 'n tyd". 'n Mens sou letterlik kon vertaal: "Uiteindelik na 'n wyle".

αὐτὸν κοιμίας (aoristus partisipium van κοιμίζω wat beteken om "aan die slaap te maak", "tot rus te bring" of "te versag"): U het die mens uiteindelik gerusgestel en met 'n eed geroep tot wedergeboorte. Vergelyk vir die geheel CA 7.34; MPG 1, col. 1028B: οὐκ εἰς τὸ παντελὲς ἀφανίας ἀλλὰ χρόνω πρὸς ὀλίγον κοιμίας, ὄρκω εἰς παλιγγενεσίαν ἐκαλέσας. ὄρον θανάτου ἐλύσας, ὁ ζωοποιὸς τῶν νεκρῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῆς ἐλπίδος ἡμῶν.

- (12.20) ὄρκω ... ἐκάλεσας: In die Ou Testament is meermale sprake van God se verbintenisse tot iets deur 'n eed. Die oudste teks daarvoor is Am 6.8; 8.7. God het Homself tot oordeel oor Jakob verbind met 'n eed. In Gen 22.16 lees 'n mens dat God Homself deur 'n eed verbind het aan die belofte aan Abraham. Dit het veral betekenis verkry in verband met die verbond. In die Septuaginta is dit soms sinoniem met ἡ διαθήκη.

In Hand 2.30 word Ps 131.11 se eed aan Dawid in dié sin uitgelê dat dit profeties dui op die opstanding van Christus.

Net so word in Heb 6.16vlg. die "belofte en eedswering" aan Abraham uitgebrei tot die Christelike gemeente as "erfgename van die belofte" en aanspooring tot "die hoop wat vir ons weggelê is".

In 1 Clem. 8.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 9, word na Ez 33.11 ten opsigte van bekering verwys as 'n "eed van God" dat Hy nie behae het in die dood van sondears nie, maar daarin dat hulle hulle bekeer en lewe.

Klemens verbind dit ook met Is 1.16. Waar Ez 33.11 deur die liturgie in 9.8 en Is 1.16 in 8.5 ook met die doop en wedergeboorte in verband staan, lyk dit waarskynlik dat die liturgie hier ook die uitspraak van Ez 33.11 as 'n eed van God in gedagte het net soos 1 Clem. Andersyds mag die verwysing in die algemeen na die belofte aan Abraham verwys (Gen 22.16) soos in die Hebreërbrief, dog dan is die volgende ὄρον θανάτου λύσας moeilik verklaarbaar.

ὁ ὄρος is 'n grens of perk, dog dit kan ook 'n beslissing of bevel en gevolglik ook 'n vonnis beteken. Dit is duidelik die geval in Eus., HE 6.5.3; Schwartz, *op. cit.*, p. 226. So gebruik Basilius (*ep.* 2.5; MPG 32, col. 232A) dit ook.

Theodoretus, Eranistes 3, spreek omtrent dieselfde gedagte uit as die liturgie (en as CA 7.34): τῆς ... ἐνώσεως λνόμενος, τὸ μὲν θνητὸν δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὄρον ... μένει δὲ ἀθάνατος ἢ ψυχῆ. Dit gaan dus hier om die "doodvonnis" wat deur God opgelê is vanweë die sonde. λύσας, partisipium van λύω (om los te maak), kan ook die tersydestelling van 'n vonnis uitdruk (bv. Athenag.,

res. 19; MPG 6, col. 1013A). God het dus volgens die onderhawige uitspraak die doodvonnis opgehef of ter syde gestel en die mense die belofte van opstanding gegee.

Die tema van Adam en sy sonde, asook van sy uitdrijving uit Eden, kom voor in die oudste tekste van die Joodse Seder 'Abodah of "diensorde" van die Versoendag.¹⁹⁴ Ook ten opsigte hiervan word gekonstateer dat die mens wat uit die paradys uitgedryf is nie deur God vernietig is nie, "want die mens was sy skepsel" (net soos *ὁὐν γὰρ ἦν δημιουργημα* in die Klementynse liturgie), in *Atta konanta*.¹⁹⁵ Vergelyk ook Clem. Alex., *Paed.* 2.1; MPG 8, col. 385B. *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 327.

- 12.21 Die lys van Ou-Testamentiese persone en gebeurtenisse wat nou volg, het sy parallel in die Joodse liturgie van die Versoendag (*Kippur*). Die Psalms in hulle lofprysing van God bevat egter meermale 'n terugblik op God se geskiedenis met sy volk. Hulle vertel dan van die *θανασαίαι* en *ἐνεργεσθαι* van God (bv. *Ps* 77; 104; 135 ens.). Ook in ander dele van die Ou Testament vind 'n mens sulke opsommende anamnetiese gedeeltes oor die heilsgeskiedenis (2 *Esdr* 19.6sqq – AV Neh 9; *Sir* 44.16sqq.).

In die Nuwe Testament vind 'n mens dieselfde soort weergawes van heilshistoriese momente in onder andere Hand 7 en Heb 11.4–31. Die vroeg-Christelike skrywers gee op hulle beurt ook sulke oorsigte (1 *Clem.* 9–12; *Just.*, 1 *Apol.* 53.8; 2 *Apol.* 7.2; *Dial.* 19; 111; 131; 138). Moontlik het juis die liturgiese praktyk meegewerk aan die samestelling van sulke anamneses. Hoe dit ook al sy, die Klementynse liturgie vertel die mensheidsgeskiedenis as geskiedenis van die ontelbare menigte (*πλήθος ἀνάριθμον*) van die nageslag van Adam en Eva. Hierdie mensemasse word verdeel in die "wat by God gebly" het en deur Hom verheerlik is en die afvalliges wat Hy gestraf het.

- (12.21) *τοὺς ἐμμείναντάς σου* (aoristus partisipium van *ἐμμένω*): Die werkwoord beteken om te bly by iets of iemand en dus ook getrou te wees aan (met datief). Dit kom slegs hier voor in die Klementynse liturgie en wel in die laaste betekenis. Dit kom meermale in die Septuaginta voor (*Is* 30.18 van die vrome wat "wag" op God; 1 *Mac* 10.26) en in die Nuwe Testament vind 'n mens dit in Hand 14.22 en Heb 8.9 (*Jer* 38.31).

ἰδοῦσθαι: *δοξάζω* verskyn meermale in die Klementynse liturgie, onder andere nog in 12.25; 12.4 ens. In die Septuaginta is die woord gebruik vir verering wat aan mense bewys word, soos aan Dawid (2 *Regn* 10.3) of vir die verheerliking van God. In hierdie sin staan dit in Matt 5.16 (om die Vader te verheerlik). In die Nuwe Testament het dit 'n nuwe betekenis bygekry: Die mens kry deur Christus deel aan sy *δόξα*, soos byvoorbeeld in Rom 8.30: *οἷς δὲ ἰδοικαίωσεν τοὺτους καὶ ἰδοῦσάσεν*; vergelyk Rom 8.17 (*συνδοξασθῶμεν*).

194 *ibid.*, p. 289.

195 *ibid.*, p. 292.

In die sin van "aan mense eer betoon", staan die woord in 12.25 (Aäron). In die genoemde spesifiek Nuwe-Testamentiese betekenis van die woord, in die sin van verheerlik te word deur God en deel te kry aan sy heerlikheid, staan dit hier in 12.21. In 12.42 andersyds beteken dit die verheerliking van God as lofbetuiging aan Hom.

- (12.21) Vir die betekenis van die woord in die sin van verheerliking van die gelowiges kan nog vergelyk word: 1 *Clem.* 32.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 106; *Barn.* 21.1; *ibid.*, p. 264. CA 3.13; MPG 1, col. 788.

τοὺς δὲ ἀποστάντας σου ἐκόλασας: Oor *ἀφιστίμι* sien nota oor *ἀποστατής* by 7.2. *κολάζω* beteken om te straf. In die Septuaginta staan dit vir die grootste gedeelte in *Sap* (3.4; 11.5; 11.8; 11.16 ens.). Die Nuwe Testament gebruik die woord slegs in 2 Pet 2.9 in verband met goddelike straf. By die Apostoliese Vaders kom dit voor in 2 *Clem.* 17.7; Lightfoot, *op. cit.*, p. 52. Vergelyk ook CA 7.39; MPG 1, col. 1040A, waar in 'n kategeseprogram gesê word dat die kategumene veral geleer moet word hoe God die slegte mense straf met water en vuur.

- (12.21) *Ἄβελ ὡς ὁσίον κτλ.*: Vergelyk Gen 4.3 en volgende verse. Abel¹⁹⁶ word hier 'n heilige of Godvresende (*ὁσίος*) genoem. Sy offer is aangeneem asof dit die van 'n heilige is. In die Bybelse berig word niks gesê oor die twee broers se karakter nie. In die latere Jodedom, waar die mense ingedeel is in die skema regverdig-goddeloos, geld Abel as die regverdige en vrome en Kain as die goddelose, byvoorbeeld Joseph., *Ant.* 1.53.

Ook in die Nuwe Testament is die onderskeid tussen Kain as die goddelose en Abel as die regverdige suiwer eties beskou. In Heb 11.4 staan Abel ook voorop in die ry van geloofsgetuies. 1 *Clem.* 4.1; Lightfoot, *op. cit.*, p. 7 siteer hierdie geskiedenis as een van die antieke voorbeelde (*ἀρχαία ὑποδείγματα*) van hoe naywer en jaloesie broedermoord (*ἀδελφοκτονία*) tot gevolg het.

- (12.21) *ὡς ἐναγοῦς*: Kain, die broedermoordenaar (*ἀδελφοκτόνος*), se offer word deur God afgewys asof dit die van 'n besoedelde (*ἐναγής* besoedeld, onrein) is. Dit kan ook die teenoorgestelde van *δικαίος* beteken (onregverdige).

τὸν Σηθ καὶ τὸν Ἐνὼς προσελάβον: In die geslagslys van Gen 5.1-9 word van Set en Enos slegs hulle geboorte, kinderverwekking en sterwe vermeld en in Luk 3.38 staan slegs hulle name. *προλαμβάνω* beteken om "daarby te ontvang", "addisioneel te verkry", dog ook om "aan te neem" (in medium). Vergelyk *Ps* 17.17; 26.10. 1 *Clem.* 49.6; Lightfoot, *op. cit.*, p. 31, sê dat die Heer ons in liefde aangeneem het (*ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης*). Ook in verband met Set en Enos beteken dit dat God hulle in genade of liefde aangeneem het.

196 K. G. Kuhn, *ThWb* 1, p. 6vlg.; Michel, *op. cit.*, p. 252vlg.; J. Hennig, Abel's place in the liturgy, *ThSt* 7, 1946, pp. 126-146.

- (12.21) τὸν Ἐνώχ μετατέθεικας: μετατίθημι beteken "om na 'n ander plek oor te bring", te "verplaas".¹⁹⁷ In die Septuaginta is dit in die besonder gebruik in verband met die "wegneem" van Henog.

Dit is die geval in Gen 5.24: μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. In Sap 4.10 word dit gebruik in verband met die regverdige wat lewend tussen sondaars "weggeneem" is (bedoelende Henog). Sir 44.16 verwys na Henog, "wat God behaag het en weggeneem is en 'n ἐπίδειγμα μετανοίας, 'n voorbeeld van bekering geword het vir die volgende geslagte". Vergelyk ook Sir 49.14.

Ook in Heb 11.5 is dit die woord wat gebruik word vir die "ontrukking" van Henog "om die dood nie te aanskou nie". Op dieselfde wyse word dit gebruik in 1 Clem. 9: Henog is 'n voorbeeld van God se genade vir die wat Hom dien. Henog was in die Jodedom asook in die vroeë Christendom die tipe van die regverdige, om wie se persoon die legendariese gewef is. Die Klementynse liturgie vermeld net kortliks sy "oorplasing" in aansluiting by Gen 5.

- 12.22 αὐτὸ γὰρ εἶ ὁ δημιουργός τῶν ἀνθρώπων: God word geloof as die Skepper van die mense. Die gebruik van ὁ δημιουργός¹⁹⁸ (formeerder) is vreemd. Dit kom twee keer in die liturgie voor (verder in 12.30) in verband met God as Skepper. Vergelyk ook die verwante δημιουργίω (12.16), δημιουργήματα (12.20) en δημιουργία (12.30). Die woorde word in die Septuaginta vermy as uitdrukkings vir die skeppingswerkzaamheid van God. ὁ δημιουργός is veral die handwerker wat vorm uit materiaal voorhande, of die kunstenaar wat kunstig tot stand bring. Die handwerker is ook sosiaal minder geag.

δημιουργίω (en verwante) dui dus meer 'n tegniese werkzaamheid aan en is daarom teruggedring ten gunste van κτίζω, wat meer 'n geestelike wilshandeling is.

In die Nuwe Testament word δημιουργός slegs eenmaal, toevallig ook in Heb 11.10, saam met τεχνίτης gebruik vir die skeppingswerkzaamheid van God.

Marcion se onderskeiding tussen 'n Skepper-God as demiurg en 'n God van liefde is welbekend.¹⁹⁹ Nogtans is δημιουργίω (en verwante) dikwels in die patristiese literatuur gebruik. In 1 Clem. kom dit nie minder nie as vyf keer voor en dit lyk asof dit veral ook hier weer verband hou met die gebeds- en liturgiese gebruik (1 Clem. 20.11; 26.1; 33.2; 35.3 en 59.2).

In die simbole vind 'n mens dit in die formules van CA 7.41; MPG 1, col. 1041. Ook in die reeds genoemde Ἐξήγησις van CA 6.11; *ibid.*, col. 936 word God ὁ δημιουργός τῶν ὄντων genoem. In die sinodale simbole vind 'n mens dit in die eerste en tweede formules van die sinode van Antiochië (Lietzmann, *op. cit.*, pp. 27 en 28). In die Sirmiese formules van 359 (*ibid.*, p. 31) staan δημιουργός en κτίστης naasmekaar.

197 C. Maurer, *ThWb* 8, p. 162.

198 W. Foerster, *ThWb* 2, p. 61; *id.*, *ThWb* 3, p. 1022vlg.

199 Von Harnack, *op. cit.* 1, p. 297vlg.

(12.22) καὶ τῆς ζωῆς χορηγός: Sien nota by 12.6.

τῆς ἐνδείας πληρωτής: ἡ ἐνδεία is gebrek, behoefte of armoede. Vergelyk Clem. Alex., *Paed.* 3.7. πληρωτής is iemand wat iets voltooi of klaarmaak en dus ook voorsien. Die uitdrukking as sodanig ὁ ἐνδείας πληρωτής, in verband met God staan ook in *CA* 7.35; *MPG* 1, col. 1032. God is die vervuller van die menslike behoeftes.

(12.22) τῶν νόμων δοτῆρ ο δοτῆρ is geen Bybelse woord nie. In klassieke Grieks word dit ten opsigte van die gode gebruik in Aesch., *Pr.* 312. God is 'n "wetgewer", sê die liturgie.

τῶν φυλαττόντων αὐτοὺς μισθαποδότης: God is 'n beloner (ὁ μισθαποδότης) vir die wat die wette wat Hy gegee het, onderhou. In die Nuwe Testament kom die woord μισθαποδότης slegs voor in Heb 11.6, ook direk na die vermelding van Henog. Vergelyk Clem. Alex., *Strom.* 6.9; *MPG* 9, col. 296B; Greg. Naz., *Or.* 8.15; *MPG* 35, col. 805. In *CA* 5.6; *MPG* 1, col. 837C word Jesus Christus 'n beloner van ons inspanninge genoem.

τῶν παραβαινότων αὐτοὺς ἔκδικος: ὁ ἔκδικος is 'n "verdediger", 'n "advokaat" of ook 'n "wreker", 'n "bestraffer". In die laaste betekenis kom dit hier voor soos in 1 Tes 4.6. God is 'n bestraffer van die wat die wette oortree. Die liturgie gaan nou voort om verdere voorbeelde hiervan uit die heilsgeskiedenis aan te haal. Hiervan is die eerste die geskiedenis van die sondvloed.

(12.22) ὁ τὸν μέγαν κατακλύσμον ἐπαγαγὼν τῷ κόσμῳ: ὁ κατακλύσμός is 'n katastrofe, 'n vloed. Dit verwys natuurlik na *Gen* 7.6sq. waar die Hebreëuse *hamabul* so vertaal word. Vergelyk *Matt* 24.38–39; *Luk* 17.27. 2 *Pet* 2.5 praat van die "ou wêreld" van goddeloses wat nie gespaar is nie toe God die vloed daarvoor gebring het (κατακλύσμον κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας).

Tesame met die geskiedenis van Sodom en Gomorra word dit in 2 *Pet* 2.5. 'n ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν (AV – 'n voorbeeld van wat oor die goddelose mense gaan kom) genoem.

In die vroeg-Christelike literatuur word die vloed dikwels gebruik om die oordeel, dog tegelyk ook die genade van God te illustreer. Dit kom duidelik tot uitdrukking by Chrysostomus (*Exp.* in *Ps* 142.1).

(12.22) τὸν δίκαιον Νῶε ἠνοσάμενος: Noag het in die laat-Joodse en vroeg-Christelike tradisie gegeld as "die regverdige" by uitstek. Dit is 'n vaste bestanddeel van 'n bepaalde skooltradisie.²⁰⁰ Eseg 14.14–20 noem Noag, Daniel en Job voorbeelde van vrome manne wat geleef het na Gods wil. Noag is 'n "volkome regverdige" bevind en het 'n "losprys" geword in die tyd van toorn en daarmee

200 Michel, *op. cit.*, p. 256.

het daar vir die wêreld 'n restant oorgebly toe die vloed gekom het, so lui dit in *Sir* 44.17. 'n Uitgebreide Noag-legende kan gevind word in die boek Jubileë (5–10).

Die Noag-tradisie is in die Christendom oorgeneem en uitgebrei in 1 Pet 3.20; 2 Pet 2.5 en veral ook weer 1 *Clem.* 9.4: “Noag is getrou bevind vanweë sy diens; hy het wedergeboorte aan die wêreld verkondig en deur Hom het die Here die diere gered wat in eensgesindheid in die ark gegaan het.”

Oor ῥόμοι sien die nota by 6.6.

- (12.22) ἐν λάρνακι σὺν ὀκτῶ ψυχαῖς; ἡ λάρναξ is 'n doodskis, 'n sarkofaag dog ook 'n “ark”. In *Gen* 6.14 is die woord vir “ark” egter *κιβωτόν* (ook in *Heb* 11.7 en 1 Pet 3.20). Epiphanius (*Haer.* 1.6; *MFG* 41, col. 108B; 1.7; *ibid.*, col. 104B; 6.1; *ibid.*, col. 333A) gebruik ook dikwels die woord *λάρναξ* vir die ark.

σὺν ὀκτῶ ψυχαῖς: Vergelyk 1 Pet 3.20: ἦν ὀλίγοι, τοῦτ' ἐστὶν ὀκτῶ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.

τέλος μὲν τῶν παρωχηκότων, ἀρχὴν δὲ τῶν μελλόντων: Die verklaring van die Noag-gebeure as beëindiging van die “ou wêreld” wat te vind is in 2 Pet 2.5, word hier voortgesit en uitgebrei. *παροίχομαι* word gebruik vir die tyd wat verbygaan: ἡ παροίχομένη νύξ is “verlede nag” en daarom is τὰ παροίχομενα “dit wat verby is” teenoor τὰ μελλόντα “die toekomstige dinge”.

In die liturgie staan die sondvloed daar as skeiding tussen verlede en toekoms. Dis 'n verbinding tussen twee wêreldtye. In die Sibellyne (*Sib. Or.* 1.195) word die Noag-geskiedenis ook gesien as die begin van 'n tweede wêreldtyd. Die Stoïsynse idee van groot wêreldperiodes wat mekaar opvolg, elk met die vernietiging van die oue en die ontstaan van 'n nuwe, het moontlik ook hier 'n invloed gehad.

In 1 *Clem.* 9.4; Lightfoot, *op. cit.*, p. 101 word gesê dat dit die wedergeboorte van die wêreld meegebring het. Ten opsigte van hulle wêreldperiodes het die Stoïsynse die verandering ook 'n *παλιγγενεσία* genoem. Justinus (*Dial.* 19.4; Goodspeed, *op. cit.*, p. 112) noem Noag die begin van 'n ander geslag. Die feit dat Noag met agt persone saam gered is, sien Justinus as 'n simbool van die agste dag waarop Christus uit die dood opgestaan het. Volgens Justinus prefigureer Noag Christus, die “eersgeborene van die hele skepping”, wat ook die begin meegebring het van 'n nuwe geslag van mense wat weergebore is (*Dial.* 138.1.2; *ibid.*, p. 260). Die eerste dag van die week bly natuurlik vir hom die opstandingsdag, maar gereken na al die dae van die weeksiklus kan 'n mens dit ook die agste dag noem (*Dial.* 41.4; *ibid.*, p. 138).

- (12.22) ὁ τὸν φοβερὸν πῦρ κατὰ τῆς Σοδομηνῆς πενταπόλεως ἐξάνας: Vergelyk *Gen* 19.25 en 2 Pet 2.6. Die redding van Lot (oorspronklik *Gen* 19.29) word ook in 1 *Clem.* 11 vermeld: Lot is gered vanweë sy *φιλοσενία* en sy *εὐσείβεια* (sy gasvryheid en vroomheid) en die Heer toon daarmee dat Hy die wat op Hom

hoop, nie verlaat nie, maar die wederstrewiges straf. Ook Justinus vertel van die redding van Lot en sy dogters (1 *Apol.* 53.8; Goodspeed, *op. cit.*, p. 64; *Dial.* 19.4; *ibid.*, p. 112).

καὶ γὴν καρποφόρον εἰς ἄλμην θέμενος κτλ is 'n aanhaling uit Ps 106.34.

ἐξαρπάζω, "uitruk, wegruk", kom slegs hier voor in die Klementynse liturgie.

- 12.23 *σὺ εἶ ὁ τὸν Ἀβραὰμ ἐνοσάμενος προγονικῆς ἀσβείας*: Vergelyk Gen 12.1. In die laat Jodedom, dog ook later in die vroeë Christendom, het Abraham gegeld as die vader van die geloof. In die Ou-Testamentiese voorbeeld-versameling ontbreek hy nêrens nie,²⁰¹ behalwe in *Sir* 44.19. Vergelyk nog 1 *Mac* 2.52; 4 *Mac* 16.20sqq.; *Jub* 17.15.18.

In die seksie *Atoth*, die eerste van die agtien gebede, die *Schemone Esreh*,²⁰² staan Abraham voor in die reeks: "Geloofd sy U Here ons God en God van ons vaders, God van Abraham, God van Isak en God van Jakob." In die Nuwe Testament kom Abraham eerste in die reeks van Hand 7.2vlg. en verder in Heb 11.8. In 1 *Clem.* 10 word hy die erenaam "vriend van God" gegee. Vergelyk Just., *Dial.* 19.4.5; Goodspeed, *op. cit.*, p. 112.

Reeds in die Joodse tradisie is aanvaar dat Abraham te midde van 'n omgewing van afgodediensars die verwerplike van afgodery ingesien en die aanbidding van die een God verkondig het.

Die boek van die Jubileë²⁰³ is 'n treffende voorbeeld van dié gedagte: 11.6 vertel uitdruklik dat hy hom van sy vader afgeskei het en nie met hom saam die afgode wou aanbid nie. In v. 17 word gesê dat hy die Skepper begin bid het om hom te verlos van die dwaling van die mensekinders.

προγονικῆς ἀσβείας: "die goddeloosheid van sy voorvaders".

κλήρονόμον τοῦ κόσμου: Moontlik 'n verwysing na Gen 13.15vlg. of ook Gen 17.1-8.

