

Abrahamitiese eskatologie en die bekragting van godsdiensstige identiteite

J.A. Schlebusch

J.A. Schlebusch, Departement Sistematiese en Historiese Teologie, Universiteit van Pretoria

Opsomming

Eskatologiese narratiewe, veral gegewe hul kenmerkende apokaliptiese fokus, dien as kragtige retoriese instrumente om godsdiensgemeenskappe te mobiliseer, veral in krisistye. Hierdie studie beklemtoon die rol wat eskatologiese narratiewe in die monoteïstiese Abrahamitiese godsdiensstige tradisies speel met betrekking tot die vorming, bekragting en handhawing van godsdiensstige identiteit te midde van sosiogodsdiensstige veranderings en uitdagings. Daar word in hierdie verband gekyk na drie Abrahamitiese kanonieke tekste: Daniël 2:37–45 uit die Hebreuse kanon, Openbaring 14 uit die Nuwe Testament, en Soera 81 uit die Koran.

By wyse van David Carr se fenomenologies-narratiewe benadering word die retoriese waarde van hierdie eskatologiese narratiewe geanaliseer met betrekking tot die manier waarop hulle gelowiges oproep tot aktiewe deelname in die een goddelike plan en die uiteindelijke vervulling daarvan. In Daniël 2:37–45 word die opkoms en val van wêreldryke beskryf, wat die geloofsgemeenskap herinner aan die verbygaande aard van menslike mag en die uiteindelijke koms van die ewige koninkryk van God. Openbaring 14 bied aan die vroeë Christelike gemeenskap 'n visie van kosmiese verlossing en oordeel, wat hierdie gemeenskap versterk tot volharding in hul geloof. Soera 81 in die Koran gebruik dramatiese apokaliptiese beelde om lesers te konfronteer met die onafwendbare koms van die oordeel van die eindtyd, waardeur die Islamitiese geloofsgemeenskap aangespoor word tot gehoorsaamheid aan Allah.

Die studie toon hoe hierdie eskatologiese narratiewe nie net uitdagings van 'n bepaalde historiese konteks aanroer nie, maar ook 'n blywende retoriese impak op gelowiges het deur 'n gemeenskaplike toekomsvisie te bied wat godsdiensgemeenskappe oor geslagte heen saambind. By wyse van hul unieke kognitiewe appèl, help hierdie narratiewe om 'n kollektiewe godsdiensstige identiteit te bekragtig en te versterk. Veral die monoteïstiese klem op die goddelike voorsienigheid en belofte van eskatologiese verlossing kenmerkend van hierdie

narratiewe bied hoop en rigting aan Abrahamitiese godsdienstgemeenskappe en verbind hul tot 'n gemeenskaplike missie.

Trefwoorde: Bybel; Christendom; David Carr; eskatologie; Islam; Judaïsme; Koran; narratief

Abstract

Abrahamic eschatology and the affirmation of religious identities

This study explores the role of eschatological narratives within the Abrahamic religions – Judaism, Christianity and Islam – in terms of shaping and affirming religious identities. Eschatology, defined as the configuration of religious beliefs about the ultimate end or destiny of humanity, is present in every religion and not only reflects human curiosity about the future but also serves as a crucial mechanism whereby religious communities position themselves within their own historical contexts and respond to external challenges.

Abrahamic eschatological narratives are characterised by the monotheistic belief in a divine plan guiding history towards ultimate fulfilment. This involves themes of final judgment, divine victory over evil, transition to eternal life, and the establishment of an everlasting messianic kingdom. This study explores how these narratives provide a framework for understanding the role and purpose of humanity in embodying the divine plan for the world. To this end, eschatological texts from the canonical scriptures of the Abrahamic religions are investigated to examine their impact on religious communities across different contexts and time periods.

In the Hebrew Bible, the vision of the fifth and final eschatological kingdom following four earthly empires recorded in Daniel 2:37–45 serves as a prime example of Jewish apocalyptic literature. Daniel interprets King Nebuchadnezzar's dream of a statue with materials symbolising successive empires, highlighting the transience of earthly kingdoms. Nebuchadnezzar, the golden head, represents a powerful reign granted by God. The narrative concludes with God's eternal kingdom overcoming earthly empires, underscoring God's ultimate authority over history. This narrative highlights the sovereignty of God over history and the ultimate triumph of a messianic kingdom. The text emphasises that earthly rulers' power is entirely dependent on the God of heaven, reinforcing a sense of divine providence that transcends temporal circumstances.

In the New Testament, Revelation 14 presents a vivid apocalyptic vision of the end times, focusing on divine judgement and cosmic recreation. The narrative contrasts the redeemed with those aligned with Babylon (Rome), who face divine wrath. The imagery of harvest symbolises divine judgement, encouraging early Christians to persevere in faith for eternal reward. This narrative underscores the exclusivity and identity of the Christian community through liturgical imagery and the distinction between believers and non-believers. The text serves as a call to perseverance and faithfulness amidst persecution, offering hope for an eternal eschatological reward.

The Qur'an's Sura Al-Takwir (Surah 81) offers a compelling depiction of the end times, marked by cosmic upheaval and divine judgement. This narrative envisions the final judgment with vivid apocalyptic images, conveying the overwhelming power of divine reckoning. The narrative underscores the revolutionary nature of the early Islamic community (ummah) as

transcending ethnic and tribal boundaries. The eschatological vision unifies the community around a shared expectation of divine fulfilment, providing a sense of purpose and identity.

By means of the phenomenological narrative approach of David Carr, this paper analyses how these eschatological narratives shape human experience and the understanding of reality. Carr's narrative realism posits that human existence and interaction with reality are inherently narrative, with the present serving as a pivotal point between past and future. This framework offers insight into how religious communities interpret their place and calling in the world by means of eschatological narratives.

This study highlights the rhetorical power of apocalyptic imagery within these narratives. Such imagery evokes emotional and cognitive responses, motivating religious communities to view themselves as active participants in the divine narrative. This is significant particularly in times of crisis when religious communities face persecution and eschatological narratives challenge the status quo and inspire hope for a future kingdom where the community prevails.

Through their apocalyptic nature and images of light and darkness, judgement, redemption, and destruction, eschatological narratives convey a vision of the future that is uniquely received and internalised by religious adherents. Because of the immense rhetorical appeal of these narratives, amplified in times of religious suppression, they have often been viewed with suspicion in terms of their potential to incite socio-political implications, often justifying revolutionary actions and political unrest.

This article explains the unique ways in which eschatological texts from the canonical scriptures of the Abrahamic religions function in terms of authorising, affirming and sustaining delineated religious identities across various contexts and times. This is accomplished by means of utilising Carr's phenomenological narrative approach, exploring how key apocalyptic narratives within the Abrahamic canon rhetorically impact on religious audiences and shape religious communities and their engagement.

The study also highlights the historical continuity and transformation of eschatological narratives, demonstrating their adaptability to changing socio-political contexts. The reinterpretation of these texts over time underscores their enduring relevance and rhetorical appeal in shaping religious identities. The apocalyptic writings of Daniel, Revelation and the Qur'an provide audiences with eschatological perspectives that serve to remind believers of the ultimate triumph of the divine plan. These narratives situate religious communities within a larger historical narrative, calling them to align their identity and actions with the expectation of future divine glorification, redemption and judgement. This vision of the end times provides a source of hope and gears the audience towards socio-religious engagement in their own context, even amidst significant challenges and persecution.

