

Het bekeerde zelf

*Een onderzoek naar de genealogie van het zelf in bevindelijk gereformeerde
bekeringsgeschiedenissen: 1700-heden*



Rick Moeliker

Master Thesis Maatschappijgeschiedenis

Erasmus School of History, Culture and Communication

Erasmus Universiteit Rotterdam

Rotterdam, 26 april 2017

Begeleider: prof. dr. A. Baggerman

Tweede lezer: dr. M. Van Dijck

Afbeelding op het voorblad: een verzameling piëtistische geschriften van de Theologische Universiteit Apeldoorn (TUA).

Voorwoord

Je komt nooit echt los van de traditie waarin je opgevoed wordt. De één kan het misschien beter dan de ander, mij zal het in ieder geval nooit lukken. Dat hoeft ook niet, al zal mijn verhouding ten opzicht van deze traditie er altijd één blijven van haat en liefde. Het is dan ook deze bevindelijke gereformeerde traditie die voor mij het onderwerp vormt van dit onderzoek. Je eigen traditie onderzoeken kan soms eng zijn en helemaal neutraal kun je het nooit behandelen. Toch heb ik er zeer welbewust voor gekozen en van deze keuze heb ik nooit spijt gehad.

Naast deze korte ontboezeming wil ik in dit voorwoord mijn begeleider, prof. dr. Arianne Baggerman hartelijk bedanken. Door haar geduld en niet aflatende dwang om wetenschappelijk te blijven schrijven en handelen is dit het resultaat. Dat zou zonder haar nooit zijn gelukt. Met deze scriptie sluit ik mijn tijd en geschiedenisstudie op de Erasmus Universiteit af, een tijd waarin ik veel heb geleerd en eigenlijk ga ik toch met meer vragen weg dan dat er kwam. Ik denk dat het ook zo hoort als opgeleid academicus. Ik heb een bredere interesse gekregen en ik hoop dat dit ook in deze scriptie duidelijk wordt.

Verder wil ik ook getuigen dat alles wat ik opgetekend heb mijn eigen woorden zijn en ik niets heb overgenomen zonder dit te vermelden.

Gouda, 26 april 2017

Inhoudsopgave

<i>Inleiding</i>	5
<i>Hoofdstuk 1: De ontwikkeling van het zelf</i>	15
1.1 Het zelf, de autobiografie en de bekeringsgeschiedenis	15
1.2 De ontwikkeling van het zelf tot 1500	16
1.3 De ontwikkeling van het zelf van 1500 tot 1800	17
1.4 De ontwikkeling van het zelf van 1800 tot 1960	24
1.5 De ontwikkeling van het zelf van 1960 tot heden	29
1.6 Autobiografisch schrijven	32
<i>Hoofdstuk 2: Het gereformeerd piëtisme</i>	34
2.1 Ontwikkeling van de theologie van de bekering binnen het gereformeerd piëtisme	34
2.2 Ontwikkeling van de gereformeerd piëtistische gemeenschap in Nederland	31
2.3 Plaats van de bekeringsgeschiedenis bij de gereformeerde piëtisten	47
2.4 Het verschil tussen mystiek en bevinding	49
<i>Hoofdstuk 3: Vergelijkend brononderzoek van de bekeringsgeschiedenissen</i>	52
3.1 Periode I: 1700-1800	52
3.2 Periode II: 1800-1900	58
3.3 Periode III: 1900-1960	70
3.4 Periode IV: 1960-heden	80
<i>Conclusie</i>	88
<i>Bibliografie</i>	93
<i>Bijlage I: Leesinstrument voor de bekeringsgeschiedenissen</i>	97

Inleiding

De reden dat wedergeboorte nodig is, is de verdorvenheid van onze natuur en de hopeloosheid van onze toestand. De leer van de wedergeboorte is zeer vernederend. Deze onderwijst ons dat er in ons geen goed woont en dat van ons ook niets goeds te maken valt.

We hebben verstand, maar dat is verduistert. We hebben een wil, maar deze is totaal verkeerd gericht. We hebben gevoel, maar dit is geheel ontregeld.¹

Zelfontplooiing is het ontwikkelen van je eigen vaardigheden, karakter en kwaliteiten, zodat je beter wordt in jouw functie. Zelfontplooiing heeft ook een positief effect op je zelfvertrouwen, omdat je bewust bezig bent met het uitbreiden van jouw kwaliteiten en dus meer kan dan daarvoor.²

De tegenspraak kan bijna niet treffender. Je kunt van nature niets of je kunt, als je maar wilt, alles. Het is precies deze tegenspraak die mij inspireert deze scriptie te schrijven. Want beide uitspraken zijn in onze tijd gedaan. Ze tonen zich bovendien erfgenaam van twee totaal andere tradities, die echter volgens Charles Taylor wel tot dezelfde bron zijn te herleiden: de Reformatie.³ De lijn van deze tradities wordt in deze scriptie nagegaan. De eerste kunnen we de piëtistische traditie noemen, de tweede kunnen we de traditie van het onthechte zelf noemen. Beide tradities worden uitgebreid besproken in de hierna volgende paragraaf.

Ik ben geïnspireerd voor het schrijven van deze thesis door vanzelfsprekendheden die niet vanzelfsprekend bleken te zijn. Eén zo'n vanzelfsprekendheid is dat we als mens altijd al een 'zelf' zijn geweest zoals we ons vandaag de dag voelen. Taylor toont echter aan in zijn magistrale werk *Bronnen van het zelf* dat dit gevoel van een zelf zoals dat tegenwoordig vorm krijgt in onze modern westerse cultuur een vorm van zelfbeschouwing is die de uitkomst is van een historische ontwikkeling.⁴ Dan is er voor mij nog een tweede vanzelfsprekendheid die op losse schroeven kwam te staan. De ontdekking hiervan was voor mij zo mogelijk nog schokkender dan het onderuit zien halen van de vanzelfsprekendheid waarmee ik begon. Mijn eigen traditie, de gereformeerde gezindte, bleek een modern verschijnsel te zijn. De vraag is dan natuurlijk of je nog wel van een traditie kunt spreken. Toch bleek de traditie weliswaar institutioneel geheel nieuw te zijn, maar ideologisch is er verwantschap met het verleden. De gereformeerde gezindte, in het populaire taalgebruik beter bekend als 'refo's', vind haar wortels in het gereformeerd piëtisme uit de zeventiende eeuw. Het gereformeerd piëtisme vormt een protestantse vroomheidsbeweging die, sterk gericht is op levensheiliging. In de Republiek vormde ze een combinatie van Engels puritanisme als geestelijke bron en Nadere Reformatie als maatschappelijke uitwerking hiervan. De huidige bevindelijk gereformeerden kunnen gezien worden als de ideologische dragers van het gereformeerd piëtisme en hierbij

¹ W. van Vlastuin, *Wordt vervuld. Over het werk van de Heilige Geest* (Utrecht 1993) 13.

² 'Zelfontplooiing: Een introductie', *Intermediair Magazine* (9 mei 2008).

³ Charles Taylor, *Bronnen van het zelf* (Houten 2012).

⁴ Taylor, *Bronnen van het zelf*.

wordt dus een ideologisch-theologische lijn zichtbaar.⁵ De termen gereformeerd piëtist en bevindelijk gereformeerd zijn dus in zekere zin inwisselbaar. Om de geschiedenis echter recht te doen, is het beter om voor de achttiende en negentiende eeuw te spreken van piëtisten en voor de twintigste en huidige eeuw kan gesproken worden van bevindelijk gereformeerden. Dit omdat de bevindelijk gereformeerde zuil eigenlijk pas vanaf het begin van de twintigste eeuw echt vorm krijgt met als belangrijke ijkpunten het ontstaan van de Gereformeerde Bond in 1906, de Gereformeerde Gemeenten in 1907 en de oprichting van de SGP in 1918.⁶ Binnen deze piëtistische groepering is er een onderscheid tussen bekeerden en onbekeerden. Bekeerd kun je worden door middel van de wedergeboorte en deze wedergeboorte en de hierbij behorende levensheiliging vormt de kern van het leven van de piëtist.⁷ Piëtisten stelden hun bekering vanaf de achttiende eeuw steeds vaker op schrift en deze bekeringsgeschiedenissen vormen de primaire bronnen van dit onderzoek. Deze bekeringsgeschiedenissen noemen we religieuze autobiografieën. Laurie Aikman definieert dit als een geschrift dat in de eerste persoon is geschreven en gaat over de persoonlijke relatie met God of enige ander hoger wezen. Dit kan een bekeringsgeschiedenis zijn, maar dat hoeft niet.⁸

De te behandelen periode beslaat ruim drie eeuwen, van 1700 tot heden. Voor deze periode is gekozen omdat vanaf 1700 in Nederland de eerste piëtistische bekeringsgeschiedenissen verschijnen, met als hoogtepunt de negentiende eeuw.⁹ Tegelijkertijd zien we als het ware de ontwikkeling van het 'zelf'. Beiden vinden plaats in dezelfde wereld maar lijken met elkaar in tegenstelling, want het piëtistische ideaal vormt 'God op 't hoogst verheven en de mens op het 't laagst vernederd'.¹⁰ Juist deze zinsnede maakt de confrontatie van het ontstaan van een modern zelf met de piëtistische bekeringsweg zo buitengewoon interessant omdat het modern zelf nederigheid niet als hoogste deugd kent maar zichzelf juist wil ontplooien.