- (12.23) *ἐμφανίσις αὐτῷ τὸν Χριστόν αὐτοῦ*: *ἐμφανίζω* is "openbaar", "laat verskyn". Dit is waarskynlik 'n verwysing na die besoek van drie vreemdelinge aan Abraham (Gen 18.2vlg.). Justinus (*Dial.* 56.1-59.1) bou hierop sy uitspraak (*Dial.* 113.4) dat dit Jesus was wat verskyn het aan Moses en Abraham en die ander aartsvaders. Novatianus (*de Trin.* 18.17; *CC* 4, p. 46) sê: *Non Pater igitur apud Abraham hospes; sed Christus fuit*. Die uitspraak in die Klementynse liturgie sluit hierby aan.

201 J. Jeremias, *ThWb* pp. 7-9; Michel, *op. cit.*, p. 257.

202 Donin, *op. cit.*, p. 77.

203 Kautsch, *op. cit.* 2, p. 31vlg.

- (12.23) *Μελχισεδέκ ἀρχιερέα σὺς λατρείας*: Vergelyk Gen 14.18 en veral Heb 7 in verband met Melchisedek.²⁰⁴ Hy was volgens Gen 14 nie hoëpriester nie, maar gewoon priester.

τὸν πολέτιαν θεράποντά σου Ἰωβ νικητὴν τοῦ ἀρχεκάκων ὄφειος ἀναδείξας: *πολέτιας*, "wat veel verduur het", word in Homerus gebruik as epitheton van Odysseus. Oor Job as *θεράπων θεοῦ* vergelyk *Iob* 2.3; 42.7.8. Oor *ἀρχεκάκος ὄφεις* raadpleeg die nota by 7.5. Oor *ἀναδείκνυμι* (hier in die betekenis "maak") sien nota by 9.5. Job word in Jak 5.11 vermeld vanweë sy geduld en volharding. Justinus (*Dial.* 46.3; Goodspeed, *op. cit.*, p. 143) stel Abraham, Isak, Jakob, Noag en Job op een lyn as "regverdiges".

- (12.23) *τὸν Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τῶν ποιησάμενος*: Vergelyk Heb 11.9, waar Isak en Jakob erfgename van sy belofte genoem word. Isak is seun van die belofte aan Abraham (Gen 12.7; 13.15; 17.8).

Ἰακώβ πατέρα δώδεκα παιδῶν ... εἰς πλήθος χέας: Vergelyk Gen 29.31–30.24 en opsommend in 35.22 "Jakob het twaalf seuns gehad". Gen 16.10 en veral 17.4 bevat die belofte aan Abraham: die vaderskap van 'n menigte volke (*πλήθος ἐθνῶν*). Vergelyk oor *τὸ πλήθος* die nota by 12.21.

In Clem. Alex., *Strom.* 5.8; *MPG* 9, col. 76B word dit ook gebruik in verband met 'n stuk land of aarde wat oor 'n groot gebied uitgestrek of uitgebrei is. God, so staan dit dus hier, het sy nageslag (*τοὺς ἐξ αὐτοῦ*) uitgebrei tot 'n menigte.

καὶ εἰσαγαγὼν εἰς Αἴγυπτον ἐν ἐβδομήκοντα πέντε ψυχαῖς: Vergelyk Gen 46.26 en Hand 7.14.

- 12.24 *τὸν Ἰωσήφ οὗχ ὑπερείδες*: Oor *ὑπεροράω* sien die nota by 12.20. Vir die Josefgeskiedenis, vergelyk Gen. 39vlg.; Hand 7.9vlg.; Heb 11.22. Ten opsigte van Josef se kuisheid vergelyk Orig., *Fr. in Lam.*, *MPG* 13, col. 613D; Bas., *ep.* 2.3; *MPG* 32, col. 228C.

Ἐβραῖους ὑπὸ Ἀγυπτίων καταπονόμενους κτλ.: Die uittoeg uit Egipte en die straf vir die Egiptenare staan natuurlik prominent onder die "wonder- en weldade" van God in die Psalms (*Ps* 77.12; 104.23–38; 135.8sqq.). Vergelyk ook 2 *Esdr* 19.10 (Neh 9.10). Justinus vertel ook van die *μεγάλα καὶ θαυμάσια* van God tydens die uittoeg (1 *Apol.* 60.2vlg.; Goodspeed, *op. cit.*, p. 69; 62.4; *ibid.*, p. 71).

- 12.25 *παραφθειράντων δὲ τῶν ἀνθρώπων τὸν φονικὸν νόμον*: Vergelyk die nota oor *νόμος ἔμφυτος* by 9.1.

καὶ τὴν κτίσιν ποτὲ μὲν αὐτόματον νομοσάντων: *αὐτόματος* is iets of iemand

204 Helga Rusche, Die Gestalt des Melchisedek, *Münchener Theol. Zeitschrift* 2.6, 1955, veral p. 244vlg.

wat self handelend of bewegend is uit eie wil of eie vermoë. *τὸ αὐτόματον* is dan “geluk” of “toeval”. Theoph. Ant., *Autol.* 2.4; *MPG* 6, col. 1052A praat van hierdie selfbeweging as *αὐτοματισμός*. Epicurus²⁰⁵ het immers geleer dat die heelal gevul is met ’n oneindige aantal atome wat beweeg word slegs deur onveranderlike meganiese wette. Sy natuurleer was suiwer materialisties en berus op die idee van suiwer meganiese atoombeweging wat reeds deur Demokritus²⁰⁶ aanvaar is.

Die liturgie het sulke idees in gedagte as gesê word dat die mense soms die skepping as selfbewegend beskou het. Hulle het, aldus die Liturgie, andersyds die skepping meer vereer as wat hulle moes.

- (12.25) *καὶ σοὶ τῷ θεῷ τῶν πάντων συνταττόντων: συντάσσω* (of *συντάττω*) is ’n militêre term wat beteken om “saam in gelid op te stel” (met datief). Dit beteken dus om God op dieselfde lyn of vlak as die skepping te stel. Tog het God hulle nie toegelaat om af te dwaal nie.

ἀναδείξας τὸν ἅγιον σου θεράποντα Μωυσῆν: Vergelyk oor *ἀναδείκνυμι* die opmerking by 9.5. In Luk 10.1 word hierdie werkwoord gebruik vir die “aanwys” van die twee-en-sewentig. In Hand 1.24 staan dit in die gebed dat die Here iemand sou “aanwys” as opvolger van Judas. Vergelyk 1 *Esdr* 2.2. God het dus, volgens die liturgie, sy dienaar (*ὁ θεράπων*) Moses aangewys of aangestel. Moses word ’n dienskneg van God genoem in *Exod* 4.10; 14.31; *Num* 11.11; Heb 3.5. In die lysie van Hand 7.20vlg. en Heb 11.23–28 word ’n groot ruimte afgestaan aan Moses. Daar word die wet nie vermeld nie.

- (12.25) *δι’ αὐτοῦ πρὸς βοήθειαν τοῦ φνοικοῦ τὸν γραπτὸν νόμον δέδωκας*: Vergelyk *CA* 6.23; *MPG* 1, col. 972A: *τὸν τὲ γὰρ φνοικὸν νόμον οὐκ ἀνείλεν ἀλλ’ ἐβεβαίωσεν*.

τὸν γραπτὸν νόμον: Dit is ’n verwysing na die dekalog Eks 20.3–17 (par. Deut 5.7–21).

τὴν κτίσιν ἐδειξας ὅν ἔργον εἶναι: Dit is moontlik ’n verwysing na *Exod* 20.11: *ἐν γὰρ ἑξ ἡμέραις ἐποίησεν κύριος τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν κτλ.*

τὴν δὲ πολύθεον πλάνην ἐξώρισας: ἐξωρίζω is om te verban, weg te gooi of ontslae te raak van iets. “Hy het die politeïstiese dwaling (*πολύθεον πλάνην*) uitgeroei.” Eusebius (*de vita Constantini* 4.75; *MPG* 20, col. 1229B) sê dat Konstantyn so die “politeïstiese dwaling” uitgewis het. Wat Moses betref, het die liturgie *Exod* 20.3: *οὐκ ἔσονται σοι θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ* in gedagte.

- (12.25) *τὸν Ἀαρὼν καὶ τοὺς ἐξ αὐτοῦ ἱερατικὴ τιμὴ ἐδόξαζας*: Oor Aäron sien Eks 28.1, waar God self Aäron en sy seuns geroep het om vir Hom die priesterskap waar te neem. Vergelyk ook *Num* 3.9vlg. en veral weer *Sir* 45.6sqq. In die Nuwe

205 W. Jansen, *Geschiedenis der Wijsbegeerte* 1, Zutphen 1919, p. 263vlg.

206 *ibid.*, p. 65.

Testament word Aäron genoem in Heb 5.4; 7.11 en 9.4. Hy geld as die voorvader van die Levitiese priesterskap. *τιμή* is veral deur Josephus (*Ant.* 3.188; 12.42.57) baie gebruik om die waardigheid van die hoëpriester aan te dui.²⁰⁷

- 12.26 τοὺς Αἰγυπτίους δεκαπλήγῳ ἐτιμωρήσω: Vergelyk Eks 7.14–12.30. *δεκαπλήγος* kom nie in die Nuwe Testament of Apostoliese Vaders voor nie, maar wel later in die vroeg-Christelike literatuur (vgl. Hipp., *Haer.* 8.14; *MPG* 16, col. 3362; Bas., *Hom. in Ps* 37; *MPG* 30, col. 85C).

θάλασσαν διελὼν Ἰσραηλίτας διεβίβασας: Vergelyk Eks 14.21vlg. en 1 *Clem.* 51.5. *διεβίβάζω* is om deur te lei.

ξόλω πικρὸν ὕδωρ ἐγλύκανας: Vergelyk Eks 15.22–25.

ἐκ πέτρας ἀκροτόμον ὕδωρ ἀνέχεας: Vergelyk Eks 17.6; Num 20.8vlg. Die bevoording herinner aan *Ps* 135.16. *ἀκροτόμος* is "skerp" dog ook "steil". Vergelyk ook nog *Ps* 113.8: τοῦ στρέψαντος τὴν πέτραν εἰς λίμνας ὑδάτων, καὶ τὴν ἀκροτόμον εἰς πηγὰς ὑδάτων.

ἐξ οὐρανοῦ τὸ μάννα ὕσα: Vergelyk Eks 16.14vlg. en vir τὸ μάννα (*μάν*) *Exod* 16.31. ὕω (aoristus ὕσα) is om te reën of te laat reën. In *Hom., Il.* 12.25; *Od.*, 14.457 kom die bede *Ζεὺς ὕε* (Laat reën, o Zeus) voor. Hier sluit dit aan by *Exod* 16.4: εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσὴν Ἰδοὺ ἐγὼ ὕω ὑμῖν ἄρτους ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.

- (12.26) τροφήν ἐξ ἀέρος ὀρνυγομήτραν: God het kwartels (*ὀρνυγομήτρα*) as voedsel uit die lug laat kom. Vergelyk *Exod* 16.13 en *Ps* 104.40.

στόλον πυρὸς τὴν νύκτα: Oor die vuurkolom snags vergelyk Eks 13.21vlg. en ook *Ps* 104.39.

τὸν Ἰησοῦν στρατηγὸν ἀναδείξας: Oor die aanwysing (*ἀναδείξας*) van Josua as "generaal", "aanvoerder" (*στρατηγός*) vergelyk Num 27.18.

ἐπτά ἔθνη Χαναανίων: Die sewe volke van die Kanāaniete word aangegee in *Jos* 24.11.

Ἰορδάνην διέρρηξας: U het die Jordaan gekloof (*διαρρήγνυμι*). Vergelyk *Jos* 3.15vlg. en *Ps* 73.15: σὺ διέρρηξας πηγὰς καὶ χιμάρρους, σὺ ἐξηράνας ποταμοὺς Ἠθάμ.

τείχη κατέρρηξας: "U het mure afgebreek" (*καταρρήγνυμι*). Dit verwys na Jerigo (*Jos* 6.20).

- 12.27 ὑπὲρ πάντων σοι ἡ δόξα, δέσποτα παντοκράτορ: 'n Kort doksológie geknoop aan die voorafgaande heilsgeskiedenis vorm 'n ruspouse voor die inleiding tot die Trishagion. In die Joodse kader is die finale doksológie aan die slot van elke *berakah* 'n *chatimah* genoem.²⁰⁸ Dikwels is dit ingelui met *w'atta* (*καὶ*

207 J. Schneider, *ThWb* 8, p. 174.

208 Giraud, *op. cit.*, pp. 147, 240, 250.

vñv). In die ver-Christelike *berakoth* in die *Didache* 10.2–5 is daar drie kort gebede wat elkeen afgesluit word met 'n kort doksologie. Dit is opvallend dat in *Did.* 10.3, sowel as in die gebed van *CA* 7.26; *MPG* 1, col. 1017, die aanspreekvorm van God voorkom in die gekombineerde *δέσποτα παντοκράτωρ* soos in die Klementynse liturgie.

Oor *δέσποτης* sien die nota by 9.8 en oor *παντοκράτωρ* by 6.11.

Inleiding tot die Trishagion

(12.27) *οὐ προσκυνοῦσιν ἀνάριθμοι στρατιαὶ ἀγγέλων*: Vergelyk die nota by 7.6 oor *προσκυνέω* en by 12.8 oor *στρατιαὶ ἀγγέλων*. Vergelyk *Jes* 6.2vlg. Volgens *Jes* 6.1vlg. is daar slegs serafs rondom die troon van God. Hulle is die sesvlerkiges en daar is dit slegs hulle wat die Trishagion aanhef.

Hiernaas het 'n ander (moontlik liturgiese) tradisie bestaan, waarin gerubs en serafs met mekaar geassosieer en verwar is. In 1 *Hen* 61.9–10 asook in 2 *Hen* 21.1 is daar 'n engelegroep, bestaande uit serafs, gerubs en *ophanim*, wat die troon omring. In laasgenoemde teks is gerubs en serafs almal sesvlerkig en sing die Trishagion.

Die beskrywing van die engelekore is meesal ook in die Jodedom gebaseer op *Jes* 6.1–3, asook op *Eseg* 1.4–3.13. In hierdie vermenging van *Jes* 6 se beskrywing van die serafs en *Eseg* 1 se beskrywing van die gerubs kom die lofsingende hemelwesens voor in *Op* 4.1–8.

In 1 *Clem.* 34.6 voeg die skrywer *Dan* 7.10 en *Is* 6.3 saam tot een Skrifstataat: *Μύρια μυριάδες παρειστήκεισαν αὐτῷ καὶ χίλιαι χιλιάδες ἐλειτούργουν αὐτῷ καὶ ἐκέκραγον Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος κτλ.*

In *CA* 7.35; *MPG* 1, col. 1030 is die serafs ook geassosieer met die gerubs en word daar gesê dat hulle gesamentlik die *ἐπινίκιον ᾠδήν*, die oorwinnings- of triomfied, sing en uitroep "Heilig, heilig, heilig ...". Dan gaan dit voort deur te sê dat die verdere menigte engele, aartsengele, trone, heerskappye, ensovoorts, uitroep en sê: *Εὐλογημένη ἡ δόξα Κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ* (*Ez* 3.12); voorts dat Israel, Gods aardse kerk (uit die heidene) saamspan met die hemelse magte en dag en nag, met hulle hele hart en gewillige gees sing: *τὸ ἄσμα τοῦ θεοῦ μυριοπλάσιον, χιλιάδες εὐθηνούντων, Κύριος ἐν αὐτοῖς ἐν Σιναιν, ἐν τῷ ἁγίῳ* (*Ps* 67.18 AV *Ps* 68.18: Die skitterende strydwaens van God was duisende, duisende der duisende, toe die Here van Sinai af die heiligdom betree het).

In die *Jozef*,²⁰⁹ die derde deel van die sinagogale oggendgebed, kom 'n gedeelte voor waarin ook enersyds die serafs *Jes* 6.3 aanhef en dan die *ophanim* en *chajjot* in 'n beurtsang *Eseg* 3.12 aanhef. Die *ophanim* is die wiele van die troonwa van *Eseg* 10.9 en *chajjot* is die "lewende wesens" van *Eseg* 10.15.

209 J. Heinemann – J. J. Petuchowski, *Literature of the Synagogue*, New York 1975, p. 23; vgl. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, Bonn 1926, p. 129.

Die liturgie van CA 7.35 het die hele reeks ingevoeg. Die invloed van die Hellenistiese sinagoge is hier duidelik. Die *θρόνοι, κυριότες, ἀρχαί, ἔξουσιοί* is ingevoeg op grond van tekste soos Kol 1.16; 2.10.15; 1 Pet 3.22. Die antwoord van die gemeente met sy lofprysing en gebruik van Ps 67.18 herinner ook aan die *ophanim* en die hemelse "wa", wat soos reeds gesê in die Jodeendom funksioneer. Dit kon moontlik 'n oorspronklike Joodse teks as agtergrond gehad het.

In die Joodse liturgie het die gemeente meesal ook by die serafs aangesluit met 'n uitroep van Jes 6.3.

In die Klementynse liturgie is dit kenmerkend dat (soos in 1 Clem. 34.6) gerubs en serafs verbind word met die *χίλιαι χιλιάδες* en die *μύριαι μυριάδες* van Dan 7.10 en hulle omskrywe as aartsengele en engele respektiewelik. Vergelyk die Anafora van Serapion (Lietzmann, *KT* 61, p. 31).

- (12.27) *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἅμα εἰπάτω*: Die gemeente stem in met die lied van die engele in die hemel. Ook in die Joodse liturgieë was dit die geval.²¹⁰ In die groot *Hechaloth*, 'n middeleeuse boek van Joodse mistiek, word gesê dat die hemelwesens hulle mond oopmaak om die "Heilig" uit te roep, wanneer Israel voor Hom "Heilig" sê. Volgens die voorstelling klink hemelse en aardse liturgie saam in die oomblik wanneer God as driemaal heilig geloof word.

In die Talmoediese literatuur word nie uitdruklik gesê dat Israel "saam met" of "voor" die engele die Trishagion uitspreek nie,²¹¹ dog dit volg uit byvoorbeeld *Hen.* 61.9–12 asook uit Joodse formuliere. In die *Musaf*-gebed²¹² word gesê "Ons heilig U ... soos die heilige serafs U naam heilig." In die Sefardiese rite word gesê: Die hemelse leërskaer en die aardse versameling op aarde kroon U, hulle almal spreek driemaal van u heiliging.²¹³

In 1 Clem. 34.7 word die gemeente opgeroep tot gebed nadat gesê is dat die engele die driemaal heilig uitroep: *καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμοιοῖα ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βόησωμεν πρὸς αὐτὸν ἕκτενάς*. Soos die engele eensgesind sing, moet die gemeente ook asof uit een mond uitroep. Terwyl *ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες* gewoonlik 'n tegniese uitdrukking is vir die liturgiese samekoms en *βόησωμεν* 'n feestelike uitroep aandui, is dit moontlik dat hieragter reeds die gemeentelike aanhef van die Trishagion, "saam met die engeleskaer", teenwoordig is.

In elk geval was dit in die tyd van Chrysostomus in die vierde eeu 'n vaste gebruik dat dit deur die gemeente uitgeroep word.

In sy verklaring van Is 6.3 (*MPG* 56, col. 71) kommentareer hy: die mense

210 C. Thoma, *Biblisches Erbe im Gottesdienst der Synagoge*, in H. H. Henrix, *Jüdische Liturgie*, p. 60; D. Flusser, *Sanktus und Gloria*, in O. Betz, *Abraham unser Vater*, 1963, p. 134.

211 Flusser, *op. cit.*, p. 138.

212 Donin, *op. cit.*, p. 117vlg; Elbogen, *op. cit.*, p. 115vlg.

213 Flusser, *op. cit.*, p. 135.

op aarde het mede-koorlede (*συγχορεύται*) van die magte daarbo geword. In *Hom. in illud vidi Dominum*; MPG 56, col. 95) sê hy: Daarbo lofsing die engeleskare. Benede in die kerke sing die mense in kore in nabootsing van die lofsang van die engele. Daarbo roep die serafs die *τρισάγιον ὕμνον* uit; benede stuur 'n skare van mense dieselfde himne op.

Theodorus van Mopsuestia sê dat "ons almal in die gemeente staande en met luide stem dieselfde sing as die onsigbare hemelwesens: Heilig, heilig, heilig, ens." (Rücker, *op. cit.*, p. 28).

Die Trishagion

Die benaming Trishagion²¹⁴ (Driemaal heilig) beskryf die uitroep van die engeleskare van Jes 6.3. Chrysostomus, *Hom. 1 in illud., vidi Dominum*; MPG 56, col. 97, noem dit τὸ τρισάγιον ὕμνον. Dieselfde benaming vind 'n mens in die Markusliturgie (*Lit. Marc.*, Antoniadis, *op. cit.*, pp. 320 en 334). Dit is ook τὸ ἐπινίκιον ὕμνον, die triomf- of oorwinningslied genoem (CA 7.35; *Lit. Jac.*, *ibid.*, p. 296; *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 349; *Lit. Chrys.*, *ibid.*, p. 32).

In die Jodedom is die uitroep die *Qeduscha* genoem. Dit kom voor in die *Schemá* aan die begin van die Joodse erediens, in die benediksie *Jozer*. Dit word ook gebruik in die *Amidah* en dit het nog 'n verdere plek na die voorlesing van die wet, die sogenaemde *Qeduscha de Sidra*, in 'n vorm waarin dit reeds voor 143 vC bekend was.

Die *Qeduscha* is vroeg reeds in die Christelike erediens oorgeneem.²¹⁵ Spore daarvan lê waarskynlik in Op 4.8; 5.14; 7.11; 11.16 en 19.1. Veral in Op 4 lyk dit of 'n werklike liturgie in herinnering geroep word, waarvan die bron moontlik die Joodse liturgie is.²¹⁶ Gelees saam met Op 5 het sommige geleerdes hierin 'n eucharistiese agtergrond ontdek.²¹⁷

In die Joodse kultus is die woorde van die *Qeduscha* presies soos dit in Jesaja voorkom. In al drie plekke waar dit gebruik word, word dit egter uitgebrei met Eseg 3.12: "Geprese is die heerlikheid van Jahweh vanuit sy plek" wat die

214 A. Baumstark, Trishagion and Qedusha, *JLW* 3, 1923, pp. 18–32; *id.*, *Comparative Liturgy*, pp. 48–51; Klaus Peter Jorns, *Das hymnische Evangelium*, Gütersloh 1971, pp. 24–31; Jungmann, *Missarum Solemnia* 2, p. 161; Flusser, *op. cit.*, pp. 129–152; H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, p. 130vlg.; M. J. Moreton, The significance of the Sanctus in the Anaphoral Prayer, *Studia Patristica* 10, 1970, pp. 396–401; L. Mowry, Revelation 4–5 and early Christian usage, *JBL* 71, 1952, pp. 75–84; P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Paris 1964, pp. 56–68; J. A. Stoop, The trishagion as an expression of the heaven-earthly character of the liturgy of John Chrysostom, *ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΟΣ ΦΑΡΟΣ* 72, 1990 pp. 56–69; Van Unnik, *op. cit.*, pp. 204–248.

215 Moreton, *op. cit.*, p. 398vlg.

216 Prigent, *op. cit.*, p. 68.

217 Mowry, *op. cit.*, p. 83. Die liturgiese verband in hierdie hoofstukke van Openbaring word betwyfel deur Jorns, *op. cit.*, veral p. 180vlg.

Septuaginta vertaal met *Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ*. So verskyn dit ook as uitbreiding van Is 6.3 in CA 7.35; MPG 1, col. 1029.

