

Berkouwer hoorde enige tijd toe, schudde toen het hoofd en zei: „Maar dat bedoel ik niet — wat was hij wetenscháppelijk waard?” Ik zei dat zijn onderwijs rijkelijk ouderwets was, en begon dat aan enige voorbeelden te demonstreren. Opnieuw kwam de nieuwsgierige ondervrager na enige tijd tussenbeide en sprak: „Maar ouderwets kan heel gedegen en instructief zijn, was het dát dan?”

Dat kon ik moeilijk bevestigen, en dus wees ik op veel andere arbeid die deze hoogleraar had verricht, waardoor zijn wetenschappelijk werk begrijpelijk geleden had. Ten derde male onderbrak de interpellant mij, en nu met een rechtstreekse vraag: „Maar wat heb je nu van hem geléérd?”

Bij zoveel aandrang moest het hoge woord er wel uit; ik capituleerde en zei: „Geléérd niéts!”

Berkouwer lei verschrikt zijn vork neer, en zei tot Oberman: „Zeg Heiko, dat is wel het ergste wat ze over je als hoogleraar zeggen kunnen, hè!”

Ik weet heel zeker, dat ze dit in ieder geval nóóit met recht over Popma als hoogleraar zeggen kunnen.

Bij ons allen heeft zich, dank zij K. J. Popma, om met Goethe te spreken, iets „geregt und geklingt”.

En daar zijn wij hem dankbaar voor.

Dr G. Puchinger

Den Haag, 30 september 1973.

Popma's schrijven over de geschiedenis is een verademing, want Popma weet echt gelovig met de geschiedenis om te gaan. En dat in een tijd waarin de geschiedenis veelal wordt verlaagd tot een stom gebeuren, een zinloos gedoe, een fuik waarin de mensheid gevangen is. Niet alzo Popma. Hij durft de geschiedenis heilsgeschiedenis te noemen (EG 7) en historische feiten heilsfeiten (SF 150, 151). Raak bij hem niet aan de geschiedenis, want de geschiedenis is Gods creatuur.

Dit brengt me op een tweede verrassing. Popma weet gelovig om te gaan met de bijbel. Voor hem is de bijbel geen gesloten boek, alleen te openen met theologische sleutels. De bijbel geeft van Godswege harde informatie over „harde feiten”.² Hij bevat een verkondiging die niet los staat van de konkrete werkelijkheid, geen van de feiten weggevoegen betekenis. Dus wijst Popma elk modieus geschrijf over mythologische inkleding en leermodellen af (EG 264, SF 149). De bijbel verkondigt en rapporteert (EG 126). De bijbel is als een goddelijk zwaailicht op het aards gebeuren. Van oertijd tot eindtijd. Zo geldt tevens: Raak niet aan de bijbel, want de bijbel is Gods Schriftuur.

Ik ben zelden een denker tegengekomen die de mens zo bij de geschiedenis betrokken ziet als Popma. De mens leeft in de geschiedenis als een vis in het water. De in zonde gevallen mens is echter gedesoriënteerd en op drift, omdat hij geen weet meer heeft van zijn oerverleden, van paradijs en zondeval en van het nieuwe historische begin in kruis en opstanding van Jezus Christus. Losgeslagen van zijn verleden is hij als een lijder aan geheugenstoornis. Het evangelie van de Gekruisigde hergeeft echter de mens niet alleen zijn

¹ In de tekst worden de volgende afkortingen gehanteerd.

CB = *Correspondentie-bladen van de Vereniging voor Calvinistische Wijsbegeerte*.

CG = *Calvinistische Geschiedenisbeschouwing*, Franeker, 1945.

EG = *Evangelie en Geschiedenis*, Amsterdam, 1972.

IW = *Inleiding in de Wijsbegeerte*, Kampen, 1956.

LB = *Levensbeschouwing*, 7 delen, Amsterdam, 1958-1965.

NT = *Nadenken over de Tijd*, Amsterdam, 1965.

SF = Art. „De structuur van feit-en-betekenis”, in: *Truth and Reality*. Dedicated to Prof. Dr. H. G. Stoker, Braamfontein, 1971.

WA = *Wijsbegeerte en Anthropologie*, Amsterdam, 1963.

² Vgl. *Harde Feiten: Kanttekeningen bij het Genesisverhaal*, Franeker, 1972.

God maar ook zijn geschiedenis, zijn historische herinnering en historische roeping. Zonder historisch besef geen bekering (CG 27, 105)!

Het gemak en de overtuiging waarmee Popma over bijbel en geschiedenis schrijft en zijn afkeer van „de theologische wetenschap” wekken al gauw de indruk dat het voor de „eenvoudige” bijbellezer niet zo moeilijk behoeft te liggen en dat een geschiedenisbeschouwing als van Popma toch wel voor de hand liggend is. Deze eenvoud is schijn. Popma is zich terdege bewust van wat hij doet. In zeer ingrijpende kwesties kiest hij partij. Hierbij draagt hij soms uiterst verrassende, soms ook wel eens dispueteerbare meningen voor. Maar hoe deze meningen ook uitvallen, altijd zijn ze in ruime mate overdacht.

Wat is geschiedenis?

Het woord „geschiedenis” is veelzinnig. Het kan duiden op het vak van de historicus („hij studeert geschiedenis”), maar ook op zijn veld van onderzoek („het inzicht in de complexiteit van de geschiedenis is enorm toegenomen”). Het kan slaan op een enkel voorval („die geschiedenis zal hem nog lang heugen”) maar ook betrekking hebben op een samenhang van gebeurtenissen, waarin mensen en menselijke cultuurfactoren een rol spelen („de geschiedenis van Nederland, van de R.K. Kerk, van de broodprij”). Het kan tenslotte ook betrekking hebben op het gebeuren in het fysisch universum („de geschiedenis van de planeet aarde”) of zelfs verwijzen naar een allesomvattende werkelijkheid („dit is de geschiedenis van de hemel en de aarde”, Gen. 1 : 4).

Waarover handelt Popma? Tot volstrekte helderheid is hij m.i. niet gekomen. Soms wekt hij de indruk bezig te zijn met die bepaalde aspecten van de menselijke werkelijkheid die men de cultuurhistorie noemt, studieobject van de vakhistoricus. In zijn vroegste geschriften — ik denk hier m.n. aan zijn *Calvinistische Geschiedenisbeschouwing* van 1945 — hanteert hij zelfs de uiterst toegeknepen betekenis van zijn leermeester Dooyeweerd en spreekt dan over de geschiedenis als een enkel „historisch aspect” (CG 32, 97) en over onze historiciteit als een „aanleg” of „functie” (CG 42), als „een der zijden” van onze kreaturelijkheid (CG 15). Maar terzelfder tijd kan men ook dan reeds vernemen, dat geschiedenis heel de typisch menselijke werkelijkheid beslaat (CG 41) en zelfs alle

kreatuur, want buiten en boven de geschiedenis is alleen God (CG 14).

In zijn latere geschriften — ik noem hier vooral *Evangelie en Geschiedenis* van 1972 — blijkt de idee van het historische als een functie of aspekt nauwelijks meer te funktioneren.³ Geschiedenis wordt van meetaf breder genomen en in verband gebracht met de ontplooiing van de mens en de ontsluiting van de wereld (EG 8). Geschiedenis — zo zou men kunnen zeggen — is dan die werkelijkheid waarin de mens een centrale rol heeft, de typisch menselijke werkelijkheid, de pre- en protohistorie inkluis. Maar ook hiermee heeft Popma de idee van geschiedenis nauwelijks afgegrensd. Hij herinnert graag aan het woord van Jesaja 45 : 18 (EG 210, 284), dat God de wereld niet tot een chaos heeft geschapen, maar heeft voorbereid als een woonhuis voor de mens. Dus is deze „voorbereidingstijd” eveneens geschiedenis (EG 10). Dus zijn ook planten en dieren, minerale stoffen, ja, heel de aardse dampkring, en zelfs het „fysisch heelal” in zijn ontwikkeling van miljoenen lichtjaren — lang voor de mens het wereldtoneel betrad — tot de geschiedenis te rekenen (EG 285).

Popma gaat nog verder. Tot de „geschiedenis voor de geschiedenis” (EG 35) worden zelfs de ontwikkelingen in de engelenwereld gerekend. Ook de demonen maken een geschiedenis door (EG 25). Engelen en duivelen mogen dan geen eigen geschiedenis hebben (EG 112), indirect zijn het toch wel „historische figuren” (EG 109), in de zin van „op de historie betrokken machten” (EG 130). Ze ontplooiën een „secundaire historie” (EG 118). Er is één geschiedenis van hemel en aarde (LB IV 325; VII 216). De grenzen van het toelaatbare worden m.i. overschreden, als Popma gaat spreken over God als „historie-Vormer” en even speelt met de gedachte van Gods scheppingsdaad als „historisch feit” (EG 117). Indien we woorden als „geschiedenis” en „historie” niet vastbinden op het lijf van de geschapen werkelijkheid, roepen we alle mogelijke schepingspekulaties in huis. Ook Popma voelt dit soms zo aan (EG 118, vgl. 103), doch niet altijd in voldoende mate (zie vervolg).

Dat Popma zich overigens in de loop der jaren meer en meer heeft

³ In I.W. is nog sprake van een „historische vormingsfunctie”, p. 17. Vgl. N.T. 260, 261 en SF 159. Ook de in SF genoemde „normwet voor het historische” fungeert beslist niet modaal beperkt.

losgemaakt van de gedachte van een aspektuele geschiedenis, hangt m.i. samen niet alleen met interne moeilijkheden die aan Dooyeweerts geschiedeniskonceptie kleven,⁴ maar ook met Popma's eigen geschiedbeschouwing, waarin hij probeert niet één werkelijkheids-aspekt, doch — zoals nader zal blijken — „het eigenlijke en wezenlijke” van de werkelijkheid onder woorden te brengen (EG 202).