De ontwikkeling van het zelf wil ik confronteren met de ontwikkeling die zichtbaar wordt in de piëtistische bekeringsgeschiedenissen. De confrontatie van deze twee ontwikkelingen is voor zover ik weet nieuw en nooit eerder toegepast. Toch sluit ze aan op eerder wetenschappelijk onderzoek. Hierbij valt in de eerste plaats te denken aan het onderzoek naar het gereformeerd piëtisme en de gereformeerde gezindte, waarvan vooral historici als Fred van Lieburg en John Exalto en theologen als W.J. op 't Hof en C. Graafland toonaangevend zijn. Hun onderzoek strekt zich echter vooral uit over de achttiende en negentiende eeuw, wellicht mag deze scriptie een aanvulling vormen wat betreft de twintigste en de huidige eeuw. Naar de relatie tussen bekering en het zelf is in Nederland

⁵ W.J. op 't Hof, *Het gereformeerde piëtisme* (Houten 2005) 15-19, 79.

⁶ M. Golverdingen, *Kleine geschiedenis van de gereformeerde gezindte. Een ontwikkeling in hoofdlijnen* (Heerenveen 2006) 81-96.

⁷ Exalto, 'Welkom in de strijd', 92-93.

⁸ Laurie Aikman, 'Religious Autobiography', in Margaretta Jolly (ed.), *Encyclopedia of Life Writing. Autobiographical and Biographical Forms* (London/Chicago 2001) 739-740.

⁹ F.A. van Lieburg, 'Inleiding' in F.A. van Lieburg (red.), *De stille luyden. Bevindelijk gereformeerden in de 19^e eeuw* (Kampen 1994).

¹⁰ Egbert de Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving van den weg der bekering die de Drie-eenige Verbondsgod met mij gehouden heeft* (Doesburg 1845) 73.

onderzoek gedaan door de godsdienstspsychologen J.A. van Belzen en Nicolette Hijweege. De laatste deed dat vooral in de huidige context en onderzocht de bekering als een transformatie van het zelf. De eerste deed dit ook op historische wijze en mijn onderzoek sluit dan ook beter bij hem aan.

Alvorens ik dieper inga op de theorievorming rondom het moderne zelf wil ik kort enkele begrippen introduceren. Dit onderzoek is cultuurhistorisch van aard. Dit houdt in dat het onderzoek wil doen naar een cultuur, uitgedrukt in ideeën, symbolen en praktijken.¹¹ In het bijzonder gaat het hierbij om religie. Religie komt tot stand binnen een cultuur, beïnvloedt deze en wordt hierdoor beïnvloed. Een correcte definitie geven voor de term religie is hierbij nog niet zo eenvoudig. Een goede poging hiertoe vinden we bij de wetenschapsfilosoof Michael Leezenberg. Hij wijst eerst op het gevaar van essentialisme bij het formuleren van een definitie van religie, maar hoewel dit gevaar zeker aanwezig is komt hij toch tot drie gemeenschappelijke kenmerken. In de eerste plaats vormt religie een overtuiging van een bepaalde kosmische orde met morele dimensies, die eventueel transcendent kan zijn. In de tweede plaats is religie een beleving van waarden die zorgen voor zingeving. In de derde plaats vormt religie een praktijk die zowel individueel als collectief kan zijn. Tot dit laatste behoren ook religieuze rituelen en de macht die een religie kan uitoefenen.¹²

Vraagstelling

Om dit onderzoek op een zo duidelijk mogelijk manier te kunnen presenteren heb ik er voor gekozen om eerste de theorie te introduceren en daarna pas dieper in te gaan op de onderzoeksofzet. Wel wordt hier de vraagstelling geïntroduceerd. De afgelopen decennia is er regelmatig sprake geweest van theorievorming rondom het toenemend individualiteitsbesef.¹³ In met name hoofdstuk één wordt deze ontwikkeling omschreven, maar ook in hoofdstuk twee komt dit terug, onder andere in de opkomst van introspectie binnen het gereformeerd piëtisme als gevolg van de ontwikkeling van het zelf. Ondanks deze theorievorming is er maar weinig empirisch onderzoek wat deze ontwikkelingen stoelt. Een belangrijke reden hiervoor vormt de persoonlijke inkleuring van egodocumenten.¹⁴ Hoofdstuk twee toont aan dat de piëtisten een vrij strak bekeringsmodel hanteerden (ondanks de nadruk op het gevoel en de ervaring) en dus is de verwachting dat dit model terug te zien is in hun bekeringsgeschiedenissen. De bekeringsgeschiedenissen vormen aldus een duidelijk afgebakend subgenre van de autobiografie, een zogenaamd 'ijzeren genre'. De vraag is nu echter in hoeverre dit genre beïnvloed is door de ontwikkeling van de individualisering zoals deze in het eerste hoofdstuk geschetst is. Het is precies deze vraag die ik aan de hand van een

¹¹ Peter Burke, *Wat is cultuurgeschiedenis?* (Utrecht 2004) 10-12.

¹² Michael Leezenberg, *Rede en religie. Een verkenning* (Amsterdam 2013) 13-17.

¹³ Zie voor een kort en bondig overzicht *Spiegel Historiae* 34 (1999), wat een themanummer vormt over geschiedenis en individualiteit.

¹⁴ Egodocumenten zijn daarom lange tijd beschouwd als 'de gevaarlijkste aller bronnen', omdat de persoonlijke beleving van de gewone man tegenwoordig meer in de belangstelling staat is deze antipathie echter afgenomen, zie hiervoor Arianne Baggerman en Rudolf Dekker, "De gevaarlijkste aller bronnen". Egodocumenten: nieuwe ontwikkelingen en perspectieven', *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geschiedenis* 1 (2004) 3-22, aldaar 7-10.

empirisch onderzoek wil beantwoorden. De bronnen die ik hiervoor gebruik zijn primair van aard en vormen Nederlandstalige piëtistische bekeringsgeschiedenissen. De bronnen strekken zich uit over een periode van bijna driehonderd jaar omdat dit onderzoek een lange termijn ontwikkeling zichtbaar wil maken. De methode van dit onderzoek vormt het uitwerken van de voornoemde vraagstelling. Om recht te doen aan de vraagstelling zullen twee zaken onderzocht moeten worden. In de eerste plaats of dit puriteinse zelfbeeld zichtbaar is en in de tweede plaats in hoeverre de bekeringsgeschiedenissen meegaan met de tijd en naast de lat gelegd kunnen worden zoals die beschreven is in hoofdstuk één. Het puriteinse gehalte van de bekeringsgeschiedenissen wordt onderzocht aan de hand van negen vragen, die ook allemaal gelieerd kunnen worden aan ontwikkelingen in de tijd, zoals dat aan de orde is geweest in hoofdstuk twee. Om de algemene ontwikkeling van het zelf te onderzoeken wordt steeds als introductie de ontwikkelingen voor elke periode worden samengevat, gelieerd aan het eerste hoofdstuk. Nu worden eerst de vragen geïntroduceerd die aan de bekeringsgeschiedenissen gesteld worden, gelieerd aan met name hoofdstuk twee.