In die Jodedom word Jes 6.3 in die *Schemone Ezreh* uitgebrei met Ps 146.10 (AV – Die Here regeer vir altyd. Sion, jou God regeer van geslag tot geslag). In die *Qeduscha de Sidra* word dit uitgebrei met Eks 15.18 (Die Here regeer tot in ewigheid). Hierdie bepaalde uitbreidings van Jes 6.3 kom in die Christelike liturgieë nooit voor nie. Die feit dat Eseg 3.12 naas Jes 6.3 gesitueer word in CA 7.35, maak dit alreeds baie waarskynlik dat 'n mens hier te doen het met 'n Hellenisties-Joodse gebruik van 'n Griekse weergawe van die *Qeduscha*.

Die bewoording van die Trishagion in die Klementynse liturgie (12.27) bevat die uitbreiding *εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν*, wat waarskynlik teruggaan op Rom 1.25, wat beteken dat die *Qeduscha* teks ver-Christelik is. 'n Verdere ver-Christeliking van die teks is die formulier van die Jakobusliturgie wat byvoeg: *ἰωαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις. Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ἰωαννά ἐν τοῖς ὑψίστοις* (Lit. Jac., Antoniadis, op. cit., p. 296). Dit verwys natuurlik na Ps 118.25sq. en veral Matt 21.9.

'n Verdere verskil tussen die Christelike Trishagion en die Joodse *Qeduscha* is die vorm van die teks van Jes 6.3. Die Septuaginta-teks lui soos volg: *Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ*. 1 Clem. 34 het hier *πᾶσα ἡ κτίσις* in plaas van *πᾶσα ἡ γῆ*. Klemens kombineer verder Is 6.3 met Dan 7.10. Dieselfde kombinasie is egter te vind in 1 Hen. 39.12.; 49.1; 71.7vlg. en dit suggereer dat ook Klemens 'n ouer leer- en liturgiese tradisie uit die sinagoge of uit die Christelike kerk geken het en dat dit die agtergrond van sy teks uitmaak.

Aanvaar 'n mens, nie-tienstaande Van Unnik se besware in verband met hierdie gedeelte, 'n verwysing na die liturgiese gebruik van Is 6.3, dan het 'n mens hier 'n vroeë voorbeeld van die Trishagion (*Sanctus*) in die Weste. In die *Traditio Apostolica* en dus die liturgie van Hippolytus kom dit nie voor nie. Afgesien van die teks uit die eerste Klemensbrief is die eerste verwysings daarna in die Weste slegs Tertullianus se *de Oratione* 3 en Hilarius van Poitiers, in Ps 134; MPL 9, col. 764A.

In CA 7.35 lui die Jesaja-teks soos volg: *Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος Κύριος Σαβαώθ, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς δόξης σου*. Die uitbreiding van *ἡ γῆ* met *οὐρανὸς* gaan in dieselfde rigting as *πᾶσα ἡ κτίσις* in 1 Clem. 34. Dit het waarskynlik ook sy oorsprong in ouer Joodse kultiese gebede, omdat 'n mens in CA 7.35 met 'n Hellenisties-Joodse *Qeduscha* te doen het. Dieselfde vorm daarvan kom net so voor in die himnerolle van die Dooie See.²¹⁸

Hiervandaan het dit in die Klementynse liturgie gekom (12.27). In die Jakobusliturgie (Lit. Jac., Antoniadis, op. cit., p. 296) en die Chrysostomusliturgie (Lit. Chrys., *ibid.*, p. 32) kom dit ook so voor. Die Basiliusliturgie (*ibid.*, p. 349)

218 Flusser, op. cit., p. 131.

bevat net Ἅγιος, ἄγιος, ἄγιος. Die bewoording Ἅγιος ὁ θεός, ἄγιος, ἰσχυρός, ἄγιος ἀθάνατος in die *missa catechumenorum* (bv. *Lit. Marc., ibid.*, p. 320) het ontstaan uit die neiging om vir elkeen van die drie woorde 'n ander betekenis te soek.²¹⁹ Op 'n latere stadium is hierdie vorm toegeskryf aan 'n Goddelike openbaring tydens 'n aardbewing in 430 nC onder Proklos.²²⁰

'n Kort vergelyking tussen die plek waarin die *Qeduschof* in die Joodse liturgie voorkom met CA 7.35 en in die Klementynse liturgie is insiggewend. Die *Qeduscha* wat voorkom in *Jozer* hang saam met die belydenis van die *Schema* in die oggendgebed. Hier is dit die eerste benediksie wat God loof as die Skepper. Daarna volg 'n tweede benediksie met die *Torah* as tema en dan volg die voorlesing van die *Schema* (Deut 6.4). Ten slotte volg 'n laaste benediksie, *Ge'ulla*, wat God loof vir sy verlossingswerk.

Die *Jozer*²²¹ begin soos volg: Geloof is U, o Here ons God, koning van die heelal, wat die lig geformeer en die duisternis geskep het, wat vrede gee en alle dinge gemaak het (vgl. Jes 45.7). Dit gaan voort met 'n loflied op die skeppingswerk van God en loop uit op 'n alfabetiese lied: Geseënd is U, ons rots en ons Verlosser, die skepper van die heilige wesens, ensovoorts. Hierna volg die *Qeduscha* (Jes 6.3 en Eseg 3.12).

In CA 7.34 word ook herinner aan die skepping, dan word God geloof as Skepper en Verlosser. Vanweë die wonderlike skepping word met Ps 104.24 (*Ps* 103.24) uitgeroep (U het baie dinge geskep, Here, die aarde is vol van wat U gemaak het en tog het U alles in wysheid geskep). Die teks kom ook in *Jozer* voor. Hierna word gesê dat dit dié God is wat deur die engele geloof word, waarna die Trishagion volg.

Net so begin die Klementynse anafora met 'n lofprysing van die Vader en die Seun oor die skepping (12.6–8). Dan volg 'n beskrywing van die skepping (12.9–15) en die skepping van die mens (12.16–20). Hierna volg die oorsig oor die heilsgeskiedenis (12.21–26) met spesiale klem op die wetgewing (12.25). Uiteindelik volg in 12.27 die inleiding op die Trishagion en die Trishagion self. Die skema is in breë trekke dieselfde in *Qeduscha* as dié in *Jozer*.

12.28 Die sogenaamde post-Sanctus-gedeelte

Die gedeelte van die anafora wat voor die Trishagion staan, het die lof van die wêreldskepper en beskermmer van Israel verkondig. In uiterlike vorm herinner dit aan Joodse modelle, maar reeds hier was die ver-Christelikingproses sterk aan die werk: Die skepping van die wêreld en van die mense geskied deur bemiddeling van Christus. Hy bemiddel selfs die voorsienigheid. Skepping en herskepping word bemiddel deur Christus. Die gedeelte na die Trishagion, die sogenaamde post-Sanctus, is gerig op die verlossing deur Christus. Dit word uitgespreek deur die biskop.

219 Baumstark, *Comparative Liturgy*, p. 86.

220 Antoniadis, *op. cit.*, p. 188.

221 Donin, *op. cit.*, p. 158; Heinemann-Petuchowski, *op. cit.*, p. 21vlg.

- 12.29 Ἅγιος γὰρ εἶ ὡς ἀληθῶς καὶ πάνταγιος. Die γὰρ bring die verbinding met die Trishagion tot stand en spreek weer eens lofprysend die heiligheid van God uit. God is waarlik (ἀληθῶς) heilig en allerheilig.

Die adjektief πάνταγιος (allerheilig) is baie skaars in klassieke Grieks. Dit kom in die Septuaginta voor in 4 Mac 7.4 en 14.7, dog in albei gevalle hou dit nie verband met God nie. In die Nuwe Testament vind 'n mens dit glad nie.

In die Apostoliese Vaders vind 'n mens dit in 1 Clem. 34. 'n Mens vra jousef af of dit toevallig kan wees en, of juis die aanwesigheid van hierdie skaars woord ook getuig van die liturgiese agtergrond van 1 Clem. 34.

Hierna het die woord baie meer algemeen geword en in die vroulike vorm Παναγία het dit in die Bizantynse tyd en in moderne Grieks 'n benaming vir moeder Maria geword.

In die liturgieë na die Klementynse het dit 'n plek gekry in die aanhef van die post-Sanctus (Lit., Chrys., *ibid.* p. 33; Lit. Jac., *ibid.*, p. 297 (hier het dit betrekking op die Heilige Gees); Lit. Bas., *ibid.*, p. 349).

- (12.29) ὑψιστος καὶ ὑπερυψούμενος εἰς τοὺς αἰῶνας. Vergelyk 11.2. ὑψιστος²²² is in klassieke Grieks 'n predikaat van Zeus. Die verering van Zeus ὑψιστος, die god wat op die berge troon en tegelyk hemelgod is, was wydverbreid in die antieke wêreld. In die Septuaginta dien die woord meesal as vertaling van *elion*, die Hoogste of Allerhoogste, waarvan die verering reeds in voor-Israelitiese tyd bekend was. Dit het 'n hoogheidsbetiteling van argaïes-himmiese karakter geword vir Jahweh. Vergelyk Gen 14.18.19.20.22; Ps 7.18; 9.3 ens. In Sirag is ὑψιστος na κύριος die Godsnaam wat die meeste keer voorkom.

Dit is 'n kulties-liturgiese begrip wat in die Nuwe Testament nege keer voorkom (sewe keer in die Lukaniese geskrifte). ὑπερυψώω beteken om te verhef. Die partisipium passief beteken dus "wat uitermate verhewe is", "allerhoogste". Dit het ook kultiese sin. Die vrome verhef God of loof Hom. Ps 96.9 ὅτι σὺ εἶ κύριος ὁ ὑψιστος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. σφόδρα ὑπερυψώθης ἐπὲρ πάντας τοὺς θεοὺς kom die naaste aan die onderhawige teks in die Klementynse liturgie. Die werkwoord is in die besonder op Christus oorgedra in Fil 2.9 (AV – tot die hoogste eer verhef).

- 12.30 ἅγιος δὲ καὶ ὁ μονογενὴς σου υἱός. Die beskrywing van Jesus as ἅγιος²²³ (heilig) kom in die Nuwe Testament relatief selde voor (te wete Mark 1.24; Luk 1.35; 4.34; Joh 6.69; 1 Joh 2.20; Op 3.7; Hand 3.14; 4.27.30). By Lukas hang dit saam met sy wonderbaarlike geboorte. Hy word hier ook heilig genoem as draer van die Gees. In Mark 1.24 is die uitdrukking ἅγιος θεοῦ 'n beskry-

222 G. Bertram, *ThWb* 8, veral p. 604vlg.; Hans-Joachim Kraus, *Ekskurs 4, Die Kulttraditionen Israels, in Biblischer Kommentar des Alten Testament, Psalmen 1*, Neukirchen 1961, pp. 197–205.

223 O. Procksch, *ThWb* 1, p. 102vlg.; Sabourin, *op. cit.*, p. 59.

wing van Jesus as beginner van die nuwe Messiaanse tyd van die Gees. In Joh 6.69 kom dieselfde uitdrukking voor, dog hier gee dit uitdrukking aan die Goddelikheid van Jesus. Ook in dié sin word die attribute van God in die Nuwe Testament ook aan Jesus toegeskryf.

In die patristiese literatuur word Jesus as die Logos ook heilig genoem (Clem. Alex., *Paed.* 1.7; *MPG* 8, col. 316B; *Strom.* 7.2; *MPG* 9, col. 408B; Athan., *c. gent.* 42; *MPG* 25, col. 84B; Cyr. Hier., *Cat.* 23.19). Ook na sy mensheid is Jesus heilig genoem (bv. Just., *Dial.* 116.1).

Dit dui hier in die liturgie in die rigting van die trinitariese verklaring van Jes 6.3 soos wat dit voorkom by Chrysostomus (*MPG* 56, col. 71): Die engele se driemaal heilig het betrekking op die heiligheid van die Vader en van die Seun en van die Heilige Gees. Die heiligheid van die Gees word hier in die liturgie nog nie uitgespreek nie.

Vir *μονογενής σου υἱός* sien die opmerking by 6.11.

- (12.30) *ὅς εἰς πάντα ὑπερητάσμενος σοι τῷ θεῷ: ὑπηρετέω* beteken om 'n dienskneg te wees, te dien of ook om ondergeskik, onderworpe te wees aan iemand. Dit word gebruik vir die Logos en sy verhouding met die Vader in Just., *Dial.* 61.1 (Goodspeed, *op. cit.*, p. 166: *ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι ἐκ τῆ τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενήσθαι*). Christus was dus hiervolgens diensbaar (onderworpe) aan die raadsbesluit van God en ondergeskik omdat Hy gebore is vanweë Gods wil. By Justinus kom 'n mens nie weg van die indruk van 'n mate van "subordinasie"²²⁴ nie.

In dieselfde sin vind 'n mens die woord by Orig., *Hom.* 20.1 in *Ier.*; *MPG* 13, col. 500; *CA* 5.20.

In die "subordinasianisme" van Eusebius²²⁵ is die Logos onder andere demiurg, stadhouer en hulp van die Vader, dog hy is ook sy werktuig en dienende wese (*ὑπηρετικόν* – *de eccl. theol.* 1.20; *MPG* 24, col. 865; 2.14).

Die mate van subordinasianisme wat die woord impliseer in die Klementynse liturgie het sy oorsprong in die van byvoorbeeld Justinus en Origenes.

- (12.30) *εἰς τὴ δημιουργίαν διάφορον καὶ πρόνοιαν κατάλληλον*: Die woord *ἡ δημιουργία*, "skepping", kom slegs hier in die Klementynse liturgie voor. Dit ontbreek in die Nuwe Testament, dog 'n mens vind dit dikwels in die patristiek (1 Clem. 20.6; Athenag., *Res.* 12; *MPG* 6, col. 997B ens.).

διάφορος is "verskillend", "ongelyk", dog ook "opmerklik", "uitmuntend". Dit kom nog verder voor in 12.12 en 12.15 in die definitiewe betekenis "verskillend". Hier in 12.30 kom dit saam met *δημιουργία* voor, as die voortreflike

224 Grillmeier, *op. cit.*, p. 228.

225 Grillmeier, *op. cit.*, p. 306; H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea*, p. 87.

of uitmuntende skepping. "Jesus was aan die Vader in alles diensbaar, ten opsigte van die voortreflike skepping sowel as ten opsigte van die ooreenstemmende voorsienigheid." Vergelyk CA 6.11; MPG 1, col. 936.

- (12.30) ἡ πρόνοια²²⁶ is voorsienigheid. Vergelyk nog 12.8 en 15.4. Die gedagte van 'n Goddelike voorsienigheid was veral 'n dogma van die Stoïsyne en dit was selfs die belangrikste stuk van hulle teologie. Hiervolgens is daar geen toeval nie, alles is ingevoeg in die wêreld-immanente oerkrag. In sy geskrif *Περί προνοίας*²²⁷ het Philo die Stoïsyne leer van die planmatige voorsienigheid in die natuur oorgeneem.

In die Nuwe Testament is die geloof in die voorsienigheid, vertroue in die God wie se wil die wêreld regeer en sy heilsdoel, verwerklik. Soos ook in die Ou Testament is God die Skepper, die Heer van hemel en aarde, wat werksaam, versorgend in die geskape wêreld besig is en die geskiedenis lei. Dis hoofsaaklik 'n eskatologiese begrip.

Terwyl die Apostoliese Vaders nog sterk beheers is deur Nuwe-Testamentiese gedagtes, het die Apologete die Griekse voorsienigheidsleer in die Christelike teologie ingevoer en gebruik as hoofargument daarvoor dat een God die wêreld regeer (Athenag., *Suppl.* 8.4; Goodspeed, *op. cit.*, p. 323). Hulle het die swaartepunt van die Godsleer in die kosmologie in verplaas dat die Bybelse gedagte van God wat persoonlik in die geskiedenis werk, nie meer duidelik tot uitdrukking gekom het nie.

Ook by Irenaeus is die voorsienigheid geknoop aan die natuurlike teologie (*Adv. haer.* 1.6.1; 2.26.2sqq.; 3.25.1). Veral Clemens Alexandrinus het met sy geskrif *Περί προνοίας* die weg aangewys waarop die voorsienigheidsleer van die kerk sou beweeg. Ongelukkig is hiervan slegs fragmente behou.

Volgens Klemens is die *προνοία* van God 'n rasionele aksioma. Om dit te betwyfel sou volgens hom nie-Christelik wees (*Strom.* 1.52.1sqq.; 5.6.1). Die filosofie is 'n *θείας ἔργον προνοίας* (1.18.4) en is daartoe bestem om die voleinding deur Christus voor te berei (6.153.1).

Die Griekse teologie kon nie verder kom as om die voorsienigheid en heilsopenbaring as verskillende afdelings van die Goddelike werksaamheid te beskou nie en hulle kon die twee gedagtes nie met mekaar in organiese verband bring nie. Hier (12.30) word die *προνοία* "ooreenstemmend" (*κατάλληλος*) met die skepping, en dus feitlik kosmologies, genoem. Vergelyk 12.8: *δι' αὐτοῦ τῆς προσηκούσης προνοίας τὰ ὅλα ἀξιοῖς*.

- (12.30) οὐ περιεῖδε τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων: Vergelyk die aantekening by 12.24 oor *περιορίω*. Vergelyk ook *Lit. Marc.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 327; *Lit. Jac.*, *ibid.*, p. 297.

226 J. Behm, *ThWb* 4, pp. 1004–1011.

227 Fragmente in Eusebius, *Πραρ. Evang.* 7.21 en 8.14; GCS 8.1, p. 403vlg. en pp. 462–472.

μετὰ φυσικὸν νόμον: Vergelyk 12.25 en nota aldaar.

μετὰ νομικὴν παραίνεσιν: ἡ παραίνεσις is 'n vermaning, prediking of geskrewe opdragte of gebooie. Dit het hier dus betrekking op die wet: "Na die wetlike voorskrif".

προφητικὸς ἐλέγχος is vermaninge of bestraffinge deur die profete.

τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιστοαίας: ἡ ἐπιστοαία beteken aandag, kontrole, sorg of versorging. Dit is dus hier die versorging en bemoeienisse van die engele.²²⁸

Volgens hierdie gedagte bekommer die engele hulle oor die aparte dinge in die heelal (Hieron., *Comm. in Is* 6.14; CC. 73, p. 244; Bas., *Hex.* 1.5; MPG 25, col. 13A).

- (12.30) τῆς μνίμης ἐκβαλλόντων τὸν κατακλυσμὸν: Aan die sondvloed het hulle nie meer gedink nie. Letterlik: die sondvloed het hulle uit hulle gedagte gewerp. Oor ὁ κατακλυσμὸς vergelyk 12.22.

τὴν ἐκπύρωσιν: Die brand het hulle vergeet. Vergelyk φοβερόν πῦρ en ἐμπρημοῦ in 12.22.

τὰς κατ' Αἴγυπτίων πληγὰς: Ook die plaë teen die Egiptenare het hulle uit hulle geheue gegooi. ἡ πληγή ('n plaag), kom slegs hier in die liturgie voor. Vergelyk *Exod* 11.1; 12.13; 33.5 ens. asook δεκαπλήγη in 12.26.

τὰς κατὰ Παλαιστινῶν σφαγὰς: ἡ σφαγή (slagting) kom net hier in die liturgie voor. Vergelyk ἐπὶ ἔθνη Χαναναίων δι' αὐτοῦ καθεῖλες in 12.26.

- (12.30) καὶ μελλόντων ὅσον οὐδέπω ἀπόλλυσθαι πάντων: Konstruksie in die absolute geneties: Terwyl almal wat nog nie bestaan het nie (ὅσον οὐδέπω), verlore sou gaan.

εὐδόκησεν αὐτὸς γνώμη σῆ: εὐδοκίω is om tevrede te wees met, instem met of berus in (met datief en infinitief): "Hy het ingestem met u wil". ἡ γνώμη is "gedagte", "opinie" of "wil".

- (12.30) (εὐδόκησεν) ... ὁ δημιουργὸς ἀνθρώπου γενέσθαι: Die Skepper van die mens het ingestem ... om mens te word. ὁ δημιουργὸς ἀνθρώπου (die formeerder van die mens) is subjek van die sin. Hy stem in om mens te word met U (God se) wil. Dit betref dus hier die Logos. Die geheel van die sin vorm 'n pragtige teenstelling en 'n hele aantal sulke teenstellings beskryf in die volgende gedeelte die inkarnasie. Vergelyk vir sulke antiteses, ook wat betref die menswording, *Iren., Adv. haer.* 3.16.6: Die onsigbare het sigbaar geword, die onbegryplike begryplik, die een wat nie kon ly nie word in staat om te ly.

As hier dus gesê word dat die "Skepper van die mens" mens wou word, betref dit die besluit van die Goddelike Logos en is dit 'n ander manier om te sê "God

228 Schmaus, Grillmeier, Scheffczyk, *op. cit.*, p. 37; J. Daniélou, *Les anges et leur mission d'après les pères de l'Église*, Chevetogne 1951.

wou mens word". Reeds die Diognetusbrief (7.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 495) sê dat God geen engel of enige ondergeskikte wese na die aarde gestuur het nie, maar wel αὐτὸν τὸν τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τῶν ὀλων. In Tatianus (*Orat. ad Graec.* 7.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 273) word die Logos ἀγγέλιον δημιουργός genoem.

In die sisteem van Irenaeus²²⁹ funksioneer hierdie gedagte in aansluiting met die Proloog van die Johannes-evangelie om die gnostiese idee, dat die wêreld nie deur die Logos ontstaan het nie maar deur 'n demiurg of deur engele, teë te werk. Irenaeus wil beide die eenheid van die goddelike wese en die skepende funksie van die Woord behou. In *Adv. haer.* 5.8.3 verklaar hy: Die Woord van God is in werklikheid die wêreldskepper wat mens geword het in die laaste tye. In hierdie selfde gedeelte word die Logos ook beskryf as kosmiese wetgewer. Vergelyk verder Clem. Alex., *Prot.* 1; *MPG* 8, col. 61C; Athan., *c. Arian.* 3.28; *MPG* 26, col. 384B.

- (12.30) ὁ νομοθέτης ἐπὶ νόμων: "die wetgewer om onder die wette te wees". ὁ νομοθέτης (wetgewer) kom slegs hier in die liturgie voor. Vergelyk in ieder geval met die sitaat uit Irenaeus hierbo. Christus word ook so genoem as die insteller van 'n nuwe wet (*Just., Dial.* 12.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 103; 14.3; *ibid.*, p. 106 – ὁ καινός νομοθέτης; Clem. Alex., *Strom.* 2.5; *MPG* 8, col. 953B – Christus word hier ἀρχιερέως en νομοθέτης genoem). CA 3.9; *MPG* 1, col. 788A praat van τῆς φύσεως δημιουργός καὶ τῆς διατάξεως νομοθέτης. Vergelyk ook 3.9 en 6.11.

ὁ ἀρχιερέως ἱερείου: "die hoëpriester om offerande te word". Oor Christus as ἀρχιερέως sien nota by 12.7.

τὸ ἱερεῖον is 'n slagoffer. Dit kom nie in die Nuwe Testament voor nie, dog word deur Clemens Alexandrinus (*Paed.* 1.11; *MPG* 8, col. 365) gebruik vir die offerande van Christus.

- (12.30) ὁ ποιμὴν πρόβατον: "die herder om skaap te word" (offerlam). ὁ ποιμὴν kom slegs hier in die Klementynse liturgie voor. Jesus word natuurlik reeds in die Nuwe Testament beskrywe as die Herder.²³⁰ In die patristiese literatuur en in die Christelike kuns (veral sedert die derde eeu) het dié voorstelling 'n groot rol gespeel. Vergelyk onder andere *Mart. Polyc.* 19.2; Clem. Alex., *Paed.* 1.7; *MPG* 8, col. 313A. Oor die offer sien onder andere die nota by 12.38.

Anderssyds word Christus as skaap en offerlam beskrywe in *Just., Dial.* 40.1; *Or., Hom.* 12.12 in *Ier*; *MPG* 13, col. 396C.

