

Is die paradys in die hemel of op die aarde, en hoekom? Die aard en funksie van die paradys volgens die interpretasie van Johannes Chrusostomus

Chris L. de Wet

Chris L. de Wet, Departement Bybelse en Antieke Studie, Universiteit van Suid-Afrika;
Navorsingsgenoot: Australian Lutheran College, University of Divinity, Adelaide

Opsomming

Die doel van hierdie artikel is om Johannes Chrusostomus (ca. 349–407 n.C.) se verstaan van die paradys, die tuin van Eden, van nader te beskou. Die vraag word gevra: Wat is die aard en funksie van die paradys volgens Chrusostomus? Na 'n aantal inleidende opmerkings, voorsien die artikel eers 'n oorsig van bepaalde antieke interpretasies van die paradys (Gen. 2:8) tot met die 4de eeu n.C., om sodoende Chrusostomus se raamwerk beter te kan kontekstualiseer. Daar word veral gekyk na die geskiedkundige en literêre ontwikkeling van die begrip van die paradys in die Ou Testament en latere bronne uit die vroeë Judaïsme. Aandag word dan gegee aan die paradysbegrip in die Nuwe Testament en vroeë Christendom, deur veral na outeurs soos Filo, Origenes, Tertullianus, Ambrosius, die Kappadosiese Vaders en Afrem te kyk. Daarna word daar meer breedvoerig na Chrusostomus se sienswyses gekyk. Chrusostomus se preke oor Genesis kry aandag in hierdie geval, en daar word getoon dat daar 'n direkte verband is tussen Chrusostomus se verstaan van die paradys, sy Skrifbeskouing, en sy mening oor die vleeslike opstanding van die mens.

Trefwoorde: allegorie; Genesis; hemel; Johannes Chrusostomus; paradys; patristiek; tuin van Eden; vroeë Christendom

Abstract

“Is paradise a place in heaven or on earth, and why?” The nature and function of paradise according to the interpretation of John Chrysostom

The purpose of this article is to examine John Chrysostom's (ca. 349–407 CE) understanding of paradise. The following question is asked: According to John Chrysostom, what is the nature and function of paradise? After some introductory remarks, the article provides an overview of some ancient interpretations of paradise (Gen. 2:8) up to the 4th century CE, in order to better understand Chrysostom's frame of reference. Attention is especially given to the historical and literary development of the concept of paradise in the Hebrew Bible and later sources from early Judaism. Then the New Testament and early Christian conceptualisation of paradise is discussed, focusing on, among others, Philo, Origen, Tertullian, Ambrose, the Cappadocian Fathers, and Ephrem. Thereafter the views of Chrysostom are analysed in detail. Chrysostom's homilies on Genesis receive special attention. It is shown that there is a direct correlation between Chrysostom's view of paradise, his approach to the Bible, and his belief regarding the resurrection of the flesh.

We read in Gen. 2:8: “And the Lord God planted a garden in Eden, in the east; and there he put the man whom he had formed” (New Revised Standard Version). The Hebrew term used to refer to the garden is *gan-‘Eden*. Later in history the garden of Eden also came to be known as “paradise”, a term which comes from the Persian word *pāiri-daeza*, which can mean “park” or “garden”. In the LXX the Greek word *paradeisos* is used, which became the common term used by the early Christians. Views about the nature and function of paradise have changed through the centuries. In Jewish-Christian tradition paradise is considered, on the one hand, as the sinless golden age of human existence, and the point where evil and sin entered the world; on the other hand, it is considered to be a new and blessed eschatological reality. The narrative events of paradise still continue to influence how many people define gender roles and how they understand the nature of evil, and for some paradise is even a preview of or precursor to heaven and the afterlife.

However, probably from its early inception, the notion of the garden of Eden, or paradise, has had some ambiguity to it. Even in the original Hebrew text of Genesis the term *gan-‘Eden* may contain a double entendre. While it does seem to be a toponym, the name of the garden might also be related to the Hebrew word *eden*, which means “pleasure” or “opulence”. The LXX translators and early Jewish and Christian commentators noted and sustained this possible double meaning of paradise. In some later traditions of the Hebrew Bible and early Judaism paradise does indeed gain a second, more transcendent meaning. Deutero-Isaiah uses “paradise” in a prophetic-eschatological sense, for instance. Most importantly, 1 Enoch 28–32 speaks of paradise as the place to which Enoch went; in this text the literary and more “spiritual” natures of paradise intersect. In the New Testament, paradise is almost exclusively a near-heavenly eschatological reality.

The tension between paradise as a physical place and a heavenly eschatological reality remained in later interpretations. Even authors who were renowned for their allegorical interpretations of Scripture, like Philo and Origen, seem to rely on the notion of paradise as having had some type of physical nature. Tertullian, along with some other early North African Christian writers, began to conceive of paradise as a type of liminal waiting place for the saints, especially the martyrs. Tertullian initially thought that paradise was one division of Hades, the

underworld, which was separated from hell by a large wall. Later, however, he changed his view and paradise became a heavenly place (either heaven itself or very close to heaven). In the 4th century the idea of paradise as a heavenly reality – accompanied by allegorical readings of paradise – became more and more popular. The Cappadocian Fathers, Ambrose and Ephrem follow this line of interpretation, while Augustine hoped to accommodate a view that paradise has both physical and spiritual or heavenly attributes.

As a 4th-century author traditionally located in the Antiochene school of biblical interpretation (although this classification is dated and not always accurate), John Chrysostom typically rejects the allegorical interpretations of paradise for a more literal reading. Chrysostom emphasises that paradise is not heaven, and that paradise is without a doubt a place somewhere on earth. An important intertext in this regard is the words Jesus spoke to the bandit on the cross in Luke 23:42: “Truly I tell you, today you will be with me in Paradise” (NRSV). The dilemma which Chrysostom, and many other interpreters, faced was that these words were spoken to the bandit before he experienced the resurrection. This led some to believe that there is no resurrection of the flesh. Chrysostom directly counters this argument – which he ascribes to the Manichaeans – by constructing paradise as a physical place on earth where saints await the resurrection of the flesh.

The study concludes by noting that Chrysostom’s understanding of the nature and function of paradise is, in fact, a double-edged sword. An author’s views of paradise said a great deal about his view of Scripture and his theological orientation, especially regarding eschatology and resurrection. Chrysostom’s literal understanding of paradise further functioned as a strategy to define his and his followers’ identity over and against others, like the Manichaeans.

Keywords: allegory; early Christianity; garden of Eden; Genesis; heaven; John Chrysostom; paradise; patristics

1. Inleiding

Die vraag oor die betekenis van die Bybelse skeppingsverhaal in Genesis is selfs nog in ons tyd ’n brandpunt.¹ Sommige groepe – veral dié wat bekendstaan as kreasioniste² – meen dat ons dié verhaal letterlik moet opneem. Daar word geglo dat die sewe dae werklik sewe 24-uurdage was, en dat die ontstaan van die heelal, en die veral die aarde, ontstaan het presies soos die Bybelse verhaal aandui. Ander glo weer dat die skeppingsverhaal nie letterlik gelees moet word nie, maar dat dit simbolies of mitologies geïnterpreteer moet word. Hierdie artikel sluit aan by hierdie debat, maar fokus op slegs een aspek van die skeppingsverhaal, naamlik hoe die aard en funksie van die paradys in besonder in die vroeë Christendom verstaan is.

Ons lees in Gen. 2:8: “Die Here God het toe ’n tuin in Eden in die ooste aangelê en die mens wat Hy gevorm het, daar laat woon.”³ Hierdie vers is ’n belangrike punt in die skeppingsverhaal wat in Genesis aangetref word. Nadat God die mens gemaak het, het God ’n tuin met die naam Eden gevorm, en die mens daarin gesit. Die Hebreeuse naam vir die tuin van Eden is *gan-’Eden*. Later in die geskiedenis begin die tuin van Eden ook bekend staan as die “paradys”. Die woord *paradys* is afgelei van die Persiese woord *pairi-daêza*, wat “park” of “tuin” beteken.

Die Griekse woord vir *tuin* (παράδεισος; *paradeisos*), wat in die Septuaginta- (LXX-) weergawe van Gen. 2:8 gebruik word, is ook van die Persiese woord afgelei (Charlesworth 1992:154).

Sienswyses oor die aard en funksie van die paradys het deur die eeue verander. In die Joods-Christelike godsdienstige tradisie word die paradys enersyds gesien as die sondelose goue tydperk van die mens se bestaan en as die punt waar al die smart van die mens ontstaan het, en andersyds as 'n nuwe en geseënde eskatologiese werklikheid. Die narratiewe gebeure in die paradys beïnvloed steeds hoe baie mense geslagsrolle definieer en hoe hulle die bese verstaan, en vir sommige is die paradys selfs 'n voorskou van die hiernamaals.

In sommige tradisies word die paradys ook gesien as 'n “plek” wat verlore is. Na hulle gesondig het, is Adam en Eva uit die tuin verban – hulle het nooit weer teruggekeer nie. Gen. 3:23–24 lees:

Daarom het die Here God die mens weggestuur uit die tuin van Eden uit om die aarde te gaan bewerk, die aarde waaruit hy gemaak is. Die Here God het die mens uitgedryf, en om die toegang tot die boom van die lewe te bewaak, het Hy oos van die tuin van Eden gerubs gesit, en ook 'n vlamme swaard wat heen en weer beweeg.