De rol van de mens

Wat is de rol van de mens in de geschiedenis? Was het historische slechts een enkele functie van de mens, zoals aanvankelijk werd gesteld, dan zou zijn rol in de geschiedenis een zeer beperkte zijn. Deze zienswijze heeft bij Popma echter nooit werkelijk gefunctioneerd. De mens is altijd doende in en door de geschiedenis. In later jaren heeft hij de mens dan ook zonder meer getypeerd als „ens historicum”, geschiedeniswezen (EG 105, 128).

Deze typering is problematisch (zoals later zal blijken), maar ook veelzeggend. Popma wil hiermee niet zozeer de veranderlijkheid of tijdgebondenheid van de mens tot uitdrukking brengen (dan zou b.v. ook het dier historisch kunnen heten), maar de menselijke kultiveringsopdracht (EG 117), het kultuurmandaat uit Gen. 1 : 28: „Weest vruchtbaar en wordt talrijk; vervult de aarde en onderwerpt haar” enz. Deze taak en roeping tot kultuurvorming is voor Popma de essentie van het mens-zijn. Zo was het in het paradijs, zo is het na de zondeval, zo zal het zijn op de nieuwe aarde, een onophefbare opdracht (EG 236). Dus kan Popma ook zeggen, dat de geschiedenis bij Jezus' wederkomst en na het eindgericht „gewoon” voortgaat (EG 115). Sterker gezegd: dan begint ze pas goed (EG 117). Geschiedenis is immers tuinieren in Gods schepping. En waar zal dat beter gelukken dan in een paradijs gezuiverd van doornen en distelen?

De kultuurgeschiedenis staat bij Popma voortdurend in het licht van een goddelijke norm en van menselijke verantwoordelijkheid. Daarom is zijn visie van gewicht in een wereld die geteisterd wordt door de barbarij van dictators en bedervers van ons geestelijk en natuurlijk milieu. De mens dient deze wereld te ontsluiten. Zonde daarentegen doet deze kultuurontsluiting stagneren in de cirkelgang

⁴ Zie J. Klapwijk, art. „Een voorlopige standpuntbepaling t.a.v. de geschied-filosofie van prof. dr. H. Dooyeweerd” in: CB 29 (apr. 1965), p. 18-21.

van wantrouwen, haat en verderf. Popma mijmert graag over 1 Petr. 3 : 19 (EG 15, 135), waar sprake is van „de geesten in de gevangenis” in de dagen van Noach, voor de grote zondvloed. In de gevangenis? Ja, want die geesten zijn voor hem mensen die leefden in een opgesloten, uitzichtloos bestaan, waar de historiciteit van de mens was dichtgeklapt (EG 248), dichtgetimmerd door diktators (EG 214). Het was een wereld van volstreckte diktatuur, onder „de geweldplegers uit de voortijd” (Gen. 6 : 4). Met schrik denkt Popma aan Nimrod, de grote mensenjager uit Gen. 10 : 9, de „eerste imperialist” (EG 179). Met schrik denk Popma ook aan onze tijd, waarin het uitzicht naar de toekomst is verschaald en waarin het wetenschappelijk specialisme, de techniek en het „fabri- listisch” denken de overhand verkregen hebben (EG 248, 263). Hier ligt een van de grootste gevaren van onze tijd (NT 65).

Demonie en heilsgeschiedenis

Geschiedenis is het arbeidsveld van de mens als kultuurdrager, maar ook het werkterrein van de satan. Grote aandacht besteedt Popma aan „de rol van de demonen” (EG 24). Bijna altijd incognito werkzaam, verloederen ze de geschiedenis. Hun invloed manifesteert zich waar de mens wordt geknecht en gekoeioneerd. Diktatuur, dat is het stereotiepe werkpatroon van een Alexander, een Caesar, een Napoleon en een Hitler (EG 25). Popma reageert bijna allergisch op de demonie van het imperialisme of het zich nu voordoet als leninisme dan wel czarisme (EG 218). Eén woord is voldoende om zijn afschuw van het „Dritte Reich” en van het „British Empire”, van het Russisch imperium en van de heksenketel der volkeren, de USA, van het miljoenenvolk onder Mao en van de pauselijke wereldmacht tot uitdrukking te brengen: „monsterachtig” (EG 249). Hij ziet het monstrueuze in wereldconcerns en in „multinationals”, ook in het mammonisme van het grootkapitaal. Ook wijst hij het aan in de wanstaltige veelvingerigheid van de reuzen der oudheid en in monstertjes onder geestelijk gehandicapten, demonisch geschonden mensenkinderen (EG 250). In elke ziekte zit iets van „demonische verminging” (NT 273). En Popma huivert.

Geschiedenis is voor Popma niet alleen menselijke cultuurvorming, gemengd met moedwillige deformatie en satanisch geweld. Geschiedenis is ook heilsgeschiedenis, d.w.z. helingsgeschiedenis (EG 137, 10), een geschiedenis van Gods heilshandelen. En dan volgt

doorgaans het treffende beeld van een stuiptrekkend lichaam, in doodstrijd gewikkeld (EG 155), waaraan God evenwel in Zijn welbehagen een nieuw hart geschonken heeft. Christus heeft het nieuwe Hart van de mensheid willen zijn (SF 150, 157, EG 141, 228).

Popma acht het woord „heilsgeschiedenis” echter niet toereikend ter typering van de geschiedenis als zodanig. Het typeert alleen de „tussentijd”, d.w.z. de tijd tussen zondeval en eindgericht. In de moederbelofte van Gen. 3, „Ik zal vijandschap zetten tussen u en de vrouw, en tussen uw zaad en haar zaad”, heeft God de strijd aangekondigd tussen het satansgebroed en de Mensenzoon en op dat moment heeft Hij de geschiedenis uitgeroepen tot heilsgeschiedenis (EG 7). Reeds vóór de zondeval was er echter geschiedenis. Bovendien zal er ook na de heling van de geschiedenis op de aarde geschiedenis zijn (EG 116). Zo bestrijkt de geschiedenis als helingsvoortgang en genezingsgeschiedenis slechts de „tussentijd”. Het eigenlijke van de mensheidsgeschiedenis zien we eerst — aldus Popma (EG 233) — indien we letten op haar karakter van overwinning.

Geschiedenis als overwinning?

We zullen de intentie van Popma moeten honoreren. Hier wordt een reformatorische grondovertuiging verwoord. De geschiedenis is niet eerst na de zondeval begonnen, noch in de tussentijd van start gegaan. Ze is immers in Gods scheppingsorde gegrondvest: de tijd is een scheppingsordinantie (NT 76).

Men kan de geschiedenis dus niet uit de zondeval afleiden. Ook niet ten dele. Anders zou zich onvermijdelijk een dualistische wereldbeschouwing opdringen, waarin de tijdelijke werkelijkheid deels vanuit Gods scheppingsalmacht, deels vanuit een zelfstandige zondemacht verklaard wordt. Dan zou miskend worden, dat heel de wereld Gods schepping is en dat de satan slechts op Zijn werk kan parasiteren. Christus' heil herstelt de oorspronkelijke scheppingsorde. Een calvinistische grondgedachte, toegepast op de geschiedenis!

Toch vrees ik, dat het grote overwinningskader waarin Popma de geschiedenis van oer- tot eindtijd plaatst, een spekulatief moment heeft. Op zich reeds acht ik het nagenoeg ondoenlijk iets zinnigs te zeggen over een geschiedenis buiten de huidige, gevallen staat der

mensheid, behalve dat wat de bijbel ons voorzegt. We zullen moeten blindvaren op de „taferelen” van het scheppingswonder en op de verhalen aangaande het paradijsgebeuren, op de uitspraken van Jezus inzake zijn toekomst, op het apostolisch getuigenis aangaande de Verrezen Voorloper, op de openbaringsvisioenen van Johannes en wat dies meer zij. Luisteren naar wat in dezen de Geest tot de gemeenten zegt, dat is het maximaal bereikbare, misschien te weinig voor onze nieuwsgierigheid, in elk geval voldoende voor ons geloof. Iedere poging om verder door te dringen achter het geheim van ons bestaan en voorbij de horizonen van de helingsgeschiedenis, elke neiging om de bijbelse gegevens van schepping en herschepping te rationaliseren, iedere opzet om vanuit de huidige geschiedenis door aftrek van de zondefactor het oerverleden of de einduitkomst theoretisch-theologisch te rekonstrueren moeten m.i. schipbreuk lijden. Ook in gedachte kunnen we onszelf niet uittillen boven de staat van onze gevallen kreatuurlijkheid.

Zo gezien, rijst echter de vraag, hoe de geschiedenis beschreven kan worden in termen van overwinning, waarbij met „overwinning” kennelijk iets meer bedoeld wordt dan in de idee van een heils- of helingsgeschiedenis besloten ligt. De heilsgeschiedenis betreft alleen de tussentijd, zegt Popma. Maar ik vraag me af, wat overwinning — en dus strijd! — betekenen kan, nadat de nieuwe aarde ons nabij is gebracht?? En voorts ook, wat we kunnen afweten van Gods overwinningen, vóórdat de mens ontstond??