The power of eschatological narratives is further exemplified by their historically proven ability to offer a shared vision of the future across generations. Through a fixed narrative point of reference, religious communities continually define and redefine their identity and mission, adapting to remain relevant even amidst changing socio-political and socio-religious contexts. In this regard, David Carr's phenomenological narrative approach helps us understand how these eschatological narratives serve as frameworks through which believers interpret their experience of reality. The structural and rhetorical features of these apocalyptic texts, describing cosmic events and divine judgement, elicit strong emotional and cognitive responses, contributing to the formation of a collective religious identity.

In conclusion, the eschatological narratives of the Abrahamic religions have a profound impact on shaping religious identities through the authorisation, consolidation and affirmation thereof. These narratives, embedded in the sacred texts of Judaism, Christianity and Islam, not only offer a vision of hope for the future but also function as powerful tools for mobilising religious communities, particularly in times of crisis. The enduring relevance of these texts attests to a distinct continuity in the way humans experience narratives and make sense of our place in the world. The eschatological narratives of the Abrahamic religions continue to play a lasting role in affirming religious identities in our contemporary context by offering a hopeful vision of the future – one that encourages believers to live their lives in accordance with that vision. These narratives strengthen the religious community's identity, bind its members together, and serve as a source of resilience and perseverance, even in the face of obstacles and external threats.

Keywords: Bible; Christianity; David Carr; eschatology; Islam; Judaism; narrative; Qur'an

1. Inleiding

Daar bestaan byna volkome eenstemmigheid onder godsdienswetenskaplikes dat elke godsdiens op aarde tot 'n sekere mate 'n eskatologiese element bevat. Reeds in 1986 het die invloedryke Amerikaanse godsdienswetenskaplike Winston L. King (1986:169) byvoorbeeld uitgewys dat eskatologie, gedefinieer as die “configuration of religious myths and beliefs that recount or affirm any future happenings directly related to the ultimate destiny of man”, in elke godsdiens te vinde is. Sy tydgenoot, die Franse filosoof Jacques Derrida (1984:80), het selfs verder gegaan deur daarop te wys dat die hele Westerse filosofiese tradisie soos dit ontwikkel het sedert die Verligting 'n sterk eskatologiese element bevat soortgelyk aan dié wat in tradisionele godsdienste gevind word.

Nuuskerigheid aangaande die toekoms is iets wat nog altyd kenmerkend was van die mens se denke oor die werklikheid. Godsdiens is een van die belangrikste wyses waarop daar na antwoorde in hierdie verband gesoek word, veral as dit kom by die doel en uiteinde van die mensdom en die heelal (Clasen 2019:848). Eskatologie speel natuurlik ook 'n deurslaggewende rol in die Abrahamitiese teologie. Die drie Abrahamitiese godsdienste – die Christendom, Judaïsme en Islam – word egter wel ingevolge hul eskatologiese raamwerk onderskei by wyse van die monoteïstiese karakter daarvan, wat onder andere die finale oordeel oor die hele wêreldbevolking, die goddelike oorwinning oor die bose, die oorgang na die ewige lewe en die instelling van die ewige messiaanse heerskappy insluit (Alma'itah en Ul Haq 2022:2). In die kanonieke tekste in al drie die Abrahamitiese godsdienste word daar dikwels na die eindtyd verwys as uiteindelijke teleologiese vervulling van die wêreldgeskiedenis en as iets wat deur die goddelike voorsienigheid bestier word. Dieselfde goddelike wil wat die skepping tot stand gebring het, begelei dit om uiteindelik die doel waarvoor die geskape werklikheid daargestel is, te bereik. Om hierdie rede kan eskatologie binne die Abrahamitiese godsdienste nie bloot gereduseer word tot fatalistiese idees oor die onafwendbare einde van die heelal nie, maar het dit by uitstek te make met die mens se rol en doel in die eskatologiese vervulling van die een wil en plan van 'n persoonlike godheid (Aleke 2021:254). Sedert die Renaissance, gekenmerk deur 'n herwaardering van die bronne, is daar ook 'n hernude belangstelling in antieke apokaliptiese literatuur, wat vir baie eeue grotendeels geïgnoreer is omdat dit dikwels verstaan is as onversoenbaar met die Middeleeuse verhouding tussen kerk en staat (De Villiers 2018:9–11.).

Eskatologiese narratiewe reflekteer menslike interaksie met die wêreld om ons op 'n baie unieke manier. Ons toekomsvisie speel 'n deurslaggewende rol as dit kom by ons keuses en optrede en hoe ons onself in ons bepaalde historiese konteks posisioneer. In hierdie opsig het narratiewe realiste soos die Amerikaanse fenomenoloog David Carr 'n baie belangrike bydrae gelewer deur daarop te wys dat die raamwerk waarbinne beide individue en groepe hulself op godsdienstige, politieke, ekonomiese en sosiale vlak posisioneer in wese narratief van aard is. Carr se narratiewe realisme moet gesien word as reaksie op die narratiewe antirealisme kenmerkend van die postmoderne historiografie wat gedurende die laaste drie dekades van die vorige eeu toonaangewend was. Hy waardeur en behou wel die postmoderne fokus op die narratiewe aard van geskiedskrywing, asook die idee dat die historikus self deel vorm van die historiografiese proses (Carr 1991:13). Nogtans daag hy die postmoderne redusering van laasgenoemde tot fiksie uit deur te beweer dat die struktuur van narratief nie net 'n historiografiese meganisme is nie, maar as 't ware inherent is aan alle menslike ervaring as sodanig. Hy bevorder dan sy benadering as 'n alternatiewe “way of overcoming the weaknesses and solving the problems of a dual focus on representation and memory” (Carr 2014:2).

Teenoor hierdie dualisme beklemtoon hy dat menslike bestaan en deelname aan die werklikheid in die hede alleen sin maak as keerpunt tussen die verlede en die toekoms (Carr 2014:134). Met ander woorde, die narratiewe raamwerk waarbinne ons die werklikheid ervaar bepaal hoe ons ons plek en rol in die wêreld verstaan en waarbinne ons ervaring van die werklikheid as geheel sin maak (Carr 2014:77). Vir Carr (2008:124) gaan dit dus nie oor die wese of aard van realiteit self nie, maar die menslike ervaring van hierdie realiteit – met betrekking tot menslike ervaring vorm narratief dus die struktuur wat sin en betekenis aan hierdie ervaring gee.

Hierdie narratiewe wisselwerking tussen die verlede, hede en toekoms wat vorm en sin aan menslike ervaring gee, kan verduidelik word aan die hand van 'n tenniswedstryd as 'n tipe mikrokosmos waarin die aard van die menslike ervaring van die werklikheid gereflekteer word. Die verlede is alles wat tot op daardie stadium in die wedstryd gebeur het en dit bepaal onder andere die belangrikheid en intensiteit al dan nie van die huidige punt wat gespeel word. Dieselfde geld vir die toekomsvisie van die wedstryd en die doel wat die speler wil bereik, naamlik die oorwinning. Op enige gegewe stadium in die wedstryd bestaan daar 'n kognitiewe wisselwerking tussen die kennis van die verlede (die aard en die resultaat van punte wat reeds gespeel is) sowel as die vooruitsig aangaande hoe en wanneer 'n oorwinning moontlik sal wees. Hierdie wisselwerking bepaal dan tot 'n groot mate die intensiteit en strategie in die hede. Die hede vorm dus die narratiewe ontmoetingspunt tussen die toekoms en die verlede, en gee vorm aan menslike posisionering ten opsigte van en interaksie met die werklikheid. Eskatologiese narratiewe word by uitstek gekenmerk deur die beklemtoning van die toekomstige ontplooiing van die wêreldgeskiedenis as die vervulling van die goddelike doel van die skepping. In kontekste waar godsdienstige gemeenskappe gemarginaliseer word, het eskatologie dikwels al 'n baie belangrike rol daarin gespeel om die status quo uit te daag deur die fokus te verskuif na 'n toekomstige koninkryk waarin die betrokke gemeenskap die oorhand sal kry (De Villiers 2017:340). By wyse van hierdie beklemtoning word 'n bepaalde godsdienstige narratiewe posisionering in die praktyk bekragtig wat aan die godsdienstige gemeenskap 'n bepaalde identiteit binne 'n bepaalde historiese konteks bied.