Hierin sien ons dat die tuin van Eden nou afgebaken word as 'n plek wat slegs vir heilige wesens bedoel is, en dat die mens nie meer 'n plek daar het nie.

Dié ontwykende droom van die paradys boei die mens se verbeelding al vir etlike eeue. In Engelse literatuur word John Milton (1608–1674) se verwerking van dié verhaal, naamlik *Paradise Lost* (2003 [1667]), gesien as een van die meesterwerke van Engelse poësie. Meer as 300 jaar voor Milton gebruik die befaamde Middeleeuse Italiaanse digter Dante Alighieri die konsep van die paradys breedvoerig in sy *Divina Commedia* (2013 [1320]).

In kunswerke word die paradys ook gereeld aangetref. Daar is uitbeeldings van Adam en Eva in die tuin op die 4de-eeuse sarkofaag van Junius Bassus, en Michelangelo het 'n toneel uit die tuin op die plafon van die Sistynse Kapel uitgebeeld. Kuns uit die vroeë moderne tydperk spog ook met uitbeeldings van die paradys. Die mees invloedryke van die Vlaamse Barokstyl-skilders, Peter Paul Rubens (1577–1640), het saam met sy vriend en medeskilder Jan Brueghel die Oude (1568–1625) een van die mooiste uitbeeldings van die tuin in ongeveer 1615 geskilder, genoem, *Het aards paradys met de zondeval van Adam en Eva*.



Figuur 1. Peter Paul Rubens en Jan Brueghel die Oude: *Het aards paradijs met de zondeval van Adam en Eva*. (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jan_Brueghel_de_Oude_en_Peter_Paul_Rubens_-_Het_aards_paradijs_met_de_zondeval_van_Adam_en_Eva.jpg)

Maar dit is nie slegs in die literatuur en kuns waar die paradys die mens se verbeeldingrykheid beproef het nie. Gedurende die eeue toe hierdie literatuur- en kunswerke die lig gesien het, was daar 'n bykansse beheptheid met die idee van 'n aardse paradys wat werklik ontdek kan word. Bockmuehl (2010:192–3) toon dat toe Christopher Columbus in 1498 by Amerika aangekom het, hy die natuurskoon van die gebied beskryf het as bewys vir die bestaan van 'n aardse paradys. So ook het die ontdekkingsreisiger Amerigo Vespucci (1454–1512), na wie die Amerikas vernoem is, aan sy weldoener en borg, Lorenzo de' Medici (1449–1492), vertel dat die aanskouing van Brasilië hom laat dink het dat hy naby aan die aardse paradys was (Bockmuehl 2010:192).

Van die antieke tyd af was die mens betower met die idee van 'n fisiese en aardse paradys. Scafi (2013) het selfs 'n indrukwekkende boek van paradys-kaarte saamgestel, *Maps of Paradise*, wat aantoon hoe mense vanaf die Middeleeue die paradys as 'n fisiese en aardrykskundige werklikheid verstaan en uitgebeeld het. 'n Bekende Middeleeuse kartografiese uitbeelding van 'n aardse paradys word in die sogenaamde Wêreldkaart van die Psalmboek (ca. 1265) aangetref:



Figuur 2. Die wêreldkaart van die Psalmboek, Britse Museum Add. MS 28681, waarin die paradys in die middel bo aan die kaart aangedui word, met Jerusalem in die middel. (https://en.wikipedia.org/wiki/Psalter_world_map#/media/File:Psalter_World_Map,_c.1265.jpg)



Figuur 3. Nog 'n voorbeeld van 'n kaart uit die Atlas Minor van 1607 wat die fisiese ligging van die paradys aandui. (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mercator,_Gerhard_:_Jodocus_Hondius._PARADISUS_on_verso_text_ITINERA_DESERTI.15_x_19_cm._Amsterdam_Hondius_1607.jpg)

Hierdie Middeleeuse en vroeë moderne uitbeeldings van ’n aardse fisiese paradys, hetsy in kuns of op kaarte, het ’n lang geskiedenis wat terugreik tot in die antieke tydperk. Dit was ook een van die punte waaroor die eerste interpreteerders van die Bybel dikwels van mening verskil het. Sommiges het gemeen die paradys is ’n geestelike plek, selfs gelyk aan die hemel, terwyl ander volgehou het dat dit êrens hier op aarde moet wees. Hierdie artikel gaan fokus op ’n verteenwoordigende voorbeeld van die laasgenoemde interpretasie van die paradys, naamlik dié van die kerkvader Johannes Chrusostomus (ca. 349–407 n.C.). Chrusostomus het geglo dat die paradys ’n aardse plek móés wees.

Daar sal gevra word: Wat is die aard van só ’n fisiese paradys, en waarom is dit so belangrik vir Chrusostomus om aan te dring op ’n aardse paradys? Die studie begin met ’n algemene oorsig van antieke interpretasies van die aard en ligging van die paradys, wat sal dien om die ontleding wat volg oor Chrusostomus literêr-histories te kontekstualiseer. Ek sal dan vra hoe Chrusostomus die paradys in besonder tipeer. Ten slotte word gevra waarom Chrusostomus die paradys op só wyse verstaan – dit is die vraag oor die funksie van sy interpretasie van die paradys in Gen. 2:8.

2. ’n Oorsig van bepaalde antieke interpretasies van die paradys (Gen. 2:8) tot met die 4de eeu n.C.

Aan die einde van die 4de eeu n.C. skryf die kerkvader Augustinus van Hippo (354–430 n.C.) in sy boek *Die letterlike interpretasie van Genesis* die volgende oor interpretasies van die paradys:

Ek is goed bewus dat baie mense baie dinge oor die paradys geskryf het; maar drie sienswyses kom na vore. Die eerste word aangevoer deur diegene wat die paradys slegs in ’n letterlike sin wil verstaan; ’n ander sienswyse is dié van hulle wat dit geestelik opneem. En die derde beginsel word aanvaar deur hulle wat die paradys in beide sinne wil opneem, letterlik sowel as geestelik. Kortliks gestel, ek bely dat ek die derde beginsel betaamlik vind. (*Die letterlike interpretasie van Genesis* 8.1; in Zycha (red.) 1894:229; sien ook Bockmuehl 2010:199)

Augustinus sien dus drie interpretasie-moontlikhede aangaande die aard van die paradys. Hy noem self dat hy verkies om ’n middeweg te volg, die derde beginsel, wat beide ’n letterlike en ’n geestelike verstaan van die paradys aanvaar. Hierdie derde beginsel was gewild by antieke Joodse en Christelike interpreteerders (Bockmuehl 2010:199–201). Ons sien dus dat van die vroegste interpretasies van die paradys, soos ons dit in die Genesis-verhaal aantref, uiteenlopend was.

Die rede vir die menigvuldigheid en verdeeldheid van interpretasies mag selfs aan die aard van die oorspronklike teks verwant wees. Daar is reeds aan die begin van hierdie artikel genoem dat die woord *paradys* afgelei is van die Griekse woord *paradeisos* wat in die LXX gebruik word om die tuin van Eden aan te dui. Ausloos (2017:10–12) merk tereg op dat die Hebraëuse uitdrukking *gan-’Eden* dubbelsinnig is. Enersyds is dit baie waarskynlik dat *gan-’Eden* ’n toponiem, oftewel ’n pleknaam, is. Dit word beskryf, in Gen. 2:8, as ’n plek waar God die mens plaas. Die Hebraëuse voorsetselprefiks *b^e* wat voor *gan-’Eden* in die teks voorkom lyk tog asof dit “in” of “na ... toe” aandui, en die gebruik van woorde soos “oos” in Gen. 2:8 en 4:16 gee

verder die idee dat die tuin 'n bepaalde ligging het. Die feit dat die teks ook na bepaalde riviere verwys, naamlik die Tigris en Eufraat (Gen. 2:14), ondersteun ook hierdie interpretasie (Ausloos 2017:9).

Maar Ausloos (2017:10–11) toon ook aan dat *gan-'Eden* moontlik 'n woordespel kan bevat. Die naamwoord *eden* in Hebreeus kan ook “oorvloed” of selfs “genot” beteken. Die feit dat die LXX-vertalers die woord *paradeisos* gebruik, is veelseggend. 'n Ander moontlikheid vir die vertaling van *gan-* in hierdie geval sou die Griekse woord *kêpos* wees, wat ook “tuin” beteken. Maar die woord *paradeisos* verwys spesifiek na 'n koninklike tuin – 'n plek van afsondering en genot vir die koning. In Gen. 2:8 LXX vind ons dus die uitdrukking *paradeison en Edem*. Die woord *Edem* word hier getransliterer as 'n toponiem – dus “die tuin [*paradeison*] van Eden [*Edem*]”. Maar in Gen. 3:23 en 3:24 gebruik die vertaler nié weer hierdie uitdrukking nie. Hier vertaal hy die Hebreeus bloot as *paradeisou tês trufês*, wat letterlik vertaal kan word as, “[uit] die tuin van oorvloed/genot”. Die vertaler het dus in hierdie geval die Hebreeuse woord *eden* nie as 'n toponiem vertaal nie, maar as 'n gewone selfstandige naamwoord (Ausloos 2017:11). Daar is dus alreeds in die vroegste tekste en vertalings van die konsep van die tuin van Eden/paradys dubbelsinnigheid. Die LXX-vertaler het moontlik 'n sin van letterlikheid sowel as figuurlikheid in die konsep van die paradys ingelees, en dit só vertaal. Die LXX was die weergawe van die Ou Testament wat die meeste vroeë Christene gebruik het. Dit is daarom nie verbasend dat latere interpreteerders die begrip van die paradys op veelvoudige maniere sou uitlê nie.