Om het laatste aannemelijk te maken — op de eerste vraag gaat Popma niet in — komt hij terecht bij een oude theologische hypothese, als zou reeds in Gen. 1 : 2 („De aarde nu was woest en ledig, en duisternis lag op de vloed”) gezinspeeld worden op de afval der engelen en op satan, die als overste der wereld de schepping in duisternis en chaos veranderde. Gods scheppingsdagen en overwinningsdaden zouden dan verstaan moeten worden als strijd tegen de machten der duisternis en als een terugdringen van de chaos, als „ontchaotisering” (EG 233).

In een tijd toen de theologie nog meende de scheppingsdagen historisch te kunnen situeren (omstreeks 6000 jaar geleden), moet deze opvatting veel aantrekkelijks hebben gehad. Immers, lag er tussen de eerste twee en de volgende verzen van Gen. 1 een hiaat, dan kon een „letterlijke” exegese van de scheppingsdagen als dagen van 24 uur 6000 jaar geleden en een zeer oude datering van het fysisch

universum hand in hand gaan. Deze oude exegese onderstelde echter, dat God *in* de tijd geschapen zou hebben en ging er geheel aan voorbij, dat God niet aan de tijd onderworpen kan zijn, ja, dat de tijd *zelf* door God geschapen is (hetgeen misschien wordt aangeduid in Gen. 1 : 14 en Hebr. 1 : 2).

Popma daarentegen benadrukt zeer terecht — in het voetspoor van Augustinus, *De Civitate* XI 4-7 en XII 15-17 — dat de tijd mede-geschapen is.⁵ Waarom wordt het scheppingsgebeuren ons desniettemin in het vooraf gegeven kader van dagen meegedeeld? Ik zou zeggen: Omdat ons voorstellingsleven het niet kan stellen zonder het besef van tijd (of van „dagen”). Ik kan mij dan ook vinden in Popma's zienswijze, dat de scheppingsdagen „taferelen” zijn, waarin God a.h.w. aan het voorstellingsleven van het geloof tegemoet komt (EG 123). Dankzij deze tafereelsgewijze geschiedschrijving (EG 262) kunnen we van de voor ons op zich onvoorstelbare scheppingsdaden van God, niettemin met het oog van het geloof in eerbiedige verwondering iets aanschouwen. Wat dan echter te denken van Popma's opmerking, dat deze taferelen zijn op te vatten als „perioden” (EG 209), „door tijd gescheiden” (EG 11)? Trekken we deze „dagen” dan toch niet weer uit de geloofs-aanschouwing binnen de greep van ons beredenerend en chronologiserend verstand? In verband hiermee rijst er tevens bezwaar tegen Popma's beschouwingen inzake Gen. 1 : 1, 2. Welke *zin* kan het hebben een tijdsinterval aan te nemen tussen deze passage en de hieropvolgende scheppingswoorden, indien de tijd „een moment is aan de structuur van het geschapene” (IW 59).

Hierbij voegt zich een andere bedenking. Hoe kan satan bij machte zijn geweest de wereld tot een *chaos* te maken? Het lijkt me volstrekt in tegenspraak met Popma's wijsgerige gedachtengang, nl. dat Gods scheppingsstructuren onvernietigbaar zijn. En onder chaos verstaan we toch een ongestructureerde, vormloze massa?⁶ Vroeger heeft Popma zich beter uitgedrukt: „Het chaotische heeft in de wereld slechts een plaats als zienswijze van afvallig denken en geloven” (CG 10).

⁵ Art. „Tempus Concretum”, in: CB 18 (juni 1954), p. 26; LB I 198; EG 102.

⁶ Vgl. art. „Chaos”, in: CB 30 (mei 1966). Ook hier wordt de chaos in verband gebracht met Gen. 1. Ze wordt gezien als een ongeordend, vruchtbaar (sic!) beginsel. p. 13.

De oudtestamentische exegese heeft het niet onaannemelijk gemaakt, dat in het woest-ledig-duister van Gen. 1 : 2 (vooral in het Hebreeuws!) metterdaad iets doorklinkt van dreigende chaos, bekend uit oud-oosterse godsdienstverhalen. Maar zelfs als de bijbel zulk pagaan-mythisch leengoed zou gebruiken om ons enige indruk te geven van het overrompelende van Gods scheppersalmacht — en waarom zou hij niet (vgl. EG 22)? — dan nog staat het ons niet vrij Gods scheppingsdaden fundamentalistisch te interpreteren als „ontchaotisering”, laat staan langs deze weg de geschiedenis als overwinningsgeschiedenis te karakteriseren.

Hier komt nog bij, dat Gods scheppingsdaden — ook al zou men ze als overwinningsdaden mogen bestempelen — desondanks de idee van geschiedenis als overwinning niet kunnen schragen, omdat ze zelf geen geschiedenis zijn. Ze moeten immers de geschiedenis eerst mogelijk maken! „Wat we scheppingsgeschiedenis mogen noemen, betoont zich inderdaad als geschiedenis”, zegt Popma (EG 234, vgl. 306). Een dergelijke gedachte kan ik juist van hem niet begrijpen. Mocht dit menens zijn, dan zou de geschiedenis hier haar kreatuurlijk karakter, door hem zo zwaar beklemtoond, verloren hebben: ze zou zijn gemystificeerd tot zoiets als een geschiedenis van de Schepper zelf.

Treffend noemt Popma heel de wereldgeschiedenis van de „tussentijd” heilsgeschiedenis. In die zin is ze ongetwijfeld ook in het geloof te beschouwen als een geschiedenis van overwinning, waarin heel de kosmos eens delen zal. Maar zodra dit inzicht wil speuren achter de schermen van het eerste of tweede paradijs, ontwaren we cherubs met een flikkerend zwaard.

Historische continuïteit

Met de aard van de geschiedenis hangt haar eenheid samen. Scherp en bekwaam verzet Popma zich tegen de fragmentarisering van de geschiedenis, zoals deze onder moderne geschiedenisfilosofen van neoromantische, historistische en existentialistische signatuur opgeld doet: extrapolatie van het moderne besef van levensgebrokenheid. Hij legt zeer grote nadruk op haar eenheid en bedoelt dan voornamelijk de eenheid in tijdsperspektief, de continue lijn. De geschiedenis vangt aan bij de schepping van de mens (CG 17) of zelfs bij het „in den beginne” van Gen. 1 (EG 306) en omvat dus de schepping van hemel en aarde, maar tevens de ontwikkelingen bin-

nen de interstellaire ruimte en de stoffering van het aardse woonhuis van de mens. Reeds in het paradijs mag dan de mens optreden als cultuurvormer bij uitnemendheid en in een demonische wereld de hof van Eden bewerken en bewaren (Gen. 3 : 15). Er was volgens Popma reden om haar te „bewaren”: de hof was „een kleine enclave in een chaotische wereldomgeving” (EG 13).

Popma's uitgangspunt is: De zondeval doorbreekt de eenheid van de geschiedenis niet (CG 11). Als Popma hieraan toevoegt „omdat die val zelf historisch is”, dan is dat m.i. op zijn minst onduidelijk gezegd. De zondeval voltrekt zich weliswaar in de geschiedenis, maar voorzover „historisch” kreatuurlijk betekent, is de zondeval allerminst historisch van aard. Zoekend naar woorden, zou ik liever zeggen, zij is relationeel en religieus, omdat ze de relatie van God en creatuur verstoort. Waar ze heel de geschiedenis tot op heden stuwt en stempelt, kan ze niet — zoals Popma beweert — in de volle zin een „historisch feit” zijn (CG 127). Was de val een feit onder de feiten, dan hadden wij niet in Adam gezondigd, dan konden we er hopelijk mee klaar- of van afkomen. De zonde moet echter iets centraals en radikaals zijn, een plotseling openklappende breuk met de levende God, duistere dieptedimensie van alle historische feiten. En nog besef ik eigenlijk niets te zeggen, behalve dan dit ene, dat zondeval en erschuld ons op een ontstellend veel diepere wijze geschonden hebben dan enkel door „historische doorwerking” (CG 12, EG 15).

Iets soortgelijks zou ik i.h.a. willen opmerken ten aanzien van Jezus' kruis en opstanding. Wij moeten ervoor oppassen om in verzet tegen allerlei ongeloofstheorieën de historiciteit van Adams val en de historiciteit van Jezus' opstanding eenzijdig te beklemtonen. Het beste wat men — als men op die toer gaat — kan zeggen en ook metterdaad in de theologie sedert Schleiermacher zegt, is dit, dat deze val of deze opstanding ons aangaan vanwege hun historische schokwerking of doorwerking.

Dat Christus in onze doodsgeschiedenis is ingegaan en het graf opengooide, is evenwel niet enkel historisch. Het is een bewijs — een verklaring van Godswege, Rom. 1 : 4 — binnen de wanden van onze historie aangaande iets dat veel dieper gaat en alle mensen, ja heel de kosmos regardeert, nl. dat Hij „de eerstgeborene van de ganse schepping” (Col. 1 : 15) tevens geworden is „de eerstgeborene uit de doden” (Col. 1 : 18). De éérs-geborene uit de

doden: Lazarus en het dochttertje van Jaïrus ten spijt! Ook hier zeg ik stamelend: Jezus' opstanding heeft niet allereerst een historische maar een centraal-religieuze zin. Heeft Popma dat niet zèlf treffend uitgedrukt in het beeld van het doodzieke mensheidslichaam dat een nieuw, leven-wekkend Hart herkrijgt?