2. Navorsingsoogmerke

Eskatologiese narratiewe, gegewe hul apokaliptiese aard en veral die beelde van lig en duisternis, oordeel, verlossing sowel as vernietiging en herskepping wat daarmee gepaard gaan, dra 'n bepaalde visie van die toekoms oor wat op 'n eksklusiewe manier deur die gehoor ontvang en hul eie gemaak word. Hierdie apokaliptiese beelde besit dan ook die nodige retoriese trefkrag om die gehoor emosioneel en kognitief op te wek om sodoende hulself as aktiewe rolspelers in daardie narratief te sien (Geertz 2017:48–9). Die trefkrag van apokaliptiese narratiewe en die impak daarvan op die gehoor blyk veral uit die feit dat hierdie tekste in die verlede dikwels opspraak veroorsaak het as gevolg van die revolusionêre sosiopolitieke implikasies daarvan met betrekking tot godsdienstige gemeenskappe se verhouding met die breër samelewing en die owerheid. Hierdie narratiewe is gevolglik dikwels gesien as tekste wat revolusionêre optrede en politieke onrus regverdig (De Villiers 2018:9–10).

Eskatologiese narratiewe se retoriese mag bekragtig dus die unieke leefwêreld van 'n bepaalde godsdienstige gemeenskap – iets wat Carr (2014:136) beskryf as daardie gemeenskap se unieke “mode of existence” – wat sin en rigting aan daardie godsdienstige gemeenskap se posisionering en handelinge gee.

Die navorsingsdoelwit van hierdie artikel is dus die beantwoording van die volgende navorsingsvraag: Hoe funksioneer eskatologiese tekste uit die heilige geskrifte wat deur die onderskeie Abrahamitiese godsdienste as kanoniek beskou word met betrekking tot die bekragtiging en voortsetting van begrensde godsdienstige identiteite in verskillende kontekste en oor verskillende tydperke heen? Hierdie vraag word dan beantwoord aan die hand van Carr se fenomenologiese narratiewe benadering.

Met hierdie doel voor oë gaan daar eerstens gekyk word na 'n paar van die belangrikste apokaliptiese narratiewe in die Abrahamitiese kanon, wat dan belig word met betrekking tot die narratief-retoriese impak wat hierdie tekste het op 'n godsdienstige gehoor wat hul as heilige narratiewe omhels. Hierna sal die klem verskuif na die wyse waarop godsdiensgemeenskappe hulself ten opsigte van die werklikheid posisioneer in die lig van die bepaalde gemeenskaplike toekomsverwachting wat deur hierdie narratiewe gekweek word. Laastens sal die klem dan verskuif na die rol van eskatologiese narratiewe in die bekragtiging en handhawing van Abrahamitiese godsdienstige identiteite oor geslagte heen.

3. Abrahamitiese eskatologiese narratiewe

Die Abrahamitiese kanon bestaan uit die Hebreuse Ou Testament of Tenakh, die Griekse Nuwe Testament, sowel as die Koran. Laasgenoemde twee word onderskei van die eersgenoemde in die sin dat beide oor 'n baie kort tydperk, dit is binne die bestek van ongeveer een leeftyd, ontstaan het – die Nuwe Testament in die eerste eeu n.C. en die Koran in die sewende eeu n.C. Anders as die Ou en Nuwe Testamente het die Koran ook slegs een menslike outeur, Mohammed. In elk van hierdie drie heilige tekste speel eskatologie egter 'n belangrike rol en vir die huidige navorsingsdoeleindes gaan ons fokus op een belangrike eskatologiese narratief uit elk van hierdie drie heilige geskrifte. Hierdie betrokke narratiewe is gekies weens die prominente teenwoordigheid van sterk apokaliptiese beelde in die teks wat dien as duidelike merkers van die retoriese impak van hierdie narratiewe. Dit is belangrik om te onthou dat die

inhoud van al drie heilige geskrifte in die eerste plek die historiese vraagstukke en uitdagings van hul ontstaanstyd as primêre konteks het, en daarom hierdie uitdagings probeer aanpak vanuit die monoteïstiese teologiese raamwerk kenmerkend van die Abrahamitiese teologie (Peters 1994:109). So behoort die Ou Testament verstaan te word teen die agtergrond van die antieke Nabye-Ooste, die Nuwe Testament teen die agtergrond van die Grieks-Romeinse beskawing van die eerste eeu, en die Koran teen die agtergrond van die uitdagings waardeur die Arabiese stamme in die Nabye-Ooste aan die begin van die sewende eeu gekonfronteer is. Soos Carr (2014:207–8) egter uitwys, speel die gegewe leserskonteks ook ’n deurslaggewende rol in die manier waarop die gehoor in die wêreld van die narratief ingelyf word.

In die geval van eskatologiese tekste geskied hierdie inlywing grotendeels by wyse van die indruk wat apokaliptiese beelde op die leser maak, wat gepaard gaan met die narratiewe inlywing van die gehoor in die paradigma van skepping, verlossing en verheerliking as uiteindelijke doel en vervulling van die wêreldgeskiedenis. Op hierdie wyse word die gehoor as ’t ware opgeroep om aktief aan hierdie narratief deel te neem as betrokke rolspelers in hierdie eskatologiese vervulling (Caracciolo 2012:373–4).

In die Ou Testament word daar gekyk na een van die belangrikste en bekendste apokaliptiese narratiewe in die Hebreeuse kanon, naamlik die narratief aangaande die vyfde en finale eskatologiese koninkryk wat op die eerste vier wêreldryke volg en wat beskryf word in Daniël 2:37–45. Alhoewel histories-kritiese navorsers meen dat die boek Daniël eers in die tweede eeu voor Christus ontstaan het toe die Griekse koning Antiochus Epifanus ’n bedreiging vir die Joodse volk was (Harrington 1999:109–10), speel hierdie eskatologiese narratief af tydens die Joodse ballingskap in Babilonië gedurende die sesde eeu voor Christus (Tanner 2021:39). In die Joodse apokaliptiese tradisie is hierdie teksgedeelte, waar die profeet Daniël ’n godgegewe uitleg van die Babiloniese koning Nebukadnesar se droom gee, dan ook verstaan nie net as ’n profesie met ’n eskatologies-messiaanse karakter nie, maar ook as iets wat ten minste gedeeltelik van toepassing is op Daniël se eie konteks in Babilonië (Beale 2010:14). Die eskatologiese klimaks van hierdie narratief maak dat dit egter duidelik dat dit by uitstek ’n narratief oor die eindtyd is en die gehoor se aandag doelbewus vestig op die toekomstige vervulling van die goddelike plan met die wêreldgeskiedenis as geheel.

In die Nuwe Testament gaan ons kyk na die bekende apokaliptiese narratief van Openbaring 14. Hierdie teksgedeelte, waar die fokus val op goddelike oordeel en kosmiese herskepping, bevat al die belangrikste retoriese kenmerke van ’n teologiese narratief oor die eindtyd: lewendige beskrywings van die omkering van die kosmiese orde, apokaliptiese beelde wat lynreg teen menslike verwagting en intuïsie indruis, en ’n oproep tot bekering wat gepaard gaan met ’n waarskuwing van oordeel. Al hierdie beelde word dan ook narratief beskryf vanuit die apostoliese siener se oogpunt. Dit is op sigself ’n belangrike retoriese strategie wat die gehoor aktief betrek by hierdie narratief oor die eindtyd (Caracciolo 2013:83).