Alreeds in Deutero-Jesaja, waar die skrywer praat van hoe God Sion sal herstel, word die idee van die tuin van Eden, ook hier genoem die tuin van Jahweh, in 'n meer profetiese of eskatologiese sin gebruik (sien Jes. 51:3; so ook Eseg. 31:8–9).

Ook in sekere buite-Bybelse tradisies van die Ou Testament is die paradys 'n belangrike tema. In 1 Henog 28–32 reis Henog na die ooste en ontdek daar weer die paradys (Nickelsburg en Vanderkam 2012:47–48). In 1 Henog oorvleuel die letterlike en geestelike aspekte van die paradys.

In hierdie bronne vind ons dus 'n uiters belangrike ontwikkeling by die idee van die paradys. Die verlore paradys word nou herstel, en ten toon gestel as 'n profetiese of eskatologiese werklikheid. Die betekenis van die paradys word nou verbreed en verhef deur nie net te verwys na die tuin waar Adam en Eva gewoon het nie. Hierdie breedvoerige idee van die paradys is die een wat ons in bykans alle vroeg-Christelike bronne aantref. Hulle het almal geglo in hierdie “nuwe” paradys, maar waar hierdie paradys was, en die aard en funksie van die nuwe eskatologiese paradys, was 'n punt waaroor daar verskil is.

In die Nuwe Testament is daar beperkte verwysings na die paradys. 'n Bekende verwysing vind ons in Luk. 23:43. Terwyl Jesus op die kruis aan die sterf is, beloof hy aan een van die rowers wat saam met hom gekruisig was, die volgende: “Vandag sal jy saam met My in die paradys wees.” Volgens die meeste moderne kommentare op hierdie verwysing die “paradys” hier na 'n eskatologiese beeld van 'n nuwe skepping (Carroll 2012:468; Green 1997:822–3; Morris 1974:359). Dit sluit tot 'n mate aan by die idee van die eskatologiese paradys in Opb. 2:7 (Beale 2015:55, 59, 472). Maar daar moet ook in gedagte gehou word dat in vroeg-Christelike denke die paradys 'n konseptuele nabyheid aan die hemel gehad het, maar ook aan die kerk, soos Graham (2017) aangetoon het vir die teks van Lukas in die Nuwe Testament, asook vir Irenaeus van Lyons.

Ons lees dan ook in 2 Kor. 12:2–4:

Ek ken 'n man wat aan Christus behoort. Veertien jaar gelede is hy weggeruk tot in die derde hemel. Of dit met die liggaam was of sonder die liggaam, weet ek nie, net God weet dit. Ek weet ook dat hierdie man weggeruk is na die paradys toe. Of dit met die liggaam was of sonder die liggaam, weet ek nie, net God weet dit.

Paulus verwys hier waarskynlik na homself. Ons is nie seker of Paulus hier na twee boaardse reise verwys of na een nie; daar is met ander woorde onsekerheid of die derde hemel en die paradys hier dieselfde plek of twee verskillende plekke is. Myns insiens was dit waarskynlik twee verskillende reise en plekke, maar ek meen dat Lincoln (2004:77–8) en Keener (2005:238–9) ook reg is deur te meen dat die derde hemel en die paradys hier op een of ander manier aan mekaar verwant is (Wallace 2011:1–9). Die verbintenis tussen die derde hemel en die paradys word ook aangetref in sogenaamde pseudepigrafiese tradisies van die Ou Testament, veral in die Openbaring van Moses en 2 Henog. In die Openbaring van Moses 40:2 is die paradys in die derde hemel, maar dan lees ons in 38:5 dat dit ook op aarde is (Charlesworth 1992:154–5). Daar is selfs in hierdie teks dubbelsinnigheid oor die aard van die paradys. Die feit dat Paulus self onseker is of sy liggaam opgeraap was of nie, dui verder op die feit dat hy self nie duidelikheid gehad het oor die aard van die derde hemel en die paradys nie.

In die Nuwe Testament word die paradys dus in verband gebring met 'n eskatologiese werklikheid. Daar is wel die idee van 'n skepping, maar hierdie skepping was 'n nuwe skepping. Dit is in ooreenstemming met latere Ou Testamentiese en Judaïstiese bronne, soos bo genoem, wat 'n ontwikkelde idee van die paradys toon. In die Nuwe Testament blyk dit dat die paradys nie soseer 'n plek op die aarde is soos die mens dit ken nie, maar waarskynlik 'n plek in of naby die hemel, of soos latere interpreteerders sal meen, in die onderwêreld.

Selfs outeurs wat bekend was vir die gebruik van allegorie in hul interpretasie van die Bybel, toon 'n dubbelsinnige verstaan van die paradys. Bockmuehl (2010:201–6) verwys na die gevalle van Filo van Aleksandrië (ca. 20 v.C. – 50 n.C.) en Origenes (184–253 n.C.), beide skrywers wat bekend was vir hul allegoriese interpretasies, en toon aan dat selfs hierdie skrywers in een oomblik na die figuurlike aard van die paradys sal verwys, maar dan ook in 'n ander gedeelte die letterlike aard van die paradys aanneem. Dit is wel waar dat Filo en Origenes méér klem lê op die figuurlike paradys. Filo skryf byvoorbeeld:

Laat daar nooit in 'n mens se gedagtes só 'n goddelose idee posvat as om te glo dat God die grond ploeg en tuine [*paradeisous*] plant nie ... Sulke verdigsels [*muthopoïia*] mag nooit in ons gedagtes kom nie ... Deugsamheid word figuurlik [*tropikôs*] “paradys” genoem, en die plek [*topos*] wat gepas is vir die paradys, “Eden”, wat “oorvloed” beteken. (Die allegoriese interpretasie van Genesis 43, 45, in Colson en Whitaker (reds.) 1929:174)

Hier lyk dit asof Filo slegs die allegoriese lees van Genesis aanbeveel. Maar Niehoff (2010:28–42) en Bockmuehl (2010:202–3) verwys ook na Filo se opmerkings in *Vrae en antwoorde op Genesis* 1.6–8 (in Marcus 1953:4–6), waar hy tóg afhanklik is van 'n letterlike verstaan van die verhaal van die paradys soos in Genesis opgeteken. Hier verwys Filo waarskynlik meer na die paradys as die werklike historiese, maar ontoeganklike, Eden. 'n Ander Joodse skrywer, Josefus (37–100 n.C.), verwys ook na die plek waar die historiese tuin van Eden moontlik geleë

was (*Oudhede van die Jode* 1.3.38–9; in Whiston 2006:8). Filo behou die spanning in sy letterlike en figuurlike interpretasies van die paradysverhaal, en gebruik dikwels die letterlike aspekte om die figuurlike meer uit te lig.

Origenes volg, min of meer, Filo se voorbeeld in sy verstaan van die aard van die paradys (Bockmuehl 2010:204–5). Hy skryf in sy boek *Eerste beginsels* die volgende:

Want wie wat verstand het sal veronderstel dat die eerste, en tweede, en derde dag, en die aand en die oggend, bestaan het sonder ’n son, en maan, en sterre? En dat die eerste dag, daarom, ook sonder ’n hemel was? En wie is so gek as om te veronderstel dat God, op die wyse van ’n boer, ’n tuin [*paradeison*] in Eden, na die ooste, geplant het ...? ... Ek veronderstel nie dat enigiemand twyfel dat hierdie dinge figuurlik [*tropikôs*] sekere verborgenhede aandui nie, dat die geskiedenis as ’n skynbeeld plaasgevind het, en nie letterlik [*sômatikôs*] nie. (*Eerste beginsels* 4.3.1, in Bockmuehl 2010:204)

Soos Filo is Origenes se klem hier ook op die figuurlike lees van die paradysverhaal. Maar dan verwys Origenes in dieselfde boek, *Eerste beginsels* 2.11.6 (Bockmuehl 2010:205), na ’n plek hier op aarde wat in die Bybel genoem word “paradys”, waarheen die siele van die heiliges gaan om instruksie te ontvang voordat hulle hemel toe gaan. Ons moet hier in gedagte hou dat antieke mense die siel as materieel en tasbaar beskou het (Smith 2008:479–512). Hier verskil Origenes met Filo – Filo blyk nie te glo in ’n nuwe paradys wat as ’n ruimte tussen die aarde en die hemel dien nie. Origenes gee ons nie veel meer inligting oor hierdie aardse en pedagogiese paradys vir die siele van die heiliges nie. Die voorbeeld van Origenes toon dus dat ’n skrywer die paradys figuurlik kan opneem, in die sin van allegorie, maar ook kan glo in ’n nuwe paradys wat ’n plek in die kosmos is.