De lijn van de geschiedenis breekt niet af. Vanuit de grondgedachte, dat God zijn scheppings-„ordinantiën” handhaaft, kunnen we het met Popma eens zijn (LB I 75, 101), dat tijd en geschiedenis als kreatuurlijke gegevens niet alleen door de val, maar ook door de verlossing en voleinding heen gehandhaafd zullen blijven tot op de nieuwe aarde. Vaak herinnert Popma aan een woord van Abraham Kuyper uit diens *Dictaten Dogmatiek* I, I, Kampen, 1910²: „Wij kunnen ons eeuwig aanzijn op de nieuwe aarde en in de nieuwe hemel het beste zóo voorstellen, dat er ook dan wel opeenvolging is van momenten, anders zijn we geen creatuurlijke wezens”, p. 300.⁷ Popma spreekt met recht schande van gelovigen die de aarde — Gods aarde — hebben afgeschreven en al hun verwachtingen in de hemel hebben geïnvesteerd. „In dien hemel van sommige christelijke versjes is het niet alleen schoon, maar ook een beetje treurig” (CG 143). Alsof we in de hemel onze menselijkheid voor een goed deel zouden hebben afgelegd. Alsof de klok van de tijd, het rad van de geschiedenis en het spel van de cultuur eens zullen worden stil gezet. „De hemel is even werkelijk als onze aarde, en *aarde en hemel behoren bij elkaar*. In de opstanding zal de mens evenzeer op aarde als in den hemel wonen” (CG 144).

Anders dan Popma zie ik echter nut noch mogelijkheid om uit te weiden over deze *geschiedenis* op de nieuwe aarde onder de nieuwe hemel. Wij weten niet, hoezeer de wereld door de zondeval geteisterd is. Wij kunnen daarom ook niet zomaar het „lapsarische” van het „kreatuurlijke” moment scheiden (WA 244), noch op grond van het laatste voorspellingen wagen, b.v. dat zich op de nieuwe wereld wederom geschiedenis-perioden zullen voordoen. (Wie beseft dat periodisatie met prokreatie samenhangt en de laatste naar Jezus' woord tot stilstand zal zijn gekomen, zal in dezen dubbel voorzichtig willen zijn).

⁷ Zie b.v. art. „Gods leiding in de geschiedenis”, in CB 19 (juni 1955), p. 14; art. „De zin der geschiedenis”, in : CB 23 (mrt. 1959), p. 22; LB II 323.

Nog vreemder wordt het mij te moede, als Popma gaat uitweiden over tijd en geschiedenis m.b.t. de hel en tot de zwaar benadrukte konklusie komt: „De bewoners van de hel zijn in de tijd en buiten de geschiedenis” (EG 191). Men zou op grond van de kreaturelijkheid van tijd en geschiedenis *beide* uiteraard met evenveel recht tot de omgekeerde gevolgtrekking kunnen komen. En heeft het zin om te spekuleren over de hel als behorend „tot” en als verkerend „buiten de schepping” (EG 190)?

Geopende geschiedenis en groeiende eenheid

Van Popma valt te leren — maar men vindt het door heel de theologiegeschiedenis heen vanaf Augustinus tot bij Pannenberg — dat de idee van de éne wereldgeschiedenis in het centrum behoort te staan van de christelijke wereldbeschouwing. Hoe moet men zich deze eenheid indenken? Naar mijn gevoelens heeft Popma zich haar al te massief en onaantastbaar voorgesteld, vooral aanvankelijk. Hij leert dan, dat deze eenheid en continuïteit door geen val of ramp verbroken kan worden. Ieder mens werkt eraan mee (CG 36). Zo heet het dan ook, dat in de ark van Noach de „oogst” van de oudste geschiedenis geborgen en gered werd (CG 25). Alsof hier naast de vele diersoorten alle kulturele vaardigheden uit de grijze oude wereld zomaar werden opgeslagen. Ja, hij schrijft zelfs, dat in Noachs gezin heel het genetisch kapitaal der mensheid werd samengevat (CG 20). Alsof de eenheid van de geschiedenis zou hangen aan de prokreatie van erfmassa en aan de reproductie van verworven kultuurgoed. Wat hiervan te denken, waar reeds op grond van het prehistorisch en kultureel anthropologisch onderzoek onomstotelijk is komen vast te staan, dat in de miljoen-jarige geschiedenis van de mens natuurrampen en menselijk geweld hele kulturen hebben weggevaagd zonder spoor van herinnering. Woorden als „traditieverlies en kultuurverarming” (CG 31) zijn bij lange na niet geschikt om de katastrofale breuken in de kultuurhistorie aan te duiden. Dus kan langs deze weg de eenheid van de geschiedenis niet worden verdedigd.

Later heeft Popma meer oog gekregen voor het dramatische in de wereldgeschiedenis. Hij spreekt dan van het grote kultuurverlies t.g.v. de zondvloed (EG 16). Hij „zit” dan echt met het probleem van een gefragmentariseerde, d.w.z. in breuken en brokken geslagen geschiedenis (EG 122). Hij geeft deze fragmentarisering zelfs een

schril en pril aksent door haar in verband te brengen met de vroege val van de demonen, die de schepping gechaotiseerd zouden hebben tot een aarde, woest en ledig, en tot de duistere oervloed.

Maar de Geest Gods zweefde over de wateren (Gen. 1 : 2) en maakte de chaos tot broedplaats van iets nieuws (EG 12, 123, 210). Dit wordt voor Popma een belangrijk motief. De zonde sluit de geschiedenis af. God daarentegen opent en vernieuwt de geschiedenis. Zonde arresteert de mens, zodat hij weigert over zijn verleden na te denken en zijn toekomst te aanvaarden. God brengt echter de geschiedenis telkens op gang. Na de val was de moederbelofte zo'n opening, doorwerkend in heel de geschiedenis (EG 214). Ook onder de diktatuur van de geweldigen uit de voortijd (Gen. 6 : 4) was het roepingsbesef verstand, maar in de redding van Noach daagde licht en werd de continuïteit van de heilsgeschiedenis gered (EG 226). De meest fundamentele opening en bevrijding is gewrocht door dood en opstanding van de Heer. En de verbreiding van dit evangelie bewerkt telkens opnieuw openingen in uitzichtloze situaties, gericht op herstel van de eenheid van de geschiedenis (EG 216). Totdat deze eenheid bij de voleinding der wereld volkomen gerealiseerd zal zijn.

Zo komt Popma tot een nieuwe visie op de eenheid van de geschiedenis: die eenheid is een hachelijke eenheid, bedreigd door de zonde. Zij moet nog grotendeels gerealiseerd worden. De geschiedenis groeit naar haar eenheid toe en zal die niet dankzij menselijke inspanning maar dankzij goddelijk welbehagen bereiken (EG 132). Popma verwijst naar Ef. 1 : 10. Paulus schrijft daar, dat God ter voorbereiding van de volheid der tijden al wat in de hemelen en op de aarde is (en zo breed is de spanwijdte van Popma's geschiedenisidee!) onder één Hoofd heeft willen samenvatten.

Deze visie is me liever dan de voorgaande, waar Christus' komst in de historie haar (als vanzelfsprekend bestaande) eenheid enkel zou „bevestigen” (CG 36). *Hier* wordt ze in Christus herkomen. Toch is Popma's visie op dit kardinale punt m.i. niet voldoende gerijpt. Ik deel zijn uitleg van Ef. 1 : 10 niet, die z.i. een uitspraak zou zijn „op het standpunt van het eindgericht” (EG 137). Die vernieuwing tot eenheid is er vandaag nog niet, aldus Popma (EG 165). Nauwkeurige exegese ook vanuit het tekstverband maakt m.i. echter duidelijk, dat Paulus, staande tussen Christus' komst en wederkomst, reeds *nu* deze eenheid in Christus proklameert.⁸

Wel is het zo, dat wat het geloof ziet, in de geschiedenis nog uitgewerkt moet worden. Tussen de paasmorgen en de jongste dag ligt altijd een spanning van „reeds” en „nog niet”. Zo deel ik de zorg van Moltmann, als hij opmerkt in de richting van Karl Barth, dat de toekomst van Christus niet vnl. neerkomt op een „Ent-hüllung”: zij zal ook een „Erfüllung” genoemd moeten worden.⁹ Opmerkelijk is, dat ook Cullmann, die Christus’ opstanding ziet als het allesbeheersend „midden” van de geschiedenis, tegen Barth heeft ingebracht, dat de eschatologische toekomst meer is dan een „Wegziehen der Tischdecke”. Zelf komt Cullmann dan met het bekende voorbeeld van Christus’ opstanding als de „Entscheidungs-schlacht” waarna de strijd moet worden voortgezet tot „Victory Day”.¹⁰ Inderdaad, men moet Popma toegeven, dat er nog het een en ander gaat gebeuren! Anderzijds is een voorbeeld als van Cullmann toch wel gebrekkig. De bijbel betuigt, dat Christus in zijn opstanding niet maar een beslissende slag, maar de overwinning behaald heeft.¹¹ Hiernaar verwijst ook Ef. 1 : 10. De groeiende eenheid is m.a.w. tegelijk (dat is haar krachtbron!) een reeds gegeven eenheid. En deze eenheid is van religieuze aard. Ons spreken over Christus als centrum van de geschiedenis moet van hieruit bepaald worden!