- 12.31 καὶ ἐξευμενίσάτω σε: ἐξευμενίζω (ook in medium) beteken om te versoen of om vrede te maak tussen verskillende partye; genadig te stem. Dit is geen

229 A. Houssiau, *La christologie de Saint Irénée*, Louvain 1955, pp. 106-109.

230 J. Jeremias, *ThWb* 6, pp. 489-496.

Bybelse woord nie. In die Klementynse liturgie word dit slegs hier gebruik. Ook verder in die patristiek is dit skaars.

τῷ κόσμῳ κατήλλαξε: Die meer bekende woord vir Christus se versoeningswerk is καταλάσσω.²³¹ Hierdie uitspraak in die liturgie gaan direk terug op 2 Kor 5.19: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλάσσωσιν ἑαυτῷ. In die Klementynse liturgie kom dit weer voor in 12.39. Vergelyk ook Chrys., *Hom.* 82.4 in *Joh.*

- (12.31) τῆς ἐπικειμένης ὀργῆς τοὺς πάντας ἐλευθέρωσε: In die Nuwe Testament²³² word dikwels verwys na die komende toorn (μελλούσης ὀργῆς Matt 3.7; Luk 3.7 of ἐρχόμενῃ ὀργῇ 1 Tes 1.10). Hier word die toorn van God egter beskryf as dreigend (ἐπικειμένης). ἐπικίμαι beteken om “op iets te lê” en gevolglik “druk-kend”, “oor iets hang”, “dreigend wees”.

ὁ θεὸς λόγος: Sien nota by 12.7.

ὁ ἀγαπητὸς υἱός: ἀγαπητός, geliefde, kom net hier voor in die liturgie. Vergelyk egter μονογενής in 12.7. Eienaardig genoeg word die woord as Christus-predikaat nie in die simbole gebruik nie. Die woord gaan terug op Mark 1.11 en 9.7 wat in die patristiek verklaar is in die sin van “enigste seun”. Athanasius sê uitdruklik (c. *Arian.* 4.24; *MPG* 26, col. 504C): τὸ “ἀγαπητός” τις ἂν εἴη ἢ υἱός μονογενής. Vergelyk ook 4.29, *ibid.*, col. 513.

- (12.31) ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως: Vergelyk die aantekening by 12.7.

κατὰ τὰς περὶ αὐτοῦ ὑπ’ αὐτοῦ προσηρθείσας: Volgens (die profesieë – προφητείας) wat “deur Hom oor Homself” vooraf uitgespreek is. προερέω is om vooraf te sê, vooraf te verkondig. Vergelyk Mark 13.23; Rom 9.29 ens.

ἐκ σπέρματος Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ, φυλῆς Ἰούδα: Om die idee van kontinuïteit tussen die Ou en Nuwe Testament te handhaaf, het die vroeë kerk die idee van die Dawidiese afkoms van Jesus²³³ beklemtoon.

Die vernaamste bewysstukke hiervoor was 2 *Regn* 7.11sq. en *Ps* 131.11. Die idee het reeds in Rom 1.3 feitlik die karakter van ’n belydenis: περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, en so is dit oorgeneem deur Ignatius, *Sm.* 1.1: τὸν Κύριον ἡμῶν ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους Δαβιδ κατὰ σάρκα. *Ef.* 18.2; 20.2; *Trall.* 9.1; *Rom.* 7.3.

Bewysstukke hiervoor het aangegroeï en Cyprianus (*Ad Quir.* 2.11; *CSEL* 3.1.75sq.) bring ’n hele aantal sulke tekste onder die opskrif: *Quod de semine David secundum carnem nasci haberet* (2 *Regn* 7.4–5; 12.14.16; *Is* 11.1; *Ps* 131.11; Luk 1.30vlg.; Op 5.1vlg.). *Num* 24.17 en *Mich* 5.1 kom nog in ander hoofstukke by Cyprianus voor. In die Kersfees- en Epifanie-liturgie het sommige van hierdie tekste later ’n plek gekry.

231 F. Büchsel, *ThWb* 1, p. 254.

232 G. Stählin, *ThWb* 5, pp. 382–448.; G. Kittel, *ThWb* 1, p. 48.

233 Cullmann, *op. cit.*, p. 134; Per Beskow, *op. cit.*, pp. 90–97.

Dat die Messias uit die stam van Abraham moet wees, was vir die Jodedom vanselfsprekend.²³⁴ Vergelyk *Test. Lev.* 8.15. In die Christendom is dit te vind in die geslagsregister van Jesus in die Matteusevangelie (Matt 1.1: *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαβὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ*). Hier het "seun van Abraham" meer betrekking op Jesus as op Dawid. Verder herinner *φυλῆς Ἰούδα* aan Op 5.5: *ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα, ἡ ρίζα Δαβὶδ*.

διαπλάσσω: Die woord kom net hier in die liturgie voor. Dit beteken om te skep of te formeer, byvoorbeeld in die moederskoot. Ook hier weer die antitesse: Hy wat al die geborenes formeer, het in die skoot van 'n maagd tot stand gekom.

- (12.31) *ἐσαρκώθη ὁ ἄσαρκος*: Geeneen van die twee terme is in die Nuwe Testament of die Apostoliese Vaders te vind nie. Melito van Sardis (oorl. ca. 190) het die term *σαρκῶς* egter reeds gebruik,²³⁵ waarskynlik in aansluiting by Joh 1.14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Volgens Anastasius Sinaïta (*MPG* 89, col. 229) het hy teen die doketiese en gnostiese rigtings 'n werk geskrywe onder die titel *Περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ*. Hierin het hy meermale die terme *σαρκώθεις* (vleesgeword) en *σαρκώσις* (vleeswording) gebruik. Min of meer in dieselfde tyd het Justinus die woord *σαρκοποιηθείς* gebruik (*1 Apol.* 32.10; Goodspeed, *op. cit.*, p. 48.)

Hippolytus het van die pre-eksistente Logos gepraat as die nog nie "vleesgeworde", die *λόγος ἄσαρκος* teenoor *λόγος ἑσαρκος*.

Die Ariane het voorkeur gegee aan die term *σαρκώθεις* bo "mensgeword", omdat volgens hulle Jesus nie 'n menslike siel gehad het nie. Die liturgie gebruik hier die term "vlees geword" afwisselend met "mens geword" (12.30), sodat die gebruik van die woord *σαρκῶς* as sodanig ook geen aanduiding van 'n Arianiserende neiging is nie.

σαρκωθέντα kom voor in die simbool van Eusebius (Lietzmann, *op. cit.*, p. 18; Hahn, *op. cit.*, p. 132) en Cyrillus van Jerusalem gebruik albei *σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρώπησαντα* (Lietzmann, *ibid.*, p. 19; Hahn, *ibid.*, p. 133) en so ook onder andere die Nicaenum (Lietzmann, *ibid.*, p. 26; Hahn, *ibid.*, p. 161). Die liturgie loop ook hier parallel met die algemene gebruik in die simbole.

- (12.31) *ὁ ἀχρόνος γεννηθείς ἐν χρόνῳ γεγέννηται*: Ook hierdie is 'n mooi teenstelling: die "tydloos", "buite die tyd" (*ἀχρόνος*), geborene, word gebore in die tyd (*ἐν χρόνῳ*). Die woord *ἄχρονος* (-ως), tydloos, onafhanklik van die tyd, kom eerstens as attribuut van God voor. (Eus., *de eccl. theol.* 2.9; *MPG* 24, col. 917A). Clemens Alexandrinus (*Strom.* 6.16; *MPG* 9, col. 376B) egter sê ten opsigte van die verwekking van die Seun dat dit 'n tydlose (*ἄχρονον*) was.

234 E. Lohmeyer-Schmauch, *Matthaeus Evangelium, Meyers Komm.*, Göttingen 1967, p. 4vlg.

235 Grillmeier, *op. cit.*, p. 210.

Arius het in sy geloofsbelydenis, soos vervat in 'n brief van 321 aan biskop Alexander van Alexandrië (Hahn, *op. cit.*, p. 255), geskrywe: *ὁ δὲ υἱὸς ἀχρονὸς γεννήθεις ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ πρὸ αἰώνων κτίσθεις*. Die ortodokse se beswaar was teen die gebruik van die woord "deur" die Vader verwek en nie "uit" die Vader nie²³⁶ en andersyds teen die "geskape" ten opsigte van die Seun.

Hoewel die Antiocheense formule van 345 (Hahn, *ibid.*, p. 192) en die anathemas van die Sirmiese sinode van 351 (Anath. 25 – Hahn, *op. cit.*, p. 199) nog die term *ἀχρονὸς* in verband met die verwekking van Christus bevat, het dit later weggeval in die simbole en liturgieë, ook weer omdat hierdie term in die Ariaanse twiste 'n besondere konnotasie gehad het. Die Klementynse liturgie gebruik dit nog ongereflekteerd en sonder enige verband met die Ariaanse spekulasies.

- 12.32 *πολιτευσάμενος ὁσίως*: *πολιτεύω* beteken om "n burger te wees" en gevolglik het dit betrekking op gedrag en lewenswyse in die algemeen. Die liturgie sê dus Jesus het heilig (*ὁσίως*) gelewe.

Ook Clemens Alexandrinus (*exc. Theod.* 59; *MPG* 9, col. 688B) gebruik die woord *πολιτεύω* ten opsigte van die aardse lewe van Jesus. Vergelyk Eus., *demonstr. ev., Proem.*; *MPG* 22, col. 485B; *CA* 7.41; *MPG* 1, col. 1042: *πολιτευσάμενον ὁσίως κατὰ τοὺς νόμους τοῦ θεοῦ* en *CA* 6.11; *MPG* 1, col. 937: *πολιτευσάμενον ἄνευ ἁμαρτίας*.

παιδεύσας ἐνθέσμως: "Jesus het volgens die wet [*ἐνθέσμως*] geleer." Die werkwoord *παιδεύω* (leer, onderrig) kom ook in 6.5, 15.6 voor. In 6.5 word gebid tot God dat Hy die kategumene Godskennis mag leer en so ook dui dit in 15.5 op die kategetiese onderrig. Hier gaan dit dus om Jesus se leer of onderrig gedurende sy aardse lewe.

*ἡ παιδεία*²³⁷ (ook *παιδεύω* en verwante) is gewortel in die Griekse antieke. Die woordgroep druk die opvoeding, onderrig en onderwysing uit vir die kind as voorbereiding op die wêreld van die volwassenes. Dit impliseer ook tugtiging. 'n Slaaf as *παιδαγωγός* moes die kind na die onderwyser begelei. In Gal 3.24 kom die *παιδαγωγός*-voorstelling vir die eerste keer voor in die Christendom. In Ef 6.4 word gepraat van die *παιδεία κυρίου*, 'n uitdrukking wat reeds in die Septuaginta voorkom.

Latere skrywers het aangesluit by die idee van 'n tugmeester en het die funksie van die wet gesien as die van 'n tugmeester na Christus toe. Skrywers soos Irenaeus en Clemens Alexandrinus lê groot klem op die onderrig en onderwysing tot volkommenheid in die Christendom. In sy huis- en gemeentetafel gebruik

236 Grillmeier, *op. cit.*, p. 309.

237 G. Bertram, *ThWb* 5, pp. 596-624; F. Norman, *Christos Didaskalos*, Münster, Westfalen 1967; J. Scho, *Paideia bei Justin dem Martyrer*, Diss. Trier 1969; P. Stockmeier, *Der Begriff παιδεία bei Klemens von Rom*, *TU*. 92, 1966, pp. 401-408; J. Wytzes, *Paideia and Pronoia in the works of Clemens Alexandrinus*, *Vig. Chr.* 9, 1955, pp. 146-158.

1 *Clem.* 21.8; Lightfoot, *op. cit.*, p. 17 die begrip *παιδεία* van Ef 6.4, maar maak dit *παιδεία ἐν Χριστῷ*. In hierdie gevalle is Christus net indirek 'n leermeester.

In die groot algemene gebed in 1 *Clem.* 59.3; *ibid.*, p. 37 word tot God gebid "deur Jesus Christus wat ons onderrig [*ἐπαιδεύσας*], geheilig en vereer het".

Die gedagte van opvoeding en onderrig deur Christus het 'n groot rol gespeel in die teologie van Irenaeus. Vir hom is reeds die Logos-Christus 'n leermeester en opvoeder, dog veral in sy aardse lewe het Hy deur alles wat Hy gesê en gedoen het, onderrig. Sy hele lewe as voorbeeld het die onderrigfunksie gedien.

In Clemens se *Paidagogos* staan die gedagte sentraal: die Logos het reeds die Jode deur die wet en die Grieke deur die filosofie onderrig. Christus het die "leermeester van die hele menslike geslag" geword. Clemens het die mensgeworde Logos, Jesus, deur Palestina laat trek soos 'n goeie "pedagoog" wat oral en altyd geleenthede aangegryp het om mense te leer. Hy het, volgens Clemens, die mense ware gnosis geleer, dog as leraar het Hy die vervulling van die wet verlang vir die "wat in die skool van die wet getree het".

- (12.32) *ἐνθέσιμος* (adverbium – *ἐνθέσιμος* "wettig", "wettiglik"). Dit is 'n skaars woord. Vergelyk 3 *Mac* 2.21.

πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν κτλ.: Die sinsnede herinner aan Matt 4.23. Daar word die genesing ook voorafgegaan deur "onderwysing", dog daarvoor word die woord *διδάσκων* gebruik. Terwyl Matt 4 het: *θεραπεύων ... ἐν τῷ λαῷ*, is die werksaamheid van Jesus hier in die liturgie uitgebrei na 'n universele handeling: Hy het elke siekte en kwaal onder die mense uit verdryf of weggeneem (*ἀπελαύνω* is uitwerp of uitdryf).

- (12.32) *σημεία τε καὶ τέρατα*:²³⁸ *τὸ σημεῖον* is 'n uiterlike teken waaraan 'n mens iets of iemand erken, byvoorbeeld 'n veldteken, 'n kroon, ring of brandmerk van diere of slawe, terwyl *τὸ τέρας* 'n wonderteken of iets ongehoords is. Die uitdrukking *σημεία καὶ τέρατα*, wonders en tekens, voeg twee woorde aaneen wat wesenlik van mekaar verskillend is. Dit kom in klassieke Grieks enkele male so voor (*Polyb.* 3.112.18; *Plut., Alex.* 75.1).

In die Septuaginta gee die woordpaar die deuteronomistiese *ototh w'mofetim* weer. Waar dit verder in die Septuaginta voorkom, is dit altyd verbonde aan herinnering aan die bevryding van Israel uit Egipte. Dit is dus meesal gereserveer vir die wonders van God in die tyd van Moses (*Deut* 4.34; 6.21sqq.; 7.19; 26.8; 34.11; *Exod* 7.9; 11.9sqq.; *Sir* 36.5).

Selfs Philo gebruik die woordpaar net in verband met die "Egiptiese" tekens van God (*Vit. Mos.* 1.95; *Spec. Leg.* 2.218). In die Nuwe Testament kom *σημεῖον* alleen drie-en-sewentig keer voor, terwyl *τέρας* slegs in die meervoud saam met die eersgenoemde voorkom. In Handelingte word die nuwe Mosestyd van

238 K. H. Rengstorff, *ThWb* 7, pp. 199–261; *id.*, *ThWb* 8, pp. 113–127.

eskatologiese verlossing uitgedruk deur die tekens en wonders wat dit tipeer (Hand 7.36 byvoorbeeld). In ander gevalle dui dit die "tekens en wonders" aan wat deur die apostels deur die hand van Christus gedoen is.

In die Johannes-evangelie staan die woordpaar in 4.48 (as julle nie tekens en wonders sien nie, glo julle nie). Die wonderbaarlike dade van Jesus word meesal *δύναμεις* genoem. Daarteenoor het *τέρας* altyd God as outeur en word nie in die Bybel gebruik vir die wonders van Jesus nie.

Ook die Apostoliese Vaders gebruik net die woordpaar *σημεία καὶ τέρατα* en nooit 'n selfstandige *τέρας* nie. In 1 *Clem.* 51.5 dui dit die Egiptiese "tekens en wonders" aan en in *Barn.* 4.14 alle wonders van God wat die weg van Israel begelei het. Eers in *Barn.* 5.8 word gepraat van Jesus se eie "tekens en wonders". Vergelyk ook Orig., *Comm. in Joh* 28.12; GCS 4, p. 403, asook 13.64; *ibid.*, p. 296 waar ook hy opmerk dat *τέρατα* nooit alleen voorkom nie en dat dit die betekenis van die "paradoksale", die buitengewone, bevat. Dit het daartoe gelei dat veral *τέρας* in die literatuur al hoe meer vermy is en dat hierdie hele frase nie in die latere liturgieë voorkom nie.

- (12.32) *ὁ τρέφων πάντας τοὺς χρῆζοντας τροφῆς*: Vergelyk Ps 144.15.16 *οἱ ὀφθαλμοὶ πάντων εἰς σε ἐλπίζουσι καὶ σὺ δίδως τῆν τροφήν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ ... ἐμπιπλᾶς πᾶν ζῶον εὐδοκίας.*

ἐφανέρωσέ σου τὸ ὄνομα: Vergelyk Joh 17.6.

τοῖς ἀγνοῦσιν αὐτό: *ἀγνοέω* is om onkundig te wees van; dit nie te ken nie. Waar Joh 17.6 sê dat Christus Gods naam openbaar het aan die mense wat die Vader aan hom gegee het, sê die liturgie dat Hy die Godsnaam openbaar het aan die wat dit nie ken nie.

- (12.32) *τὴν ἀγνοίαν ἐφυγάδενος*: *ἡ ἀγνοία*²³⁹ is "onkunde" en *φυγάδενω* is "op die vlug jaag" verdrywe of verjaag. (In die Septuaginta slegs Ps 58.8.) In die Septuaginta is onkunde (*ἀγνοία*) soms verbind met *ἀμαρτία* (sonde). Vergelyk *Lev* 5.18; *Eccl* 5.5; 2 *Par* 28.13; 1 *Esdr* 8.72. Die objek van die onkunde is gesien as die wet, of veral God. Namate Stoïsinse invloede in die Septuaginta 'n rol gespeel het, is absolute onkunde beskou as 'n toestand van heidendom: *Sap* 14.22; 2 *Mac* 4.40; 4 *Mac* 1.5; 2.24.

Dis 'n gedagte wat 'n mens terugvind in die Nuwe Testament (Hand 17.30: *τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεός*), waar die heidense tye beskryf word as 'n tyd van onkunde. Vergelyk ook Ef 4.17vlg.; 1 Pet 1.14.

In Ignatius, *Ef.* 19.3; Lightfoot, *op. cit.*, 111 word gesê dat Christus die "onkunde uitgesuiwer" het. Vergelyk ook Iren., *Adv. haer.* 2.20.3 (Christus het met sy dood die dood vernietig, verderf uitgewis en onkunde uitgeroei); Clem

239 L. Cerfaux, *RAC* 1, pp. 186–188; R. Bultmann, *ThWb* 1, pp. 116–122; Normann, *op. cit.*, p. 86.

Alex., *Strom.* 6.5.40. In die hermetiese geskrifte is gebrek aan kennis van God feitlik identies met *ἀσεβεία*, terwyl kennis andersyds gelyk gestel is met *εὐσεβεία* (Poimandres 6.5; 11.4). In die liturgie staan dit ook teenoor die *εὐσεβεία* wat Christus gebring het en is dit ewe-eens sinoniem met *ἀσεβεία*.

- (12.32) *τὴν εὐσεβείαν ἀναζωπυρέωσθε*: Oor *εὐσεβεία* sien die opmerking by 6.6. *ἀναζωπυρέω* is "om weer aan die brand te steek", te laat "herleef". Dit word gebruik beide vir die herlewing van dooies en die herlewing van die geloof (1 *Clem.* 27.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 20; *ἀναζωπυρησάτω ὅν ἡ πίστις αὐτοῦ ἐν ἡμῖν*; Ign., *Ef.* 1.1; *ibid.*, p. 105). Vergelyk ook *Gen* 45.27; 3 *Regn* 8.1.5; 1 *Mac* 13.7; 2 *Tim* 1.6.

τὸ θέλημα σου ἐπλήρωσθε: In die Johannes-evangelie word meermale gesê dat Jesus die wil van God uitgevoer het.²⁴⁰ Vergelyk hier veral Joh 4.34; 5.30; 6.38vlg.; 7.16vlg. ens. Die uitdrukking daar is egter meesal *ποιεῖν τὸ θέλημα*, soos in *Ps* 39.9; 102.21; 142.10; 4 *Mac* 18.16. So kom dit ook voor in die bede dat die kategumene Gods wil sal uitvoer in *Lit. Clem.* 6.12.

- (12.32) *τὸ ἔργον ὁ ἔδωκας αὐτῷ ἐτελείωσθε*: Vergelyk Joh 17.4; *τὸ ἔργον τελειώσας ὁ δέδωκάς μοι*.

- 12.33 *ταῦτα πάντα κατορθώσας*: Vergelyk 2 *Par* 29.35; *κατορθώθη τὸ ἔργον κυριοῦ* en ook *Is* 9.6. Die werkwoord *κατορθώω* beteken om "regop te laat staan" en ook "om suksesvol uit te voer". In hierdie betekenis vind 'n mens dit in die patristiek. Vergelyk Just., *Dial.* 68.5; Goodspeed, *op. cit.*, p. 177. Dit staan spesifiek in verband met die werk van Christus in Athan., *de incarn.* 10.1; *MPG* 25, col. 113A; *Hom. in Matth.* 11.27; *ibid.*, col. 212C.

- (12.33) *χερσὶν ἀνόμων κατασχεθεὶς ἱερέων; κατασχεθεὶς* is 'n digterlike aoristiese (passiewe) vorm van *κατέχω*, "om vas te hou, te gryp". Christus is vasgegryp of gevang deur die hande van wettelose priesters.

καὶ ἀρχιερέων γενδωνύμων; γενδώνυμος beteken "onder 'n vals naam", "valslik so genoem". Vergelyk 1 *Tim* 6.20 (verkeerdelik so genoemde kennis).

λαοῦ παρανόμον προδοσία; ἡ προδοσία is "verraad". In die Nuwe Testament kom slegs die werkwoord *προδιδόναι* (Rom 11.35) en die selfstandige naamwoord *προδοτής* voor. Die volk word ook in Hand 7.52 verraaiers van Jesus genoem.

- (12.33) *τοῦ τὴν κακίαν νοσήσαντες*: Dit is dus die verraad van die volk wat siek is (*νοσέω*) aan boosheid (*κακίαν*). Die werkwoord *νοσέω* word soms gebruik vir siek wees met afgodery (Eus., *de eccl. theol.* 2.21; *MPG* 24, col. 957A) of aan sedelik slegte gedrag.

240 K. L. Schmidt, *ThWb* 3, p. 55.

πολλά παθῶν ἐπ' αὐτῶν: πάσχω (om te ly) kom slegs hier in die liturgie voor. Die uitdrukking πολλά παθῶν²⁴¹ kom voor in Mark 8.31 en Luk 9.22 met betrekking tot die lyding van Christus. Dit het hier duidelik nie net op die kruisdood betrekking nie. Die uitdrukking is oorgeneem deur Just., *Dial.* 51.2; Goodspeed, *op. cit.*, 150; 76.7; *ibid.*, p. 187; 100.1; *ibid.*, p. 214. Die simbole volstaan meesal met παθόντα καὶ ταφέντα.

καὶ πᾶσαν ἀτιμίαν: "Hy het ook alle smaad verduur." ἡ ἀτιμία is oneer, skande, smaad. In die Nuwe Testament word dit nie gebruik vir die oneer wat Jesus aangedoen is nie. Vergelyk Rom 1.26; 9.21; 1 Kor 11.14; 15.43 ens.