Beide Filo en Origenes plaas dus, deur middel van hul allegoriserings, die konsep van die paradys binne die niemateriële sfeer van idees, in die Platoniese sin. Filo plaas die “ware” paradys in die sfeer van idees. Hierdie paradys is nie materieel, soos die historiese paradys, nie. Ons sal soortgelyke denke later by sommige 4de-eeuse Christelike denkers kry. Dit is moeiliker om Origenes se denke oor die paradys ten volle te konsolideer. Dit mag dalk wees dat die eerste “oorspronklike” paradys, waar Adam en Eva was, in die sfeer van idees was, en daarom nie materieel nie, maar dat dit nou iets anders, ’n aardse wagplek vir siele, is. Dit kan dus wees dat Origenes die oorspronklike paradys gelyk stel aan die hemel, en dat die aardse paradys ’n ander paradys is. Ons moet ook in hierdie geval onthou dat Origenes ’n Christelike Platonis was wat ook geglo het dat fisiese en waarneembare werklikhede dikwels gedien het as heenwysings tot geestelike werklikhede.

’n Ander 2de-eeuse skrywer, Teofilus van Antiogië, het ook geglo dat daar ’n aardse paradys is. In sy boek *Aan Autolukos* 2.24 noem hy dat die paradys ’n fisiese plek hier op aarde is: “En daardie paradys [*paradeisos*] is aarde [*gê*], en is geplant op die aarde ...” (in Bockmuehl 2010:198–9). Teofilus gee ook aardrykskundige inligting van die paradys wat hy aflei van die Genesis-verhaal. Hy verwys wel nie na ’n figuurlike verstaan van die paradys nie.

Daar moet wel ook genoem word dat in die 2de en 3de eeue nie alle interpretasies van die paradys positief was nie. In sommige sogenaamde gnostiese tekste aanskou ons ’n verstaan van die paradys wat geheel en al uniek was. Soos Lettieri (2002:23–54) aantoon, was die paradys in gnostiese denke nie ’n wagplek nie, maar inderdaad ’n tronk. Volgens gnostiese denke was die materiële skepping ’n minderwaardige handeling uitgevoer deur ’n bose god genoem

Jaldabaot (De Wet 2019:379–84). Die aardse paradys was dus die plek waar die bese Jaldabaot Adam probeer hou het. Dit is binne-in hierdie paradys waar Adam aan sy vleeslikheid gebonde bly. Die gnostiese tekste verstaan dus die paradys as ’n materiële werklikheid, en daarom ’n minderwaardige en onvolmaakte werklikheid.

Tertullianus (155–220 n.C.) was ’n tydgenoot van Origenes, en het ook sy eie weergawe van die aard en funksie van die paradys gehad, wat mettertyd ook verander het (Tabbernee 2013:259–77). Tertullianus se eerste sienswyse was dat die siele van die martelare en ander heilige dooies die liggaamlike opstanding sou afgag in ’n bepaalde afdeling van Hades, oftewel die onderwêreld, wat die “paradys” genoem was. Tertullianus skryf:

Die enigste sleutel wat die paradys oopsluit, is jou eie lewensbloed. Julle het ’n geskrif van ons, “Aangaande die paradys”, waarin ons die punt bewys het, naamlik dat elke siel veilig in Hades bewaak word tot die dag van die Here. (*Aangaande die siel* 55.5, in Waszink 2010:74)

Tertullianus baseer hierdie mening waarskynlik op sy interpretasie van Luk. 23:43. As die rower daardie selfde dag van die kruisiging saam met Jesus in die paradys sal wees, en as daar aanvaar word dat Jesus neergedaal het na Hades, dan móes die paradys in die onderwêreld wees. Die paradys was een deel van Hades, en langs die paradys was die hel van vuur en straf. Volgens Tertullianus het ’n groot muur die paradys en die hel geskei (Tabbernee 2013:263). Tertullianus verwys ook na ’n verlore werk wat hy geskryf het, *Aangaande die paradys*, waarin hierdie punte waarskynlik grondig behandel is. Tertullianus sluit dus aan by Origenes dat die paradys ’n plek vir heilige siele in die hiernamaals is, maar verskil deur te noem dat dit in die onderwêreld geleë is, en nie op aarde nie.

Tertullianus het later sy standpunt oor die aard van die paradys verander. Hy was later in sy lewe, rondom 207 n.C., ook beïnvloed deur die teologie van die sogenaamde Nuwe Profesie van die Montaniste. Montanisme is deur baie ander kerkvaders as ’n dwaling beskou. Maar Tertullianus se verbintenis met die Nuwe Profesie beteken nie noodwendig dat hy sy bande met die hoofstroomkerk gebreek het nie (Dunn 2004:4–5). In sy boek *Aangaande die opstanding van die vlees* 43 (in Evans 2016:101), wat hy in ongeveer 210 n.C. geskryf het, noem hy dat siele nie onmiddellik na die dood by Christus is nie. Hy noem wel dat martelare ’n uitsondering op hierdie reël is en dat hulle na hul dood na die paradys gaan en nie na die onderwêreld toe nie.

Tabbernee (2013:268) noem tereg dat Tertullianus later die onderwêreld, of Hades, in twee dele verdeel. Die eerste is steeds die hel, waarheen die bese gaan. Maar die ander is nie meer die paradys nie, maar “die skoot van Abraham”. Hierdie aangepaste kosmologie is waarskynlik ingegeë deur die gelykenis van Lasarus en die ryk man (Luk. 16:19–31). Tertullianus se punt dat die martelare onmiddellik na ’n hemelse paradys gaan, word verder gesteun deur Opb. 6:9, wat vir Tertullianus ook ’n belangrike teks is. Die idee dat die martelare onmiddellik na die hemelse paradys gaan, word ook genoem in die *Passie van Perpetua en Felicitas* en in Siprianus van Kartago se werk *Aan Fortunatus* (Benjamins 1999:156–7; Potthoff, 2016:7–49). Beide die *Passie van Perpetua en Felicitas* en Siprianus se werk lê naby aan Tertullianus, aangesien beide uit die 3de-eeuse Christendom van Noord-Afrika spruit. Tertullianus was ook Siprianus se leermeester. Volgens sy nuwe standpunt glo Tertullianus nou dat die paradys ’n plek baie naby aan die hemel is – dit mag dalk die hemel self ook wees.

Alhoewel Tertullianus en Origenes nie saamstem oor waar die paradys geleë is nie, is hulle albei oortuig dat die paradys 'n plek is waar regverdige siele wag vir die opstanding en finale oordeel. Hierdie idee van die paradys as 'n wagplek vir siele was 'n baie invloedryke idee in die vroeg-Christelike kerk. Nog 'n tydgenoot van Tertullianus en Origenes, Irenaeus van Lyons (ca. 130 – ca. 202 n.C.), het ook geglo dat die paradys 'n wagplek is voor die einde aanbreek (*Teen dwaalleraars* 5.5.1, in Delumeau 2000:30–1).

Denke oor die paradys ontwikkel selfs nog meer in die 4de eeu, alhoewel ons by sommige skrywers van hierdie tydperk sien dat die idee van die paradys nou baie nader beweeg aan die idee van die hemel. Die Kappadosiese Vaders, Gregorius van Nissa, Gregorius van Nazianzus en Basilius van Sesarea se onderskeidende benadering is dat hulle nie 'n onderskeid tref tussen die koninkryk van God, dit wil sê, die hemel, en die paradys nie (Delumeau 2000:29–30). In Gregorius van Nissa se *Preke op die saligsprekinge* (in Hall 2000:21–91) is die paradys en die hemel sinoniem – vir Gregorius is die hemel die herstel van die paradys (Boersma 2013:45). Sutcliffe (1931:337–350) voer 'n belangrike en oortuigende argument aan in hierdie verband. Wanneer Gregorius die paradys gelykstel aan die hemel, plaas hy, soos Origenes, die paradys in die allegoriese sfeer van idees. Die paradys was en is nie materieel nie. Daar was nie werklik diere en plante, en ander materiële skepsels, in die paradys nie. Dié verskynsels wys alles uit na dieper en ondenkbare waarhede.

Ambrosius van Milan fokus ook meer op die allegoriese verstaan van die paradys, alhoewel hy nie die letterlike opsy sit nie. In sy vroeë werk, *Aangaande die paradys* 3.12 (in Savage 1961:294), sê Ambrosius:

Die paradys is dus 'n land van vrugbaarheid – dit wil sê, 'n siel wat vrugbaar is, geplant in Eden. Die siel is dus geplant in 'n sekere genotvolle en welgeploegde land waarin die siel plesier vind. Adam bestaan daar as *nous* [Ambrosius gebruik die Griekse woord vir *rede*] en Eva as sintuiglikheid.

Ambrosius speel ook hier met die dubbele betekenis van die woord Eden. Hy is direk afhanklik van Filo se allegoriese interpretasies wat vroeër genoem is (Benjamins 1999:157–66). Augustinus se standpunt is waarskynlik ook beïnvloed deur dié van Ambrosius (Van Willigen 2013:47–53).