De eerste vraag vormt echter een uitzondering en is ontleend aan de theorie van Baumeister. Het gaat hier om de zelfbeschouwing van de puriteinen. Zoals we al eerder gezien hebben onderscheidt Baumeister vier categorieën. In de eerste plaats gaat het om zelfkennis waarbij Baumeister de diepgaande introspectie noemt. Deze is het gevolg van de predestinatie: een persoon is uitverkoren tot het eeuwig leven of niet en dit betekent verdoemenis in de hel. Zeker zijn van deze bestemming vraagt diepgaande introspectie en hierop is de puriteinse zelfkennis dan ook gericht. De tweede categorie vormt de definitie van het zelf en deze is bij de puritein een uitverkoren zelf te zijn of niet. De derde categorie vormt de vervulling en de vervulling van het zelf voor de puritein vormt de zekerheid van de uitverkiezing, waarbij het zelf machteloos is en het geheel van God moet verwachten. Deze drie categorieën laten zich vooral toetsen door te kijken in de teksten in hoeverre er gesproken wordt over de verkiezing van het zelf. De vierde categorie vormt de verhouding tussen zelf en maatschappij, die we hier echter niet zullen behandelen omdat we uitsluitend de persoonlijke ontwikkeling onderzoeken, niet zozeer de verhouding tussen het zelf en de maatschappij al hangt dit natuurlijk nauw met elkaar samen.¹⁵

De navolgende acht vragen zijn ontleend aan literatuur van Exalto, Van Lieburg en Graafland, die in hoofdstuk twee behandeld zijn.¹⁶ Deze literatuur reikte de meetinstrumenten aan, zelf heb ik ze op maat toegesneden om een vergelijking te kunnen maken in de tijd. De eerste vraag onderzoekt de aanwezigheid van de wegmetafoor. In het beschrijven van de piëtistische bekeringsweg bleek dat de piëtisten een zogenaamde heilsorde kennen die zich laat omschrijven als een weg en de punten op deze weg worden ook daadwerkelijk genoemd zoals bijvoorbeeld de wedergeboorte of het moment van rechtvaardiging. In de bekeringsgeschiedenissen wordt gekeken hoe vaak er sprake is van het noemen van de weg maar ook of de rol van het zelf op deze weg doorheen de tijd verandert. De tweede vraag

¹⁵ Baumeister, 'How the Self became a Problem'.

¹⁶ Exalto, *Wandelende Bijbels*, Van Lieburg, *Levens van vromen*, Van Lieburg, *Stille luyden*, Graafland, 'Theologie van het conventikel'.

onderzoekt het zogenaamde pelgrimagemotief. De piëtisten zijn ‘vreemdelingen hier beneden’, ze voelen zich niet thuis in deze immanente wereld maar verlangen naar de transcendente hemel. Onderzocht wordt hoe vaak hiervan melding wordt gemaakt in de autobiografieën.

De derde en vierde vraag lijken op elkaar. Het gaat hierbij in de derde vraag om het ervaren van directe Godsspraak. De gelovige communiceert hier daadwerkelijk met God als een persoon. De verwachting is dat dit afneemt door de onttovering van de wereld. De vierde vraag heeft eveneens met onttovering te maken, het piëtistische beeld kent namelijk geen scheiding tussen natuur en bovennatuur. Het vijfde punt vormt het zogenaamde verschil tussen letter en Geest. Dit wordt door de piëtisten gebaseerd op de volgende Bijbeltekst: *‘Die ons onbekwaam gemaakt heeft om te zijn dienaars des Nieuwen Testaments, niet der letter, maar des Geestes. Want de letter doodt, maar de Geest maakt levend’* (2 Korinthe 3 vers 6). Het gaat hierbij om het verschil tussen het enkel horen van het Woord (de letter) en het beleven van het Woord (door de Geest). De zesde vraag bepaalt ons bij het lezen van de zogenaamde ‘oude schrijvers’. Dit zijn vooral predikanten uit de Nadere Reformatie en het Engels puritanisme. De zevende vraag blikt eveneens terug, het gaat hierbij om het uitspreken dat vroeger alles beter was. De laatste vraag vormt het zoeken naar verwijzingen naar het ideaal van een ascetisch leven.

Een belangrijke component van het zelf vormt de omgang met en uiting van emoties. Ik ga hier op in omdat juist bekeringsgeschiedenissen gaan over een emotionele gebeurtenis, al noemt enkel Exalto dat maar tussen neus en lippen door.¹⁷ Natuurlijk is dit door de jaren heen veranderd. Toch is het gerechtvaardigd om emoties over een langere tijd op dezelfde wijze te onderzoeken. Deze rechtvaardiging is te vinden bij de godsdienstpsycholoog Van Belzen met zijn concept *psychohistory*. Hij is zich bewust van het gevaar van anachronisme: het verleden is niet te benaderen met hedendaagse psychologische theorieën, gebaseerd op onderzoek naar hedendaagse personen. Hij stelt daar echter tegenover dat het bedrijven van de geschiedwetenschap altijd begint met een vraag vanuit het heden. Dit is natuurlijk niet direct anachronistisch, anders is geschiedwetenschap onmogelijk. Wanneer men gaat nadenken over persoonlijke motieven (zoals de hermeneutiek doet) is men al psychologisch bezig. De psychologie uitsluiten van het historisch onderzoek zou dan volgens hem ook niet verstandig zijn. Toepassing van psychologische concepten moet echter wel op een verstandige en genuanceerde wijze gebeuren. Hierbij moet men er echter wel vanuit gaan dat er in het verleden ondanks de verschillen ook overeenkomsten zijn in de menselijke subjectiviteit, anders is er principieel geen toegang tot de menselijke wereld van vroegere tijden. Men moet echter wel een psychologie gebruiken die uitgaat van het historisch-cultureel karakter van de menselijke subjectiviteit en zich niet bedient van het idee dat de menselijke psyche altijd onveranderd is gebleven, wat we het postulaat van de psychische eenheid noemen.¹⁸ In dit onderzoek wordt echter geen gebruik gemaakt van psychologische theorieën, zoals de psychoanalyse, maar wordt wel gewerkt met psychologische categorieën, te weten emoties.

¹⁷ Exalto, *Wandelende Bijbels*, 34.

¹⁸ Van Belzen, *Religie, melancholie en zelf*, 40-51.

Emoties worden dan op zo'n manier benadert dat ze weliswaar historisch-cultureel bepaald worden maar dat er doorheen de tijd ook een zekere overeenkomst is. Om een voorbeeld te geven: angst is er altijd geweest, waarvoor men bang is kan echter nogal verschillen.

Om emoties op een neutrale en tot op zekere hoogte tijdloze manier te onderzoeken is te rade gegaan bij de psycholoog Richard S. Lazarus (1922-2002). Hij heeft een basisschema opgesteld waarin hij zestien emoties benoemt. De zestien genoemde emoties worden steeds geteld in elke geschiedenis en afgezet tegen het aantal pagina's zodat duidelijk zal worden of het omschrijven van emoties toe- dan wel af zal nemen. De emoties waar het om gaat zijn boosheid, afgunst, jaloezie, onzekerheid, angst, schuld, schaamte, blijheid, trots, liefde, opluchting, hoop, verdriet, dankbaarheid, compassie en verwondering. Natuurlijk kan dit ook in andere woorden omschreven worden maar volgens Lazarus zijn dit de basisemoties.¹⁹

Verantwoording van het brongebruik

De primaire bronnen waarvan gebruik wordt gemaakt, zijn piëtistische bekeringsgeschiedenissen. Voor de selectie van bekeringsgeschiedenissen uit de achttiende eeuw kan dankbaar gebruik gemaakt worden van de selectie die Fred van Lieburg heeft gemaakt in zijn publicatie over het gereformeerd piëtisme.²⁰ Voor deze bronnen geldt dat het echte autobiografieën zijn, ze zijn zelf opgesteld door de schrijvers. Voor de negentiende eeuw geldt dat de bronnen ofwel zijn gebruikt door Fred van Lieburg in de bundel *De stille Luyden* of wel door John Exalto in *Wandelende Bijbels*.²¹ Het gebruik van bronnen uit de twintigste en huidige eeuw is een stuk lastiger, omdat er veel minder piëtistische bekeringsgeschiedenissen uit deze tijd zijn en ik deze niet kan selecteren op basis de selectie van Van Lieburg of Exalto. Het selectie criterium vormt hier het lidmaatschap van de auteur van één van de bevindelijk gereformeerde kerkgenootschappen.²² Zoals gezegd worden niet alle bronnen die Van Lieburg en Exalto gebruiken ook door mij gebruikt. Dit wil echter niet zeggen dat er een willekeurige selectie heeft plaatsgevonden. Ik kon echter niet alle bronnen gebruiken die ook door deze historici gebruikt werden, wat te maken had met toegankelijkheid van de bronnen, ze waren namelijk vaak eigendom van een privé-archief. Alle primaire bronnen die ik nu gebruikt heb, zijn geredigeerd door Willem Westerbeke, wat het lezen van de bronnen een stuk gemakkelijker maakte en tot deze bronnen had ik wel toegang.²³

Wat betreft de geselecteerde jaren kan worden opgemerkt dat de piëtistische bekeringsgeschiedenissen niet in hetzelfde jaar

¹⁹ Guido Versteegh, *Emoties in het levensverhaal. Een narratieve benadering van zingeving* (Nijmegen 2012).