- (12.33) ἑποστάς σῆ συγχωρήσει: Vergelyk die nota by 9.3. ἐπίσταμι (met datief "onderworpe wees aan"). In die patristiek beteken συγχωρήσει "instemming", "toestemming" of "wil", soos hier. Vergelyk Chrys., *Hom.* 19.1 in Rom.; MPG 60, col. 643A. Ook Athanasius beskou die lyding van Christus as "met die toestemming van" of "in ooreenstemming met die wil van God", al het die Jode dit veroorsaak (Ath., *exp. in Ps* 88.39; MPG 27, col. 392B. Vergelyk CA 7.36; MPG 1, col. 1032: ἔπαθε δι' ἡμᾶς σῆ συγχωρήσει).

παραδοθεὶς Πιλάτῳ ἡγεμόνι: Die term ἡγεμόνι is 'n benaming vir die keiser of enigeen van sy amptenare. In die Nuwe Testament word dit gebruik vir ὁ ἐπίτροπος of procurator. Veral in die Matteus-evangelie word Pilatus die ἡγεμόνι (goewerneur) genoem (27.2.11.14.15 ens. vgl. Luk 20.20).

- (12.33) κριθεὶς ὁ κριτής: Vergelyk Melito van Sardis, *Fragm.* 1; Otto, *Corpus Apologet. Christ.* 8, p. 419: *iudex iudicatur et quietus est*. Hoewel God ὁ κριτής²⁴² (regter) genoem word in 2 Tim 4.8; Heb 12.23; Jak 4.12; 5.9, word Christus ook so genoem slegs in Hand 10.42. In die patristiek egter word Christus dikwels die regter genoem (Clem. Alex., *Paed.* 1.2; MPG 8, col. 252C; 3.12; *ibid.*, col. 680B ens.). "Die regter is verhoor en die Heiland is veroordeel," sê die liturgie. Oor σωτήρ sien die nota by 8.5.

- (12.33) σταυρῷ προσηλώθη ὁ ἀπαθής: προσηλώω beteken om "vas te spyker", "vas te nael". Oor die "vasspyker" van Jesus aan die kruis, vergelyk Chrys., *Hom.* 85.2 in Matth.; *Hom.* 24.4 in 1 Cor.

ὁ ἀπαθής²⁴³ is "ongeskonde", "onbeseerd", dog ook "wat nie kan ly nie". In die Klementynse liturgie kom dit slegs hier voor en wel in toepassing op Christus. Die Stoïsyne se gedagte was dat alleen die godheid nie kan ly nie en ἀπαθεία besit, sodat ἀπαθής 'n goddelike attribuut is. In die Nuwe Testament kom ἀπαθής nie voor nie. As attribuut van God verskyn dit in Athenag., *Suppl.* 8.2 en in Just., 1 *Apol.* 25.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 42.

241 W. Michaelis, *ThWb* 5, p. 913.

242 F. Büchsel, *ThWb* 3, p. 944.

243 W. Michaelis, *ThWb* 5, p. 905.

Van die Goddelike Christus word dit reeds gebruik in Ign., *Polyc.* 3.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 132: τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθῆτόν. Vergelyk CA 2.24; MFG 1, col. 653.

- (12.33) ἀπέθανεν ὁ τῆ φύσει ἀθάνατος: "Hy wat van nature onsterflik was, het gesterwe." Vir die Grieke was die gode, ἀθάνατοι, onsterflik. In die Ou Testament is daar geen ekwivalent vir "onsterflikheid" nie. In die Nuwe Testament ontbreek ἀθάνατος²⁴⁴ nog. Slegs in 1 Tim 6.16 word gepraat van God as die enigste wat onsterflikheid besit.

Die Diognetusbrief (9.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 496) noem Christus ἀθάνατος, ook in 'n reeks teenstellings (τὸν ἀθάνατον ἐπὶ τῶν θνητῶν).

ἐτάφη ὁ ζωοποιός: "Die lewendmaker is begrawe". Vir ζωοποιός, vergelyk die werkwoord in 2 Esdr 19.6. Dit beteken natuurlik "lewendmaker" en word gebruik ten opsigte van God sowel as vir Christus. In die Klementynse liturgie kom dit slegs hier voor.

ἵνα πάθους λύση: λύω met genitief (πάθους) beteken om te bevry.

καὶ ῥύσεται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ: "en om die mense van sy verleiding te verlos". Vergelyk 11.6. Oor ῥύομαι vergelyk by 6.6. Vergelyk ook Just., 1 *Apol.* 54.1.

- 12.34 Die verlossingswerk van Christus word kortliks afgesluit in sinsnedes wat herinner aan die simbole: Hy het opgestaan vanuit die dode op die derde dag en is, nadat Hy veertig dae met sy dissipels verkeer het, opgeneem in die hemel en het gaan sit aan die regterhand van U, sy God en Vader.
- 12.35 Die oproep om gedagtig te wees (μεμνημένοι οὖν) aan wat Christus vir ons gedoen het en sy gebod uit te voer vorm die afsluiting van die post-Sanctus-gedeelte, wat een groot lofprysende anamnese is, en bring tegelyk die oorgang na die volgende mee. Oor ἡ διαταξίς, 'n opdrag, bepaling of bevel, vergelyk 2 *Par* 31.16; *Ps* 118.91; *Ez* 42.15.

12.36 Die instellingswoorde

Die instellingswoorde word met γάρ met die voorafgaande verbind as 'n διάταξις van Jesus. Die instellingswoorde vorm saam met die epiklese die kern van die eucharistie in al die bekende liturgieë.²⁴⁵ Dit gee nie eenvoudig 'n Bybelteks weer nie, maar is 'n samegestelde teks wat moontlik op oorlewering dui wat spruit uit 'n tyd voor die Nuwe Testament. Die eucharistie is immers reeds gevier voor optekening deur die Evangeliste en Paulus. In die Klemen-

244 R. Bultmann, *ThWb* 3, p. 24.

245 Jungmann, *op. cit.* 2, p. 243; Lietzmann, *op. cit.*, p. 25; O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, *JLW* 6, pp. 113-204, veral p. 117.

tynse liturgie bestaan dit uit 'n kombinasie van 1 Kor 11.23–26 en Matt 26.26–29.

ἐν ἣ γὰρ νυκτὶ παρεδίδοτο: "in die nag waarin Hy verraai is", sluit aan by 1 Kor 11.23, terwyl die volgende *λαμβάνον ἄρτον ... καὶ κλάσας ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς εἰπὼν* weer aan Matt 26.26 herinner. Insteede van *εὐλογήσας ἔκλασεν* (of *εὐχαριστήσας ἔκλασεν* in 1 Kor) staan hier net *κλάσας*, met 'n besondere invoeging: *ταῖς ἀγίαις καὶ ἀμόμοις αὐτοῦ χεροῖ*. "Hy het die brood gebreek met sy heilige en onbevleete hande."

Hierdie laaste uitdrukking kom voor in 1 *Clem.* 33.4; Lightfoot, *op. cit.*, p. 22 in verband met die skepping van die mens deur "die heilige en onbevleete hande van God". As dit daar 'n herinnering aan die liturgie dra, dan dra dit hier moontlik 'n herinnering aan die skepping. Christus se heilige en onbevleete hande breek, maar skep ook.

Vergelyk *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 297 die nog breedvoeriger: *λαμβάνον τὸν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἀγίων καὶ ἀχραντῶν καὶ ἀμόμων καὶ ἀθανάτων αὐτοῦ χειρῶν*. Vergelyk *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 334; *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 350; *Lit. Chrys.*, *ibid.*, p. 33.

Die agtergrond is moontlik die reinigende handewassing voor die maaltyd in die Jodedom, dog andersyds is dit ook 'n terugprojektering op Jesus van die gebruik dat die funksionerende priester voor die eucharistie die hande was, met 'n dieper simboliese betekenis.

Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 25) beskryf dit soos volg: *non autem propter puritatem manuum ... sed quia sacerdotes ... debere nos omnes puris conscientiis accedere*. Dit gaan dus nie om die uiterlike reinheid van die hande nie, maar sodat die priesters hulle gemeentelede met rein gewetes kan nader.

Van toepassing gemaak op Jesus wil dit hier sy Goddelike heiligheid en reinheid beklemtoon. In monofisitiese geleedere is die opeenhoping van beskrywende adjektiewe soos dit voorkom in die Egiptiese Markusliturgie nog verder vermeerder met *καὶ μακαρίων καὶ ζωοποιῶν*. Hier wil dit die Godheid van Jesus verder benadruk.²⁴⁶

- (12.36) *καὶ ἀναβλέψας πρὸς σέ, τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα*: *Lit. Jac.*, *ibid.*, p. 298 en *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 350, het hier *ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ*, wat betrekking het op die aanbidde "aanbieding", of "vertoon", aan die Vader. *ἀναβλέπω* (opkyk), kom slegs hier in die Klementynse liturgie voor. Dit stam nie uit die Bybelse Nagmaalsberig nie, maar is oorgeneem uit ander gedeeltes soos Matt 14.19, waar "Jesus opkyk na die hemel en die seën vra" tydens die vermeerdering van die brood. Vergelyk Joh 11.41; 17.1.

246 Jungmann, *op. cit.* 2, p. 247, nota 22.

Die woorde *πρὸς αὐτόν* gee nog meer 'n gebedskonteks aan die geheel. Hierin leef waarskynlik 'n ou Palestynse tafolgebruik voort, wat Jesus moontlik self gehandhaaf het.²⁴⁷ Jesus se optrede word beskrywe as 'n dramatiese priesterlike handeling. Net so moes die funksionerende priester die brood neem met albei hande, na die hemel opkyk, dit breek, water en wyn vermeng en daaroor die kruisteken maak. Theodorus van Mopsuestia beskryf dit (Rücker, *op. cit.*, p. 34): *statim manibus suis accipiens panem sanctum et ad coelum adspiciens et oculos suos in altum elevans ... frangit panem ... et cum pane signat super sanguinem figura crucis.*

(12.36) *καὶ κλάσας ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς εἰπὼν* sluit aan by Matt 26.27.

Τοῦτο τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης: Hier word natuurlik ook weer woorde in Jesus se mond gelê wat nie in die Bybelse berig voorkom nie. Matt 26.28 het net *διαθήκη* (verbond) in verband met die beker.

Insiggewend ten opsigte van *τὸ μυστήριον* is 'n opmerking van Eusebius van Caesarea in sy geskrif oor die Paasfees uit die jaar 332 nC (*de solemnitate paschali*) wat behoue gebly het in die *Catena* op die Lukas-evangelie van Nice-tas van Heraklea (MPG 24, col. 694sqq.).

Hy skrywe: Die nuwe "mysterium" van sy nuwe verbond (*τὸ δὲ καινὸν μυστήριον τῆς καινῆς αὐτοῦ διαθήκης*) het Hy tereg begeer. Baie profete en regverdiges voor Hom het daarna verlang om die *μυστήρια* van die nuwe verbond te aanskou; en die Logos self wat gedors het na die algemene heil, het die *μυστήριον* oorgegee so dat alle mense dit kan vier, naamlik die heilsmisterie van die nuwe verbond wat aangepas is by alle mense. In die middelpunt van die Paasfeesvierings staan die eucharistie, die nuwe mysterium van die nuwe verbond, waarin die Heer op elke Sondag en elke Pasga sy verlossingswerk onder ons verwerklik.²⁴⁸

Pionios in sy *Vita Polycarpi* (Funk-Diekamp, *Patres Apostolici* 2, 1913, p. 402sqq.) sê van die leer van Petrus en Paulus oor die Pasga en Pinkster dat die offer (*προσφορά*) van brood en wyn van die nuwe verbond meebring dat 'n mens moet vashou aan die "nuwe misterie" van die lyde en opstanding. Die bogenoemde fragment van Melito praat ook van die eucharistie as 'n "nuwe misterie" en so ook Cyrillus van Jerusalem (*Cat.* 18.33; MPG 33, col. 1056; die misteries van die nuwe verbond op die altaar).

O. Casel²⁴⁹ skryf oor die "nuwe misterie" dat dit staan in teenstelling met die voor-Christelike (Joodse en heidense) misteries. Die profetiese tipes van die Ou Testament het vir die vaders as "misteries", dit is as simbole van Christus, gegeld. Die woord *μυστήριον* het deur sy oorsprong en vir die heidene bekende klank, na die kultus verwys. Die "nuwe verbond" het nou 'n "nuwe misterie" meegebring wat 'n totaal nuwe inhoud gekry het.

247 Jungmann, *op. cit.* 2, p. 252, nota 1.

248 O. Casel, Art und Sinn der ältesten christliche Osterfeier, *JLW* 14, 1934, p. 39.

249 O. Casel, Glaube, Gnosis und Mysterium, *JLW* 15, 1935, p. 302.

Hoe dit ook al sy, in die teologie van die tyd was τὸ μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης as benaming vir die eucharistie bekend. Moontlik het ook hier die liturgiese taalgebruik meegewerk aan die opbou van dogmatiese taalgebruik oor die sakramente.

- (12.36) λάβετε ἐξ αὐτοῦ, φάγετε, τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμά μου, sluit weer aan by Matt 26.26, behalwe vir die invoeging ἐξ αὐτοῦ, wat na analogie van πίετε ἐξ αὐτοῦ ingevoeg is.

τὸ περὶ πολλῶν θρυνπόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: Dit is weer eens 'n byvoeging wat nie gewoonlik in die Bybelse berig staan nie. In 1 Kor 11 het sommige handskrifte (Siries Bizantyns) die invoeging κλώμενον na ὑπὲρ ὑμῶν terwyl ander θρυνπόμενον of διδόμενον het. Die hele invoeging is ook gevorm na analogie van die woorde by die beker soos dit deur Matteus oorgelewer is.

- 12.37 ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον sluit aan by 1 Kor 11.25. Matteus het καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον.

κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος: Vermenging van water en wyn was 'n gebruik wat in die tyd van Christus onder Griekse invloed in Palestina voorgekom het.²⁵⁰ Reeds in die tweede eeu vermeld Justinus (1 *Apol.* 65.3; Goodspeed, *op. cit.*, p. 74; 67.5, *ibid.*, p. 75) dat by die eucharistie 'n ποτήριον ὕδατος καὶ κέραματος (κράμα is 'n mengsel) gebruik is. Hy omskryf dit ook as "water en wyn" in 67.5. Irenaeus (*Adv. haer.* 5.2.3; *MPG* 7, col. 1125) praat van τὸ κεκράμενον ποτήριον, die gemengde drank, en Clemens Alexandrinus verklaar die vermenging as 'n simbool van die vereniging van die Heilige Gees met die gelowiges (Clem. Alex., *Paed.* 2.2; *MPG* 8, col. 409B). Cyprianus (*Ep.* 63; *CSEL* 3.701-717) verklaar die vermenging as 'n simbool van vereniging tussen Christus en die gelowiges. In die kerklike tradisie is dit ook soms verbind met die water en bloed wat uit Jesus se sy gevloei het.

In die ander Oosterse liturgieë maak dit ook deel uit van die instellingsberig. Vergelyk *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 299: λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος, *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 335 en *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 351.

- (12.37) ἀγίασας ἐπέδωκεν αὐτοῖς: "Nadat Hy dit geheilig het, het Hy dit aan hulle gegee." ἀγίασας (partisipium van ἀγιάζω) is ook weer 'n vrye invoeging in die berig. Dit kom ook in die ander liturgieë voor (*Lit. Jac.*, *ibid.*, p. 298; *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 335; *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 351).

ἐπέδωκεν αὐτοῖς ... ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν sluit weer aan by Matt 26.27, terwyl τοῦτο ποιεῖτε ... ἄχρις ἂν ἔλθω ooreenstem met 1 Kor 11.26. Slegs τὸν θάνατον τοῦ κυρίου van 1 Kor 11 het hier τὸν θάνατον τὸν ἰμὸν geword.

²⁵⁰ Jungmann, *op. cit.* 2, p. 48.

12.38 Die anamnese²⁵¹

Die anamnese volg op die instellingswoorde. Dit gee uitdrukking aan die vermaning van Paulus om "die dood van die Here te verkondig totdat Hy kom".

Μεμνημένοι τοίνυν "gedagtig dan aan" ... vorm die inleiding tot die anamnese net soos ook in *Lit. Jac., ibid.*, p. 298; *Lit. Bas., ibid.*, p. 351. Die Latyn hiervan is *Unde et memores* ...

*μυμνήσκω*²⁵² en die selfstandige naamwoord wat daarmee saamhang, *ἡ ἀναμνήσις*, het sy oorsprong in Ou-Testamentiese *zakar* en *zikor* en hou die betekenis in van "herinner deur daad". Die gebeurtenis word deur die herinnering tot huidige ervaring gemaak. In geen geval moet dit historiserend of intellektualisties misverstaan word nie.

Karakteristiek van die anamnese is dat die hoofmomente van die verlossingswerk van Christus in kort sinsnedes vermeld word. Odo Casel²⁵³ noem dit historiese verwerklikinge van Goddelike gedagtes.

Reeds Justinus (*Dial.* 41.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 138) het opgemerk dat Christus beveel het om die eucharistiese brood te berei tot gedagtenis van die lyding wat Hy ondergaan het vir die mense wat na die siel van alle boosheid gereinig moes word. Verder koppel hy die gedagtenis nie net aan die lyding as sodanig nie, maar ook aan die menswording (*Dial.* 70.4; *ibid.*, p. 181; *εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τὸ σωματοποιήσασθαι αὐτόν*).

Die Klementynse anamnese vermeld die heilsfeite en toekomsverwagtinge onder invloed van, of in parallelle ontwikkeling met die Oosterse doopbelydenisse.²⁵⁴

καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως: Vergelyk met 12.34: "Hy het opgestaan uit die dode op die derde dag." Vergelyk Just., *Dial.* 85.2; Goodspeed, *op. cit.*, p. 197; *Symbolum Romanum*, Lietzmann, *op. cit.*, p. 10; en die formule van Jerusalem; *ibid.*, p. 19.

- (12.38) *καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου*: Die woord *ἐπανόδος* is vreemd. Dit beteken 'n terugkeer, soos byvoorbeeld 'n terugkoms in jou geboorteland. Vergelyk Gregorius van Nyssa, *orat. cat.* 25; *MPG* 45, col. 68A. Die simbole het meesal slegs *ἀναβαίνοντα* en *ἀνελθόντα*. *Lit. Clem.* 12.34 het ook laasgenoemde.

καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας: "en van sy toekomstige tweede teenwoordigheid". *ἡ παρουσία* is 'n teenwoordigheid of 'n besoek. Just., *1 Apol.* 52.3; Goodspeed, *op. cit.*, p. 63, praat van twee "besoeke" van Christus aan die wêreld. Dit is merkwaardig dat hier in die anamnese die "sit aan die regter-

251 O. Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition*, *op. cit.*, pp. 113-204; Jungmann, *op. cit.* 2, p. 271; Lietzmann, *op. cit.*, pp. 50-67.

252 J. Behm, *ThWb* 1, p. 351; O. Michel, *ThWb* 4, p. 678.

253 Casel, *op. cit.*, p. 130.

254 Lietzmann, *op. cit.*, p. 50.

hand van die Vader" wat wel in 12.34 voorkom, ontbreek. In 12.34 ontbreek weer die verwysing na die paroesie.

ἐν ἧ ἔρχεται μετὰ δόξης κτλ.: Met die tweede koms of besoek in heerlijkheid hang saam dat Hy sal kom om te oordeel. Vergelyk die simbool van Caesarea (Lietzmann, *op. cit.*, p. 18): "weer kom in heerlijkheid om te oordeel" en die simbool van Jerusalem, *ibid.*, p. 19. Vergelyk ook CA 7.41.

- (12.38) *ἀποδοῦναι ἑκάστω κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*: Die byvoeging "om elkeen te vergeld volgens sy werk" stam uit Rom 2.6 en kom ook voor in die derde en vierde formule van die sinode van Antiochië.

Die latere samevatting in die derde formule van die sinode van Antiochië (341) (Lietzmann, *op. cit.*, p. 30) lui: *παθόντα καὶ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθισθέντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ ἄλλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς*. Die vierde formule (*ibid.*, p. 31) voeg hier ook by *καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστω κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*.

προσφέρω *σοι*: Dit is die eintlike hoofsin: "Gedagtig aan ... offer ons." *προσφέρω*,²⁵⁵ wat sewe keer in die Klementynse liturgie voorkom, beteken om aan te bring of weg te bring en dan gawes te bring of te offer (Soph., *Oed. col.* 481; Eurip., *Phoen.* 488). Ook in die Septuaginta beteken dit die aanbring van offergawes.

Die eucharistie word vir die eerste maal in *Did.* 14; Lightfoot, *op. cit.*, p. 223vlg.) 'n offer (*θυσία*) genoem.²⁵⁶ Die eucharistie is ook by 1 *Clem.* 44.4 gekenmerk as offerande. Dit is vir hom 'n offerande van lof, wat die hele gemeente aan God bring. Die uitdrukking wat hier gebruik word is *προσφέρειν τὰ δῶρα* en dit lê die nadruk op die reële offergawes.

In die oudste vorm van die anamnese wat aan ons bekend is, die Liturgie van Hippolytus (Botte, *op. cit.*, p. 16), word die herinnering en die offer van die gawes ook aaneen gekoppel net soos in die Klementynse liturgie. Vergelyk *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 299; *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 351. Vir die eucharistiese begrip van die voor-niceense tyd is dit kenmerkend dat dit steeds om die offer van die Christene gaan. Geen verband met die self-offer van Christus aan die kruis word uitgespreek nie, behalwe by Origenes (*Hom. 3.5 in Lev.*) en Cyprianus (*ep.* 63.14).

Geen "offer"-seremonie in die strenge sin van die woord het plaasgevind nie. Dis verkeerd om die opdra van die gawes te veel in die sin van latere offerrites te interpreteer. Die gelowiges het aanvanklik enige soort gawes gebring, soos die eerstelinge vir uitdeling aan die klerus en die armes. Hieronder was ook brood en wyn waarvan gebruik is vir die eucharistiese elemente. Die eintlike offer van die Christene was die van danksegging, lof en gebed.

255 H. Moll, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer*, Köln, Bonn 1975, p. 46vlg.

256 G. Kretschmar, *TRE* 1, p. 70.

(12.38) τῷ βασιλεὶ καὶ θεῷ ontbreek by Hippolytus. Oor die titel βασιλεὺς vir Christus vergelyk die kommentaar by 12.7. God word in 1 *Clem.* 61.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 38 βασιλεὺς τῶν αἰώνων genoem.

κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν: Oor ἡ διάταξις, "opdrag", "gebod", "bevel", vergelyk die opmerking by 12.35. Die instellingswoorde bevat hiervolgens die bevel van Jesus om die gawes te offer. Die woorde ontbreek by Hippolytus en die ander Oosterse liturgieë.

τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο: Vergelyk dieselfde woorde in die Liturgie van Hippolytus. Vergelyk *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 299: προσδιδόμεν σοι δέσποτα τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀνάιμακτον θυσίαν.

εὐχαριστοῦντές σοι δι' αὐτοῦ: εὐχαριστέω (s.nw. εὐχαριστία -εια) word gewoonlik vertaal met "dank" of "danksegging". In die Vulgaat en in die Latynse weergawe van die anafora van Hippolytus word dit weergegee met *gratias agere*. Dit is verdienstelik van J.-P. Audet²⁵⁷ dat hy daarop gewys het dat "danksê" te arm is om al die nuanses van betekenis in die woord weer te gee. Hy gaan daarvan uit dat die ou Alexandrynse Bybelvertalings oral verkies om die Hebreëuse *barak* (*baruk*) te vertaal met εὐλογεῖν in stede van εὐχαριστεῖν. Hulle het in die Hebreëuse woord veel meer die sin van lof as van danksegging erwaar, sonder om laasgenoemde daarmee uit te sluit.