Die bekende Siriese himneskrywer Afrem van Nisibis (306–373 n.C.) is waarskynlik een van die Christelike denkers van die 4de eeu wat die meeste gedink het oor die aard van die paradys. Soos die Kappadosiese Vaders, Ambrosius en Augustinus, toon Afrem ook 'n “hoë” teologiese leer van die paradys. Afrem het 15 paradyshimnes (in Brock 1990) agtergelaat, wat 'n breedvoerige, dog poëtiese, uitleg gee van hoe hy die paradys verstaan het (Maré 1991). Brock (1990:50–1) toon aan dat Afrem se lees van die teks in Gen. 2:8 – dat God die tuin “in die ooste” geplant het – beïnvloed was deur die Siriese vertaling van die Ou Testament, naamlik die Peshitta. Afrem toon ook ooreenkomste met die uitleg van Gen. 2:8 wat in die Joodse Targum-tradisies voorkom. Die Peshitta sowel as die Targums verstaan die Hebreeuse term *miqqedem*, wat ons vertaal as “in die ooste”, in 'n temporele sin, en nie as 'n rigtingaanduiding nie. In sy temporele sin soos dit in die Peshitta verskyn, beteken *miqqedem* “van die begin af”. Afrem plaas dus die paradys ook in 'n werklikheid wat buite tyd en ruimte strek. Brock (1990:51) noem dat Afrem se sienswyses baie gemeen het met dié van Gregorius van Nissa, wat reeds bespreek is. In sy poëtiese verbeelding gebruik Afrem tog kosmomorfiese retoriek om die paradys te beskryf. Afrem beskou die paradys as 'n heilige berg waar God woon, 'n

tema wat algemeen bekend was in die Ou Nabye Ooste (Buchan 2004:35–54). Die vloed van Noag se tyd het slegs die voetheuwels van die berg bereik, daar waar die gerubs wag hou. Die paradysberg word dan ook in drie sirkelvormige dele verdeel, wat ook verskil in heiligheid van mekaar. Afrem se paradys is dus ook die hemel, die eskatologiese bestemming van alle verheerlikte heiliges (Brock 1990:54–6).

Die 4de eeu in die ooste en in die weste toon dus 'n hoë teologiese evaluasie van die paradys. Die allegoriese eksegesis van Filo en Origenes was aan die orde van die dag, en alhoewel baie skrywers nie die materiële aspek van die paradys kon ontken nie, was daar 'n interpretatiewe voorkeur vir 'n allegoriese lees van die paradys wat dit in die sfeer van idees geplaas het, en sinoniem met die hemel gelaat het. Dit is ook dalk die rede waarom Augustinus die drie interpretasies van die paradys in sy eie tyd op so 'n wyse kon onderskei.

In werklikheid is die ontwikkeling van denke oor die paradys baie meer ingewikkeld as wat Augustinus voorstel. Ons kan, ter samevatting, die volgende sê: Vanuit 'n eksegetiese perspektief, is selfs die oorspronklike Hebreeuse teks van Genesis, saam met die Griekse en Siriese vertalings daarvan, dubbelsinnig oor die aard van die paradys. Die profetiese literatuur van die Ou Testament plaas die paradys in 'n eskatologiese konteks, wat verband hou met God se bevryding van Juda. Idees van die paradys wat ons in 'n teks soos 1 Henog aantref – as 'n plek waarheen heiliges kan terugkeer – was waarskynlik baie invloedryk in die vorming van die paradyskonsep in die Nuwe Testament. Ongelukkig is die verwysings na die paradys in die Nuwe Testament te kursories om 'n duidelike begrip daarvan te kry. Wat belangrik is om hier te weet, is dat die Nuwe Testament, soos beïnvloed deur tekste in die Ou Testament-profete en 1 Henog, die paradys nou as 'n eskatologiese werklikheid vestig. Vir Paulus was die paradys moontlik in of naby die derde hemel geleë. In die 2de en 3de eeue is daar twee belangrike verdere ontwikkelinge in die konsep van die paradys. Eerstens, deur te steun op die vroeër idees van Filo, kon Origenes die paradys op 'n allegoriese wyse verstaan, en dit so in die sfeer van idees plaas. Tweedens sien ons ook dat die idee van die paradys as 'n tussenruimte, 'n wagplek vir regverdigde siele voor hulle die hemel binnegaan, ook gewild raak. Dit was waarskynlik te danke aan die Christelike martelare, en die teologie rondom die martelare, veral in Noord-Afrika, dat hierdie aspek van die paradys ontwikkel het. Daar was wel verskille oor waar hierdie paradys was – party het geglo dit is in die onderwêreld, in Hades, langs die hel, en ander het geglo dit is êrens op aarde, of baie naby aan die hemel. In die 4de eeu is die benaderings van Filo en Origenes baie gewild, en is daar 'n voorkeur vir die allegoriese verstaan van die paradys as gelyk aan die hemel.

Daar is wel 'n uitsondering in die 4de eeu oor die aard en funksie van die paradys. In die ooste, rondom die gebied van Antiogië, in die Romeinse provinsie van Sirië, was daar 'n ander tradisie wat die paradys nie op grond van allegorie verklaar het nie, en waarvan die aanhangers nie geglo het dat die paradys en die hemel dieselfde plek is nie. Alhoewel hy nie die enigste een was wat hierdie perspektief gehad het nie, is Johannes Chrusostomus die verteenwoordigende voorbeeld van hierdie benadering wat die paradys baie meer letterlik uitgelê het.

3. Die aard en funksie van die paradys volgens die interpretasie van Johannes Chrusostomus

'n Aantal Christelike skrywers van die gebied van Antiogië in Sirië word dikwels gegroepeer in die kategorie van die sogenaamde Antiogeense skool van eksegeese. Chrusostomus is een van hierdie skrywers wat tot die Antiogeense skool behoort. Dié eksegetiese skool word so ook gekontrasteer met die Aleksandrynse skool. Anders as die Aleksandrynse skool, wat meer gefokus het op die allegoriese uitleg van die Bybel, was die Antiogeense skool bekend vir 'n meer letterlike interpretasie van die teks, met 'n klem op die geskiedenis (*historia*) van 'n teks, sowel as die retoriek en die dieperliggende boodskap van 'n teks (oftewel, die *theoria*). Maar hierdie verskille tussen die twee eksegetiese skole is nie altyd so maklik om te onderskei nie (Young 2003:334–54).

Maar daar is soms ook allegoriserende tendense onder skrywers in die Antiogeense Skool, veral in hoe hulle die dieper boodskap, of *theoria*, van die teks uitbou. Die Aleksandrynse skool is ook nie net suiwer allegoriseerders nie. Hulle gebruik ook dikwels die letterlike en geskiedkundige lees van 'n teks in hul uiteindelijke interpretasie van die Bybel (Young 2003:347–50). Wat wel steeds geldig is, is dat skrywers van die Antiogeense skool baie meer waarde aan die letterlike of geskiedkundige lees van 'n teks heg. Dit is ook waarom baie van hierdie skrywers gewild was gedurende die tyd van die Hervorming, en selfs ook later met die ontwikkeling van historiese kritiek van die Bybel.

Dit is dus nie verbasend dat Chrusostomus 'n letterlike interpretasie van die aard van die paradys verkies nie. Ons het reeds hier bo gesien dat daar reeds so vroeg as die 2de eeu n.C., by Teofilus, 'n neiging in Antiogië was om die paradys as 'n letterlike plek op aarde te verstaan. Ons vind breedvoerige inligting oor Chrusostomus se sienswyses oor die aard en funksie van die paradys hoofsaaklik, en bykans uitsluitlik, in sy preke oor die eerste drie hoofstukke van Genesis. Die fokus sal dus op hierdie bronne wees. In ongeveer 388 n.C., waarskynlik gedurende die fees van die Lydenstyd, het Chrusostomus 'n reeks van 67 homilieë (oftewel preke) op Genesis gepreek. Chrusostomus gee hier vir ons meer inligting oor die aard van die paradys, spesifiek in *Homilie oor Genesis 13.13* (in Migne 1857:108–9; sien ook Hill 1999:175):

Die rede waarom die geseënde Moses die naam van die plek [“in Eden in die ooste”; Gen. 2:8] ingevoeg het, was dat dit nie moontlik sou wees vir diegene wat geneig is om nonsens te praat, die ore van die eenvoudiges sou kon mislei nie en dan te sê dat die tuin [*paradeison*] nie op aarde was nie maar in die hemel, en soortgelyke verdigsels [*muthologias*] op te droom nie [*oneiropolein*]. Julle sien, ten spyte van sulke presiesheid [*akribeia*] wat die Skrif gebruik, het sommige mense nie die gladde woorde van arrogante interpreteerders en vergesogte filosofie bevraagteken nie, selfs tot op die punt dat hulle die heilige Skrif ontken en sê dat die tuin nie op die aarde was nie. Hulle gee teenstrydige opinies oor baie ander gedeeltes, en neem 'n standpunt in wat teen die letterlike interpretasie van die teks is, en dink dat wat gesê is oor die aard van aardse dinge te doen het met dinge in die hemel ... Tog, wanneer die heilige Skrif ons iets soos hierdie wil leer, gee die Skrif sy eie interpretasie, laat nie toe dat die luisteraar afdwaal nie ... So, ek smeeke julle, druk jul ore toe teen sulke interpretasies wat jul aandag sou aftrek, en laat ons die norm [*kanoni*] van die heilige Skrif volg.