Die Koran bevat verskeie noukeurige beskrywings van die eindtyd, en hier gaan gekyk word na Soera 81, Sura Al-Takwir, juis omdat hierdie hoofstuk, meer as enige ander in die Koran, so ’n lewendige en aangrypende beskrywing van die eindtyd en met name die val van die ganse kosmiese orde bevat. Hierdie soera se struktuur en die apokaliptiese beelde daarin vervat dien as ’n voorbeeld van ’n eindtyd-narratief met ’n unieke vermoë om daardie emosionele en kognitiewe reaksies by die gehoor op te wek wat onderliggend is aan die bekragtiging van ’n bepaalde godsdienstige identiteit (Geertz 2017:74–5). In die sewende eeu, toe die Koran sy ontstaan in die Arabiese skiereiland gehad het, was die idee van ’n geloofsgemeenskap of

umma wat etniese en stamgrense transendeer iets volkome revolusionêr: Terwyl die Koran familiebande hoog ag, was die uitstaande kenmerk van die geloofsgemeenskap wat hul aanvanklik rondom Mohammed versamel het dus die feit dat geloof in Allah en sy openbaring die deurslaggewende faktor vir lidmaatskap in hierdie nuwe gemeenskap was, ongeag 'n persoon se agtergrond (Serjeant 1999:48–9). Soera 81 as eskatologiese narratief het dan ook in hierdie konteks die doel gedien om 'n gesamentlike eskatologiese verwagting as saambindende faktor in hierdie gemeenskap te skep.

3.1 Daniël 2:37–45

Daniël lê die Babiloniese koning Nebukadnesar se droom oor 'n reusebeeld bestaande uit goud, silwer, koper, yster en klei uit deur te verwys na Nebukadnesar se eie magtige heerskappy, waarna hy die opkoms van nog drie ander wêreldryke beskryf (verse 37 tot 43):

U, o koning, is die koning van die konings aan wie die God van die hemel die koninkskap, die mag, die krag en eer gegee het. Ja, waar ook al mense, die diere van die veld en die voëls van die hemel woon, het Hy hulle in u hand gegee. Hy het u as heerser oor hulle almal aangestel. U is die kop van goud. Ná u sal 'n ander koninkryk tot stand kom, geringer as u s'n, dan 'n ander, 'n derde koninkryk van koper, wat oor die hele aarde sal heers. Die vierde koninkryk sal so sterk soos yster wees. Omdat yster alles verpletter en vermorsel, sal hierdie koninkryk, soos yster wat vergruis, al daardie ander verpletter en vergruis. Dat u gesien het dat die voete en tone deels van pottebakkersklei en deels van yster is, dui op 'n verdeelde koninkryk. Van die bestendigheid van die yster sal daarin wees, want u het die yster gemeng met die klam klei gesien. En die tone van die voete wat deels van yster en deels van klei is – 'n deel van die koninkryk sal sterk wees, en 'n deel daarvan sal breekbaar wees. Dat u die yster gemeng met die klam klei gesien het, dui daarop dat mense deur ondertrouery vermeng sal raak. Hulle sal egter nie vanself aan mekaar vaskleef nie, net soos yster nie met klei meng nie.

Treffend van hierdie narratiewe beskrywing van die koninkryke van die aarde is die mono-teïstiese klem wat daarop geplaas word dat die heerskappy van al die magtigste wêreldheersers volkome afhanklik is van die God van die hemel (אל השמים, "El-ha-shemaim"). Met hierdie benaming word daar ook retories beklemtoon dat God die Een is wat as soewereine Heerser oor die hele aarde mag vanuit die hemel uitdeel en weer wegneem soos en wanneer God wil. Die metaforiese beeld van drie verskillende koninkryke bestaande uit al die verskillende elemente (goud, koper, yster en klei) in die narratief nooi die gehoor uit om te spekuleer aangaande na watter wêreldryke hier verwys word. Om enigsins in te gaan op hierdie spekulاسie val buite die bestek van hierdie artikel, maar dit is hier belangrik om daarop te let dat die narratief die leser, ongeag die leser se konteks, dwing om hom- of haarself op 'n bepaalde manier ten opsigte van hierdie koninkryke te posisioneer. Dit beteken nie dat die leser betekenis verskaf aan die narratief nie, maar dat die narratief deel word van die leser se ervaringswêreld en binne daardie konteks vir die leser betekenisvol word.

Die narratief word dan voltrek met verse 44 tot 45 en dit is hier waar die werklike eskatologiese klem val:

In die tyd van daardie konings sal die God van die hemel 'n koninkryk vestig wat vir ewig nie vernietig sal word of aan 'n ander volk oorgelaat sal word nie. Hierdie koninkryk sal al daardie ander verpletter en tot 'n einde bring, en dit sal standhou vir ewig.

U het daarom gesien dat 'n klip uit die berg vanself losbreek, nie deur die toedoen van mensehande nie, en dat dit die yster, koper, klei, silwer en goud verpletter.

Ongeag hoe die eerste vier koninkryke geïnterpreteer word, triomfeer die vyfde messiaanse koninkryk aan die einde van die wêreldgeskiedenis oor elke ander mag en hierdie koninkryk bly standhou tot in ewigheid (Pinker 2005:234). Hierdie koninkryk word egter geensins as minder sosiopolities van aard as die voorafgaande koninkryke beskryf nie en daar is niks in die narratief wat daarop dui dat dit bloot 'n bonatuurlike of buite-aardse karakter sal hê nie. Die gehoor word dus by wyse van hierdie narratief opgeroep om, ook te midde van moeilike omstandighede soos die geval was tydens die Babiloniese ballingskap, aktief en met selfvertroue aan die openbare lewe deel te neem in die wete dat God die gang van die wêreldgeskiedenis bepaal en dit daarom sal uitloop op die uiteindelijke oorwinning van die volk van God as erfgename van die goddelike koninkryk.

3.2 Openbaring 14

Die eerste aspek van die narratief van Openbaring 14 wat veral treffend sou wees vir die eerste-eeuse gehoor vir wie die boek oorspronklik geskryf is, is die feit dat ten spyte daarvan dat hierdie narratief afspeel op die berg Sion, 'n sentrale plek in die Joodse godsdienstige tradisie, die liturgiese en rituele beelde wat normaalweg met Sion geassosieer word, soos die tempel en die offerrituele, nie hier teenwoordig is nie. In plaas daarvan vind ons die metaforiese Lam, d.i. Christus, wat omring word deur die heilige verlostes. Vers 1 lees soos volg:

Toe het ek gesien, en kyk, die Lam staan op die berg Sion, en saam met Hom is daar honderd vier-en-veertigduisend mense met sy Naam, en ook sy Vader se Naam, op hulle voorkoppe geskryf.

Die narratiewe beeld wat hier reg aan die begin geskets word, is dus een van die verlore gemeenskap van gelowiges, wat uitgeken en onderskei word by wyse van die goddelike name op hul voorkoppe, en wat by Christus op die berg Sion, die heilige eskatologiese ontmoetingsplek tussen God en mens, versamel word.