Christus als centrum

Sprak ik eerder i.v.m. de zondeval over een duistere diepte-dimensie in het historisch geworden, nu mag ik i.v.m. Christus’ reeds behaalde overwinning op de zonde spreken over een heildragende dieptedimensie in *al* het historische. Popma brengt de idee van Christus als centrum van de geschiedenis in regelrecht verband met Zijn komst in het vlees, en wel zo, dat Christus het scharnier is waarom de tijden zich wentelen, het snijpunt tussen oude en nieuwe bedeling. Hier herinnert hij aan Cullmann, bij wie Christus het

⁸ Deze zienswijze komt m.i. beter tot haar recht in de geschiedenisbeschouwing van een denker als Ricoeur, voor wie Ef. 1 : 10 en de „re-capitulation”, d.w.z. de vereniging van de geschiedenis onder haar Hoofd Christus eveneens een centrale rol speelt, P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, 1955, p. 95.

⁹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München, 1969, p. 207.

¹⁰ O. Cullmann, *Christus und der Zeit*, Zürich, 1962, resp. p. 23 en 86.

¹¹ Vgl. G. C. Berkouwer, *Het Werk van Christus*, Kampen, 1953, p. 272 en *De Wederkomst van Christus I*, Kampen, 1961, p. 94.

centrum, of liever, het „midden” is van een lineaire historische tijdsontwikkeling.¹² Dat Christus in de geschiedenis der Godsopenbaring tot een beslissend keerpunt is geworden, val ik graag bij. Maar in een veel diepere en radikalere zin is Hij centrum van de geschiedenis, ja van heel het wereldgebeuren. Ook vóór Zijn komst en ook buiten de lichtkring van de bijzondere openbaring is alle geschiedenis op Hem betrokken en betrokken geweest en moet alles van Zijn volheid en genade leven.

Bij christen-historici bespeur ik soms een kramphouding, omdat men de centrale betekenis van Christus d.m.v. een bepaalde geschiedenisindeling wil vastleggen, b.v. door uit te gaan van een voor- en nachtelijk tijdperk. Ik denk, dat hierom ook Popma de „oude tijd” (voor Christus) en de „nieuwe tijd” (na Christus) als de hoofdtijdperken van de geschiedenis heeft willen vastleggen (CG 46, EG 116). Ik meen echter, dat reeds t.a.v. de beschavingsgeschiedenis waarin we zelf staan, een dergelijke periodisatie in haar algemeenheid niet doorvoerbaar is: ook na Christus' komst was de heidense, hellenistische cultuur nog eeuwen lang dominerend. Nog minder is zij toepasbaar op de cultuurhistorie of op de stamtradities van andere volkeren.

Popma suggereert ergens, dat deze volkeren, die eerst vele eeuwen na Christus van het evangelie horen, „de verloren tijd moeten inhalen” (CG 65). Een onnodige en nogal opdringerige gedachte! Als Christus niet maar „midden” doch werkelijk „centrum” van heel de wereldgeschiedenis is, dan is het doen en laten van heel het mensdom vanaf de zondeval om Zijn heilswerk a.h.w. concentrisch gerangschikt. Ik ben van mening dat een geschiedenisindeling met Christus werkelijk in het midden van een tijds-lijn slechts gelukken zal t.a.v. een zeer speciale geschiedenis, de geschiedenis van Gods bijzondere openbaring. Bij Popma komt dit slechts incidenteel tot uitdrukking (CG 61).

¹² Vgl. art. „Lineair of cyclisch?” in: CB 18 (juli 1954), p. 29. Later wijst Popma op belangrijke verschillen, LB II 323; art. „De zin der geschiedenis” in CB 23 (mrt. 1959), p. 25. Terecht kritiseert hij dan Cullmanns idee van een „aufsteigende Zeitlinie”. Dat Cullmann Gods eeuwigheid zou willen opvatten als eindeloze tijd is echter niet juist, vgl. *Christus und die Zeit*, Zürich, 1962, p. 22.

Periodisering

Popma huldigt de opvatting, dat de artikulatie van de geschiedenis in perioden tot de scheppingsstructuren van de geschiedenis behoort (CG 46). Ook zonder zondeval zou de geschiedenis in tijdperken uiteengevallen zijn (CG 60). Om die reden wordt door Popma reeds het verblijf van Adam en Eva in 't paradijs voor de val als een afzonderlijke geschiedenisperiode bestempeld (LB I 85, EG 114, 258), ook al zou deze maar vier dagen geduurd hebben (EG 212)! Ook wordt voorspeld, dat er op de nieuwe aarde onder de nieuwe hemel wederom een artikulatie in perioden zal zijn (EG 117). Het zal op grond van het bovenstaande duidelijk zijn, dat ik van dergelijke extrapolaties vanuit de bestaande orde afkerig ben. Wat dat betreft sluit ik me liever aan bij Augustinus' *De Civitate Dei*, waarin noch van een paradijsperiode, noch van een nadere periodisering na het eindgericht sprake is.

Het grondbezwaar van Popma t.a.v. Augustinus' poging tot periodisering is leerrijk. Z.i. had Christus' opstanding (volgens Augustinus de grens tussen het vijfde en zesde tijdperk) meer als het grote keerpunt in de geschiedenis beklemdoond moeten worden (EG 114). Het is de vraag, of dit door een andere geschiedenisindeling — en dan met Christus als „Mitte” — mogelijk is. Zoals gezegd, Popma onderscheidt zelf twee hoofdperioden: de „oude” en de „nieuwe” tijd (EG 116). De eerste noemt hij de tijd van het vlees (CG 56) en — na de paradijsperiode nader — de tijd van het zwakke vlees (CG 155). De tweede noemt hij nogal ongenueanceerd koninkrijk Gods (CG 55), periode van het nieuwe en eeuwige testament, tijd van het eeuwige leven (CG 56) en ook tijd van de Geest (CG 57, vgl. WA 242, LB I 72). Anders dan nu was satan in de oude tijd „overste der wereld” (CG 145, EG 20). Opmerkelijk is evenwel, dat Popma moet erkennen, dat Christus reeds in de oude tijd het „ambt van verbondshoofd” na Adams desertie aanvaard heeft (CG 47).

Binnen de oude tijd maakt Popma de volgende verdeling: de paradijsperiode, het verloop van val naar vloed, naar Abraham, naar David, naar de ballingschap en naar Christus, ten dele in overeenstemming met het geslachtsregister van Mattheus 1 : 17 en de hierop gebaseerde indeling van Augustinus (CG 63). Het is een ietwat formele, fundamentalistische benadering, omdat Mt. 1 wordt aangehaald zonder dat er van haar strekking rekenschap gegeven

wordt. In later jaren houdt Popma deze periodisatie grotendeels overeind, maar hij beroept zich nu op het konkrete inzicht in de structuur van de geschiedenis (EG 114). Zo wordt het hem nu mogelijk om — anders dan Augustinus — verschillende perioden tussen Christus' komst en wederkomst te aanvaarden (EG 114), hoewel de bijbel slechts rept over „het laatste der dagen”. Over de vraag welke perioden er in de nieuwe tijd dan wel aanwijsbaar zijn, laat Popma zich niet uit. Het zou hem uiteraard ook buiten de „bijbelse” geschiedenis gebracht hebben.

Hier stuiten we op een grondtrek van Popma's geschiedenisbeschouwing. Popma laat zich niet in met de buiten-bijbelse geschiedenis. Hij zwijgt over het moderne historie-onderzoek op allerlei terrein. Hij spreekt over de geschiedenis, voorzover en zoals deze in de bijbel ter sprake wordt gebracht. Wat hij zodoende ontwikkelt, is in mijn ogen een duidelijk en leerzaam voorbeeld van „geschiedenis-theologie”. Ik hoop dit nog nader te adstrueren. Toch zijn Popma's geschriften over geschiedenis niet puur theologisch. I.v.m. de vraag naar de samenhang en eenheid van de geschiedenis duikt er nl. één typisch wijsgerig motief op, een transcendenteele-kritisch motief.

Historisch besef en historisme

Transcendente kritiek is — zo zou men kunnen zeggen — een kritiek die van het gegeven onderzoek distantie neemt en omhoogklimt (transcendeert) naar de studeerkamer van de bezinning. Men kan immers inzicht in de geschiedenis nastreven, maar daarnaast ook zich bezinnend afvragen, „hoe” zulk een historisch inzicht überhaupt mogelijk is. Een typisch wijsgerige vraag.

Welnu, reeds in Popma's *Calvinistische Geschiedenisbeschouwing* blijkt deze transcendenteele interesse, als hij zich afvraagt, wat het toch wil zeggen, dat de mens „historisch besef” heeft. Historisch besef is z.i. iets dat aan alle historische en geschiedwetenschappelijke kennis voorafgaat (CG 95). Hij noemt het een elementair menselijk gegeven, zoiets als kreatuurlijkheidsbesef. Het is een weet hebben van onze menselijkheid als „historicitet” (CG 97), een „profetisch” inzicht in de aard van de geschiedenis en in mijn eigen historische situatie en roeping (CG 103), een besef overigens dat door de zonde geschonden (de dichtgeslagen historiciteit!) en door bekering geheeld kan worden (CG 104, 105).

Wat leert ons dit historische besef? Popma gaat er m.i. twee kanten mee uit. Enerzijds werkt hij het uit in de richting van een konsekwent-historische continuïteitsidee, anderzijds (transcendenteel-kritisch) in de richting van Dooyeweerts boventijdelijkheidsgedachte. De e.g. gedachtengang is voorheen reeds meer dan eens aangeduid. Het is aan het historisch besef van de mens te danken, dat hij weet ingebed te zijn in het geheel van de geschiedenis, waarin alle vroegere perioden blijven „doorwerken”. Historisch besef zou zo kortweg betekenen een „aanvaarding van de erfenis van het verleden tot de schepping toe” (CG 27).