Chrusostomus stel hier bo sy siening duidelik oor die aardse en materiële aard van die paradys.⁴ Hy praat baie duidelik teen diegene wat die teks nie letterlik sou interpreteer nie. In hierdie geval noem Chrusostomus die allegorieë verdigsels of mites (*muthologia*) en drome. Dit klink baie soos Filo in die bespreking verder op, wat die letterlike interpretasies soortgelyk verdigsels noem (hier, *muthopoiia*). Chrusostomus se verwysing na persone wat die teks nie letterlik lees nie, en vergesogte filosofie (waarskynlik die Platonisme), lyk asof dit 'n direkte aanval op die Aleksandrynse skool kan wees. Die hoofverweer wat Chrusostomus gebruik, hou verband met die aard van die Bybel self, en die norm of standaard (*kanôn*) wat die Skrif stel. Chrusostomus voer eerstens die beginsel van Bybelse presiesheid, of *akribeia*, aan. *Akribeia* is 'n baie belangrike teologiese en eksegetiese konsep vir Chrusostomus en skrywers binne die Antiogeense tradisie oor die algemeen (Hill 1981:32–6; Rylaarsdam 2014:113–6). *Akribeia* verwys na die idee dat die woorde van die Bybel 'n bepaalde en spesifieke semantiese struktuur op die oppervlak het. Woorde word dus nie ligtelik gebruik nie, en elke woord of frase het 'n doel en betekenis.

Maar hierdie betekenis moet ook voor die hand liggend wees – sy tweede beginsel van die norm van die Skrif. Chrusostomus meen dat die Skrif 'n eenvoudige betekenis weergee juis sodat mense die Skrif sal verstaan. Chrusostomus gebruik hier, soos Martin (2006:2–4) dit beskryf, Bybelse fundamentalisme (*foundationalism* in Engels, dus nie fundamentalisme nie). Volgens Martin berus Bybelse fundamentalisme op die beginsel dat die Bybel “vir homself moet praat”. Martin is korrek deur te noem dat dit onmoontlik is vir die Bybel om “vir homself te praat” – wanneer die Bybel gelees word is daar altyd 'n interpretasie wat 'n sekere belang dien. Maar vir Chrusostomus werk die argument goed. Dit skep die indruk dat Bybelinterpretasie gedemokratiseer word – dit kom selfs populisties voor – aangesien eenvoudige mense, en nie net geleerde filosowe nie, nou die Bybel kan lees en verstaan.

Volgens Chrusostomus laat 'n letterlike en geskiedkundige lees van die Bybel toe dat die teks “vir homself praat”. In werklikheid is die saak natuurlik meer ingewikkeld, aangesien 'n geskiedkundige lees van die teks nooit eenvoudig is nie. Maar dit is nie 'n kwessie vir Chrusostomus nie. 'n Allegoriese lees van die teks, en 'n figuurlike interpretasie van die paradysnarratief, doen dus skade aan die veronderstelde “oorspronklike” betekenis van die teks. Chrusostomus klink hier baie soos 'n ander denker in die Antiogeense skool, naamlik Theodorus van Mopsuestia. Theodorus skryf in sy (fragmentêre) *Kommentaar op Galasiërs* 4:24 (in Hill 2005:150):

Wanneer hulle begin om die goddelike Skrif “geestelik” uit te lê – geestelike uitleg is die naam wat hulle graag vir hul dwaasheid sou wou gee – meen hulle Adam is nie Adam nie, die paradys is nie die paradys nie, die slang is nie die slang nie. Aan hierdie mense sou ek sê dat as hulle die geskiedenis van die teks [*historia*] versluier, hulle geen meer geskiedenis [*historia*] oor sal hê nie.

Theodorus se kritiek teen allegorie klink baie soos dié van Chrusostomus. Chrusostomus en Theodorus het waarskynlik dieselfde leermeester, Diodorus van Tarsus, gehad, by wie hulle hierdie Skrifbenadering en hermeneutiese raamwerk geërf het.

Die interpretasie van die aard van die paradys het dus tot 'n skrywer se einste Skrifbeskouing gesny. In die 4de eeu was die debat oor die aard van die paradys 'n debat oor die gesaghebbendheid van die geskiedenis van die teks, en 'n skrywer se hele hermeneuties-eksegetiese raamwerk.

Wanneer die Skrif dus op Chrusostomus se presiese en fundamentalistiese wyse gelees word, is die aard van die paradys eenvoudig. Dit is 'n fisiese plek op aarde waarin God die mens geplaas het. Maar Chrusostomus antisipeer ook die teenargument wat ons vroeër by Origenes gesien het. Volgens Origenes sal God homself nie besig hou met banale en vernederende take soos ploeg en plant nie. Hier moet ons onthou dat elite- en eerbare persone in die antieke tyd hulself nooit met tuinwerk en landbouwerk sou besig hou nie. Dit was die werk van slawe en betaalde arbeiders. Om God hiermee te assosieer sou godslasterlik wees. Om hierdie argument teen te staan, onderskei Chrusostomus tóg tussen allegorie en metafoor. Chrusostomus sê verder in *Homilie oor Genesis* 13.12 (in Migne 1857:108):

“God het 'n tuin geplant,” sê die Skrif. Wat beteken dit, wonder ek? Het God gereedskap nodig gehad, en tuinmaak- en elke ander vaardigheid wat nodig is om 'n tuin mooi te maak? Beslis nie! Eerder, in hierdie geval ook, moet ons “geplant” in hierdie sin verstaan – naamlik dat hy beveel het dat 'n tuin op aarde geskep word.

Die letterlike lees van die teks beteken vir Chrusostomus nie dat 'n mens blind vir metafore en figuurlike taalgebruik moet wees nie. Dit is waar die *theoria* van 'n teks ter sprake kom. Tekste het ook 'n dieper betekenis, maar vir Chrusostomus kan dit nie deur allegorie verklaar word nie, maar deur 'n nabye lesing van die geskiedenis van die teks, en 'n oog vir die besonderheid en presiesheid van die Skrif.

Chrusostomus glo ook verder dat hierdie aardse paradys steeds bestaan. Hy deel dus in die algemene siening dat daar 'n eskatologiese paradys sal wees waarheen die siele van die regverdiges ná die dood sal gaan. Maar hierdie paradys is beslis nie die hemel nie. Ongeveer twee tot drie jaar voordat Chrusostomus die bogenoemde reeks homilieë oor Genesis gepreek het, in ca. 386 n.C., het hy agt kort preke oor Genesis gepreek (in Brottier 1998 [Grieks met 'n Franse vertaling]; Hill 2004 [Engelse vertaling]). Die woorde *homilie* en *preek* is bloot sinonieme, maar om die twee reekse te onderskei, word daar gepraat van 67 “homilieë” oor Genesis en agt “preke” oor Genesis. Chrusostomus sê in sy *Preek oor Genesis* 7.4–5 (in Hill 2004:129–31) dat die rower op die kruis, van Luk. 23:42, nie na die koninkryk van die hemel geneem is nie, maar na die paradys. Soos baie ander vroeg-Christelike denkers, byvoorbeeld Tertullianus, verstaan Chrusostomus dus ook dat die paradys 'n tipe aardse wagplek vir siele is voordat hulle die liggaamlike opstanding beleef en die hemel ingaan. Chrusostomus sê: “Die duiwel het Adam uit [die paradys] gedryf, Christus het die rower verwelkom” (*Preek oor Genesis* 7.4; in Brottier 1998:326; Hill 2004:122). Volgens Chrusostomus is die aard van die paradys dus eenvoudig. As die Skrif letterlik en eenvoudig opgeneem word, is dit 'n fisiese plek êrens op aarde, en nie dieselfde as die hemel nie. Chrusostomus glo ook dat die paradys 'n tipe wagplek is vir siele voor hulle die hemel binnegaan.

Wat is die funksie van so 'n interpretasie van die paradys? Die voorkeur vir 'n letterlike en aardse paradys vervul in Chrusostomus 'n hermeneutiese sowel as 'n teologiese funksie. Die hermeneutiese aspek van 'n aardse paradys hou verband met Chrusostomus se Skrifbeskouing. Hy onderskei homself as 'n Antiogeense eksegeet wat nie die allegoriese interpretasie van die Aleksandryne skool volg nie. Vir Chrusostomus is die vraag oor die aard van die paradys dus 'n hermeneutiese vraag oor die aard van die Skrif. Die oppervlakstruktuur van die Skrif – die letterlike teks wat geskrywe is – is eenvoudig en toeganklik vir enigiemand wat bereid is om dit te hoor. Op hierdie wyse plaas Chrusostomus homself direk in teenstelling met Christelike interpretasietradisies wat deur die Platonisme (veral die Neoplatonisme) beïnvloed is. Moses (oftewel die Pentateug) praat eenvoudig, en nie in raaisels en mites soos Plato nie. Vir

Chrusostomus is die geskiedenis, die feitelikheid van die teks – die *historia* – net so belangrik soos die teks self. Alhoewel hy sensitief is vir die lees van metafore en stylfigure in die teks, sien hy ’n aanval teen die feitelike waarheid en geskiedkundigheid van die teks oor die algemeen as ’n aanval teen die norm (*kanôn*) van die teks self. Dit beteken, ongelukkig, dat Chrusostomus se modus van interpretasie, wanneer dit vandag gelees en gevolg word, ook Bybelse fundamentalisme en selfs biblisme kan aanwakker.