²⁰ F.A. van Lieburg, *Levens van vromen. Gereformeerd piëtisme in de achttiende eeuw* (Kampen 1991) F.A. van Lieburg (red.) *De stille luyden. Bevindelijk gereformeerden in de 19^e eeuw* (Kampen 1994).

²¹ Van Lieburg (red.) *De stille luyden. Bevindelijk gereformeerden in de 19^e eeuw* (Kampen 1994), Exalto, *Wandelende Bijbels*.

²² Een beknopte samenvatting van deze kerkgenootschappen is te vinden in Hijweege, *Bekering in bevindelijk gereformeerde kring*, 321-324.

²³ De gebruikte bundels van Willem Westerbeke vindt u in de bibliografie.

moeten worden geselecteerd omdat het genre vrij statisch is door de normerende werking. Per periode zijn drie of vier bronnen geselecteerd. Natuurlijk wordt hiermee niet beweerd dat deze bronnen alles zeggen, ze vormen echter wel een zeer belangrijk indicatie. Er is gekozen voor een verdeling in vier periodes. De eerste periode loopt van 1700 tot 1800 en tracht de invloeden van de Verlichting en het puritanisme op te sporen. De tweede periode loopt van 1800 tot 1900 en herbergt de Romantiek, het Victoriaanse tijdperk en het ontstaan van het modern historisch besef. De derde periode beslaat zestig jaar en kijkt naar invloeden van de devaluatie van het zelf onder invloed van de Wereldoorlogen en de opkomst van de psychoanalyse. De laatste periode begint in 1960 en gaat door tot het heden, de periode waarin van de 'wees jezelf' cultuur en het postmodernisme.

Wellicht kan bij de lezer de vraag ontstaan in hoeverre ik in herhaling val wanneer dit vergeleken wordt met het onderzoek van Fred van Lieburg en John Exalto. Ik ben echter van mening dat dit niet het geval is, omdat ik zoek naar de ontwikkeling (en tekenen hiervan) van het moderne zelf in bekeringsgeschiedenissen over een veel langere periode dan voornoemde onderzoekers. Beide wetenschappers richten zich ook op andere zaken. Van Lieburg poogt bijvoorbeeld een compleet portret te schetsen van de bevindelijk gereformeerden, zonder dat dit direct over het zelfbeeld gaat. Het gaat hem meer om de gemeenschap.²⁴ Exalto is in zijn onderzoek eveneens sterk op de gemeenschap gericht en wil vooral een mediageschiedenis schrijven.²⁵

Introductie bronnen en auteurs

De auteurs van de bronnen waarop het empirisch onderzoek gebaseerd is worden hieronder kort gepresenteerd.

Eva van der Groe (1704-1770)

Eva van der Groe werd geboren in 1704, in het Zuid-Hollandse dorpje Zwammerdam. Haar broer was de bekende predikant Theodorus van der Groe. Na een kort huwelijk met Jan Pluymejoen (van 1725 tot 1727) scheidde ze van hem en ging inwonen bij haar moeder en broer Theodorus. Ze heeft bij haar moeder gewoond tot deze in 1760 overleed. Zelf overleed ze tien jaar later, in Kralingen. Haar bekeringsgeschiedenis, die 28 pagina's beslaat, schreef ze in 1749.²⁶

Andries van Tol (1726-1801)

Andries van Tol kwam eveneens in Zuid-Holland ter wereld, in 1726 in het dorpje Moordrecht. In 1752 trouwde hij ook in deze plaats met Geertruida Maria Wiesman en direct na het trouwen verhuisden ze naar Gouda. Hier heeft Van Tol tot het einde van zijn leven gewoond. In 1754 werd zijn vrouw getroffen door een beroerte en was daarna voorgoed verlamd, tot haar overlijden in 1786. Begrijpelijkerwijs heeft dit het leven van Van Tol gestempeld. Hij

²⁴ Van Lieburg, *Levens van vromen*, 19.

²⁵ Exalto, *Wandelende Bijbels*, 30-33.

²⁶ Van Lieburg, *Levens van vromen*, 26-27.

schreef zijn bekeringsgeschiedenis aan het einde van zijn leven, in 1793.²⁷ De geschiedenis telt in totaal 37 pagina's.

Maartje Meijburg (1756-1800)

Maartje Meijburg werd in 1756 geboren in Buiksloot, een dorpje in de Zaanstreek. Ze was vroedvrouw van beroep en werd in die hoedanigheid enkele malen uit haar ambt ontheven wegens dronkenschap. Waarschijnlijk trouwde ze in 1775, maar dit huwelijk was geen lang leven beschoren omdat haar man en drie kinderen in 1783 stierven. In 1786 kwam ze tot bekering en schreef ze direct haar bekeringsgeschiedenis, die met 17 pagina's niet bijzonder lang is.²⁸

Egbert de Goede (1773-1852)

Egbert de Goede werd in het jaar 1773 te Zwartsluis geboren. In 1803 trouwde hij met Machteldje Brouwer en vestigde hij zich als scheepstimmerman en stadsbruggebaas in het Gelderse Doesburg. Hij schreef zijn autobiografie in 1845, een geschiedenis die 33 pagina's telt. In 1852 overleed hij in zijn woonplaats Doesburg.²⁹

Willem Bijl (1760-1835)

Willem Bijl zag in 1760 het levenslicht in 's Gravendeel. Hij was zowel smid als veearts en verhuisde regelmatig. In 1790 trad hij in het huwelijk met Elisabeth Stoker waarmee hij twaalf kinderen kreeg. Het aantal was niet direct bijzonder, het feit dat ze allemaal bleven leven wel. In 1800 kwam hij tot bekering in Mijnsheerenland en zijn bekeringsgeschiedenis schreef hij in 1823. Deze geschiedenis is 24 pagina's lang. In 1835 overleed hij te Barendrecht.³⁰

Christjane Caroline Coeland (1813-1876)

Caroline Coeland werd geboren in 1813 te 's Gravenhage. Haar bekeringsgeschiedenis draagt de mystiek aandoende titel *Het verborgen leven met God*, deze geschiedenis schreef ze in 1864. De geschiedenis telt, inclusief een voorrede, 36 pagina's. Een groot gedeelte van haar leven kerkte ze bij de bekende predikant L.G.C. Ledeboer. In 1876 overleed ze te Leerdam.³¹

Johanna Wilhelmina Blikendaal (1840-1897)

Johanna Wilhelmina Blikendaal kwam in 1840 ter wereld in Leiderdorp. Toen ze twintig jaar was trouwde ze met Hendrik Blonk. Vanaf haar dertiende jaar was ze dienstbode, wat ze haar gehele leven geweest is tot haar overlijden in 1897 in Utrecht. Haar bekeringsgeschiedenis

²⁷ Ibid., 31-32.

²⁸ Ibid., 30-31.

²⁹ Ibid., 34.

³⁰ Ibid., 33-34.