Deze konsekwent-historische continuïteitsidee heeft Popma aanvankelijk gestut met grondbegrippen uit de „organologische” geschiedbeschouwing van het romantisch idealisme. Deze geschiedbeschouwing is — zoals de naam reeds uitdrukt — aan de biologie georiënteerd en ziet dienovereenkomstig heel het geestesleven „zich vertakken” en „ontsluiten” en kontinu gevoed worden uit historische „krachten” en „wortels” (vgl. CG hfdst. V), door Popma ook „uitbottende scheppingskiemen” genoemd (CG 121). Als historische „wortels” zouden b.v. in aanmerking komen: de lamechietische kultuur (CG 113), de na-noachietische staatsmacht (CG 118), het oergegeven van de sabbath (CG 112) en de taal (CG 121).

De grondfout van de organologie is deze, dat ze in de geschiedenis biologische wetmatigheden indraagt. Zodoende miskent ze menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid en — op een dieper niveau — de macht van de zonde en de overmacht van Gods genade in al het historische. Popma heeft dit van meetaf aangevoeld (CG 41, 90, 132), maar zich eerst later van dit soort denken (dat nog typisch „kuyperiaans” is) geheel losgemaakt. Hij heeft dan — zoals we zagen — het fragmentarische van de geschiedenis en van onze kennis dienomtrent in toenemende mate erkend.¹³ Toch blijft m.i. een ietwat massieve continuïteitsidee aanwezig, die het geschiedenisverband baseert op een geheimzinnige „bloedband” (LB I 79) en op „historische doorwerking” (EG 15, 180, 214) en die m.n. in de Verbondstraditie eigenlijk niet van „lacunes” wil weten (EG 177).

Hiertegenover moet ik opmerken, dat de beweerde continuïteit in de buitenbijbelse geschiedenis veelal volledig zoek is, vooral op het

¹³ In IW heeft hij staat en taal in de lijn van de wijsbegeerte der wetsidee georiënteerd aan een apriorische structuuridee, p. 22, 49 etc.

terrein van de prehistorie. Ook in de bijbel is deze continuïteit nooit vanzelfsprekend, maar hangt aan de trouw van God. Waar deze moedwillig wordt verspeeld, daar laat de Schrift ons schrikken. Zij schokt ons met het verhaal van een in zondvloed weggespoelde wereld. Zij ergert ons met geslachtsregisters vol gaten en afknappers. Zij dreigt ons met het banbericht aangaande het tienstammenrijk, verzwolgen onder de volkeren. Zij gewaagt van een zegevierend evangelie in een wereld, thans met moskeëën overdekt. Waar is hier doorwerking en continuïteit? De Schrift selekteert, doet fragmenten van geschiedenis oplichten, nodig voor ons heil, geschreven ter waarschuwing (1 Kor. 10 : 11) en ter vertroosting (Rom. 15 : 4). Men kan de organologische geschiedbeschouwing zien als een variant van wat men i.h.a. „historisme” noemt, d.w.z. een visie waarin de geschiedenis geëxposeerd wordt als een alomvattend gebeuren, waarin de mens met zijn arbeid en cultuur helemaal open ondergaat.¹⁴ De vraag wordt: Ook als ik alle organologisch-biologische analogieën uit mijn geschiedenisopvatting uitwis, leidt dan toch niet het „historisch besef” — dit besef van gesitueerdheid in de geschiedenis — tot historisme? Zijn en blijven we niet omvangen door het continuüm van tijd en geschiedenis? Is niet heel ons leven met al zijn verwachtingen, ideeën en idealen tijdgebonden en prijsgegeven aan de vergankelijkheid? De vraag wordt echter óók: Is een dergelijk „temporalisme” aanvaardbaar voor een christen, die vastheid en waarheid meent gevonden te hebben?

Transcendente kritiek en scholastiek

Tegenover de *historistische* implicaties die metterdaad in een konsekwent historische continuïteitsidee besloten liggen, heeft Popma reeds in *Calvinistische Geschiedenisbeschouwing* aan de bezinning op het „historisch besef” een transcendentel-kritische wending gegeven. Dit besef mag ons weliswaar plaats en taak aanwijzen binnen het tijdscontinuüm van de geschiedenis. Maar historisch besef zou niet mogelijk zijn, indien de mens niet tevens boven de geschiedenis uitstijgt. Zicht op de geschiedenis veronderstelt immers een plaats, een „specula” (uitzichttoren) boven de geschiedenis, zegt Popma. De mens is m.a.w. meer dan zijn historie.

¹⁴ H. Dooyeweerd, *Uernieuwing en Bezinning*, Zutphen, 1959, p. 183; J. Klapwijk, *Tussen Historisme en Relativisme*, Assen, 1970, p.32 e.v.

Staande in de tijd en in de geschiedenis, transcendeert hij deze (CG 63). De mens wordt niet door tijd en geschiedenis verslonden. Zijn natuur is onvernietigbaar (CG 142), onverliesbaar (CG 155) en bestendig (CG 153). In zijn „hart” gaat hij de in de tijd gestruktuurde functies en aspecten van zijn bestaan te boven (CG 153).

Later knoopt Popma's transcendentale bezinning aan bij het thema „nadenken over de tijd”. Zo in de gelijknamige bundel van 1965, zo ook elders (LB II 197, EG 224). „De christenmens die over de tijd nadenkt, staat metterdaad in het eeuwige leven” (NT 64, vgl. 254). En dat eeuwige leven ziet hij dan liggen in de religie, die „boven-tijdelijk” genoemd kan worden (NT 279). De mens zou dus in het centrum van zijn bestaan (zijn „ik”) een kreuurlijke „eeuwigheid” kennen. In deze zin kan men dan spreken van de „boventijdelijkheid van het hart” (NT 248).

Aldus komt Popma in de buurt van de boventijdelijkheidsidee van zijn leermeester Dooyeweerd.¹⁵ Dooyeweerd heeft gewaagd van het „boventijdelijke” hart van de mens en van een „boventijdelijke” religieuze wortelgemeenschap van alle mensen in Adam, hersteld in Jezus Christus. Deze boventijdelijkheid heeft in kringen van de „wijsbegeerte der wetsidee” en daarbuiten veel discussie uitgelokt. Niet zonder reden. Het is immers duidelijk, dat juist in de „dieptedimensie” (zoals ik graag zeg) van het leven en van de geschiedenis geweldige evenementen plaats grijpen: de konfrontatie van het rijk van God met de duisternis, de afval van Adams geslacht, de inzet van Jezus Christus als de nieuwe Adam, wedergeboorte en levensvernieuwing. Hier vinden we — wat Dooyeweerd zelf genoemd heeft — „the continuous struggle in the religious root of history between the *civitas Dei* and the *civitas terrena*”.¹⁶ Kunnen we hier dan echter nog spreken van „boventijdelijkheid”?

¹⁵ Popma verwerpt overigens Dooyeweerd's beroep terzake van de tijds-transcendering op Pred. 3 : 11 als een „historische ondenkbaarheid” (CG 154). Hij meent, dat de „eeuw in het hart” zou zien op de oneindige tijd en de eindeloze taak van de mens in een geschiedenis die niet ophoudt. Het is z.i. eerder (horizontaal) een in tijden verlopende eeuwigheid dan (vertikaal) een boven de tijd uitlopende eeuwigheid (CG 164). Dit samendenken van het tijdelijke en eeuwige typeert Popma (zie vervolg). Voor eeuwig leven als „eindeloos verschiert” zie ook LB V 193.

¹⁶ H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* I, Amsterdam, 1953, p. 119.

Popma doet dit wel! In zijn hart en in zijn religie rijst de mens z.i. uit boven de tijd.¹⁷ En toch merkt óók hij op: „Dat neemt echter niet weg, dat bekering, wedergeboorte, opstanding en vernieuwing tot de levensgeschiedenis behoren en daarom aan de temporele orde onderworpen zijn” (NT 248). M.a.w. er gebeurt iets in het hart van de mens. Er gebeurt iets in de diepte van de geschiedenis. Dus is hier tijdelijkheid en boventijdelijkheid. Beide begrippen poogt hij dialektisch te verbinden. „Het hoort bij de mens dat hij in de tijd bestaat en tevens tegenover zijn eigen tijd staat” (NT 258). De idee van het boventijdelijke hart wordt van Dooyeweerd overgenomen, maar ze wordt toch ook weer ingeperkt en getemporaliseerd.

Wat is hier aan de hand? Naar mijn indruk heeft Popma aan de horizon van de konsekwent historische kontinuïteitsidee de bui van het historisme zien hangen. Maar hij ziet aan de kim van de boventijdelijkheidsgedachte nog een ander onweer dreigen. In de vorm van een nieuwe scholastiek (LB II 194)! In de scholastieke geschiedbeschouwing wordt de mens in staat geacht — aldus Popma — om vanuit een soort bovennatuurlijke toeschouwers-positie het natuurlijk verloop der dingen gade te slaan en alle historische wisseling in boventijdelijke begrippen te besluiten. „Er is wellicht geen heviger vijand van het calvinistisch denken aangaande de geschiedenis dan de scholastieke instelling” (CG 91). Geen wonder, dat Popma zo spreekt. Scholastici zijn voor hem een soort „historische renteniers” die hun historische taak volbracht denken te hebben door de verovering van het scholastieke begrip. Voor Popma is dit een vlucht uit de geschiedenis in een boventijdelijke wereld en dat neemt hij niet. Hier uit zich reformatorisch verzet tegen een dualistische mens- en kultuurbeschouwing.