Die tweede funksie van Chrusostomus se interpretasie van die paradys is teologies. Chrusostomus meen dat wanneer die paradys aan die hemel gelyk gestel word, dit die waarheid van ’n vleeslike opstanding in gedrang kan bring. Dit is ’n punt wat ook ’n lang geskiedenis in die Christendom het. Origenes is bekend daarvoor dat hy die leerstelling van die opstanding van die vlees verwerp het (Kakavelaki 2015:225–41). Ons moet wel hier in gedagte hou, soos Decock (2011:76–91) waarsku, dat Origenes se lering oor die opstanding baie vlakke het, en nie eenvoudig is nie. As ’n Christelike Platonis het Origenes wel geglo dat die vleeslike bestaan geheel onverenigbaar is met die goddelike sfeer (alhoewel sommige materiële werklikhede wel heenwysings na die geestelike bestaan was). Dit is dus moontlik dat ’n figuurlike verstaan van die paradys teen die leerstelling van ’n vleeslike opstanding kan werk. Maar dit hoef nie. Gregorius van Nissa, wat deur Origenes se idees beïnvloed was en die paradys figuurlik verstaan het, het steeds die lering van die opstanding van die vlees verdedig (Kakavelaki 2015:228–38).

Chrusostomus se teologiese argument vir die aardse en materiële paradys is nie teen Origenes of volgelingen van Origenes gerig nie. Inteendeel, Chrusostomus se polemieë in hierdie geval is gerig teen die Manicheërs.⁵ Die Manicheïsme was ’n Persiese godsdiens van die antieke tyd wat baie beginsels en simbole van die Christendom sowel as die Platonisme gebruik het. Augustinus was selfs vir ’n ruk deel van ’n gemeente van Manicheërs (Tardieu 2008).

In sy *Preek oor Genesis 7.4–5* (in Brottier 1998:332–3), veral die deel wat handel oor die rower aan die kruis van Luk. 23:42, praat Chrusostomus uitdruklik teen die Manicheïsme:

Hierdie mense [die Manicheërs] gryp dus hierdie teksgedeelte [Luk. 23:42] om te meen dat Christus gesê het, “Amen, amen, ek sê vir jou, vandag sal jy saam met my in die paradys wees”, dat die beloning vir goeie dinge alreeds bewerk is, en die opstanding [van die vlees] nie nodig is nie. As die rower met die goeie dinge op daardie dag beloon was, terwyl sy liggaam tot vandag toe nog nie opgewek is nie, sal daar dus geen opstanding in die toekoms wees nie ... Julle [die Manicheërs] meen dat die rower, op daardie stadium, nie die paradys binnegegaan het met sy liggaam nie: hoe kon hy, wanneer sy liggaam nog nie eers begrawe was nie, en nie tot stof teruggekeer het nie, en dat daar nêrens genoem is dat Christus hom opgewek het nie? ... As hy [Christus] reeds die rower verwelkom het, en sy liggaam buite gebly het en gevrot het, duidelik is daar geen liggaamlike opstanding nie.

Hier herhaal Chrusostomus, in sy eie woorde, die argument van die Manicheërs aan sy gehoor. Soos Chrusostomus ook kort na hierdie gedeelte noem, berus hierdie argument op die beginsel dat die paradys gelyk is aan die hemel. Maar ons weet dat Chrusostomus hierdie argument afweer in sy 13de homilie oor Genesis. Dit is dus belangrik vir Chrusostomus om die paradys as ’n aardse en fisiese wagplek te verstaan, aangesien dit die plek is waar die ontslape siele hul verheerlikte liggame sal ontvang en na die hemel geneem sal word. Vir Chrusostomus is ’n aardse en fisiese paradys dus nodig om die leerstelling van die opstanding van die vlees te

ondersteun (Reuling 2006:138–9). Gregorius van Nissa bewys dat 'n aardse paradys nie nodig was om die opstanding van die vlees te regverdig nie. Maar Chrusostomus argumenteer, weer eens, dat wanneer die Skrif letterlik meen dat die paradys fisies op aarde was, meen die Skrif ook dat wanneer die liggaam opgewek word, dit die vleeslike liggaam is. Ironies genoeg het vroeër skrywers soos Origenes gesê dat die geskiedkundige aspek van die Skrif eintlik die “vlees” van die Skrif is. Die “vlees” van die Skrif was nie onbelangrik nie, maar die “vlees” van die Skrif moet weggetrek word om die geestelike betekenis te kry (Harrill 2017:39–57). Vir Chrusostomus is die letterlike lees van die Skrif 'n versekering dat fundamentele Christelike leerstellings soos die norm van die Skrif en die opstanding van die vlees, behoue sal bly.

4. Gevolgtrekking

Die argument oor die aard en funksie van die paradys, in die vroeë Christendom was 'n tweesnydende swaard – dit het 'n skrywer se hermeneuties-eksegetiese raamwerk sowel as sy teologiese raamwerk georiënteer. Deur te kyk na 'n skrywer se idee van die aard en funksie van die paradys, het 'n mens ook iets geleer van daardie skrywer se Skrifbeskouing, sy verstaan van God en ook die aard van die mens, en die lewe in die hiernamaals. Alhoewel die tuin van Eden, die paradys, spreek oor die begin van die mensdom, het dit vir hierdie skrywers ook gespreek oor die eskatologiese lot van die mens. Perspektiewe oor die aard en funksie van die paradys in die vroeë Christendom was uiteenlopend. Die 4de eeu was veral gekenmerk deur 'n voorkeur vir die figuurlike en/of allegoriese verstaan van die paradys, wat nie noodwendig die fisiese aspekte daarvan totaal afgesê het nie. Skrywers van die Antiogeense skool van eksegeese, waarvan Chrusostomus 'n tipiese verteenwoordiger is, het wel hierdie voorkeur vir 'n figuurlike en hemelse paradys teengestaan, en was ten gunste van 'n meer letterlike en fisiese verstaan van die paradys wat hul skrif- en wêreldbeskouing beïnvloed het. Die debat oor die paradys het ook die grense van groepsidentiteit bepaal en terselfdertyd getoets.

Vrae oor die eerste dinge, die Bybelse protologie, lei ook, onvermydelik, tot vrae oor die laaste dinge, die eskatologie. Dit was die geval in die antieke tyd, en is selfs in moderne teologiese debatte steeds teenwoordig. Die gewilde moderne teoloog N.T. Wright glo self dat die paradys 'n wagplek vir Christene sal wees voor hulle die opstanding sal beleef (Wright 2008:40–2). Moderne Jehovasgetuies glo dat slegs 144 000 uitverkorenes die hemel sal binnegaan, en dat die res in die paradys sal leef (Holden 2002:82–102). Debatte oor die aard en funksie van die paradys leef dus voort, en dit definieer steeds die godsdienstige identiteit van baie individue regoor die wêreld.

Ten slotte: Soos Chrusostomus, volg ook baie moderne persone 'n meer letterlike en geskiedkundige benadering tot die Bybel. Maar wat ons blik op die teologiese debat rondom die paradys in die antieke getoon het, is dat die klem op 'n letterlike lees van die teks die gevaar loop om te ontaard in biblisme en Bybelse fundamentalisme – en fundamentalisme. Dit hoef nie so te wees indien 'n kritiese en verantwoordelike benadering tot die teks gevolg sou word nie. Die studie het ook gewys dat 'n figuurlike of allegoriese lees van 'n teks nie noodwendig altyd 'n ander teologiese eindbestemming as 'n letterlike lees sal bereik nie. Chrusostomus en Gregorius van Nissa se lees van die paradys het grootliks verskil, maar hul uiteindelijke teologiese belydenisse was nie so verskillend nie, veral nie oor die opstanding van die vlees nie. Dit beteken dat wanneer die vroeë Christendom bestudeer word, daar aandag gegee moet

word aan die verskillende wyses waarop bepaalde outeurs by dieselfde punt uitkom. Dit daag ons ook uit om anders na die sogenaamde Niceense of “Ortodokse” stroom van die Christendom te kyk. Eerder as om die Niceense Christendom te verstaan as ’n verenigde en eenvormige beweging, moet dit eerder benader word as ’n tipe lappieskombers – ’n bros geheel wat gevorm is deur uiteenlopende stemme, elk gevorm deur hul unieke konteks, geskiedenis, en selfs taal; ’n geheel wat gevorm is nie slegs deur eenstemmigheid nie, maar juis deur teologiese debat, verskille, en ontwikkeling.