Hierna volg daar in verse 2 tot 7 'n beskrywing van die kosmiese aard van hierdie eskatologiese verlossing waarby die hele skepping – nie net die mens en die natuur nie, maar ook die engele – by wyse van 'n retoriese vergelyking betrek word:

En ek het 'n geluid uit die hemel gehoor, soos die gedruis van baie waters en die gerammel van swaar donderweer. Die geluid wat ek gehoor het, het geklink soos dié van lierspelers wat hulle liere bespeel. Hulle het 'n nuwe lied voor die troon en in die teenwoordigheid van die vier lewende wesens en die ouderlinge gesing. Niemand kon egter dié lied leer nie, behalwe die honderd vier-en-veertigduisend mense wat van die aarde losgekoop is. Hulle is die mense wat hulle nie met vroue besoedel het nie, omdat hulle kuis is. Hulle volg die Lam, waar Hy ook al gaan. Hulle is uit die mense losgekoop, as eerstelinge vir God en die Lam. En oor hulle lippe het geen enkele leuen gekom nie. Hulle is onberispelik. Toe het ek 'n ander engel gesien wat hoog in die lug vlieg. Hy het 'n ewige evangelie ontvang, om dit te gaan verkondig aan die aardbewoners, aan elke nasie en stam en taal en volk. Met 'n harde stem het hy uitgeroep: "Julle moet ontsag hê vir God en heerlijkheid bewys aan Hom, want die tyd van sy oordeel het aangebreek. Aanbid Hom wat die hemel, die aarde, die see en die fonteine geskep het."

Dit is belangrik om in die beeld wat hier geskets word te let op die belyning van die verlore gemeenskap van gelowiges wat duidelik en noukeurig onderskei en afgesonder word van die res van die “aarde” waaruit hulle deur die Lam “losgekoop is”. Die lied wat hulle sing, d.i. die deelname aan hierdie heerlike liturgiese ruimte op die eskatologiese berg Sion, is ook eksklusief, want “niemand [behalwe hulle] kon ... dié lied leer nie”. Hierdeur word die gelowiges as gemeenskap onderskei van en as ’t ware verhef bo die wêreld (De Villiers 2009:27). Die liturgiese beelde wat in die narratief ingewef word, onderstreep die uniekheid en eksklusiwiteit van die Christelike godsdienstige gemeenskap en hul gemeenskaplike ervaring van die godheid (*Ibid.*, 35), sonder om afbreek te doen aan die universele waarheidsaanspraak van die openbaring aan hulle gegee. Identiteitsvorming gaan dus hier gepaard met ’n skerp onderskeid van, maar terselfdertyd ook ’n uitnodiging aan, die “aardbewoners”, oftewel die hele wêreld. By wyse van hierdie uitnodiging word ook buitelanders opgeroep om hulself te belyn met hierdie godsdienstige identiteit sowel as die rituele aanbidding en morele lewenswyse wat met hierdie identiteit gepaard gaan om sodoende te deel aan hierdie eskatologiese heerlikheid.

Hierdie uitnodiging tot bekering word dan in verse 8 tot 13 narratief gekomplimenteer met die dreigende eskatologiese oordeel oor ’n bese wêreld wat bly weier om hierdie uitnodiging te aanvaar:

Na hom het ’n ander engel, ’n tweede een, gekom en uitgeroep: “Geval, geval het Babilon, die magtige, sy wat al die nasies van die wyn van die wellus van haar hoerery laat drink het.” Na hom het ’n ander engel, ’n derde een, gekom en met ’n harde stem uitgeroep: “As iemand die dier en sy beeld aanbid, en ’n merk op sy voorkop of op sy hand ontvang het, sal hy ook drink van die wyn van God se toorn, wat onverduin in die beker van God se toorn geskink is. Hy sal ook in die teenwoordigheid van die heilige engele en die Lam met vuur en swawel gefolter word.” En die rook van hulle foltering bly opstyg vir ewig en ewig, en hulle wat die dier en sy beeld aanbid, kry dag en nag geen rus nie, ook nie hulle wat die merk van sy naam ontvang het nie. Hiervoor het die heiliges volharding nodig, hulle wat die gebooie van God nakom, en in Jesus bly glo. Ek het toe ’n stem uit die hemel hoor sê: “Skryf neer! ‘Gelukkig is die dooies wat van nou af in die Here sterf.’” “Ja,” sê die Gees, “sodat hulle mag rus van hulle geswoeg, want hulle dade volg hulle.”

Hierdie aankondiging van oordeel oor Babilon – oftewel Rome (Satake 2008:315–7) – word ook retories aangewend om die godsdienstige identiteit van die Christelike gemeenskap verder te bekragtig en te versterk. In hierdie betrokke historiese konteks het die jong en klein Christelike gemeenskap gestaan voor die uitdaging om nie kultureel en godsdienstig te konformeer tot die Grieks-Romeinse leefwêreld van hul tyd nie, en word hulle as ’t ware bemoedig by wyse van hierdie aankondiging van oordeel en straf oor die buitelanders wat hulle op daardie stadium vervolg en druk op hulle plaas.

Die narratiewe kontras wat hier geskep word tussen die merk van die Lam en die merk van die dier, tussen die heerlikheid van die engele en die nietigheid van beelddiens, en tussen bestyging van Sion en afval van Babilon, kan beswaarlik misgekyk word. Dit alles dien as ’n legitimering van ’n godsdienstige identiteit wat tydens die eerste eeu in die Romeinse ryk gemarginaliseer is. Christene word dan ook aangemoedig om te midde van hierdie marginalisering te volhard met die oog op die eskatologiese heerlikheid in die toekoms eerder as om vas te kyk in die uitdagings van die hede. Hierdie idee word benadruk deur veral die belofde

eskatologiese beloning vir hul goeie werke. Die afwysende manier waarop die seksuele losbandigheid kenmerkend van die oorheersende kultuur beskryf word as iets wat as 't ware deur Babilon op die wêreld afgedwing word deurdat sy almal laat drink het “van die wyn van die wellus van haar hoerery” (ἐκ τοῦ οἴνου τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς, “ek tou oinou tou Themou tes porneias autes”) roep instinktief by toehoorders 'n gevoel van weersin hierteen op. Dieselfde geld vir wanneer die groot teenstander oftewel die leier van die vyand as 'n “dier” beskryf word.

Die narratief word dan in verse 14–20 vervolg en uiteindelik afgesluit met 'n beskrywing van die heerlikheid van Jesus Christus wat as Oorwinnaar en Heerser terugkeer om te “oes” wat Hy op die aarde gesaai het:

Toe het ek gesien, en kyk, daar was 'n wit wolk, en op die wolk sit daar iemand net soos 'n Seun van die Mens. Op sy kop het Hy 'n goue kroon, en in sy hand hou Hy 'n skerp sekel. 'n Ander engel het uit die tempel gekom, en met 'n harde stem geroep na Hom wat op die wolk sit: “Steek u sekel in en oes, want die tyd om te oes, het aangebreek, en die aarde is ryp vir die oes.” Hy wat op die wolk sit, het toe sy sekel oor die aarde geswaai, en die aarde is afgeoes. Toe het daar 'n ander engel uit die tempel in die hemel gekom. Ook hy het 'n skerp sekel vasgehou. Nog 'n engel, wat beheer oor die vuur gehad het, het van die altaar af gekom. Hy het met 'n harde stem geroep na hom wat die skerp sekel vashou en gesê: “Steek jou skerp sekel in, en sny die druiwetrosse van die wingerd op die aarde af, want die druiwe het ryp geword.” Die engel het toe sy sekel oor die aarde geswaai, en die wingerd op die aarde afgeoes, en dit in die groot parskuip van God se toorn gegooi. En die parskuip is buite die stad getrap. Uit die parskuip het daar bloed gevloei – sestig honderd stadion ver, tot aan die perde se tooms.