³¹ Gert-Jan van Panhuis, *Tussen woord en geest. De rol van preken en geschriften in de totstandkoming van de Ledeboeriaanse identiteit* (Utrecht 2011) 71.

schreef ze tussen 1880 en 1897, dit was niet precies te dateren. De geschiedenis telt in totaal 33 pagina's.³²

Anna Helderop (1885-1943)

Anna Helderop werd in 1885 geboren te Zwijndrecht. Ze kwam op vrij jonge leeftijd tot bekering, in 1902. In haar bekeringsgeschiedenis beschreef ze vooral de jaren 1902 tot 1906 en de geschiedenis wordt in 1906 direct uitgegeven. Deze vrij omvangrijke geschiedenis telt 45 pagina's. Anna onderhield met verschillende dominees intensieve briefwisselingen. In 1943 overleed zij.³³

Pleun van den Hoek (1886-sterfjaar onbekend)

Pleun van den Hoek zag het levenslicht in 1886, in het Zuid-Hollandse 's Gravendeel. Zijn bekeringsgeschiedenis schreef hij op 36-jarige leeftijd, in 1922. Dit viel af te leiden uit deze geschiedenis, die verder niet gedateerd is. Hij was marktkoopman van beroep. Zijn sterfdatum heb ik helaas niet kunnen achterhalen. Zijn bekeringsgeschiedenis was niet heel lang, ze bevat in totaal 16 pagina's.³⁴

Marie den Doelder (1875-1960)

Marie den Doelder had een vaardige pen, ze schreef de langste geschiedenis van allemaal. Deze beslaat 73 pagina's. Ze werd in 1875 geboren te Terneuzen. Ze was vanaf haar geboorte blind. Desondanks genoot ze onderwijs. In 1960 overleed ze in haar geboorteplaats.³⁵

Anna Schot (1904-1991)

Anna Schot kwam in 1904 in het Zeeuwse Tholen ter wereld. Haar bekeringsgeschiedenis begon ze te schrijven in 1977 en rondde ze af in 1981, waarbij opvalt dat ze steeds jaar voor jaar beschrijft. De geschiedenis telt 58 pagina's en behoort dan ook tot de langere geschiedenissen. In 1991 overleed ze, eveneens in Tholen.³⁶

Thona Buteijn-Melis (1906-1993)

Thona Buteijn werd in 1906 geboren te Borssele. Hoewel ze wel getrouwd was bleef ze haar hele leven kinderloos en droeg ze haar bekeringsgeschiedenis op aan haar neefjes en nichtjes. Na haar overlijden in 1993 werd deze al vrij snel uitgegeven. De geschiedenis is niet zo lang en beslaat 17 pagina's.³⁷

³² Exalto, *Wandelende Bijbels*, 38.

³³ Willem Westerbeke, *Twaalf vrouwen die de Vader aanbidden* (Middelburg 2013) 26.

³⁴ Pleun van den Hoek, *'Ik ben bereid om te sterven'. Bekeringsgeschiedenis van Pleun van den Hoek* (1921) 2.

³⁵ Westerbeke, *Twaalf vrouwen eren hun Verbondsgod* (Middelburg 2014) 143.

³⁶ Westerbeke, *Twaalf vrouwen beminnen hun Zaligmaker* (Middelburg 2013) 58.

³⁷ Westerbeke, *Twaalf christinnen die de Heere eren* (Middelburg 2013) 23.

De theorie, bestaande uit hoofdstuk één en twee met daarin de ontwikkeling van het zelf en de ontwikkeling van het gereformeerd piëtisme, vormt een behoorlijk groot onderdeel van deze scriptie. De reden hiervoor is het zo helder mogelijk willen presenteren en inbedden in de literatuur van de onderzoeksopzet en het onderzoek van de primaire bronnen. De resultaten hiervan komen naar voren in hoofdstuk drie en vier. Daarna wordt afgesloten met een conclusie die vooral een antwoord vormt op de in hoofdstuk drie gepresenteerde vragen maar waarin ook zal worden teruggegrepen op de inhoud van hoofdstuk één en twee.

Hoofdstuk 1: De ontwikkeling van het zelf

1.1 Het zelf, de autobiografie en de bekeringsgeschiedenis

Een ontwikkeling van het moderne zelf schetsen is een vrij gewaagde onderneming. In de eerste plaats dringt zich de vraag op of er wel zoiets als een zelf bestaat. Het spreken over een individu is niet zo lastig. Maar heeft dit individu ook werkelijk iets individueels? Kunnen we

spreeken over het zelf als een autonome kern van het individu? Over één ding zijn de meeste wetenschappers het in ieder geval wel eens. Het zelf moet gezien worden als een product van tijd en cultuur.³⁸ Dit geeft aan dat het zelf gehistoriseerd dient te worden. Het zelf maakt dus een historische ontwikkeling door.³⁹ Hiermee wordt niet zozeer het individuele zelf bedoeld, maar het denken over het zelf. Het individuele zelf dient echter gezien te worden als een proces. Het individu staat hierbij ook nooit los van de wereld. De filosoof Heidegger formuleert dit als *Da-sein*.⁴⁰

Roy F. Baumeister

omschrijft het zelf vanuit het begrip identiteit. Identiteit ziet hij als de definitie en interpretatie van het zelf.⁴¹ In zijn artikel 'How the Self became a Problem' beschrijft hij welke interpretaties van het zelf er doorheen de tijd in de westerse geschiedenis vanaf de late Middeleeuwen te zien zijn. De methode die hij gebruikt wil ik overnemen. In de eerste plaats gaat hij na welke vormen van zelfkennis voorkomen in een bepaalde periode. In de tweede plaats kijkt hij hoe het zelf zich definieert. In de derde plaats kijkt hij naar de doelen die het zelf zich stelt, of met andere woorden de vervulling die het zelf voor ogen heeft. In de vierde plaats bekijkt hij de plaats van het zelf ten opzichte van de maatschappij, of met andere woorden de verhouding tussen individu en collectief.⁴² Baumeister wijst wel op het gevaar van generalisatie. Hij wil geen gedetailleerde weergave van feiten presenteren, maar de ontwikkeling van het zelf in grote lijnen schetsen.⁴³ In zijn artikel doet hij dit door per periode aan te geven wat volgens hem kenmerkend is voor de ontwikkeling van het zelf, aan de hand van de vier elementen die het zelf volgens hem bevat. Naast het werk van Baumeister wil ik me ook richten op het kader dat Charles Taylor schetst. Het zelf is volgens Taylor een verzameling van morele en spirituele standpunten en bevat een verwijzing naar een vormende gemeenschap. Een zelf staat dus niet op zichzelf, maar wordt een zelf temidden van andere zelden. Dit noemt Taylor de identiteit van een persoon.⁴⁴ In zijn boek *Bronnen van het zelf* schetst Taylor de ontstaansgeschiedenis van de moderne identiteit. Hierbij wil ik eveneens gebruik maken van zijn duiding van het secularisatieproces in de westerse samenleving, zoals dat wordt omschreven in *Een seculiere tijd*. Dit hangt namelijk nauw samen met de ontwikkeling van het zelf. Het begin hiervan situeert Taylor in de protestantse Reformatie. Dit zorgde namelijk voor een religieuze keuzemogelijkheid. De tweede fase ving volgens hem aan rond 1800, er was vanaf dat moment een aanvaardbaar alternatief voor het religieus zijn. De laatste fase start volgens hem rond 1960, waarbij de westerse mens zijn religieuze overtuiging laat afhangen van intuïtieve overtuigingen en keuze heeft uit vele vormen van (niet)religieus zijn. Het secularisatieproces is voor Taylor dan ook primair het proces waarin de keuzemogelijkheden

³⁸ Christien Brinkgreve, *De ogen van de ander. De sociale bronnen van zelfkennis* (Amsterdam 2009) 47.

³⁹ Roy F. Baumeister, 'How the Self became a Problem. A Psychological Review of Historical Research', *Journal of Personality and Social Psychology* 52.1 (1987) 163.

⁴⁰ J.A. van Belzen, *Religie, melancholie en het zelf. Een historische en psychologische studie naar een psychiatrisch egodocument* (Amsterdam 2004) 36-37.

⁴¹ Baumeister, *Identity. Cultural Change and the Struggle for the Self* (Oxford 1986) 4.