In die woord eucharistie moet dus veel meer die betekenisakkeringe van "lofprijsing" en "belydenis" gesoek word. Audet se aanhangers²⁵⁸ vestig 'n verdere verband tussen εὐχαριστέω (*ia*) en die Hebreëuse *todah*, dankoffer, waarmee dit aansluiting vind by 'n groter aantal offer-konnotasies, oorgeërf uit die Joodse liturgie. Hierdie rigting is breedvoerig ontwikkel deur Giraudou.

In die Septuaginta kom εὐχαριστέω (-*ia*) slegs een keer voor in die kanonieke geskrifte (*Prov* 11.6) en tien keer in die apokriewe boeke. In *Idt* 8.25 kom dit voor in die konteks van 'n noodsituasie, waarby die volk opgeroep word om te dink aan (μνήσθητε) wat God gedoen het met die vader en om God te "lofprijs", of te "bely" (εὐχαριστήσωμεν). Dit word hier nie gebruik in die sin van "dank" nie, maar in die sin van 'n "lof-offer", 'n *todah*, te bring. In hoofstuk 9 volg so 'n *todah* wat Judith uitspreek ten behoeve van die volk.

257 J.-P. Audet, *La Didaché. Instructions des Apôtres*, Paris 1958, p. 377vlg.; *id.*, Esquisse historique du genre littéraire de la "bénédition" juive et de l'"eucharistie" chrétienne, *RB* 65, 1958, pp. 371-399; *id.*, Genre littéraire et formes culturelles de l'eucharistie. Nova et vetera, *Ephemerides Liturgiae* 80, 1966, pp. 353-385.

258 H. Cazelles, *L'anaphore et l'Ancien Testament. Eucharisties d'Orient et d'Occident* 1, Paris 1970, pp. 11-21; *id.*, Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament, *Maison Dieu* 123, 1975, pp. 6-28; B. Fraigneau-Julien, Éléments de la structure fondamentale de l'eucharistie, *RSR* 34, 1960, pp. 35-61; J. Guillet, Le langage spontané de la bénédiction, *RSR* 57, 1969, pp. 163-205; P. Ledogar, *Acknowledgement. Praise-verbs in the early Greek anaphora*, Rome 1968; Th. J. Tally, De la berakah à l'eucharistie. Une question à re-examiner, *Maison Dieu* 125, 1976, pp. 11-32.

In 2 *Mac* 1.11 kom dit weer voor in 'n gedeelte wat die stylvorm van 'n liturgiese *berakah* bevat. Ook hier egter kan 'n mens die *todah*-vorm as onderliggend aan die *εὐχαριστοῦμεν αὐτῷ* van v. 11 herken.²⁵⁹ *εὐχαριστία* is dan die feestelik lofprysende (en dankseggende) erkenning van Gods heilswerk wat die offer begelei. Dit kan daarom ook betrekking hê op die tafelgebed as lofprysing aan God.

In die Nuwe Testament kom dit meermale voor en veral by Paulus. In die konteks van 'n dankseggende lofprysende gebed by die maaltyd kom dit voor in Mark 8.6 par.; Hand 27.35; Rom 14.6; 1 Kor 10.30. In die instellingswoorde van die Nagmaal kom dit voor in Luk 22.17.19 en slegs in die broodwoorde in 1 Kor 11.24. By die wynwoorde kom dit voor in Mark 14.23 en Matt 26.27.

Van hieruit word *ἡ εὐχαριστία* in die loop van die tweede eeu die benaming vir die hele Nagmaalshandeling of ook vir die elemente van brood en wyn waarvoor God geloof word. Dit is reeds die geval by Ign., *Sm.* 7.1; *Phld.* 4; *Did.* 9.5; Just., 1 *Apol.* 66.1; *Dial.* 41.1.3; 117.1 ens. Dit kan ook soms die betekenis van "seën" aanneem (Just., 1 *Apol.* 65.5; 66.2; 67.5; *Iren., Adv. haer.* 1.13.12) sonder om die ouer betekenis van dankseggende lofprysing te verloor. As derde aspek het dit die betekenis van offer bygekry en veral van die gebed as offer (Just., 1 *Apol.* 13.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 33; *Dial.* 117.2; *ibid.*, p. 234sqq.).

- (12.38) *ἰφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἐστάναι ἐνωπίον σου καὶ ἱερατεῖν σοι*: Dieselfde is die inhoud van die "danksegging" by Hippolytus: *gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare*. Vergelyk *Lit. Bas.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 351: *οἱ καταξιωθέντες λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θναιαστηρίῳ ... προεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θναιαστηρίῳ*.

ἱερατεῖν is om priesterlike diens te doen.²⁶⁰ Vergelyk *Exod* 28.1.3.4; 29.1.44; 30.30 ens. Kragtens die gedagte van die priesterlike diens van die gelowiges sluit die "ons" alle gelowiges in en is dit nie net die priesters of klerici wat lofprysend danksê nie. Gesien in die kader van 'n loffer, is dit nie 'n sinsnede wat die gedagtegang onderbreek nie,²⁶¹ maar pas dit in die die vorm as geheel in.

Resumerend vind 'n mens dan "gedagtig aan" (anamnese) ... "bring ons die offergawe voor U" en "loof ons U dankend" (in die vorm van 'n *todah*). Hier is dit ook belangrik om CA 7.36; *MPG* 1, col. 1032 te vergelyk. Dit het 'n sterk Joodse inslag en is 'n Sondags-*tefilla* of -gebed:²⁶² *ἑορτὰς διατάξω ... ὅπως εἰς μνήμην ἐρχώμεθα ... κυριακῆ παρακελεύεται ... τὴν ὑπὲρ πάντων εὐχαριστίαν προσφέρειν*. Hier staan die Sondag as "dag van die Heer" in die plek van die instellingswoorde soos dit in die Klementynse liturgie voorkom.

259 Graudo, *op. cit.*, p. 263.

260 Jungmann, *op. cit.*, 2, p. 281, nota 41.

261 Lietzmann, *op. cit.*, p. 135.

262 Graudo, *op. cit.*, p. 286vlg.

Albei word as 'n gebod weergegee. En oor die Sondag word hier 'n loffer gebring.

12.39 Die epiklese

Met die woorde *ἀξιοῦμεν σε*, "ons bid U", begin die epikletiese seksie wat nou aansluit by die vorige. Die woord epiklese²⁶³ het sy oorsprong in die Griekse woord *ἐπικαλέω*, in die betekenis van "noem" of "naamgee". Dit het ook die betekenis van 'n godheid "aan te roep" in die sin van gebed. In Grieks-Romeinse kader is dit gebruik in formules wat die gebede inlui. Vir die antieke was dit belangrik om die naam van die godheid te ken of te noem.

In die Christendom beteken dit meesal "aanroep" van God in die gebed. Die woord is reeds in die Septuaginta dikwels so gebruik. Vergelyk *Ps* 4.2; 13.4; 17.4: *αἰνῶν ἐπικαλέσομαι κύριον* ens.

In die liturgie is daar meer "epikleses", of gebede om hulp en verligting. Die eintlike eucharistiese epiklese, waarom dit hier gaan, volg altyd na die instellingswoorde en anamnese en bevat 'n bede dat die Heilige Gees die eucharistiese gawes tot liggaam en bloed van Christus maak.

Irenaeus (*Adv. haer.* 1.13.2) praat van *gratias agere* (*εὐχαριστεῖν*) en van 'n *sermo invocationis* (*λόγος ἐπικλήσεως*) in dieselfde asem. In *Adv. haer.* 4.31.4 praat Irenaeus van die brood wat *τὴν ἐπικλήσιν τοῦ θεοῦ* ontvang en dan nie meer gewone brood is nie.

Cyrillus van Jerusalem (*Cat. myst.* 5.7; *MPG* 33, col. 1113) gebruik duidelik *ἐπικαλέω* en *ἐπικλήσις* in die eucharistiese verband: "Ons roep die genadige God aan, dat Hy die Heilige Gees oor die gereedliggende gawes sal stuur en die brood tot liggaam van Christus en die wyn tot bloed van Christus maak."

Die vorm van die gebed het verskillende veranderinge ondergaan namate die formulering beïnvloed is deur die offergedagte.

- (12.39) Die Klementynse liturgie gebruik *ἀξιοῦμεν* in stede van *ἐπικαλοῦμεν*. *ἀξίως* beteken "waardig maak", "waardig ag", dog ook "versoek", "bid", "smeek". *Lit. Marc.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 335, het: *δέομεθα καὶ παρακαλοῦμεν σε* en net so ook *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 352.

ὄπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκειμένα δῶρα: Oor *εὐμενῶς* sien nota by 6.5. *ἐπιβλέπω* is goedgunstig "aansien" of "neersien op". Vergelyk *1 Regn* 1.11; *Ps* 12.4; 24.16; 73.20 ens. Hierdie inleidende gebed vind Lietzmann²⁶⁴ oorbodig of selfs 'n vreemde element wat nie oorspronklik tot die vorm van die epiklese behoort het nie, maar in 'n ander samehang ontstaan het. Dit hoef nie die

263 F. Cabrol, *DACL* 5.1, pp. 142-184; O. Casel, *JLW* 3, p. 100vlg.; *id.*, *JLW* 4, p. 169vlg.; J. Laager, *RAC* 5, pp. 577-599; Lietzmann, *op. cit.*, pp. 68-81; K. L. Schmidt, *ThWb* 3, pp. 498-501; J. W. Tyrer, The meaning of *ἐπίκλησις*, *JTS* 25, 1923/24.

264 Lietzmann, *op. cit.*, p. 69.

geval te wees nie. Oral het die lengte van die Klementynse gebede verdag geraak en is baie sulke frases wat nie elders voorkom nie as interpolasies beskou. Dit is egter juis die spesifieke aard van die Klementynse liturgie om die eucharistiese epikese te begin met 'n algemene aanroeping om Gods genade oor die gawes.

- (12.39) τὰ προκείμενα δῶρα: Oor προκείμεαι, vergelyk die nota by 6.6. In *Exod* 39.18 is die toonbrode ἄρτοι προκειμένοι genoem. Vergelyk ook *Lev* 24.7: ἄρτους εἰς ἀνάμνησιν προκείμενα τῷ κυρίῳ. Hierdie teks moes noodwendig 'n groot invloed gehad het op die liturgiese taal ten opsigte van die eucharistiese brood. Die kultiese formule ten opsigte van τὰ δῶρα (die gawes) is natuurlik προσφέρειν τὰ δῶρα, soos wat hierbo bespreek is. τὰ δῶρα dui meesal op die gawes en weldade wat God self geskenk het. Johannes Damascenus (*fid. orth.*, MPG 94, col. 1149) het later die toonbrode beskryf as tipes van die eucharistiese brood. Die gawes is ook later geheilig in 'n besondere seremonie wat die Prothesis genoem is. Die klem in die vroeë tyd van die liturgie lê op dankende oorgawe van die mens aan sy Skepper, wat in die eucharistiese handeling deur verskillende vorme van gebed sy eie gestalte kry.

Die lofprysende danksegging ervaar sy uiterlike uitdrukking in die eucharistiese elemente van brood en wyn. Die eucharistiese offer van die Christen beteken dan dank wat onder woorde gebring is en die eucharistiese elemente insluit.²⁶⁵ Hier het 'n mens te doen met 'n offer "waaraan God 'n welbehag het en waardeur sy naam geëer (τιμάται) word onder die nasies" en wat aangekondig is in *Mal* 1.11, sê Justinus (*Dial.* 28.5; Goodspeed, *op. cit.*, p. 122).

σὺ ὁ ἀνευδής θεός: Oor ἀνευδής sien die opmerking by 12.6.

εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου: 'n Moontlike toespeling op *Mal* 1.11. In die ander Oosterse liturgieë kom hierdie bede nie voor nie.

καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θνοίαν ταύτην: Vergelyk *Lit. Jac.*, Antoniadi, *op. cit.*, p. 299: ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον.

Lit. Bas., *ibid.*, p. 352: παρακαλοῦμεν ... ἔλθειν τὸ Πνεῦμά σου τὸ Ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα.

Lit. Chrys., *ibid.* p. 34: κατάπεμψον τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα.

- (12.39) ἐπὶ τὴν θνοίαν ταύτην: Die brood en wyn as liggaam en bloed van Christus word nou duidelik 'n offer genoem, net soos Christus eens sy eie liggaam geoffer het.

τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ: Die primêre betekenis van ὁ μάρτυς²⁶⁶ is 'n "getuie". Die afgeleide betekenis "martelaar" het later die

265 Moll, *op. cit.*, p. 90.

266 Strathmann, *ThWb* 4, pp. 477-520.

oorwegende geword. Die hele uitdrukking is dieselfde as wat in 1 Pet 5.1 gebruik word vir Petrus, "n getuie van die lyding van Christus". Hier is dit egter die Heilige Gees wat so genoem word. Dieselfde is die geval in CA 3.17; *MPG* I, col. 800 (die Gees is "getuie" by die doop) en in 8.5.3; *ibid.*, col. 1073.

Die saak, naamlik die getuieskap van die Gees, het sy wortels in die Nuwe Testament. Die Heilige Gees word nie direk "getuie" genoem nie, maar die werkwoord *μαρτυρέω* word dikwels gebruik ten opsigte van die Gees. Wanneer Jesus nie meer op die aarde sal wees nie, so volg uit Joh 15.26, sal die Gees, as "Gees van die Waarheid", van Hom getuig. In 1 Joh 5.6 is dit die Gees wat (veral in die doop en Nagmaal) Goddelike getuienis aflê vir die Seun as skenker van die ewige lewe. Hier in die liturgie is dit ook die Gees as "getuie van die lyding van die Here Jesus" wat afgeroep word oor die brood en die wyn. Dit is 'n antieke kenmerk van die liturgie en geen interpolasie nie.

- (12.39) *ὅπως ἀποθήνη τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ*: Die Basiliusliturgie (*Lit. Bas.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 352) het *ἀναδείξαι τὸν ἄρτον ...* Vergelyk *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 336 *ἵνα αὐτὰ ἀγιάσῃ καὶ τελειώσῃ*.

Lit. Jac., *ibid.*, p. 300: *ποιῆ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἁγίου Χριστοῦ*.

Lit. Chrys., *ibid.*, p. 34: *ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σωμα τοῦ Χριστοῦ σου*.

ἀποθήνη: *ἀποφαίνω* beteken te "vertoon as" te "openbaar as". Die bede is dus dat die Gees die brood openbaar of laat verskyn as die liggaam van Christus. Slegs in hierdie epiklese kom die woord voor. Dit kom naaste aan die Basiliusliturgie se *ἀναδείξαι*.

Verskillende interpretasies is gegee aan hierdie woord. E. Peterson²⁶⁷ het ge-wys op die antieke offertaal waar dit "verseëling" kan uitdruk en ook met 'n dubbele akkusatief kan beteken "iemand of iets maak tot", byvoorbeeld "ie-mand jou vyand maak". Salaville²⁶⁸ meen dat in die konteks die woord beteken "laat word", "maak" sodat dit dieselfde uitdruk as wat in die liturgie van Basilius en Chrysostomus gesê word: dat die Gees die brood maak tot liggaam van die Here.

Wat waar is van *ἀναδείκνυμι* is ook waar van *ἀποφαίνω*. Dit kan inderdaad ook "maak tot" beteken. Alternatiewelik beteken die woord ook "bekend maak" (Hdt. 1.40) of "getuig van" 'n wettige lewenswyse (Hdt. 2.177), of ook "aan-toon" deur 'n argument, "bewys as". Hou 'n mens by hierdie betekenis, lê die

267 E. Peterson, Die Bedeutung von ANADEIKNYMI in der griechischen Liturgien, in *Festgabe für Ad. Deissmann zum 60 Geburtstag*, Tübingen 1927, pp. 320-326 (vgl. *JLW* 7, p. 273 en 357).

268 S. Salaville, 'ΑΝΑΔΕΙΚΝΥΝΑΙ-ΑΠΟΦΑΙΝΕΙΝ, Notes de lexicographie à propos de textes eucharistiques, in *Memorial Louis Petit*, Paris, Bucarest 1948, pp. 413-422; M. Metzger, La Didascalie et les Constitutions Apostoliques, in W. Rordorf e.a., *L'eucharistie des premiers Chrétiens. Le point théologique* 17, Paris 1976, p. 207.

werkwoord op die vlak van die getuieskap van die Heilige Gees. Die Heilige Gees getuig van die lyde van Christus en oortuig innerlik dat die brood en wyn liggaam en bloed van die Heer geword het. Dit betref immers brood en beker. Daarmee kry die Klementynse liturgie ook weer 'n antieke trek by. Die verklaring wat hierdie bede wil omvorm in die sin van die latere liturgieë, wat 'n transsubstansiasieleer meebring, hou te min rekening met die vorige sinsnede: "die Heilige Gees as die getuie van die lyding van Jesus".

- (12.39) *ἵνα οἱ μεταλαμβάνοντες αὐτοῦ κτλ: μεταλαμβάνω* beteken om "deel te hê aan", "te geniet". Reeds Justinus (1 *Apol.* 65.5; Goodspeed, *op. cit.*, p. 74) skrywe dat die diakens aan elkeen van die aanwesiges uitdeel om so deel te hê aan die eucharistiese brood, wyn en water.

Vergelyk CA 2.57; *Lit. Bas.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 352 (*μεταλαμβάνουσιν*); *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 336 (*μεταλαμβάνουσιν*); *Lit. Jac.*, *ibid.*, p. 300.

βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσεβείαν: Oor *βεβαιώω* sien by notas op 6.6: *βεβαιώωσι δὲ αὐτούς ἐν τῇ εὐσεβείᾳ. πρὸς* met die akkusatief dui rigting aan of andersins ook 'n relasie: "versterk word ten opsigte van hulle godsvrug" (*εὐσεβεία*). Hierdie bede kom ook net in die Klementynse liturgie voor.

- (12.39) *ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχῳσι κτλ*: Vergelyk die lys van die seëninge waarom gebid word as gevolge van deelname aan die eucharistie in *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 352; *γίνονται πᾶσιν ἡμῖν, εἰς νήγιν, εἰς ἰάσιν, εἰς σοφροσύνην, εἰς ἁγιασμόν κτλ.*; *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 336; *Lit. Jac.*, *ibid.*, p. 300; *Lit. Chrys.*, *ibid.*, p. 40. Vergelyk ook CA 7.41. Hierdie heilsgoed word natuurlik ook in die simbole saamgevat. Die *Symbolum Romanum* (Lietzmann, *op. cit.*, p. 10) het *ἄφεσις ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασις*.

τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι: Oor *ῥύομαι* sien die nota by 6.6 en vergelyk 12.13: *ῥύσῃται τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀπάτης αὐτοῦ*. Dis nog 'n sinsnede wat nie in die ander liturgieë voorkom nie. *ἡ πλάνη*²⁶⁹ is 'n sinoniem van *ἀπάτη*²⁷⁰. Albei beteken dwaling, asook lis, bedrog of verleiding.

In die Ou Testament word *πλάνη* nog nie met die duivel verbind nie, maar in die laat Jodedom is verleiding om te sondig een van die belangrike funksies van die *διάβολος*.²⁷¹ In verskillende Bybelse verhale word die verleiding van die duivel gesien, soos byvoorbeeld in die sondeval, by Kain en Abel (*Αποκ. Μοσ. 2*), by Noag (*Jub 11.5*), by Abraham (*Jub 17.6*), by die goue kalf, ensovoorts.

Veral in die Testamente van die twaalf aartsvaders is dikwels sprake van die *πλάνη* van die duivel en demone: *δαίμων τῆς πλάνης* (*Jud 23.1*), *ἄρχων τῆς πλάνης* (*Σίμ 2.7; Jud 19.4*). Volgens die voorstelling het die duivel se verleiding afgodediens en allerlei sedelike misdrywe deur die mens ten doel.

269 W. Braun, *ThWb* 6, pp. 230-254.

270 A. Oepke, *ThWb* 1, p. 384.

271 W. Foerster, *ThWb* 2, pp. 69-80; *id.*, *ThWb* 7, pp. 151-168.

Die duivel tree op as versoeker van Jesus in die Nuwe Testament. In die briewe bereik die verleidende werk van die duivel 'n hoogtepunt in die optrede van die Antichris (2 Tes 2.3). Vergelyk ook Op 13 en 17.

By die Apostoliese Vaders kom die gedagte dat die duivel die mense tot sonde verlei relatief min voor. *Barn.* 2.10; Lightfoot, *op. cit.*, p. 244 vermaan tot nougesetheid oor die heil, sodat die Bose nie toegang tot verleiding in die gelowiges mag verkry nie. *Diogn.* 12.3 verwys na die val van Adam en Eva as gevolg van die verleiding (*πλάνη*) van die duivel. Onder die Apologete sien Justinus die hele menslike geslag vervalle onder die dood en die *πλάνη τοῦ ὄφτους* (*Dial.* 88.4; Goodspeed, *op. cit.*, p. 202). Vergelyk *Dial.* 124.3; *ibid.*, p. 245.

Die bede van die Onse Vader (Matt 6.13): *μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῆσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, het moontlik ook bygedra tot die formulering van hierdie bede in die Klementynse epiklese.

Vergelyk hier ook *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 300: *ῥεόμενος αὐτὴν ἀπὸ πάσης αἰρέσεως*.

- (12.39) *πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν: πληρώω*, "volmaak", "vul" kom meesal voor met die geneties van die inhoud. Die uitdrukking "vol wees van die Heilige Gees" het sy wortels in die Ou Testament en die Ou-Testamentiese apokriewe. Daar is dit meesal weergegee deur die werkwoord *πίμπλημι*.²⁷² Vergelyk *Deut* 34.9 (*ἐνεπλήσθη πνεύματος συνέσιωγς*); *Exod* 28.3; *Is* 11.3; *Sir* 48.2.

In hierdie sin word *πίμπλημι* veral in die Lukas-evangelie en Handelingte gebruik. In verband met Jesus staan dit in Luk 1.15 en in verband met Elisabet in Luk 1.41: *ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου ἢ Ἐλισάβετ*. Vergelyk verder Luk 1.67; Hand 2.4; 4.8; 4.31 ensovoorts. Ook *πληρώω*²⁷³ word so gebruik, byvoorbeeld in Ef 5.18: *πληροῦσθε ἐν πνεύματι*.

Vergelyk hier die bede in die liturgie van Basilius (*Lit. Bas.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 352): *εἰς ἐνὸς Πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν*.

- (12.39) *ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται*: Ook hierdie bede is eie slegs aan die Klementynse liturgie. Oor *ἄξιος* vergelyk nog 8.5; 9.5; 9.9 ensovoorts. Om "aan Christus waardig te wees" het sy agtergrond in Matt 10.37: Wie sy vader of moeder bo my liefhet, is my nie werd nie. Andersyds vermaan Paulus (1 Kor 11.27) om nie die Nagmaal τοῦ Κυρίου ἀναξίως te gebruik nie. Hier is dit dus 'n positiewe bede om dit wel "waardig aan Christus" te gebruik en sluit na alle waarskynlikheid by die woorde van Paulus aan.

- (12.39) *ζωῆς αἰωνίου τέχνη*: Vergelyk die bede in 9.5: *ἵνα ἄξιοι ἀποθανέντες τῆς νόθευσις, τέχνη τῆς αἰωνίου ζωῆς*. "Ewige lewe" (*ζωὴ αἰωνίου*²⁷⁴) kom voor

272 G. Dellling, *ThWb* 6, pp. 127-131.

273 *id.*, *ThWb* 6, p. 290.

274 R. Bultmann, *ThWb* 2, p. 865.

in Mark 10.17; Matt 19.16.29; Rom 2.7; 5.21 ens. In die Apostoliese Vaders vind 'n mens dit onder andere in Herm., *Vis.* 2.3.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 302; *Mart. Polyc.*, 14.2; *ibid.*, p. 195.