De worsteling van Popma is authentiek. Dreigen we als christenen niet stuk voor stuk gemengeld te worden tussen het scholastieke dualisme en een historistische eenheidsvisie op de geschiedenis? In Popma's *Evangelie en Geschiedenis* wordt de spanning meer dan ooit manifest. Hier komt hij aandragen met de krasse formulering: De mens is een „geschiedenis-wezen” (EG 211, 216). Hij is een

¹⁷ Wat van het hart en de religie gezegd wordt, wil Popma — Dooyeweerd voorbijstrevend — ook laten gelden van de geïnstitutionaliseerde(!) kerk en van het geloof. De kerk noemt hij zelfs „niet-geschapen” (NT 248) en „boven-werelds” (NT 252). Ook het geloof heet „bovenwereldlijk” (EG 160).

ens historicum (EG 105, 129) en tevens een *ens dialogicum* (EG 153). D.w.z. steeds is hij werkzaam aan een historische opdracht, in spraakzaam verkeer met anderen, met heel het menselijk geslacht. De mens een *ens historicum*? Het is een antischolastische, maar ook een door en door historicistische formule. Toch wil Popma het historisme niet. Hij waarschuwt er tegen (EG 264): Iedere visie, zelfs die van het historisme, behoeft „religieuze vastheid”, want ook een historicist zal zijn eigen zienswijze als vast en bondig aanvaarden (EG 224). Het rechte zicht op de geschiedenis vergt een standpunt dat zelf niet tot de geschiedenis behoort (EG 161), een „bovenwereldlijke” (sic!) geloofskennis (EG 160).

Kortom, Popma blijft tot aan het einde toe zich naar twee kanten tweeweer stellen. Een puur immanent standpunt (in de tijdstroom van de geschiedenis) is geen standpunt: je glijdt weg. Een volkomen transcendent standpunt (op een plaats buiten de geschiedenis) is evenmin een standpunt: je blijft nergens. „Het standpunt van waaruit ik zie is in zekere zin (sic!) en in zekere mate (sic!) transcendent, en het gaat als zodanig de geschiedenis en haar tijd te boven (EG 230, vgl. 307).

Intersubjectiviteit en concentrische tijd

Om deze reden probeert Popma m.i. ook met het intersubjectiviteitsprobleem op twee manieren klaar te komen. Enerzijds schetst hij de mens als een historisch-dialogisch wezen, dat d.m.v. historisch contact en de doorwerking van historische tradities, dus via een „fortlaufendes Zeitgeschehen” (Cullmann) met alle andere menselijke subjecten tot op de paradijs-bewoners in verbinding staat. Anderzijds acht hij de mens een transcenderend wezen, dat dank zij deze transcendering de tijdsafstand overbruggen kan en zó vlakbij alle andere mensen kan komen. Wij moeten „tijdgenoten” willen worden van Adam (EG 235), Kaïn (EG 267), Noach (EG 225), Simson e.a. (EG 288). Paulus en Petrus „zijn inderdaad onze kennissen en tijdgenoten” (LB II 67).

Een echo van Kierkegaard? Cullmann heeft Kierkegaard scherp gekritiseerd, maar kan men Cullmann en Kierkegaard verbinden? Het probleem zit dunkt me vooral in het tijdgenoot-„worden”. Zelf zou ik zeggen: Reeds van vóór onze geboorte staan we in een gemeenschappelijkheid van schuld met Adam en alle adamieten en — voorzover begenadigd — treden we ook van meetaf in een

gemeenschappelijkheid van verlossing met Christus en alle christenen. Het eerste heeft de kerk „erfschuld” genoemd; het tweede noemt de bijbel „de belofte der eeuwige erfenis” (Hebr. 9 : 15). Maar deze erfenissen zijn zeker niet zomaar te herleiden tot „historische doorwerking” (EG 15). Zonde werkt ongetwijfeld door in de suksessie van de tijd, tot in het derde en vierde geslacht. Gods barmhartigheid breidt zich evenzo uit, tot over duizenden (Ex. 20 : 5). Maar ook afgezien van historische doorwerking dragen wij deel aan de zonde van Adam, en kunnen we worden geadopteerd tot erfgenamen van het Koninkrijk.

Ik moet ondertussen zeggen, dat Popma's aarzelingen — en wie gaat hier niet tastend zijn weg? — mij duizendmaal liever zijn dan historisme en scholastiek, vermomd in de schapevacht van de christelijke onschuld. Vandaag is het historisme „in”, gister was het de scholastiek. Maar Popma behoort tot de zeldzame denkers die alert zijn naar beide kanten.

Ter afronding merk ik mijnerzijds op, dat in het hart van de mens en in de dieptedimensie van de geschiedenis der mensheid de meest wezenlijke beslissingen vallen en dat een term als „boventijdelijkheid” derhalve inadekwaat en misleidend is. Wel dient erkend te worden, dat zo niet de tijd, dan toch de verstrooiing die eigen is aan de tijd in de suksessie van momenten, in het hart van de mens getranscendeerd wordt. Dit kan blijken niet alleen uit het „nadenken over de tijd” of uit het „historisch besef”, maar ook uit de mogelijkheid van zelfbezinning, de aanvaarding van verantwoordelijkheid, de erkenning van schuld en zoveel meer. Woorden als boventijdelijkheid en kreuurlijke eeuwigheid brengen hier niet verder.

Beter kunnen we wellicht spreken van een „konvergerende tijd”, d.w.z. van een eenheidspunt in leven en geschiedenis waar het tijdelijke betrokken is op het eeuwige, een wereldgeschiedenis in de greep van de Almachtige, een mensenleven geborgen in God. Men kan ook spreken van een „koncentrische tijd”, een tijd waarin alle mensen en alle gebeurtenissen als gecentreerd staan rondom Christus voor het aangezicht van God. Rassen, kulturen en zelfs tijdsverschillen kunnen zo overbrugd worden. Wij, ééndimensionale mensen, moeten de diepte-dimensie van ons bestaan weer leren bevroeden om onze schuld in Adam, ons heil in Christus oprecht te kunnen belijden.¹⁸

Geschiedenistheologie

Van welke aard zijn nu in het algemeen Popma's beschouwingen over de geschiedenis? Wie een boek als *Calvinistische Geschiedenisbeschouwing* ter hand neemt, verwacht een geschiedenisfilosofie op reformatorische grondslag. Opvallend is echter, dat de echte geschiedwijsgerige vragen, vragen inzake de aard van historische begrippen, de werkwijze van de kritische historicus, de objectiviteit van het historische kennen, de afpaling van de historische werkelijkheid, de verhouding van de verschillende deelgebieden, het probleem van de tijdsniveaus e.d. bij Popma niet of slechts vanuit een zeer bepaalde gezichtshoek ter sprake komen. Popma levert door de bank genomen, geen geschiedenisfilosofie.

Men kan ook niet zeggen — zoals Popma zelf soms suggereert — dat zijn opvattingen zich afspelen op een elementair, voorwetenschappelijk niveau van bespiegeling: een geschiedenisbeschouwing in het verlengde van een levensbeschouwing (EG 32, 75, 124). Daarvoor zijn zijn vraagstellingen te doelbewust gekozen. Daarvoor heeft hij ook te specifieke opvattingen, b.v. over eeuwigheid en tijd, over de eenheid van de geschiedenis, over de lichamelijkheid van engelen (EG 162) en overledenen (LB I 73; II 195; EG 88, 108, 244), over het demonische en chaotische, over geschiedenis na de jongste dag enz. Wat dan?

Popma's beschouwingen zijn naar mijn gevoel een duidelijk specimen van geschiedenis-theologie. Wij weten, zelden komt er uit Popma's mond een goed woord over de theologie, nog minder over de geschiedenis-theologie (LB I 85, 148; II 120; EG 111, 197). Ik ga hier niet in op Popma's liefde-haat-verhouding tot de theologie. Toch hoop ik, dat de aanduiding „geschiedenis-theologie” er bij Popma mee door kan. Heeft hij zelf niet eens gezegd: „Als men de betekenis van het woord „theologisch” heel erg ruim neemt,

¹⁸ Popma heeft tegenover het historisme ook wel de „creatuurlijke bestendigheid” en de „onvernietigbare natuur” van de mens in het geweer gebracht (CG 142, 153). Maar wil men zo spreken, dan moet m.i. wel onderscheiden worden tussen de algemene, structurele wetten voor het geschapene en het geschapene zelf en binnen het geschapene (i.c. de mens) tussen universele trekken en individuele eigenaardigheden. Tegenover het historisme moet gelden, dat geschiedenis slechts mogelijk is bij de gratie van de koncentriscie tijd, van scheppingswetten en universalia, vgl. J. Klapwijk, art. „Over verschuiving van normen en historistische filosofie”, in: *Philosophia Reformata* 37 (1972), p. 36 e.v.

is er nog niet zo'n groot bezwaar tegen deze aanduiding" (SF 154)? Met deze „geschiedenis-theologie" bevindt Popma zich in elk geval in het gezelschap van de ook door hem hooggeschatte kerkvader Augustinus (CG 3, EG 111).

Abraham Kuyper heeft eens gezegd: Het eerste grondverschil tussen christelijke en niet-christelijke wetenschap ligt in het subject, al naar gelang dit wedergeboren of niet-wedergeboren is. Een bijkomend grondverschil noemde hij de vraag of men bij zijn onderzoek rekent of niet rekent met de Heilige Schrift.¹⁹ Popma's leermeesters Dooyeweerd en Vollenhoven hebben — zo zou men ietwat schematisch kunnen zeggen — resp. het eerste (het religieuze grondmotief) en het tweede (de Schriftgegevens) in hun filosofie beklemtuond en zijn zodoende tot een m.i. zeer uiteenlopende opstelling gekomen.²⁰ Welnu, Popma heeft de hier genoemde lijn van Vollenhoven krachtig doorgetrokken.²¹ Het gaat hem niet zozeer, ruwweg gesproken, om een „wedergeboren" als wel om een „Schriftuurlijk" inzicht in de geschiedenis.