Die engele wat keer op keer uit die tempel en vanaf die altaar te voorskyn kom en in diens van Jesus Christus 'n oordeel oor die aarde voltrek (“sekel oor die aarde swaai”) is 'n aangrypende apokaliptiese beeld wat by uitstek dien om die bo-aardse gesag van sy heerskappy te legitimeer. Die narratief word dan weer afgesluit met 'n afgryslike oordeelsbeeld van die “parskuip”, dit is die goddelose wêreld, wat buite die stad Jerusalem vertrap word. Hierdie oordeelsbeeld bekragtig weereens die legitimititeit van die Christelike gemeenskap op weg na die eskatologiese Jerusalem deur die gehoor te betrek by die uiteindelijke oorwinning van Christus oor die wêreld – 'n oorwinning waarin sy volgelingen deel (Kovacs en Roland 2004:166).

3.3 Soera 81

Alhoewel Soera 81 relatief laat in die Koran voorkom, is dit histories waarskynlik een van die eerste gedeeltes van die Koran wat Mohammed neergeskryf het (Jensen 2013:47). Hierdie soera vorm die middelste soera van 'n reeks van vyf eskatologiese soeras wat fokus op die eindtyd en die finale oordeel (Soeras 79–83) en is ook die bekendste eskatologiese narratief in die Koran (Nasr, Dagli, Dakake, Lombard en Rustom 2017:2701). Soos die res van die Koran, het hierdie soera ook ten doel om bepaalde vrae en uitdagings wat die eerste gehoor in die gesig staar, onder die loep te neem. Om enigsins 'n retoriese appèl op die eerste gehoor te kon maak, was dit immers *wesenlik* vir hierdie narratief om as 't ware spesifiek tot hulle te spreek. Wat egter kenmerkend van 'n apokaliptiese soera soos dié is, is die feit dat die retoriese appèl van hierdie narratief baie verder strek as net die eerste gehoor in die Arabiese skiereiland aan die begin van die sewende eeu. Dit kan toegeskryf word aan die kognitiewe appèl inherent tot die apokaliptiese beeldspraak in hierdie narratief wat op 'n spontane wyse die mens se nuuskierig-

heid oor die toekoms prikkel, sowel as die los struktuur van die verse van hierdie soera, wat beteken dat byna elkeen van hierdie verse 'n stelling of profesie bevat met tydlose relevansie omdat dit altyd wys op die einde van tyd wat solank as wat hierdie teks gelees word – ongeag die gegewe konteks of punt in die geskiedenis – steeds toekomsverwagtinge bly prikkel (El-Alwa 2006:68–70).

Die eerste 14 verse van hierdie soera vorm 'n ekfrasis, d.i. 'n retoriese narratiewe beskrywing van 'n beeld oftewel 'n visioen. Hierdie visioen word gekenmerk deur aangrypende apokaliptiese beelde wat die kosmiese veranderings aan die natuurorde aan die einde van die wêreldgeskiedenis, sowel as die goddelike oordeel oor die mensdom, beskryf. Hierdie eerste 14 verse van die narratief word struktureel aan mekaar verbind deur die herhaalde gebruik van die frase van tydsaanduiding “en toe” (وَإِذَا, “wa-ida”). Die blote feit dat hierdie apokaliptiese beelde 'n omgekeerde werklikheid en 'n betowerende wisselwerking tussen die hemel en die aarde beskryf, gryp die verbeelding van lesers op 'n spontane wyse aan, en het op sigself ontsaglike retoriese waarde. Hierdie gedeelte lees as volg:

Wanneer die son opgevou en die sterre dof sal word; wanneer die berge sal verdwyn; en wanneer die dragtige kamele ver nalaat sal wees, en die wilde diere versamel sal word, en wanneer die riviere leeg sal loop, en al die mense verenig sal word, en wanneer die kind wat lewend begrawe is, sal vra vir watter misdad sy doodgemaak is; en wanneer die geskifte versprei, en wanneer die hemel blootgelê word, en wanneer die Hel aangesteek en die Paradys nader gebring sal word, dan sal elke siel weet wat dit voorberei het.

Dit is veral die voorspelling van die komende goddelike oordeel wat 'n gevoel van spanning opwek by die godsdienstige gehoor wat hierdie narratief lees. Die gehoor word gekonfronteer met 'n voorspelling waarteenoor hulle nie apaties kan staan nie, aangesien hierdie oordeel as wesenlik onontsnapbaar aangebied word. Met ander woorde, die gehoor word gekonfronteer met die noodsaak om 'n keuse te maak, wat dan ook dien as narratiewe grondwerk vir die retoriese appèl aan die einde van hierdie soera.

Om die komende oordeel as eskatologies-kosmiese realiteit verder te beklemtoon, word die hemelliggame en hul impak op ons ervaring van tyd as getuies hiervan ingeroep in verse 15–18:

Ek roep tot getuie die planete wat terugwyk, hulle koers volg en ondergaan; en die nag wanneer dit heengaan, en die daeraad wanneer dit aanbreek.

Al hierdie kosmiese beelde wat volgens 'n apokaliptiese paradigma narratief ingespan word, prikkel die verbeelding en roep die gehoor op om ook hulself te beskou as deelnemers in die historiese aanloop tot hierdie teleologiese vervulling van die wêreldgeskiedenis.

Wat betref die strukturele aspek van die narratief, kan daar gekyk word na veral die los struktuur van verse 19–25 van hierdie soera, waar die goddelike gesag van hierdie boodskap beklemtoon word deur te wys op die hemelse oorsprong daarvan (Abdul-Rahman 2009:59). Hierdie beklemtoning van die gesag van die openbaring kan natuurlik ook van toepassing gemaak word op die Koran as geheel, aangesien dit geensins gebind is aan die konteks van hierdie betrokke soera nie. Dit lees:

[D]it is sekerlik die woord van 'n edele BoodsAPPER, die besitter van mag, en bevestig die aanwesigheid van die Heer van die Troon, een aan wie gehoorsaamheid toekom, die getroue – en julle metgesel is nie kranksinnig nie. En waarlik, hy het homself op die uithoeke van die wêreld gesien. En hy is nie suinig met kennis aangaande die Onsigbare nie. Ook is dit nie die woord van 'n vervloekte duiwel nie.

Hierdie verse, wat die gesag van die narratief beklemtoon, word dan ook gevolg deur 'n retoriese appèl aan die gehoor om van sondes te bekeer in verse 26–29. Daarmee word die narratief ook afgesluit:

Waarheen gaan julle dan? Dit is niks anders nie as 'n Vermaning vir die nasies, vir hom onder julle wat opreg wil wandel. En julle sal nie wil nie, behalwe hulle vir wie Allah dit beskik; die Heer van die wêreld.

In die konteks van hierdie narratief konfronteer hierdie slot die leser met die gedagte dat 'n keuse vir of teen die weg van Islam onafwendbaar is. Hierdeur word die leser se eie identiteit ook help vorm, aangesien die bedreiging van oordeel en die oproep tot bekering 'n baie effektiewe manier is om groepsidentiteit te bely en te begrens by wyse van die skerp onderskeid tussen gelowiges en ongelowiges, oftewel bekeerdes en onbekeerdes. Terselfdertyd verwys die teks na hierdie appèl as “'n vermaning vir die nasies” om hulle te bekeer tot “die Heer van die wêreld”, wat dui op die universele aard van hierdie oproep. In die lig van die komende oordeel oor die hele kosmos word almal sonder uitsondering, uit elke volk, dus genooi om hierdie godsdienstige posisionering en identiteit hul eie te maak. Die Islamitiese gemeenskap, die *umma*, word dus duidelik by wyse van die narratief bely en onderskei, maar terselfdertyd word die deur oopgelaat vir die insluiting van ander waardeur hierdie gemeenskap uitgebrei en versterk word.