In die Oosterse simbole verskyn dit onder andere in die simbool van Jerusalem (Lietzmann, *op. cit.*, p. 19) en in die tweede simbool van Eiphanius (*ibid.*, p. 22). Die simbool in CA 7.41 het *εις ζωην του μελλοντος αιωνος*.

τύχωσι: Vergelyk *Diogn.* 9.6; Lightfoot, *op. cit.*, p. 497 *το τυχεῖν ζωής*.

σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς: Vergelyk die opmerking by 12.31.

δέσποτα: Vergelyk die kommentaar op 9.8.

παντοκράτωρ: Vergelyk die nota by 6.11.

12.40 Algemene voorbedding

Voorbedding²⁷⁵ (*ἐντεῖξις*) binne die eucharistiese viering is vroeg reeds bekend, ten minste voor 270 nC. Origenes (*de orat.* 33.1; CGS p. 401) sê dat hierin gebid word om "groot en hemelse dinge" vir almal, vir huisgenote en vriende. Eusebius (*de laudibus Const.* 1.4) beskryf soos volg: Die een biskop preek, die ander versoen God deur bloedlose offers en mistieke handeling en bring hom smeekbedes (*ἰκετηρίας εὐχάς*) vir die algemene vrede, vir Gods kerk, vir die keiser ens. Eusebius het die eucharistiese orde in gedagte, waarin algemene voorbedding volg na die anamnese en epiklese. Vergelyk ook Cyrillus van Jerusalem (*Cat. Myst.* 5.8.9).

Ook in die Klementynse liturgie volg nou die algemene voorbedding of intercessiegebede (12.40–49). Die tien bedes wat hier volg, word telkens ingelui met "verder bid ons" (*ἔτι δεόμεθα σου*). Dit word in 12.50 afgesluit deur 'n doksologie.

- (12.40) *ἐπὶ τῆς ἀγίας σου ἐκκλησίας τῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων*: Dit is identies aan die bede in 10.4. Vergelyk die notas daar. Die gebed vir die hele kerk was belangrik vir die vroeë Christene. Die gebede vir die kerk in die *Didache* (9.4; 10.5) is bekend. In *Mart. Polyc.* 8.1 word gebid vir die kerk wat oor die hele wêreld uitgebrei is.

ἦν περιποιήσω: *περιποιέω* beteken "om te bewaar" of "te verkry", "jou eie te maak". Vergelyk Hand 20.28: *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου ...*

τιμίῳ αἵματι κτλ: Vergelyk 11.5 en 1 Pet 1.19.

ὅπως αὐτὴν διαφυλάξῃς κτλ: Dit is ook weer identies met 10.4. Vergelyk die notas daar.

καὶ ἐπὶ πάσης ἐπισκοπῆς: Identies aan 10.6 waar slegs *ἐπὶ τὸν οὐρανὸν* bygevoeg is.

275 F. Probst, *op. cit.*, p. 71.

- 12.41 οὐδενία (of οὐθενία): "waardeloosheid", "geringheid". Vergelyk Plato, *Phaedr* 235A; *Theaet.* 176C; Eus., in *Ps* 38.6; *MPG* 24, col. 40C. Die tweede bed. betref die persoon van die selebrant. Vergelyk *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.* p. 301: ἐμοῦ τοῦ ταπεινοῦ καὶ ἀρχαίου δούλου σου.
παντός τοῦ προεβυτερίου κτλ: Vergelyk 10.8 en 9.
σοφίσαι: σοφίζω is om "te onderrig", "verstandig te maak" of "wysheid te skenk". Vergelyk *Ign.*, *Stym.* 1.1.
πνεύματος ἁγίου πληρώσης: Vergelyk die nota by 12.39.
- 12.42 ἐπὲρ τοῦ βασιλείως κτλ: Reeds Paulus benadruk die gebed van die gemeente vir die owerheid ten tye van Nero (1 Tim 2.2). Tertullianus (*Apol.* 39.3) vermeld die gemeenskaplike gebed *pro imperatoribus*.
τῶν ἐν ἐπεροχῇ: "vir die in gesagsposisies". Dit staan ook in 1 Tim 2.2.
παντός τοῦ στρατοπέδου: Vergelyk *Cyr. Hier.*, *Cat. Myst.* 5.8.
ἵνα εἰρηνεύωνται τὰ πρὸς ἡμᾶς: εἰρηνεύω "vrede te maak" of "in vrede te verkeer". Vergelyk 2 *Regn.* 22.45; *Iob* 3.26; 5.24; 15.21. In 1 *Clem.* 54.2 het dit betrekking op die gemeente wat in vrede met sy presbiters moet lewe en in *Ign.*, *Polyc.* 7.1 die kerk wat in vrede verkeer, sonder vervolging. Dit kan ook die gelowiges betref wat in onderlinge vrede moet verkeer. Vergelyk *CA* 2.44; *MPG* 1, col. 704; 2.56; *ibid.*, col. 720.
ὅπως ἐν ἡσυχία καὶ ὁμονοία κτλ laat dink aan 1 Tim 2.2 ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσυχίον βίον διάγωμεν.
Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς ἐλπίδος ἡμῶν sluit aan by 1 Tim 1.1. Vergelyk 6.13.
- 12.43 ἔτι προσφερόμεν: "ons offer voorts" (dit wil sê 'n gebed). Dit wissel δέόμεθα (12.40) en παρακαλοῦμεν (12.41.42) af.
εὐαρεστησάντων: εὐαρεστέω met datief beteken om welbehaaglik te wees. Vergelyk *Gen* 5.22.24 (Henog wat God behaag het); 6.9 (Noag); 17.1 (Abraham); 39.4 (Josef) asook 1 *Clem.* 62.2; *Polyc. Philp.* 5.2.
ἀπ' αἰῶνος: αἰών is "ewigheid" of ook slegs 'n lang tyd, soos vanaf die skepping byvoorbeeld. Dit is dus "die heiliges wat U behaag het vanaf die skepping". Vergelyk *CA* 5.7 (opstanding saam met die wat van die begin van die wêreld af oorlede is).
ἁγίων, πατριάρχων κτλ: Vergelyk *Cyr. Hier.*, *Cat. Myst.* 5.9.
ὁμολογητῶν, ὁ ὁμολογητής is die *confessor* uit die vervolgingstye. Oor ἀναγνωστῶν κτλ vergelyk 10.10 en die notas daar.
ὣν αὐτὸς ἐπίστασαι τὰ ὀνόματα: "wie se name u ken". ἐφίστημι is om te verstaan of te ken. Dit veronderstel dat die name nie voorgelees is nie. In die Oos-Siriese mis begin die meer as honderd name by Adam, Abel en Set. In die Ooste is sedert die vyfde eeu die sogenoemde *δέπτυχα τῶν κεκοινωνμένων*

(δίπτυχα – dubbel), die “dubbele tabelle van die ontslapenes” voorgelees deur die diaken.²⁷⁶ Daar was ook *δίπτυχα τῶν ζώντων* (*Lit. Jac. Antoniadis, op. cit.*, p. 302). Vergelyk *Lit. Chrys., ibid.*, p. 35.

- 12.44 *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τούτου ἵνα ἀναδείξῃς αὐτὸν ... βασιλείου ἱερατεύμα*: Vergelyk 1 Pet 2.9.

ὑπὲρ τῶν ἐν παρθενία: Vergelyk *παρθένων* in 10.10.

τῶν ἐν σεμνοῖς γάμοις κτλ: Vergelyk 10.10.

τῶν νηπίων τοῦ λαοῦ: Vergelyk 10.18.

ἀπόβλητος: verwerplik – eintlik “verworpe”, “uitgestote” (ook “geëkskommuniseer”).

- 12.45 Die sesde bede begin weer met *ἀξιούμεν*, “ons smeeek”. Dan volg ’n meer algemene gebed vir die stad of staat en sy inwoners. Vergelyk *Lit. Jac., ibid.*, p. 301; *Lit. Chrys., ibid.*, p. 36.

τῶν ἐν ἀρρωστίαις: Vergelyk 10.14.

τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ: Vergelyk 10.15.

τῶν ἐν ἰξορίαις: Vergelyk 10.15.

τῶν ἐν δημεύσει: *δημεύσις* is ’n konfiskasie van besittings: “hulle wie se goed gekonfiskeer is”.

πλεόντων καὶ ὀδοιπορούντων: Vergelyk weer 10.15. Oor *ἐπίκουρος* vergelyk nota by 11.5.

βοηθός, ’n “helper”, net soos die voorafgaande. Dit kom dikwels voor in die Psalms. In die Nuwe Testament staan dit in Heb 13.6 in ’n sitaat van *Ps 117.6*: *κύριος ἐμοὶ βοηθός, οὐ φοβηθήσομαι*.

ἀντιλήπτωρ: Nog ’n sinoniem: “helper”, “ondersteuner”. Vergelyk 11.5 en die nota daar.

- 12.46 Die sewende bede is vir die buitestaanders, haters en vervolgers.

ὑπὲρ τῶν μισούντων ... διὰ τὸ ὄνομα σου: Vergelyk Matt 10.22 asook die nota by 10.17.

ὑπὲρ τῶν ἐξω ὄντων κτλ: Vergelyk 10.17.

- 12.47 Die agste bede betref kategumene, energumene, ensovoorts. Vergelyk 6.5vlg.; 7.1vlg.; 9.1vlg.

- 12.48 Die negende bede betref die natuur.

τῆς εὐκρασίας τοῦ ἀέρος: “die goeie vermenging van die lug” of “mooi weer”.

276 Jungmann, *op. cit.* 2, p. 200; F. Cabrol, *DACL* 4, pp. 1045–1094.

Vergelyk nog 13.7 en 15.7. Vergelyk ook Clem. Alex., *Paed.* 3.11 *εὐκρασία τῶν ποτῶν*, en Lit. Jac., *ibid.*, p. 302: *Μνήσθητι κῆρι εὐκρασίας ἀέριον εὐφορίας τῶν καρπῶν*: Die uitdrukking kom weer voor in 15.4. *ἡ εὐφορία* is "oortloef". Vergelyk Ps 135.25 vir *τὸν δίδόντα τροφὴν πάσῃ σαρκί* en ook Serapion, *euch.* 9.2.

- 12.49 Die tiende en laaste bede het betrekking op die afwesiges en die hele gemeente, dat God hulle bewaar in die godsdiens (godsvrug).

ἐπιουνάγω is "saambring", "vergader".

πάσης αἰσθητῆς καὶ νοητῆς φύσεως: Vergelyk die gelykluidende sin in 12.7 en die nota daar.

ἀτρέπτους κτλ.: Dieselfde bede kom voor in 11.4. Vergelyk die nota daarby.

12.50 Doksologie

Ook hierdie gebed word soos die ander afgesluit met 'n doksologie.

σοὶ πᾶσα δόξα κτλ.: Vergelyk nota by 6.13.

τιμῆ: Vergelyk 7.8, *προσκυνήσεις*. Vergelyk 9.10.

ἀνελλιπεῖς: ἀνελλιπέης beteken "aanhoudend", "onafgebroke", "oneindig". Vergelyk CA 7.35: MPG 1, col. 1032 (die oneindige geduld van God).

ἀτελευτήτους: ἀτελευτήτος is 'n sinoniem van die voorafgaande woord, "oneindig", "nimmer-eindigend". Vergelyk CA 8.37; *ibid.*, col. 1140.

Die hele gemeente bekragtig die gebed met 'n Amen.

- 13.1 'n Groet van die biskop met 'n antwoord van die volk open die kommuniehandelinge. In die liturgie van Jakobus byvoorbeeld volg dit na die Onse Vader, wat in die Klementynse liturgie ontbreek (Lit. Jac., Antoniadis, *op. cit.*, p. 304; cf. Lit. Marc., *ibid.*, p. 334).

Ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ κτλ.: Vergelyk 7.8 en veral 11.8, wat met die vredeskus saamhang. Ook hier antwoord die gemeente *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματος σου*.

13.2 Litanie

Die moontlikheid dat 'n diaken op hierdie stadium sal optree en 'n litanie herhaal is onwaarskynlik en onbetuig in die kerklike skrywers. 13.2-9 kan dan moontlik 'n invoeging uit 'n ander ou formulier wees. Vergelyk die Inleiding 1.2.

- 13.3 *προσκομισθέντος: προσκομίζω* beteken "aanspreek" dog ook "offer". *ἡ προσκομιδῆ* is 'n offerande en dit het die benaming geword vir die eucharistie as geheel. Die werkwoord kom in hierdie liturgie slegs hier voor. Miskien is dit ook 'n aanduiding dat die geheel 'n invoeging is.

διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ: ἡ μεσιτεία, "middelaarskap", "die funksie van 'n middelaar (μεσίτης), kom slegs hier voor in die Klementynse liturgie. In die res van die *Constitutiones* vind 'n mens dit onder andere in 8.5, *MFG* 1, col. 1073B. Jesus word nie direk die middelaar in die Klementynse liturgie genoem nie, hoewel die middelaarskap van Christus, soos reeds aangetoon, dikwels geïmpliseer word.

ὁ μεσίτης²⁷⁷ is een van die vakterme in die Hellenistiese wêreld met verskillende betekenis. Dit dui hoofsaaklik aan 'n skeidsregter in burgerlike regshandeling, 'n getuie of ook borg by kooptransaksies, of in die algemeen 'n bemiddelaar of onderhandelaar. Op die gebied van die godsdiens is Mitra beskou as 'n middelaarse tussen dag en nag. In die filosofiese Gnosis is baie middelaarse aanvaar en so ook in die Mandaïsme.

In die Ou Testament word μεσίτης slegs in *Iob* 9.33 gebruik, hoewel ook hier die saak meermale voorkom. Die verkeer tussen Jahweh en die mense het dikwels plaasgevind deur tussenwesens, soos "die Engel van die Here", asook deur menslike tussenpersone soos Moses en die *Ebed Jahweh* van Deutero-Jesaja. In die rabbynse Jodedom is die idee van 'n middelaar (*sarsor*) baie sterk ontwikkel. Philo maak die engele middelaarse tussen hemel en aarde en ook die Logos is vir hom 'n μεσίτης tussen God en die mense.

In die Nuwe Testament kom μεσίτης net by Paulus voor (Gal 3.19vlg.; 1 Tim 2.5; Heb 8.6) μεσιτεύω kom slegs een keer in die Hebreërbrief voor.

Dit is merkwaardig dat die begrip in die vroegste Christelike literatuur ontbreek en vir die eerste maal weer in Clem. Alex., *Paed.* 3.1.2.1; *GCS Clem.* 1, p. 236sqq; *Prot.* 12.122.3; *ibid.*, p. 86 opduik. Hoewel dus nie onbekend nie maar skaars, maak die aanwesigheid van μεσιτεία in die litanie as sodanig dit nog nie verdag nie, omdat die saak dwarsdeur die hele liturgie aanwesig is.

εἰς τὸ ἐπουράνιον αὐτοῦ θνῶσαστήριον εἰς ὁσμὴν εὐωδίας: Die hemelse altaar (ἐπουράνιον θνῶσαστήριον) kom in die Nuwe Testament en wel in Op 6.9; 8.3.5; 9.13; 14.18 en 16.7 voor.²⁷⁸ 'n Mens het hier te doen met die idee van die hemelse tempel in die apokaliptiek. In *Jes* 6.6 neem 'n seraf 'n koolvuur van die altaar in die tempel. In *Test. Levi* 3.6 word die aartsengele beskrywe as προσφέροντες τῷ Κυρίῳ ὁσμὴν εὐωδίας λογικὴν καὶ ἀνάιμακτον θνῶσιν.

In die patristiek vind 'n mens in aansluiting hierby en by die Nuwe Testament die idee van 'n hemelse altaar in Herm., *Mand.* 10.3.2; Lightfoot, *op. cit.*, p. 333; vergelyk *Sim.* 8.2.5. Irenaeus, *Adv. haer.* 4.18.6: *Est ergo altare in caelis illuc enim preces nostrae et obligationes nostrae dirigitur.*

- (13.3) ὁσμὴ εὐωδίας²⁷⁹ is die aangename of welbehaaglike offergeur. In die offervoor-skrifte van die Pentateuch is steeds voorskrifte te vind dat die offer tot 'n ὁσμὴ

277 A. Oepke, *ThWb* 4, pp. 602-629.

278 R. H. Charles, *Revelation* 1, ICC, Edinburgh 1950, p. 226vlg.

279 G. Delling, *ThWb* 5, pp. 492-495.

εὐωδίας κυρίου moet wees (*Lev* 1.9.13.17; 2.12 ens.). In die Nuwe Testament vind 'n mens dit in Ef. 5.2. Die idee is bygehou in *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 304: ὁπως Κυριός ... ὁ προσδεζόμενος αὐτὰ εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον νοερὸν καὶ πνευματικὸν αὐτοῦ θνoιαστίριον εἰς ὁσμὴν εὐωδίας. Vergelyk *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 352vlg.

- 13.4 ἐπὲρ τῆς ἐκκλησίας κτλ: Vergelyk 12.40.44. Vergelyk vir die volgende bedes ook die litanie in 10.

παντός τοῦ πληρώματος τῆς ἐκκλησίας: τὸ πλήρωμα, "volheid" "totaal" "die kerk as geheel". Vergelyk Greg. Naz., *or.* 4.12; *MPG* 35, col. 341B. Chrys., *Hom.* 2.2 in Rom.

διατήρησι καὶ φυλάξῃ: Vergelyk 10.4.

- 13.5 ἐπὲρ βασιλέων κτλ: Vergelyk 12.40. Ook hier is natuurlik 'n aansluiting by 1 Tim 2.2.

- 13.6 τῶν ἁγίων μαρτύρων: Vergelyk 12.43.

κοινωνοὶ γενέσθαι τῆς ἀθλήσεως αὐτῶν: ἡ ἀθλήσις is 'n "wedstryd" of "stryd". Vergelyk *CA* 5.1; *MPG* 1, col. 829C.

ἐπὲρ τῶν ἐν πίστει ἀναπαυσμένων: "vir die wat in die geloof ontslaap het". Vergelyk nota by 12.43. ἀναπαύω in medium en passief beteken "op te hou om iets te doen". In 11.2 word die woord gebruik vir God, wat "rus onder die heiliges". Hier is dit "die wat ontslaap het in die geloof".

- 13.7 εὐκρασίας κτλ: Vergelyk 12.48. Hier staan egter τελεσφορία (perfeksie, volle groei of wasdom) in plaas van εὐφορία wat daar gebruik word.

- 13.8 ἐπὲρ τῶν νεοφωτιστῶν κτλ: Vergelyk die identiese bede in 10.13.

- 13.9 ἀνάστησον ἡμᾶς: Vergelyk die notas by 7.3; 8.3; 9.6; 10.21.

- 13.10 Voorbereidende gebed van die biskop

Vergelyk ten opsigte van hierdie gebed: *Lit. Jac.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 306vlg.; *Lit. Marc.*, *ibid.*, p. 339; *Lit. Bas.*, *ibid.*, p. 357; *Lit. Chrys.*, *ibid.*, p. 38.

ὁ μέγας τῆ βουλή καὶ κραταῖος τοῖς ἔργοις: Vergelyk *Ier* 39.18.19: ὁ θεὸς ὁ μέγας καὶ ἰσχυρός (19) κύριος μεγάλης βουλῆς καὶ δυνατὸς τοῖς ἔργοις, ὁ θεὸς ὁ μέγας ὁ παντοκράτωρ καὶ μεγαλῶνυμος κύριος.

μεγαλῶνυμος is "groot van naam". Vergelyk bostaande teks (*Ier* 39.19).

τοῦ ἁγίου παιδὸς σου Ἰησοῦ: Oor die Jesus-titel παῖς vergelyk die nota by 12.23 en die Inleiding 1.6.2.

ἀγιάσας ἡμῶν τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν: Vergelyk 11.4.

καθαροὺς γενομένους κτλ.: Vergelyk die gelykluidende bedes in 6.6 en 9.3 asook die aanhaling van 2 Kor 7.1.

- (13.10) *τυχεῖν τῶν προκειμένων ἀγαθῶν*: "om deel te hê aan die gereedliggende gawes". Vergelyk *Lit. Marc., ibid.*, p. 339; ἀξιώως μετασχόμεν τῶν προκειμένων ἡμῖν ἀγαθῶν; *Lit. Chrys., ibid.*, p. 38.

τυχεῖν: Sien die nota by 12.39 oor *τυγχάνομαι*. Oor *προκίμαι* vergelyk die aantekening by 12.39. Oor τὰ ἀγαθὰ vergelyk Bas., *cp.* 188, *cap.* 4; *MPG* 32, *col.* 673, asook Greg. Nyss., *cp. cap., MPG* 45, *col.* 229C, waar die uitdrukking vir die kommunie ἡ κοινωνία (of μετουσία) τοῦ ἀγαθοῦ is.

βοηθὸς ἡμῶν γενοῦ: God word aangeroep om die helper te wees en niemand onwaardig aan die kommunie te bevind nie. Oor *βοηθός* vergelyk die notas by 12.45.

ἐπερασπιστής kom slegs hier in die Klementynse liturgie voor en dit beteken 'n "beskermer", 'n "held". Vergelyk *Ps Sal* 7.7; 2 *Regn* 22.3; 1 *Clem.* 45.7; Lightfoot, *op. cit.*, p. 29.

- 13.11 Na die Amen van die gemeente volg weer 'n diakensoproep. Oor *Πρόσχομεν* vergelyk 11.7 en die opmerking daar. Vergelyk *Lit. Jac., Antoniadis, op. cit.*, p. 307; *Μετὰ φόβον θεοῦ πρόσχομεν; Lit. Marc., ibid.*, p. 339; *Lit. Chrys., ibid.*, p. 38.

- 13.12 τὰ ἅγια τοῖς ἀγίοις: Die biskopsroep "die heilige vir die heiliges" gaan terug op *Lev* 21.22: τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ τὰ ἅγια τῶν ἀγίων καὶ ἀπὸ τῶν ἀγίων φάγε-ται. Dit is 'n uitnodiging aan die gelowiges tot die kommunie.²⁸⁰ Cyrillus van Jerusalem verwys daarna (*Cat. Myst.* 5.19).

Die beskrywing van Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 35sq.) is soos volg: *Cum unusquisque eorum expectat sancta accipienda, praeco ecclesiae clamat: Attendamus, qua voce praeparat omnes ut attendant ad ea quae dicenda sunt. Clamat enim sacerdos "Sanctum sanctis", quia enim sanctus et immortalis est hic cibus, et corpus et sanguis Domini nostri, et plenus sanctitate quod Spiritus Sanctus habitat in eo.*

Op 'n latere stadium (sesde- sewende eeu) is aan die uitroep die verheffing van die elemente verbind. Voorheen het die priester slegs sy hand opgetel volgens Chrysostomus (*Hom.* 17.4 in *Hebr;* *MPG* 63, *col.* 132sq.). Vergelyk *Lit. Jac., Antoniadis, op. cit.*, p. 308; *Lit. Marc., ibid.*, p. 340; *Lit. Chrys., ibid.*, p. 38.

- 13.13 *Εἰς ἅγιος, εἰς Κύριος κτλ.*: Vergelyk vir die antwoord van die volk 1 Kor 8.6: εἰς κύριος Ἰησοῦς, en Fil 2.11: ἰξομολογήσεται κύριος Ἰησοῦς Χριστός εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς. A. Baumstark²⁸¹ meen dat in hierdie twee verse ook reeds 'n neerslag van 'n liturgiese formule opgesluit lê.

280 Jungmann, *op. cit.* 2, p. 367vlg.

281 A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, p. 158.

Vergelyk hier *Lit. Jac.*, *ibid.*, p. 308; *Lit Chrys.*, *ibid.*, p. 38. Die Markusliturgie (*ibid.*, p. 340) het 'n trinitariese formule: *Εἰς Πατέρα ἅγιος, εἰς Υἱὸς ἅγιος, ἐν πνεῦμα ἅγιον εἰς ἐνότητα Πνεύματος Ἁγίου*. Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 36) vermeld ook die trinitariese formule. Vergelyk die kommentaar van Cyrillus van Jerusalem (*Cat. Myst.* 5.19): In werklikheid is net een van natuur heilig. Ons is nie heilig van natuur nie, maar deur deelname, werke en gebed.