⁴² Baumeister, 'How the Self became a Problem', 164.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Taylor, *Bronnen van het zelf*, 78-82.

verruimd werden.⁴⁵ Secularisatie is echter meer dan dat. Het betekent eveneens de afname van verwijzingen naar het hogere in de samenleving en het afstand nemen van religieuze overtuigingen die verbonden zijn met God, maar het blijft voor hem vooral de toegenomen keuzevrijheid en dus is het logisch dat hij het begin hiervan ziet in de Reformatie.⁴⁶ Het secularisatieproces en de ontwikkeling van het zelf vormen nadrukkelijk niet hetzelfde. Het is echter wel goed deze bij elkaar te houden omdat dit een beter beeld geeft van de opvattingen van Taylor en er sprake is van samenhang, zoals uit het hierna volgende zal blijken.

1.2 De ontwikkeling van het zelf voor 1500

Het is uiteraard niet zo dat er voor 1500 geen sprake was van een zelf omdat toen het secularisatieproces nog niet begonnen was. Enkele belangrijke namen in de Oudheid zijn Plato en Augustinus. Volgens Plato was het zelf gelokaliseerd in de menselijke ziel, maar dit zelf kon alleen gekend worden door dialectisch en dialogisch onderzoek. Dit gebeurde in relatie met anderen. Op deze manier kwam men tot zelfkennis, die gebruikt moest worden voor het welzijn van de gemeenschap. Het zelf was de drager van deugden en vond haar vervulling in het uitdragen van deze deugden ten dienste van de polis.⁴⁷ Wanneer we de verhouding tussen individu en gemeenschap dus willen duiden blijkt dat de gemeenschap de prioriteit had. De platoonse mens moest echter om een echt goed moreel leven te leiden ontsnappen uit het lichamelijke en diende op te gaan in de transcendente orde van de Ideeënwereld. Dit gebeurde door de passies te bedwingen en te zorgen voor een rationele zelfbeheersing. De ziel kon zo opgaan in de kosmische orde en kon alleen op die manier de ultieme vervulling vinden. Het zelf moest zichzelf dus verliezen.⁴⁸ Dit was overigens niet zo zweverig bedoeld als het misschien wel klinkt, want door in contact te komen met de Ideeënwereld kon de filosoof de deugden die hij zo leerde weer toepassen in de polis.⁴⁹ Augustinus christianiseerde het zelf van Plato. Waar bij Plato het goede onpersoonlijk was en gekend kon worden door de rede, werd het goede van Augustinus de persoonlijke God en kon dit gekend worden via de inkeer tot de ziel. Hier vindt een verinnerlijking plaats. Het zelf kan bij Augustinus gekend worden via God. Het zelf van Augustinus is bevlekt door de erfzonde, en vindt enkel zijn vervulling in de vergeving hiervan, waardoor de mens weer deel kan hebben aan God. In de ziel is het innerlijke licht van God aanwezig, dit moet ontdekt worden. Dit licht kent echter niet iedereen. Daarom maakt Augustinus in overdrachtelijke zin de scheiding van twee steden, de stad van God en de stad van de wereld. Zelfkennis is bij Augustinus innerlijk, niet gericht op de ontwikkeling van het zelf, maar gericht op de kennis van God. Taylor stelt dat Augustinus verantwoordelijk is voor de nadruk op innerlijkheid in het westerse denken. Dit laatste betekent dat de mens als het ware graaft in de ziel om het goddelijke licht te vinden.⁵⁰

In de Middeleeuwen vond het zelf pas zijn vervulling in

⁴⁵ Taylor, *Een seculiere tijd* (Houten 2012) 43.

⁴⁶ Taylor, *Een seculiere tijd*, 41, 42.

⁴⁷ Brinkgreve, *Door de ogen van de ander*, 48-49.

⁴⁸ Taylor, *Bronnen van het zelf*, 124.

⁴⁹ Victor Kal, 'Theocratie en democratie', *Tijdschrift voor Filosofie* 73 (2011) 51-52.

⁵⁰ Taylor, *Bronnen van het zelf*, 129.

het hiernamaals, het leven was gericht op de verzoening met God om zo de kosmische orde die door de zondeval vernield was te herstellen.⁵¹ Het was niet zo dat er totaal geen aandacht was voor het individu, de aandacht was echter wel zeer gering omdat het simpelweg niet zo belangrijk was. Wanneer we aan de vooravond van de Reformatie de balans opmaken, kan gesteld worden dat zelfkennis voor de Middeleeuwer geen probleem was, hij was er zich simpelweg niet van bewust. Dit had alles te maken met de vervulling, die enkel gericht was op christelijke verzoening. Wat betreft de relatie tussen het individu en de maatschappij kan worden opgemerkt dat er geen scheiding bestond tussen publiek en privé.⁵² Er waren echter wel uitzonderingen, waarbij met name de stroming van de Moderne Devoten belangrijk was als één van de voorlopers van de Reformatie. Bekende namen waren hier Geert Grote en Thomas a Kempis. Zij individualiseerden de christelijke verzoening en zochten door middel van diepgaande introspectie kennis van God. Als individu wilden ze zelf de relatie met God bewerkstelligen, zonder tussenkomst van de kerk. Uiteraard werd dit door de katholieke kerk als een ernstige inbreuk op de orde gezien. De Moderne Devoten kunnen wat betreft de opvatting van het zelf vergeleken worden met Augustinus.⁵³

1.3 De ontwikkeling van het zelf van 1500 tot 1800

De periode van 1500 tot 1800 kenmerkt zich als de overgang van het poreuze zelf naar het onthechte en begrensde zelf. Belangrijke ontwikkelingen in deze periode zijn de Renaissance, de Reformatie (en in het verlengde hiervan het puritanisme), de Verlichting, de Romantiek (beide opkomend vanuit het deïsme) en de wetenschappelijke revolutie. Deze processen leiden allemaal tot de onttovering van de wereld en doorbreken daarmee de Middeleeuwse orde. Naast het ontstaan van de keuzemogelijkheid tussen rooms-katholiek en protestant zijn er nog verschillende andere processen aan te wijzen die zorgen voor een toenemende individualisering. De weg is geopend naar een orde die door de mens zelf geschapen wordt.

Weliswaar was al in de late Middeleeuwen door de Moderne Devoten de nadruk gelegd op een persoonlijke relatie met God, dit was echter nog niet geïnstitutionaliseerd. De Reformatie zorgde hier wel voor. Het voorzag in de mogelijkheid om te kiezen. Het doel van de Reformatoren was de kerk te hervormen en de gelovige te wijzen op het belang van het persoonlijk geloof. Dit geloof moest niet bemiddeld worden door de katholieke kerk en daarmee kwam dus de keuzemogelijkheid om de kerk te verwerpen. Dit had een enorm psychologisch effect, want zo kwam ook de mogelijkheid om niet te geloven. Dit was echter niet zo bedoeld door de Reformatoren. De Middeleeuwse orde werd zo wel doorbroken.⁵⁴ Twee belangrijke elementen voor de ontwikkeling van een poreus zelf naar een begrensd zelf kunnen in de Reformatie worden aangewezen. In de eerste plaats legden de Reformatoren de nadruk op het persoonlijk geloof, waarmee het geloof sterk verinnerlijkt werd. Hierbij werd de wereld

⁵¹ Baumeister, *Identity*, 30.

⁵² Baumeister, 'How the Self became a Problem', 164.

⁵³ Brinkgreve, *De sociale bronnen van zelfkennis*, 51.