Bibliografie

- Alighieri, D. 2013. *The divine comedy: Inferno, purgatorio, paradiso*. Londen: Penguin Classics.
- Ausloos, H. 2017. “Garden in Eden” or “paradise of delight”? The Septuagint’s rendering of $\gamma\epsilon$ in the book of Genesis. *Acta Theologica*, 37:6–17.
- Beale, G.K. 2015. *Revelation: A shorter commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Benjamins, H.S. 1999. Paradisiacal life: The story of paradise in the early church. In Luttikhuisen (red.) 1999.
- Bockmuehl, M. 2010. Locating paradise. In Bockmuehl en Stroumsa (reds.) 2010.
- Bockmuehl, M. en G.G. Stroumsa (reds.). 2010. *Paradise in antiquity: Jewish and Christian views*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boersma, H. 2013. *Embodiment and virtue in Gregory of Nyssa: An anagogical approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Brock, S.P. 1990. *Saint Ephrem: Hymns on paradise*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Brottier, L. (red.). 1998. *Jean Chrysostome: Sermons sur la Genèse*. Parys: Éditions du Cerf.
- Buchan, T. 2004. “Blessed is he who has brought Adam from Sheol”: Christ’s descent to the dead in the theology of Saint Ephrem the Syrian. Piscataway, NJ: Gorgias.
- Carroll, J.T. 2012. *Luke: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Charlesworth, J.H. 1992. Paradise. *Anchor Bible Dictionary*, 5:154–5.
- Colson, F.H. en G.H. Whitaker (reds.). 1929. *Philo*. Vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Decock, P.B. 2011. Origen: On making sense of the resurrection as a third century Christian. *Neotestamentica*, 45:76–91.
-

- Delumeau, J. 2000. *History of paradise: The garden of Eden in myth and tradition*. Urbana: University of Illinois Press.
- De Wet, C.L. 2019. Die uitbeelding van Jesus in die Evangelie van Judas. *LitNet Akademies (Godsdienwetenskappe)*, 16:374–96.
- . 2019. John Chrysostom on Manichaeism. *HTS Teologiese Studies*, 75:1–6. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i1.5515>.
- Drobner, H.R. en A. Viciano (reds.). 2000. *Gregory of Nyssa, Homilies on the beatitudes: An English version with contemporary and supporting studies: Proceedings of the eighth international colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998)*. Leiden: Brill.
- Dunn, G.D. 2004. *Tertullian*. Londen: Routledge.
- Evans, E. 2016. *Tertullian's treatise on the resurrection: The text edited with an introduction, translation, and commentary*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Graham, C.A. 2017. *The church as paradise and the way therein: Early Christian appropriation of Genesis 3:22–24*. Leiden: Brill.
- Green, J.B. 1997. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hall, S.G. 2000. Gregory of Nyssa, *On the beatitudes*. In Drobner en Viciano (reds.) 2000.
- Harrill, J.A. 2017. “Exegetical torture” in early Christian biblical interpretation: The case of Origen of Alexandria. *Biblical Interpretation*, 25:39–57.
- Hauser, A.J. en D.F. Watson (reds.). 2003. *A history of biblical interpretation, volume 1: The ancient period*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hill, R.C. 1981. *Akribeia: A principle of Chrysostom's exegesis*. *Colloquium: The Australian and New Zealand Theological Review* 14:32–36.
- . 2005. *Reading the Old Testament in Antioch*. Leiden: Brill.
- Hill, R.C. (red.). 1999. *St. John Chrysostom: Homilies on Genesis 1–17*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- . 2004. *St. John Chrysostom: Eight sermons on the Book of Genesis*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.
- Holden, A. 2002. *Jehovah's witnesses: Portrait of a contemporary religious movement*. Londen: Routledge.
- Kakavelaki, A.S. 2015. The resurrected body, will it be of flesh or spiritual?: Theological discussions from the time of the apostle Paul up to the sixth century AD. *Scrinium*, 11:225–41.
-

- Keener, C.S. 2005. *1–2 Corinthians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lettieri, G. 2002. The ambiguity of Eden and the enigma of Adam. In Psaki en Hindley (reds.) 2002.
- Lincoln, A.T. 2004. *Paradise now and not yet: Studies in the role of the heavenly dimension in Paul's thought with special reference to his eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luttikhuisen, G.P. (red.). 1999. *Paradise interpreted: Representations of biblical paradise in Judaism and Christianity*. Leiden: Brill.
- Marcus, R. (red.). 1953. *Philo, supplement I: Questions and answers on Genesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maré, L.P. 1991. Die paradysvoorstelling van Afrem. MA-verhandeling. Randse Afrikaanse Universiteit, Johannesburg.
- Martin, D.B. 2006. Sex and the single savior: Gender and sexuality in biblical interpretation. Louisville, KY: Westminster John Knox.
- Migne, J.-P. (red.). 1857. *Patrologiae cursus completus: Series graeca*. Vol. 5. Parys: Migne.
- Milton, J. 2003. *Paradise lost*. Londen: Penguin.
- Morris, L. 1974. *The Gospel according to St. Luke: An introduction and commentary*. Leicester: Inter-Varsity Press.
- Nickelsburg, G.W.E. en J.C. Vanderkam. 2012. *1 Enoch: The Hermeneia translation*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Niehoff, M. 2010. Philo's scholarly enquiries into the story of paradise. In Bockmuehl en Stroumsa (reds.) 2010.
- Numbers, R.L. 2006. *The creationists: From scientific creationism to intelligent design*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Potthoff, S.E. 2016. *The afterlife in early Christian Carthage: Near-death experiences, ancestor cult, and the archaeology of paradise*. Londen: Routledge.
- Psaki, F.R. en C. Hindley (reds.). 2002. *The earthly paradise: The garden of Eden from antiquity to modernity*. Binghamton, NY: Global Publications.
- Ramantswana, H. 2014. Conflicts at creation: Genesis 1–3 in dialogue with the Psalter. *Old Testament Essays*, 27:553–578.
- Reuling, H. 2006. *After Eden: Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16–21*. Leiden: Brill.
-

- Rylaarsdam, D. 2014. *John Chrysostom on divine pedagogy: The coherence of his theology and preaching*. Oxford: Oxford University Press.
- Savage, J.J. 1961. *Saint Ambrose: Hexameron, Paradise, and Cain and Abel*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Scafi, A. 2013. *Maps of Paradise*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, G.A. 2008. How thin is a demon? *Journal of Early Christian Studies*, 16:479–512.
- Still, T.D. en D.E. Wilhite (reds.). 2013. *Tertullian and Paul*. New York: Bloomsbury.
- Sutcliffe, E.F. 1931. St. Gregory of Nyssa and paradise. *Ecclesiastical Review*, 84:337–50.
- Tabbernee, W. 2013. The world to come: Tertullian's Christian eschatology. In Still en Wilhite (reds.) 2013.
- Tardieu, M. 2008. *Manichaeism*. Urbana: University of Illinois Press.
- Van Willigen, M.A. 2013. Ambrose's *De paradiso*: An inspiring source for Augustine of Hippo. *Studia Patristica*, 70:47–53.
- Wallace, J.B. 2011. *Snatched into paradise (2 Cor 12:1–10): Paul's heavenly journey in the context of early Christian experience*. Berlyn: De Gruyter.
- Waszink, J.H. 2010. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*. Leiden: Brill.
- Whiston, W. 2006. *Flavius Josephus: Jewish antiquities*. Londen: Wordsworth Editions.
- Wright, N.T. 2008. *Surprised by hope: Rethinking heaven, the resurrection, and the mission of the church*. New York: HarperOne.
- Young, F.M. 2003. Alexandrian and Antiochene exegesis. In Hauser en Watson (reds.) 2003.
- Zycha, J. (red.). 1894. *Sancti Aureli Augustini: De Genesi ad litteram libri duodecim, eiusdem libri capitula, De Genesi ad litteram imperfectus liber, Locutionum in Heptateuchum libri septem (CSEL 28.1)*. Wene: F. Tempsky.

Eindnotas

¹ Daar is eintlik twee skeppingsverhale in Genesis wat deur die latere samestellers van die Pentateug saamgeveg is. Die een kom voor in Gen. 1:1–2:4a en die ander in Gen. 2:4b–3:24 (Ramantswana 2014:553–78). Ons kan selfs redeneer dat die verhaal van Noag 'n derde (her-)skeppingsverhaal is, en dat die boek Openbaring ook nóg 'n nuwe skeppingsverhaal bevat.

² Kreasionisme is ook 'n veelsydige beweging – daar bestaan verskillende weergawes van kreasionisme, byvoorbeeld ou-aarde- en jong-aarde-kreasionisme, wetenskaplike kreasionisme, neokreasionisme, ens. (Numbers 2006).

³ Alle Afrikaanse aanhalings uit die Bybel kom uit die *Nuwe Afrikaanse Vertaling* (1983). Vertalings van antieke tekste is my eie.

⁴ Ons moet hier in gedagte hou dat Chrusostomus die LXX gebruik as sy teks van die Ou Testament.

⁵ Vir 'n algemene oorsig oor Chrusostomus se polemieë teen Manicheïsme, sien De Wet (2019:1–6).