4. Gevolgtrekking: Eskatologiese narratiewe as bekragtiging van Abrahamitiese godsdienstige identiteite

In die onderskeie historiese kontekste waarin die Abrahamitiese kanons en met name die kanonieke Abrahamitiese eskatologiese narratiewe tot stand gekom het, was dit telkens die monoteïsme eie aan hierdie godsdienstige oortuigings wat die gemeenskap meer as enigiets anders onderskei. Teenoor die Hellenistiese owerheid onder leiding van Antiochus Epifanus, teenoor die Romeinse keiser, en teenoor die mag van die Arabiese stamleiers word daar telkens die absolute goddelike soewereiniteit oor die geskiedenis en die eskatologiese vervulling van die goddelike heerskappy gestel. Kenmerkend van hierdie eskatologiese narratiewe is ook die feit dat hul telkens hul ontstaan in 'n tyd van krisis het, waartydens die godsdienstige gemeenskap deur owerhede en magte van buite bedreig word. In hierdie konteks word die gemeenskap dan telkens by wyse van die eindtyd-narratief opgeroep om hulself te heroriënteer en die fokus te verskuif na die toekomstige oorwinning. Dit bied hoop, rigting, en 'n bepaalde selfvertroue aan die gemeenskap om ook aktief in die hede, selfs te midde van talle uitdagings, te bly arbei en voor te berei vir die koms van daardie koninkryk. In hierdie verband speel die apokaliptiese beelde wat in hierdie narratiewe aangewend word 'n belangrike rol om die gemeenskap te bring tot 'n gesamentlike toewyding aan die uiteindelijke kosmiese werklikheid en bestemming van die heelal. Die gemeenskap word dan ook telkens by wyse van hierdie gesamentlike toewyding aan mekaar gebind en hierdie band streek oor geslachte heen.

In hierdie oordrag speel eskatologiese narratiewe ook 'n uiters belangrike rol omdat dit oor 'n verskeidenheid historiese kontekste heen 'n gemeenskaplike toekomsblik aan die gods-dienstige gemeenskap bied. Dit is hier wel belangrik om daarop te let dat narratiewe in die fenomenologiese sin nie 'n bepaalde sosioreligieuse posisionering *ex post facto* regverdig nie, maar as sodanig dien as singewende raamwerk vir die ontstaan en ontwikkeling van sulke posisionerings (Laverty 2003:28; Carr 2014:110).

Dit is veral die sekerheid wat die monoteïstiese voorsienigheidsleer met betrekking tot die vervulling van die een goddelike doel in die geskiedenis, met name die toekomstige ewige heerlikheid van gelowiges en die ewige oordeel oor sondaars, aan Abrahamitiese godsdienstige gemeenskappe bied wat aan hierdie gemeenskappe histories en vandag steeds 'n bepaalde selfvertroue wat betref hul identiteit en optrede in die wêreld verskaf. Die monoteïstiese aard van hierdie narratiewe betrek die godsdienstige gemeenskap dan ook op unieke wyse by 'n vertroostende en bemoedigende voorsienigheidsplan wat nie deur 'n onpersoonlike mag beheer word nie, maar deur die goedheid en almag van een soewereine God met wie hul in 'n persoonlike verhouding kan staan, en waarin die vooruitsig van die oorwinning oor die bose en die verlossing uit sonde en lyding sentrale temas vorm. Die monoteïstiese aard van die goddelike voorsienigheid maak die goddelike plan ook as geopenbaarde werklikheid betekenisvol en kenbaar vir die mens, aangesien dit gegrond is in een, ewige, onveranderlike goddelike wil en nie deur 'n blinde werking van die noodlot of 'n stryd tussen kompeterende gode bepaal word nie. Hierdeur word die mens by wyse van 'n horisontale verhouding met medegelowiges en 'n vertikale verhouding met die een God aktief by die goddelike plan vir die heelal betrek en opgeroep tot betrokkenheid by die uitwerking van daardie plan in die geskiedenis.

Narratiewe uit die antieke wêreld is natuurlik in die eerste plek vir 'n antieke gehoor geskryf. In die lig hiervan is daar al dikwels in die verlede 'n bepaalde kritiek geopper teen die idee dat sulke narratiewe eeue later hul retoriese waarde met betrekking tot die kognitiewe appèl en impak wat dit op lede van godsdienstige gemeenskappe uitoefen, bly behou (Dehaene 2009:10–14). Hierteenoor beklemtoon leidende kognitiewegodsdienstwetenskaplikes soos Jesper Høgenhaven, Melissa Sayyad Bach en Armin W. Geertz (2024:362–4) dat die aanname dat die menslike verstand en met name die wyse waarop ons narratiewe verwerk en ervaar konstant bly, aanvaar behoort te word. Dit blyk immers uit die feit dat indien dit nie die geval was nie en daar 'n radikale diskontinuiteit bestaan het, 'n hedendaagse leser immers nie waardering vir klassieke tekste soos die Bybel, antieke dramas of selfs werke van vroeë moderne outeurs soos Shakespeare sou hê nie. Die feit dat ons egter steeds hierdeur gefassineer word, dui op 'n bepaalde kontinuïteit en die feit dat ons narratiewe op 'n soortgelyke wyse ervaar as mense van die verlede.

Natuurlik verander 'n bepaalde godsdienstige gemeenskap se verhouding met die wêreld ook oor tyd, en dan vereis die nuwe konteks dikwels 'n herinterpretasie van die narratief. Soos Carr (2014:111) dit stel:

[O]ur performance of narrativized actions not only spans great periods of time, but it is also interrupted and intermittent, must be set aside and taken up again and again, and maintained on course in spite of unexpected intrusions and unforeseen circumstances. The practical role of narrative here is to remind ourselves not only of “what we are doing”, in the sense of what action we are involved in, but also of “where we are” in the action, what has been accomplished so far and what still needs to be done.

'n Goeie voorbeeld van hoe eskatologiese narratiewe gehandhaaf is te midde van radikale kontekstuele veranderings is die herinterpretasie van die boek Openbaring gedurende die Middeleeue, toe outeurs innoverende hermeneutiese strategieë aangewend het om sodoende, in teenstelling met die oorspronklike boodskap wat bedoel is vir 'n gemarginaliseerde gehoor, die teks te gebruik om juis 'n institusionele kerk en gepaardgaande politieke magstrukture te verdedig (De Villiers 2013:39–40). Soera 81 wys uit dat dieselfde apokaliptiese beelde van kosmiese herskepping en narratiewe temas van eskatologiese verlossing en oordeel juis gedurende daardie einste tydperk retories heraanwend is as boodskap van hoop vir 'n nuwe gemarginaliseerde Islamitiese godsdienstgemeenskap wat op dieselfde stadium in 'n ander wêrelddeel, Arabië, ontstaan het. Dieselfde narratiewe uit Openbaring is dan ook eeue later, na afloop van die Hervorming, maklik weer verstaan en waardeur as 'n boodskap van 'n hoopvolle toekoms vir 'n Protestantse godsdienstgemeenskap wat bedreig gevoel het deur kompeterende sosiogodsdienstige strukture (Campi 2010:134). Hierdie historiese proses van dinamiese herinterpretasie en hertoepassing van apokaliptiese tekste wat deur 'n bepaalde godsdienstgemeenskap as kanoniek en as permanent gesaghebbend aanvaar word, getuig van hierdie eskatologiese narratiewe se kragtige retoriese appèl en blywende relevansie.