- (13.13) *δόξα ἐν ὑψίστοις καὶ* is natuurlik die engelelied uit Luk 2.14 en *ὡσαννὰ καὶ* is Matt 21.9 saam met die woorde uit Ps 117.27: *θεὸς κύριος καὶ ἐπέφανε ἡμῖν*.

13.14 Die kommunie

Die kommunie vind plaas in hiërargiese orde: eers die biskop en klerici en daarna die hele gemeente insluitende vroue en jongmense. Eers die konsilie van Laodicea (*can.* 44; Mansi 2, p. 571) het die toetrede van vroue verbied. Die biskoppe en priesters, wat altyd naby die altaar is, ontvang volgens Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 36) die kommunie daar, die ander weg van die altaar.

μετὰ αἰδοῦς καὶ ἐλάφειας ἄνευ θαροῦ: Aan die kommunie word deelgeneem met "ontslag en eerbied sonder rumoer". *αἰδῶς* is "skaamte", "ontslag". Oor *ἐλάφεια* sien die nota by 10.11 en oor *θαροῦ* by 11.10. Die "diens met eerbied en ontsag" gaan terug op Hebr 12.28: *μετὰ ἐλάφειας καὶ δέους* (waarvoor sommige manuskripte *αἰδοῦς* het) (dit wil sê *λατρεύειν*). Oor eerbied by die kommunie vergelyk ook Cyr. Hier., *Cat.* 18.32.

Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 36) beskryf dit: *Sic accedit unusquisque nostrum deorsum intuens et ambabus manibus extensis; demissis oculis deorsum aliquid conveniens per adorationem persolvit et confessionem hac re offert, quia corpus regis accepturus est.*

In die mistagogiese katecheses van Cyrillus van Jerusalem (*Cat. Myst.*, 5.21sq.) word die kommunie soos dit in die vierde eeu beoefen is, beskrywe: Wanneer jy toetree tot die altaaruimte, moet jy nie die arms uitbrei of die vingers vanmekaar hou nie, maar ondersteun die regterhand met die linker om die koning te ontvang. As jy die liggaam van Christus in jou hol handpalm ontvang, sê Amen daarop. Heilig dan sorgvuldig jou oë deur aanraking van die heilige liggaam en gee ag daarop dat niks daarvan verlore gaan nie. Ook ten opsigte van die kelk sê hy dat gebuig moet word in 'n houding van aanbidding en eerbied en na ontvangs Amen gesê moet word.

- 13.15 Die biskop gee elkeen die brood in die hand en sê *Σῶμα Χριστοῦ*, waarop die ontvanger Amen sê, soos in Cyrillus se beskrywing hierbo. In die Markusliturgie (Antoniadis, *op. cit.*, p. 342) sê die priester: *Σῶμα ἅγιον τοῦ κυρίου καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

Die diaken gee die beker en sê *Αἷμα Χριστοῦ ποτήριον ζωῆς*. Die getuïenisse daarvoor dat die diaken die kelk aanbied strek reeds vanaf die derde eeu.²⁸² By Justinus (1 *Apol.* 65) bied die diakens nog albei, brood en wyn, aan.

Die woord by die beker het in die Markusliturgie geword: *Αἷμα τίμιον τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

13.16 Kommunie-lied

"Terwyl die res kommuniseer word Psalm 33 gesing." Hier is klaarblyklik 'n verwarring in die hele orde ten opsigte van hierdie "res". Sien die Inleiding 1.2. Volgens A. Hamman²⁸³ is verskillende liedere soos versamel deur N. Borgia²⁸⁴ uit die derde en vierde eeu tydens die kommunie gesing, voordat 'n Psalm daartydens gesing is. Dan kan hierdie reëling uit 'n latere tyd stam en kan dit aan die redaktor toegeskryf word.

Toe 'n Psalm in die plek daarvan gekom het, was die gebruik dat die voorsinger 'n vers gesing en die gemeente met 'n keervers geantwoord het.²⁸⁵ Chrysostomus (*expos.* 1 in Ps 144) sê dat die "ingewydes" telkens geantwoord het (*ὑποψάλλουσιν*) met "Die oë van almal is op u gerig en U gee hulle kos op die regte tyd" (AV Ps 145.15 = Ps 144.15). In die geval van die Klementynse liturgie is Ps 33 op hierdie wyse voorgedra. Vergelyk CA 2.57; MPG 1, col. 728: *τοὺς τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ἕμνονος καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστιχία ὑποψάλλει*. Ps 33 (Ps 34) het in die vroeë kerk die kommunie-psalm by uitstek geword, of in sy geheel of slegs v. 9: "Kom en ondervind self dat die Heer goed is." Hierdie Psalm word nog steeds in die Bizantynse liturgie gebed aan die slot van die viering.

τὰ παστοφορία: *τὸ παστοφορίον* was die benaming vir die priesters se woonplek, die skatkamer, of in meervoud die sakristie, wat in die Weste as *secretarium* van die kerkruimte afgesonder was. In die kerk van die Ooste was voorbereidings- en bewaringsruimtes deel van die altaar ruimte.²⁸⁶ Vergelyk CA 2.57; MPG 1, col. 724C: *ὁ οἶκος ... κατὰ ἀνατολὰς τετραμμένος ἐξ ἐκατέρων τῶν μερῶν ἔχων τὰ παστοφορία*. Die benaming gaan terug op die inrigting van die tempel in Jerusalem. Vergelyk hier 1 *Par* 23.28; 26.16. Hiskia byvoorbeeld het opdrag gegee dat daar *παστοφορία* aan die tempel aangebou moes word.

Al die gawes of offerandes van die gelowiges is waarskynlik reeds voor die diens daar geplaas en die eucharistiese gawes is daarvandaan na die altaar geneem.

282 Jungmann, *op. cit.* 2, p. 479.

283 A. Hamman, *Prières des premiers Chrétiens*, Paris 1952, p. 460 cf. p. 219vlg.

284 N. Borgia, *Frammenti eucaristici antichissimi*, Grottaferrata 1952.

285 Jungmann, *op. cit.* 2, p. 486.

286 Descoedres, *op. cit.*, pp. 40 en 70; E. Hertzsch, *RGG* 5, p. 1330; K. Holl, Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche, in *Gesammelte Aufsätze* 2, *Der Osten*, Tübingen 1928, pp. 225-237.

Die oorgeblewe brood en wyn word na die "sakristie" geneem deur die diakens, dog hier word nie gesê wat daarmee gedoen word nie. Soms is die oorgeblewe reste verbrand, begrawe of verdeel onder die klerus of armes.

14.1 Diakensoproep tot danksegging

Cyrrillus van Jerusalem (*Cat. Myst.* 5.22) verwys na die oproep tot dank na die kommunie. Theodorus van Mopsuestia (Rücker, *op. cit.*, p. 33) vermaan om na die kommunie in die kerkgebou te bly om met almal saam lofprysinge en danksegginge te doen.

14.2 τοῦ τιμίον σώματος καὶ τοῦ τιμίον αἵματος: τιμίον αἵματος (die kosbare bloed) sinspeel op 1 Pet 1.19 en τιμίον σώματος is na analogie daarvan gevorm. Vergelyk 1 Clem. 7.4 en CA 2.57; MPG 1, col. 737.

Oor εὐχαριστέω vergelyk die opmerking by 12.5. τῶν ἁγίων αὐτοῦ μυστηρίων: Vergelyk die nota by 6.7.

μη εἰς κρίμα: Onwaardige gebruik van die eucharistie kan 'n oordeel oor die persoon bring (1 Kor 11.29).

εἰς ὠφελεία κτλ: "tot nut van siel en liggaam".

εἰς φνῆσιν εὐσεβείας: Vergelyk 12.49.

εἰς ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος: Die uitdrukking kom onder andere voor in die simbool van Epiphanius (Lietzmann, *op. cit.*, p. 20).

14.3 ἐγειρόμεθα: Almal word nou opgeroep om op te staan en hulleself toe te vertrou aan God en Christus en deel te hê aan die volgende gebed van die biskop. Dit is 'n danksegging wat direk weer oorgaan in 'n voorbidding vir alle gemeentelike aangeleenthede.

15.2 Slotgebed

Δέσποτα ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ: Oor hierdie Godspredikate sien die notas by 9.8.

ὁ πατὴρ τοῦ Χριστοῦ κτλ: Vergelyk 6.11 en 13.10.

ἐπήκοος, "verhorend": Vergelyk die nota by 11.4.

μετ' εὐθύτητος: Die woord wat 'n regte rigting of in oordragtelike sin "opregtheid" uitdruk (εὐθύτης) kom meermale voor in die Septuaginta (Ios 24.14; λατρεύσατε αὐτῷ ἐν εὐθύτητι; Ps 9.9; 10.7; 16.2. ens.). In die Klementynse liturgie kom dit slegs hier voor.

καὶ τῶν σιωπῶντων ἐπιστάμενος τὰς ἐντεῦξεις: Vergelyk ten opsigte van die geheel CA 7.33; MPG 1, col. 1024: ὁ τῶν ἀμέμπτων πατὴρ, ὁ τῶν μετ' εὐθύτητος ἐπικαλουμένων σε ἐπήκοος, ὁ καὶ σιωπῶντας ἐπιστάμενος ἐντεῦξεις. Die twee gedeeltes is identies en gaan moontlik terug op 'n gemeen-

skaplike bron. Dit mag aansluit by 4 *Mac* 10.18: *σιωπώντων ἀκούει ὁ θεός, μυστήριον*: Vergelyk 14.2.

εἰς πλήροφορίαν τῶν καλῶς ἐγνωσμένων: ἡ πλήροφορία kan volheid van deug beteken (CA 8.10), dog ook bevestiging of versekering; laasgenoemde betekenis is hier ter sake: "tot bevestiging van die dinge wat ons goed ken". Dit verseker weer die gelowiges van die heilsfeite wat by hulle reeds bekend is.

εἰς φυλακὴν τῆς εὐσεβείας: Vergelyk 14.2. Vir *πλήμμλημα* vergelyk die kommentaar by 6.7.

προσωκειώμεθα (προσωκειώω): "ons het u eiendom geword", "ons behoort aan U". Sien* die nota by 9.5.

ὅτι τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ σὺν ἐπικέκληται ἐφ' ἡμᾶς: Die uitdrukking "die naam uitroep oor" stam uit die profaan-juridiese sfeer en dui 'n eiendomsverhouding aan. In die Septuaginta kom dit voor in verband met die naam van God wat oor iets of iemand uitgeroep is en gevolglik sy eiendom geword het: 2 *Regn* 6.2; *Ier* 7.30; 2 *Par* 6.33; 7.14; *Am* 9.12. Vergelyk in die Nuwe Testament Hand 15.17; Jak 2.7.

- 15.3 *ὁ χωρίσας ἡμᾶς τῆς τῶν ἀσεβῶν κοινωνίας*: Vergelyk *Prov* 28.24 *κοινωνὸς ἀνδρός ἀσεβοῦς*.

τῶν καθωσιωμένων σοι: καθωσιώω beteken "wy", "toewy". Veral perfektum passief partisipium: "die wat toegewy is aan". Vergelyk Clem. Alex., *Strom.* 1.1; *MPG* 8, col. 693A: *καθωσιωμένους τῷ Χριστῷ*.

στήριζον ἡμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ: Vergelyk 9.5.

τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτήσεις: ἡ ἐπιφοιτήσεις is 'n visitasie, 'n besoek, en gevolglik die "besoeking" deur die Heilige Gees, byvoorbeeld by die doop. Die bede is dus: versterk ons in u waarheid deur ons met die Heilige Gees te besoek. Vergelyk Cyr. Hier., *Cat.* 21.1; Chrys., *Hom.* 30.2 in 1 *Cor.*: *ἐπιφοιτήσεις, τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος καὶ πρὸ τῶν μυστηρίων ἐγγινομένην ἡμῖν*.

κρατύνω is om te versterk of te bevestig; dit bevestig dit wat ons te wete gekom het.

προσαναπλήρωσον: προσαναπλήρωω is om vol te maak, te vervul of te voltooi.

- 15.4-5 herhaal die bedes van 12.40-50 in meer kompakte vorm soos in 13.4-7.

- 15.4 *τοὺς ἱερεῖς κτλ.*: Vergelyk 12.40-41; 13.4.

τοὺς βασιλεῖς κτλ.: Vergelyk 12.40 en 13.5.

τοὺς ἀέρας κτλ.: Vergelyk 12.48 en 13.7.

τὸν κόσμον ἐν παναλκεί προνοία: παναλκής, "almagtig", kom slegs hier in die Klementynse liturgie voor. Eus., *praep. Ev.* 6.6; *MPG* 21, col. 424C ge-

bruik die woord as attribuut van God. Oor *προνοία* sien die nota by 12.8; vergelyk 12.30.

τὰ ἔθνη τὰ πολεμικὰ πράνον: πολεμικός is "wat tot oorlog behoort" en dus "oorlogsgugtig", "oorlogvoerend". Vir *πράνον* vergelyk 10.16; 12.46.

τὰ πεπλανημένα (dit wil sê *ἔθνη*): Vergelyk 12.46.

15.5 *τὸν λαόν σου ἀγιάσον*: Vergelyk 12.44.

τοὺς ἐν παρθενία: Vergelyk 12.44.

τοὺς ἐν γάμῳ: Vergelyk 12.44.

τὰ νήπια ἄδρονον: Vergelyk 12.44 *ἀδρόνω*, wat slegs hier in die Klementynse liturgie voorkom, beteken om ryp te maak of om tot volwassenheid te bring. Vergelyk *Exod* 2.10 (Moses); *Ruth* 1.13.

τοὺς νεοτελεῖς βεβαίωσιν: νεοτελής, "nuut ingewy", "pasgedoop", kom ook slegs hier voor in die Klementynse liturgie. Vergelyk Greg. Naz., *ep.* 217; *MPG* 37, *col.* 353C (pas bekeerdes).

τοὺς ἐν κατηχήσει: Vergelyk 12.47.

τῆς μνήσεως ἀξιούς: "vertoon" of maak hulle waardig aan die doop (inwyding). Oor *μνήσις* vergelyk die nota by 6.7.

πάντας ἡμᾶς ἐπισυνάγαγε κτλ: Vergelyk 12.49.

15.6 Die diaken roep die gemeente op om met geboë hoof die slotseën te ontvang. Oor *κλίνω* sien nota by 6.8.

15.7 Slotseën

Die hele aanhef (15.7) is 'n doksologie waarin attribute van God opgehoop word.

ὁ παντοκράτωρ: Vergelyk nota by 6.11.

ὁ ἀληθινός: Vergelyk 6.11.

ἀσύγκριτος: Kom slegs hier voor in die Klementynse liturgie en dit beteken "onvergelyklik". In die patristiek kom dit dikwels voor in verband met God wat onvergelykbaar is met byvoorbeeld die skepping of die engele (Theoph., *Ad Autol.* 1.3; Tat., *orat.* 15; *MPG* 6.837B; CA 5.1).

ὁ πανταχοῦ ὢν καὶ τοῖς πᾶσι παρών: God is oral (*πανταχοῦ*) en is teenwoordig (*παρών*) by almal. Die bewussyn van die alomteenwoordigheid van God²⁸⁷ het algemeen bestaan by die gelowige Israeliet (Gen 24.12; Rig 16.28 ens.), niesteenstaande die feit dat die kultusplekke gesien is as woonplekke van God.

Teenoor die gedagte van God se beperkte teenwoordigheid by die kultusplekke het die profete dit ingeskerp dat God oor ruimte en tyd verbewe is en dat

287 Eichrodt, *op. cit.* 2, p. 96.

Hy oral teenwoordig is. Tekste soos Amos 9.2-4; Jes 6.3; 43.2; 66.1; Sag 4.10 dra almal hierdie geloof. Veral die digter van Ps 139 beskryf die voortdurende nabyheid van God as die wonder wat die mens elke oomblik stel voor die onafwendbare alomteenwoordigheid van God.

Ook vir Jesus was God 'n God van naby.²⁸⁸ God is die teenwoordige wat as Vader elkeen verhoor. Hoewel Paulus²⁸⁹ in 1 Kor 8.6 en Rom 11.36 'n formule gebruik wat na stoïsynse Panteïsme klink, is sy Godsbegrip eintlik baie min aan Griekse gedagtes georiënteer. Hy bring hiermee sy geskiedsteologie tot uitdrukking: Die volkeregeskiedenis is heilsgeskiedenis wat in God sy oorsprong het, deur Hom bepaal word en in Hom sy doel het.

Die gedagtes van Ps 139 (Ps 138) het sy nawerking gehad in 1 Clem. 28.3; Lightfoot, *op. cit.*, p. 20: God is nie te ontvlug nie. Met sy beskrywing van God as τὰ πάντα ἐμπεριέχοντος, het hy egter die Bybelse gedagtes verbind met die stoïsynse idee van God wat alles in die wêreld deurdring en omvat.

Vergelyk nog vir die alomteenwoordigheid van God Orig., *de Orat.* 8.2; GCS (Orig.), p. 317; Athan., *de decret.* 11: "God is in almal na sy goedheid en krag, dog is ook buite almal volgens sy eie natuur."

- (15.7) ὁ τόποις μὴ περιγραφόμενος: περιγράφω beteken om te omring of te beperk. God is dus nie lokaal beperk nie. Reeds Philo het God vereenselwig met absolute ruimte en het God sy eie grens genoem. In navolging hiervan het ook Theophilus God sy eie ruimte genoem.

Clemens van Alexandrië sê dat God bo plek en tyd verhewe is (*Strom.* 2.2) en in dieselfde woorde as die liturgie: οὐ περιγράφεται τόπος θεός (*Strom.* 7.6; *MPG* 9, col. 440B). Vergelyk Bas., *Hom.* 3.7; *MPG* 31, col. 216A.

ὁ χρόνους μὴ παλαιούμενος: Aristides (*Apol.* 13.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 16) verbaas hom daaroor dat die Egiptenare, Chaldeërs en Grieke standbeelde van gode en afgodsbeelde maak wat oud word (*inveterascant*), deur die tydsduur verweer en wat hulle dan nog gode noem. In teenstelling hiermee word God, en so word Hy hier aangespreek, "nie met die verloop van tye ouer nie".

ὁ αἰῶσι μὴ περατούμενος: περατώω is om te "beëindig", te "beperk": "God word nie deur die eeue beëindig nie".

ὁ λόγοις μὴ παραγόμενος: παράγω is om te laat verdwaal en te verlei: "wat deur woorde nie verlei word nie."

ὁ τροπῆς ἀνεπίδεκτος: ἀνεπίδεκτος beteken "wat nie ontvang of toelaat nie", "wat nie ervaar nie". τροπή is 'n draai, ommekeer of verandering: God ervaar geen verandering of ommekeer nie. Vergelyk Cyr. Alex., *Comm. in Joh* 1.4.

ὁ φύσει ἀναλλοίωτος: ἀναλλοίωτος is "onveranderlik". Vergelyk Arist., *Apol.* 4.1; Goodspeed, *op. cit.*, p. 6: ἔστιν ἀφθαρτος τὸ καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος.

288 R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, p. 24.

289 *ibid.*, p. 229.

Ook Athenagoras, *Suppl.* 22.5; *ibid.*, p. 339, sê: τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀκίνητον καὶ ἀναλλοώωτον. God, volgens die Klementynse liturgie, is dus van nature onveranderlik.

- (15.7) ὁ φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον κτλ: "wat 'n ontoeganklike lig bewoon". Dit sluit natuurlik aan by 1 Tim 6.16: φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς τῶν ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.

φῶς ἀπρόσιτον sluit ook nog by *Exod* 33.17–23 aan. ὁ τῆ φύσει ἀόρατος het sy agtergrond in die tweede gedeelte van 1 Tim 6.16.

μετ' εὐνοίας ἐκζητούσαις σε λογικαῖς φύσειν: ἡ εὐνοία is "gevoel", "liefde", 'n "goeie gesindheid", "toegeneentheid", tussen man en vrou (1 Kor 7.3) en tussen slawe en hulle base (Ef 6.7). Dit is "slawe-deug". Die gebruik van die woord het in die patristiek oorgegaan na die beskrywing van die verhouding tussen die mense en God: Die sinsnede beteken dus dat God kenbaar is vir die wat Hom soek in oorgawe.

φύσις is "natuur". Dit het egter in die patristiek 'n baie wye reeks betekenisse en gebruike. Dit kan ook 'n "soort", 'n "spesie", aandui. Vergelyk Bas., *Eup.* 1.14; *MPG* 29, col. 544A: οὐκ ἀνθρώπους μόνον, ἀλλὰ καὶ πάσαν λογικὴν φύσιν. God is dus kenbaar vir alle redelike spesies of wesens wat Hom soek met oorgawe.

- (15.7) ὁ καταλαμβάνομενος κτλ: καταλαμβάνω is om te "gryp", ook "verstandelik gryp", "begryp". ἡ κατάληψις is "begrip": God word begryp deur die wat Hom in oorgawe soek.

ὁ θεὸς Ἰσραὴλ staan in kulties-doksologiese kontekste in *Ps* 40.14: εὐλόγητός κύριος ὁ θεὸς Ἰσραὴλ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα; 71.18; 105.48. In die Nuwe Testament is die Psalmformule oorgeneem in Luk 1.68. In Matt 15.31 word verwys na "verheerliking van die God van Israel". Om die aanroepvorm van God hier in 'n liturgiese konteks aan te tref is dus ook nie vreemd nie.

- (15.7) τοῦ ἀληθινῶς ὁρώοντος: "Israel, wat waarlik sien", naamlik die volk wat glo in Christus. Oor λαὸς sien nota by 5.12.

- 15.8 Hierdie gedeelte van die gebed is nie meer lofprysend, belydend nie, maar epikleties. Dit is weer voorbidding.

εὐμενῆς γενόμενος ἐπάκουσόν μου: Oor εὐμενής vergelyk die notas by 6.5 en 6.8.

εὐλόγησον τοὺς σοι κεκλικότας τοὺς ἐαυτῶν ἀγένας: Oor εὐλόγω sien nota by 6.6. Oor κεκλικότας κτλ vergelyk die kommentaar by 9.7.

δὸς αὐτοῖς τὰ αἰτίματα τῶν καρδιῶν αὐτῶν: Vergelyk by 6.5.

μηδένα αὐτῶν ἀπόβλητον ποιήσης κτλ: Vergelyk 12.44.

ἀγίασον: Vergelyk 11.6. φρουρέω, te "bewaak" (cf. Ps 120.8) kom slegs hier voor in die Klementynse liturgie, en so ook σκεπάζω, "kyk na", "oplet".

(15.8) ἀντιλαβοῦ: Sien nota by 6.5.

ῥῆσαι τοῦ ἀλλοτρίου κτλ: Vergelyk die notas by 6.6.

τὰς εἰσόδους αὐτῶν κτλ (Ps 120.8): Vergelyk by 6.6.

15.9 Slotdoksologie

Die trinitariese slotdoksologie bevat die terme wat ook in die ander doksologieë bespreek is. Vergelyk 6.13; 7.8; 11.6; 12.50 ens.

15.10 Die diaken spreek ten slotte die wegsendingsroep uit: Ἀπολύεσθε ἐν εἰρήνῃ. Vergelyk Chrys., *Adv. Jud.* 3.6; *MPG* 48, col. 870; *Lit. Marc.*, Antoniadis, *op. cit.*, p. 344: πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ.

15.11 Dit beteken die einde van die "sakramentele diens" (τῆς μυστικῆς λατρείας) waarvan die orde voorgeskryf word vir biskoppe, presbiters en diakens "deur die apostels".