Ontdaan van het bredere wijsgerige kader van Vollenhovens *Isagogè*, is er bij Popma zodoende een theologie-van-de-geschiedenis ontstaan, d.w.z. een wetenschappelijke bezinning op en overdenking van de schriftuurlijke gegevens inzake de geschiedenis. Niet dat de overdenking van de gegevens uit de Schrift als zodanig reeds tot theologie zou moeten leiden. Ook de taalkundige, oudheidkundige, geschiedkundige enz. kan de bijbel bestuderen zonder hiermee theoloog te zijn of te worden. Maar hij houdt zich dan ook bezig met het Hebreeuws taalidoom, met vraagstukken van topologie, chronologie e.d. Hij is niet rechtstreeks doende met de boodschap van de bijbel, Gods openbaring, die slechts in het geloof verstaan kan worden. Daar ligt m.i. dan ook het verschil met de (dogmatische) theologie. Het is de theologie die de bijbel naar zijn openbaringswaarde, d.w.z. in zijn betrokkenheid op het geloof van de kerkelijke gemeente bestudeert.

¹⁹ A. Kuyper, *De Gemeene Gratie* III, Kampen, 1931, p. 514.

²⁰ Vgl. J. Klapwijk, „Over mogelijkheden van christelijk filosoferen", in: *Meded. Ver. Calvin. Wijsb.*, sept. 1971, p. 7-10.

²¹ Men vergelijkte zijn geschiedbeschouwing met D. H. Th. Vollenhoven, *Isagogè Philosophiae*, Filosofisch Instituut Vrije Universiteit, 1967, waarin over de (geschiedenis van de) religie en haar artikulatie en periodisatie in scheppings- en herscheppingsverbond geheel vanuit de betreffende Schriftgegevens gehandeld wordt, p. 74, 98.

Ik mag hier als zijdelingse konklusie wel aan toevoegen, dat — als mijn analyse juist is — de pogingen van vele theologen tegenwoordig om de theologie uit naam van haar wetenschappelijkheid los te maken van alle kerkelijke binding averechts zal werken. Op deze wijze ondergraaft men niet alleen het kerkelijk karakter van de theologie, maar juist ook haar wetenschappelijke status.

Het kenmerkende van Popma's beschouwingen is, dat hij zich wel degelijk plaatst op het geloofsstandpunt van de gemeente. Ondertussen is hier niet enkel de gelovige aan het woord, maar ook de denker die zich op Gods openbaring aan de gemeente inzake de geschiedenis theoretisch bezint en tot een „systematische ordening” (CG 90) poogt te komen. Zo betoont hij zich metterdaad een theoloog van de geschiedenis. Dat Popma vaak ook onsystematisch en lichtelijk chaotisch (voor mij ongelijk aan demonisch!) te werk gaat, vormt geen tegenbewijs.²²

Geloof en geschiedenis

Popma erkent trouwens, dat hij niet „zo maar” met de historische feiten bezig is, doch er een betekenis aan onderscheidt die *geloofd* moet worden: „de betekenis transcendeert de feitelijke van de feiten” (EG 160). Popma appelleert m.a.w. zelf op een bijzondere kennis van de geschiedenis, een kennis die *geloofd* moet worden. (EG 167, 161), een geloofsinzicht (CG 169). Daarnaast zijn er t.a.v. de geschiedenis andere kennisvormen en ervaringswijzen mogelijk. Ik kan in de geschiedenis opmerken het heilshandelen van God. Ik kan er ook in zien een proces van technisch-wetenschappelijke vooruitgang, van economische uitbuiting en klassenstrijd, van

²² Ondertussen is wel duidelijk, dat indien de christen-wetenschapper zich als zodanig bij voorkeur legitimeert vanuit het „tweede grondverschil” van Kuyper, d.w.z. vanuit het beroep op de Schrift, hij spoedig de vaktheoloog die q.q. met de bijbel bezig is, als een monopolist zal beschouwen omdat deze voor reformatisch denken (in de zin van „schriftuurlijk” denken) nauwelijks ruimte laat. Vermoedelijk is dit één van de hoofdredenen waarom Popma in bijna alle theologie de scholastieke pretentie van „koningin der wetenschappen” proeft. Anders liggen de zaken evenwel als (met Kuyper) primair niet het „Schriftuurlijke”, maar het „wedergeboren” denken de idee van christelijke wetenschap typeert. Ten overvloede merk ik op, dat de wedergeboren positie vanuit de Heilige Schrift genormeerd wordt en de laatste eerst vanuit de wedergeboorte werkelijk verstaan kan worden. Laat men van aksent-verschillen geen tegenstellingen maken!

militaire machtsvorming en politieke expansie, van zedelijke inspanning en degeneratie. Dooyeweerds aspectenleer biedt hier tot op zekere hoogte ruimte.

Ook Popma konstateert vanwege de „gekompliceerdheid” van de geschiedenis een behoefte aan „verschillende gezichtspunten”, hoewel *zijn* gezichtspunt dat is van de geschiedenis als openbarings-geschiedenis (CG 61) of als kreatuurlijke ruimte van Gods overwinningshandelen (EG 294). Hij noemt dit „het evangelisch karakter van de geschiedenis” en zegt ervan: „Dat is niet een-kijk-te-meer onder vele andere mogelijkheden van visie, maar dat betreft het eigenlijke en het wezenlijke, de eigen aard en de bouw en de eenheid van de geschiedenis” (EG 202; vgl. LB II 120). Ik vermoed hier kritiek o.m. op het parallellisme van Dooyeweerds aspectenleer. Deze is m.i. te billijken. Immers, wordt ons niet in het aspect van de geloofservaring zicht geschonken op de dit aspect te-boven-gaande dieptedimensie van al het aards gebeuren en op God zelf als de grond van ons zijn?

Om die reden heeft de theologie — maar dat is mijn en *niet* Popma’s konklusie! — iets ambivalents. Zij is niet aspektueel en niet fundamenteel, maar iets ertussen. D.w.z. zij is noch eenvoudig een vakwetenschap (hoewel op een werkelijkheidsaspect gericht), noch eenvoudig een grondwetenschap (hoewel op de laatste werkelijkheidsgrond betrokken). De theologie heeft iets van beide. Zij is nl. op het centrum van ons leven (Christus) en op de grond van ons bestaan (God) betrokken, doch slechts naar de modus van het aan de kerk geschonken geloof! Wie aan dit laatste voorbijgaat, vervalt in rationalistische metafysiek („natuurlijke theologie”). Welnu, in dit licht zie ik ook Popma’s geschiedenis-theologie. Zij reikt tot op de bodem van al het gebeuren en erkent toch de zeer specifieke invalshoek van de geloofsbelichting.

Dit brengt nogmaals met zich mee, dat de geschiedenis ook geheel anders belicht kan worden, zoals b.v. in de economische, sociale, politieke en demografische geschiedenis het geval is. Beseft dient te worden, dat thema’s als die inzake de eenheid, de periodisatie, de bewegingstijd en de gerichtheid van de geschiedenis vanuit andere invalshoeken anders bekeken dienen te worden. Zo zijn de bewegingscycli van de agrarische geschiedenis doorgaans trager dan die van de politieke geschiedenis, maar sneller dan die van de godsdienstige geschiedenis. Zo leidt de periodisering van de kultu-

rele geschiedenis tot geheel andere insnijdingen dan die van de religieuze en kerkhistorische traditie. Om met Popma te spreken: Verschil in periodisering hangt ook vaak samen met de verschillende aspecten van de geschiedenis, hoewel staatsgeschiedenis en geloofshistorie, kunstgeschiedenis en economische geschiedenis, ja, alle aspecten der geschiedenis onderling nauw samenhangen (CG 66). De vraag naar die onderlinge samenhang, door Popma hier niet gesteld, is van geschiedfilosofische aard.

De vraag naar de aard van Popma's geschiedbeschouwing is niet een strikt academische kwestie. Juist als het waar is, dat Popma zich bezig houdt met de meest centrale en fundamentele vragen van de geschiedenis, dient te worden ingezien, dat deze beschouwingen van theologisch gehalte zijn en dus een bepaalde, zij het ook centraal-gerichte kijk op de geschiedenis vertolken. Anders zouden zulke studies onbedoeld monopoliserende trekken kunnen gaan vertonen en de enige, ware en volledige geschiedbeschouwing willen zijn (vgl. b.v. CG 63). Meestal is Popma hier op zijn hoede. Ik zeg dus ten besluit: De geschiedenistheologie heeft aanvulling nodig vanuit andere historische wetenschappen. Juist ook op reformatorisch standpunt.

Popma zelf zegt iets in omgekeerde richting. En dat is minstens zo belangrijk. nl. dit, dat christen-historici en geschiedfilosofen — vooral die van reformatorischen huize — tot het uiterste bedacht moeten zijn op een geschiedenisbeschouwing die het Schriftwoord over de geschiedenis wil overdenken. Laten we Popma's aansporing en voorbeeld ter harte nemen. Hij spreekt vanuit een benijdenswaardige kennis van Gods Woord. Hij kan ons weer leren in verwondering de psalmist na te spreken:

„O God, met eigen oor hebben wij het gehoord,
onze vaders verhaalden het ons:
het werk dat Gij gewrocht hebt . . .” (Ps. 44 : 2)

Dr. J. Klapwijk