5. Slot

Die eskatologiese narratiewe van die Abrahamitiese godsdienste het 'n diepgaande invloed op die vorming en bekragtiging van godsdienstige identiteite. Hierdie narratiewe, ingebed in die kanonieke geskrifte wat as heilig beskou word deur die Judaïsme, Christendom en Islam, bied nie net 'n visie van die toekoms nie, maar funksioneer ook as 'n kragtige instrument om godsdienstige gemeenskappe te mobiliseer, veral tydens tye van krisis.

Die apokaliptiese geskrifte van Daniël, Openbaring en die Koran bied 'n eskatologiese blik wat vanuit 'n monoteïstiese raamwerk gelowiges herinner aan die uiteindelijke triomf van die een goddelike plan. Hierdie narratiewe plaas die godsdienstgemeenskap in 'n groter geskiedkundige verhaal, waar hulle opgeroep word om hul lewens te rig in die lig van die verwagting van die toekomstige goddelike oordeel en verlossing. Hierdie visie van die eindtyd bied 'n bron van hoop en motivering, selfs te midde van ernstige uitdagings en vervolging.

Die fenomenologies-narratiewe benadering van David Carr help ons verstaan hoe hierdie eskatologiese narratiewe dien as 'n raamwerk waarbinne gelowiges hul ervaring van die werklikheid verstaan en interpreteer. Die strukturele en retoriese eienskappe van hierdie narratiewe, wat kosmiese gebeure en goddelike oordeel beskryf, roep by die gehoor 'n sterk emosionele en kognitiewe reaksie op, wat bydra tot die vorming van 'n kollektiewe godsdienstige identiteit.

Die krag van eskatologiese narratiewe word beklemtoon deur hul vermoë om oor generasies heen 'n gemeenskaplike toekomsvisie te bied. By wyse van 'n vaste narratiewe punt van verwysing definieer godsdienstgemeenskappe hul identiteit en missie, en pas hulle dit aan om relevant te bly selfs te midde van veranderende sosiopolitieke en sosioreligieuse kontekste.

Laastens getuig die historiese en blywende relevansie van hierdie tekste van 'n bepaalde kontinuïteit in die menslike ervaring van narratiewe en die manier waarop ons sin maak van ons plek in die wêreld. Eskatologiese narratiewe van die Abrahamitiese godsdienste speel daarom

ook vandag 'n blywende rol in die bekragtiging van godsdienstige identiteite deur 'n hoopvolle visie van die toekoms te bied – een wat gelowiges aanmoedig om hul lewens in ooreenstemming met daardie visie te leef. Hierdie eskatologiese narratiewe versterk dan die godsdiensgemeenskap se identiteit, bind die lede van daardie gemeenskap saam en dien as 'n bron van krag vir volharding, selfs te midde van struikelblokke en eksterne bedreigings.

Bibliografie

- Abdul-Rahman, M. 2009. *Tafsir Ibn Kathir Juz' 30: An-Nabaa 1 to An-Nas 6*. 2de uitgawe. Londen: MSA.
- Aleke, P.A. 2021. Philosophy and eschatology: A quest for truth and meaning. *International Journal of Philosophy*, 9(4):253–60.
- Alma'itah, Q.S. en Z. Ul Haq. 2022. The concept of Messiah in Abrahamic religions: A focused study of the eschatology of Sunni Islam. *Heliyon*, 8:1–6.
- Beale, G.K. 2010. *The use of Daniel in Jewish apocalyptic literature and in the Revelation of St. John*. Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Bernaerts, L., D. De Geest, L. Herman en B. Vervaeck (reds.). 2013. *Stories and minds: Cognitive approaches to literary narrative*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Campi, E. 2010. Early reformed attitudes towards Islam. *Theological Review of the Near East School of Theology*, 31:131–51.
- Caracciolo, M. 2012. Narrative, meaning, interpretation: An enactivist approach. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 11(3):367–84.
- . 2013. Blind reading: Toward an enactivist theory of the reader's imagination. In Bernaerts, De Geest, Herman en Vervaeck (reds.) 2013.
- Carnevale, L. (red.). 2017. *Spazi e luoghi sacri: Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*. Florence: Edipuglia.
- Carr, D. 1991. *Time, narrative and history*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- . 2008. The reality of history. In Rösen (red.) 2008.
- . 2014. *Experience and history: Phenomenological perspectives on the historical world*. New York: Oxford University Press.
- Clasen, M. 2019. Imagining the end of the world: A biocultural analysis of post-apocalyptic fiction. In Vanderbeke en Cooke (reds.) 2019.
- Collins, J.J., P.G.R. de Villiers en A.Y. Collins (reds.). 2018. *Apocalypticism and mysticism in ancient Judaism and early Christianity*. Berlyn: De Gruyter.

- Dehaene, S. 2009. *Reading in the brain: The science and evolution of a human invention*. New York: Viking.
- Derrida, J. 1984. Of an apocalyptic tone recently adopted in philosophy. *Semeia*, 23:63–97.
- De Villiers, P.G.R. 2009. The glory of the Son of Man in Revelation 1–3. Reflections on mysticism in the New Testament. *Acta Theologica*, 29(1):17–39.
- . 2013. Entering the corridors of power: State and church in the reception history of Revelation. *Acta Theologica*, 33(2):37–56.
- . 2017. Reading the Book of Revelation politically. *Stellenbosch Theological Journal*, 3(2):339–60.
- . 2018. Apocalypses and mystical texts: Investigating prolegomena and the state of affairs. In Collins, De Villiers en Collins (reds.) 2018.
- Die Bybel 2020-vertaling*. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Die Heilige Quran: Vertaal in Afrikaans*. 2014. Vertaal deur M.A. Baker. Durban: IDM Publications.
- El-Alwa, S.M. 2006. Linguistic structure. In Rippin (red.) 2006.
- Geertz, A.W.W. 2017. Religious bodies, minds and places. A cognitive science of religion perspective. In Carnevale (red.) 2017.
- Harrington, D.J. 1999. *Invitation to the apocrypha*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Høgenhaven, J., M.S. Bach en A.W. Geertz. 2024. A neurocognitive model for analyzing end-time narratives: The Book of Revelation 14–16 as a test case. *Numen*, 71(4):335–92.
- Jensen, J.S. 2014. *What is religion?* Londen: Routledge.
- King, W.L. 1986. Eschatology: Christian and Buddhist. *Religion*, 16(2):169–85.
- Kovacs, J. en C. Rowland. 2004. *Revelation: The apocalypse of Jesus Christ*. Oxford: Blackwell.
- Laverty, S.M. 2003. Hermeneutic phenomenology and phenomenology: A comparison of historical and methodological considerations. *International Journal of Qualitative Methods*, 2(3):21–35.
- Nasr, S.H., C.K. Dagli, M.M. Dakake, J.E.B. Lumbard en M. Rustom. 2017. *The study Quran: A new translation and commentary*. San Francisco, CA: HarperOne.
- Peters, F.E. 1994. *Muhammad and the origins of Islam*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Peters, F.E. (red.). 1999. *The Arabs and Arabia on the eve of Islam*. Aldershot: Ashgate.

- Pinker, A. 2005. A dream of a dream in Daniel 2. *Jewish Bible Quarterly*, 33(4):231–40.
- Rippin, A. (red.). 2006. *The Blackwell companion to the Qur'an*. Malden, MA: Blackwell.
- Rüsen, J. (red.). 2008. *Meaning and representation in history*. New York, NY: Berghahn Books.
- Satake, A. 2008. *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Serjeant, R.B. 1999. Haram and Hawtah, the sacred enclave in Arabia. In Peters (red.) 1999.
- Tanner, J.P. 2021. *Daniel: Evangelical exegetical commentary*. Bellingham, WA: Lexham Press.
- Vanderbeke, D. en B. Cooke (reds.). 2019. *Evolution and popular narrative*. Leiden: Brill.