⁵⁴ Baumeister, *Identity*, 34-35.

van geesten, demonen en verschillende magische krachten verworpen. Dit zorgde voor onttovering en plaatste de gelovige als enkeling tegenover God. In het verlengde hiervan kan de nadruk op soberheid genoemd worden. De uiterlijke religie moest het ontgelden. Het heilige was niet langer afgesloten. De Reformatoren wilden een persoonlijke heiliging, geen heiliging door de roomse geestelijkheid. Het heilige kent dan dus geen tijd, plaats of handeling meer. De Reformatoren onthechtten als het ware het zelf van de wereld van magische krachten.⁵⁵

De filosofische weg naar het begrensde zelf begint bij Descartes. Taylor springt in zijn *Bronnen van het zelf* in één keer van Augustinus naar Descartes, omdat hij hier pas echt een fundamentele verandering ziet. Descartes onthecht het zelf. Descartes brengt een scheiding aan tussen lichaam en ziel en is hiermee verantwoordelijk voor het mechanische wereldbeeld. Volgens Descartes is de natuur niet bezielde waarmee hij een zeer grote bijdrage levert aan de onttovering van de wereld. De rationaliteit was volgens Plato te vinden in de Ideeën, Descartes positioneert deze echter in de mens. Dat wil overigens niet zeggen dat hij hiermee God verwerpt, want God geeft de rationaliteit en is hiervoor zelfs noodzakelijk als waarborg voor de ratio. God is hierbij echter niet nodig, de mens heeft zelf de rationaliteit en hoeft zich het goddelijke niet langer toe te laten voegen. De band met de transcendentie wordt hier als het ware doorgesneden, het zelf is onthecht. Descartes staat een objectiverende houding voor ten opzichte van de wereld. Dit houdt in dat hij irrationele passies die het zicht kunnen vertroebelen veroordeelt. De onthechting van Descartes is zo erg radicaal.⁵⁶ Dit idee wordt verder uitgewerkt door Locke. Volgens Locke is het gevolg van de rationaliteit van de mens dat de rede los staat van elke autoriteit. Die is niet langer nodig, de mens beschikt zelf over deze rede. De rede leert de mens middels de natuurwetten dat hij vrij en gelijk is ten opzichte van de ander. Deze vrije mensen sluiten met elkaar een sociaal contract, wat ze verbiedt het leven, eigendommen of de gezondheid van de ander af te nemen. Locke is dus erg positief over het gebruik van de rede. Belangrijk is ook de gedachte dat de mens zelf als rationeel wezen verantwoordelijk is voor de inrichting van de samenleving. Dit is eveneens een onthechting: de orde is niet van God afhankelijk, maar van de inspanning van het individu. De transcendentie is zo immanent geworden.⁵⁷

Een belangrijke tegenstem ten opzicht van Descartes en Locke zijn Shaftesbury en Hutcheson. Descartes en Locke waren van mening dat de mens in de eerste plaats een rationeel wezen was (onthecht!), Shaftesbury en Hutcheson zagen de mens in de eerste plaats als een moreel wezen. God had de ziel van de mens zo ontworpen dat hij afgestemd was op het goede. De mens kon dit zelf ontdekken, het zat in hem. Hiermee waardeerden ze de menselijke passies als positief en stonden ze geen strikt instrumentele rationaliteit voor. Toch is ook dit duidelijk een onthecht zelf, wat een positieve waardering van gevoelens in de westerse samenleving introduceert.⁵⁸ Beide stromingen zijn dus verantwoordelijk voor twee zeer belangrijke zaken: de rationele filosofen voor het verankeren

⁵⁵ Taylor, *Een seculiere tijd*, 158-161.

⁵⁶ Taylor, *Bronnen van het zelf*, 211-228.

⁵⁷ Ibidem, 229-251.

⁵⁸ Ibidem, 344-347.

van de mens als vrij, zelfstandig en rationeel individu, de moraalfilosofen voor het verankeren van de positieve waardering van gevoelens. Beiden hadden geen God nodig maar waren niet gericht op het vernietigen van het geloof in God. Dit kwam pas later, tijdens de Radicale Verlichting. Zowel de moraalfilosofen als de rationalistische filosofen kunnen we scharen onder de noemer van het deïsme. De deïst heeft niet langer een persoonlijke God, zoals de God van Luther en Calvijn dit wel was. De deïstische God staat garant voor de orde. Sterker nog, hij heeft deze orde zelf ontworpen maar trekt zich daarna terug. De deïst heeft God niet nodig om de orde in stand te houden. Dit geeft hem wel een zware verantwoordelijkheid, hij moet de orde nu namelijk zelf in stand houden. Dit is eveneens een sterke tendens naar een sterkere individuele verantwoordelijkheid, de mens is verantwoordelijk voor het voortbestaan van een perfect in elkaar grijpende natuurlijke orde. Elke individuele handeling krijgt dus betekenis, het houdt de orde in stand. Het deïsme heeft een sterk rationele kant, God geeft de Rede en is de Rede zelf, de orde is dus logisch. Het deïsme roept eveneens een sterke waardering van gevoelens op bij de moraalfilosofen, de gevoelens zijn namelijk nodig om de orde tot stand te brengen en in stand te houden, waarbij die gevoelens als het ware goddelijk zijn en op de lange termijn God gaan vervangen.⁵⁹ Zoals al eerder opgemerkt was dit niet de bedoeling van de deïsten, in hun denken ligt echter een potentie opgesloten die God op de lange termijn overbodig gaat maken.⁶⁰ Een andere belangrijke ontwikkeling in het zelf scheppen en in stand houden van de orde kan gevonden worden in het natuurrecht. Dit kan geformuleerd worden als het rationele rechtsgevoel wat elk individu kan 'weten'. Hiervoor is God eveneens niet nodig, maar staat hij wel weer garant hiervoor. Het natuurrecht is nodig om de orde te scheppen en in stand te houden. Daarnaast kan het ook gezien worden als een reactie op de godsdienstoorlogen in de zeventiende eeuw, waarin de situatie helemaal niet zo harmonieus was. Het natuurrecht werd weliswaar in deze tijd door onder andere Hugo de Groot geformuleerd als het recht dat ieder zou kennen, dit was echter vooral een theoretisch ideaal.⁶¹

In diezelfde tijd kwam ook het puritanisme tot ontwikkeling. Deze stroming had niet zoveel vertrouwen in het menselijk kunnen als de voorgaande denkers. Het puritanisme kan getypeerd worden als een direct theologisch gevolg van de Reformatie. Voor de Reformatoren was het van groot belang de theologie te zuiveren van roomse invloeden en deze te baseren op het dogma dat verzoening enkel mogelijk was door een persoonlijk geloof. De puriteinse denkers namen dit dogma zonder meer over. Ze constateerden dat de leer van de Reformatoren wel werd overgenomen maar dat het leven van veel christenen hiermee niet in overeenstemming was. De mens was door de zonde gescheiden van God en kon enkel weer tot God komen door middel van de genade in Christus. Echter, dit was niet voor iedereen weggelegd. God had mensen uitverkoren om Zijn genade te ontvangen. Dit noemen we de predestinatie. Deze predestinatie zorgde voor grote onzekerheid. De puritein moest persoonlijk weten of Hij met God verzoend was en dit leidde tot diepgaande introspectie en een verregerende heiliging van

⁵⁹ Ibidem, 339-387.

⁶⁰ Ibidem, 411-429.

⁶¹ Taylor, *Een seculiere tijd*, 195-199.

het leven. De enige vervulling van het zelf voor de puritein was de persoonlijke verzoening van de zonde. Het zelf van de puritein was van nature door en door zondig en moest geheel vernieuwd worden. Een bekende uitwerking van de predestinatie is de gedachte dat de puriteinen (evenals de calvinisten) een goed resultaat na hard werken als een teken te zien dat ze bij de uitverkorenen zouden horen.⁶² Deze verklaring klinkt psychologisch gezien best aannemelijk, theologisch gezien klopt ze echter niet. De puriteinen werkten inderdaad hard, dit zagen ze als de hen door God gegeven taak. Hierdoor speelden ze, weliswaar onbedoeld, ook een belangrijke rol in de toenemende waardering voor het gewone leven. Het doel van dit werken was niet de verzoening, die kon namelijk niet verworven worden maar enkel uit genade gegeven worden.⁶³

Een belangrijke ontwikkeling vanaf 1500 is de zogenaamde waardering van het gewone leven. De waardering van het gewone leven komt voort uit zowel de Reformatie als uit de ontwikkeling van het deïsme. De waardering van het gewone leven hangt ook sterk samen met economische vooruitgang, de klasse van de burgerij ontstaat als middenklasse. Het gewone leven laat zich volgens Taylor definiëren als:

Die aspecten van het menselijk leven (..) die productie en reproductie betreffen, dat wil zeggen: arbeid, het maken van dingen die voor het leven nodig zijn, en ons leven als seksuele wezens, met huwelijk en gezin daarbij inbegrepen.⁶⁴

Volgens Taylor is de waardering voor het gewone leven van groot belang om de moderne identiteit te begrijpen in haar instrumentele afwijzing van het hogere:

De overgang waarover ik hier spreek, is er in die deze hiërarchieën (van de goddelijke orde) omverwerpt, die het goede leven verplaatst van een speciale reeks hogere activiteiten naar het leven zelf. Het volledige menselijke leven wordt nu enerzijds gedefinieerd in termen van arbeid en productie, en anderzijds in die van huwelijk en gezinsleven. Tegelijkertijd worden de vroegere 'hogere' activiteiten krachtig bekritiseerd.⁶⁵

Het belang dat men hecht aan het goede leven werkt de waardering van het individu in de hand. Deze ontwikkeling is onder meer aan de Reformatie te danken. Volgens de Reformatoren was er geen bemiddeling nodig tussen God en mens door de kerk, maar kon de mens zelf zich rechtstreeks tot God wenden en dit geeft het tevens een sterkere eigen verantwoordelijkheid. Dit houdt echter ook in dat een priesterklasse niet langer nodig is, het werk van de priester als bemiddelaar is niet langer belangrijker dan het werk van de timmerman. Arbeid krijgt zodoende een veel hogere waardering. Daarnaast wordt elke christen door de Reformatoren verantwoordelijk gemaakt om Gods orde op deze aarde mede te bewerkstelligen door het leveren van arbeid en het krijgen van kinderen. Want door het dienen van de mens kan God gediend worden. De wetenschappelijke revolutie hangt ook sterk

⁶² Baumeister, *Identity*, 46-50.

⁶³ W. van 't Spijker, 'Puritanisme: theologische hoofdlijnen en vertegenwoordigers', in W. van 't Spijker, R. Bisschop en W.J. op 't Hof, *Het puritanisme: geschiedenis, theologie en invloed* (Zoetermeer 2001) 232-239.

⁶⁴ Taylor, *Bronnen van het zelf*, 293.

⁶⁵ Ibid., 295.

samen met de waardering van het gewone leven. Met name Francis Bacon was hierin belangrijk. Volgens hem moet wetenschap de mens dienen en moet elk wetenschappelijk onderzoek gericht zijn op het begrijpen van de werkelijkheid en niet op het speculerend passend maken van een hogere orde. Dit brengt de wetenschap dus terug tot dienaar van het individuele leven zelf. De waardering voor het gewone leven uit zich ook in het toenemende belang dat wordt gehecht aan het huwelijk wat uit liefde gesloten wordt. Gevoelens krijgen hierbij een veel belangrijker rol (zoals bij de moraalfilosofen) en het huwelijk wordt een vrijwillige zaak. De opkomst van de privacy hangt hier dan ook mee samen. Kortom, het leven hier op aarde krijgt een veel sterker waardering dan het in het verleden ooit had gehad.⁶⁶

Een sterke uiting van de instrumentele rationaliteit wordt gevonden in het utilitarisme van de Radicale Verlichters. Het ideaal van de utilitaristen wordt door Taylor kort en bondig verwoord als hij stelt:

Hun ethiek is louter gebaseerd op praktisch nut. We beginnen bij het feit dat mensen naar geluk of genot en naar afwezigheid van pijn verlangen. Het enige vraagstuk is hoe we geluk kunnen maximaliseren.⁶⁷

Dit is eigenlijk precies het ideaal van de utilitaristen, waarbij met name de persoon Jeremy Bentham van belang is. De utilitaristen verwierpen de voorzienige orde zonder meer, of die nu voortkwam uit het deïsme van Locke of de moraalfilosofie van Shaftesbury. Het utilitarisme is een sterk individualiserende manier van denken, toch zijn hierin ook drie zaken aan te wijzen die een invloed hebben gehad over de moderne manier van denken over de gemeenschap. In de eerste plaats het ideaal van de zelfverantwoordelijke rede. Dit wil zeggen dat ieder zelf verantwoordelijk is voor zijn of haar handelen, zonder dat hierbij verantwoording moet worden afgelegd aan een hogere instantie. In de tweede plaats de sterke legitimatie van de waardering van de verlangens die we vanuit onze natuur zouden nastreven, zoals productie en het gezinsleven. Tenslotte is er zeker vanuit het utilitarisme een sterke nadruk op het ideaal van universele en onbevooroordeelde menslievendheid. Vooral het eerste en laatste kenmerk zijn vanuit het utilitaristische ideaal zeer begrijpelijk. Het komt namelijk vooral neer op hinder de ander niet, dan zul je zelf waarschijnlijk ook niet gehinderd worden in de zoektocht naar geluk. De utilitaristische denkers weten zo deugd te koppelen aan eigenbelang. Met name d'Holbach werkte deze gedachte uit door in zijn materialistische visie te stellen dat menselijke wezens noodzakelijk worden aangedreven tot zelfbehoud en bevrediging van behoeften en dat ze zich zodoende houden aan de rede als uitkomst van onervormd moreel inzicht. Wat verder opvalt bij de utilitaristische denkers is dat de waardering voor het gewone leven transformeert in een verheffing van een bepaald onderdeel hieruit, het sensuele. Voor de utilitarist is God niet langer noodzakelijk en kan de vervulling nu gevonden worden in het sensuele. De waardering voor het sensuele is natuurlijk ook begrijpelijk omdat de hoogste doelstelling van de utilitarist het vinden van genot op deze aarde is. Dit is dan ook de enige waarde voor denkers als Bentham en Helvetius. Het morele wordt hierdoor fysiek en elke

⁶⁶ Ibid., 293-313.

⁶⁷ Ibid., 431.

vorm van transcendentalisme wordt verworpen. In de huidige zin van het woord zou je hier kunnen spreken van de eerste echte atheïsten.⁶⁸

Hoewel de utilitaristen de voorzienige orde verwerpen hechten ze wel belang aan de orde in de samenleving. Deze orde komt in de eeuwen die hier beschreven worden langzaam tot stand en uit zich in economische en politieke zin. Deze orde kan het best omschreven worden als een nieuwe orde rondom het individu. De hoofdgedachte is dat de mens zelf deze orde genereert, of dit nu Gods bedoeling is (de voorzienige orde) of niet. Wat betreft de economische orde is de naam van Adam Smith van belang. De economie wordt het mechanisme wat als onzichtbare hand de orde in elkaar doet grijpen en het doel vindt in de maximalisering van het geluk van iedereen. Politiek gezien uit deze nieuwe orde zich in staatsvorming waarbij een staat wordt gezien als een verzameling individuen die vrij is en vrijwillig een gemeenschap vormt. Deze tweevoudige orde bestaat niet ten voordele van God maar ten voordele van het vrije individu, wat zich kan richten op veiligheid, welvaart en zelfontplooiing. Deze nieuwe orde is ook een orde die onttoverd is en bestaat uit individuen die samen een gemeenschap vormen. Waar in de Middeleeuwen de gemeenschap het beginpunt van de orde was, de gemeenschap die Gods orde moest dienen, is dat nu het individu. Deze individuen vormen samen de gemeenschap, uit vrije keus. Dit doen ze echter niet om God te dienen maar om het individu zelf te dienen wat deze orde, hoewel ze volgens velen nog steeds Gods voorzienige orde is, uitermate individualistisch maakt en een zeer belangrijke opmaat vormt naar het huidige zelfbeeld in de modern westerse samenlevingen.. God is niet langer nodig om de orde tot stand te brengen, de mens doet dit zelf en hiermee wordt de orde immanent. Dit is een zeer belangrijke stap naar de mogelijkheid van ongelof: er is een wereld denkbaar waarin God niet nodig of noodzakelijk is, er komt dus een keuze vrij om niet in God te geloven.⁶⁹

Al

eerder zijn enkele moraalfilosofen genoemd als tegenstanders van het rationalisme. Dit is echter niet uitgegroeid tot een blijvende stroming. Dat kan van de Romantiek echter wel gezegd worden met als belangrijkste vertegenwoordiger Rousseau. Hij zag de natuur van de mens niet als rationeel en zag de rationele samenleving als zeer vijandig tegenover de menselijke natuur. Volgens hem bevorderen de maatschappij, de kunst en de wetenschap het geluk en de ontplooiing van de mens niet, maar corrumperen ze die juist. In zijn natuurlijke staat wordt een mens als individu door de natuur gevoed en in die staat zijn er geen sociale verbanden, geen morele categorieën en is er geen sprake van eigendom. De aarde is van niemand en de vruchten zijn zo van iedereen. Een mens is weliswaar gericht op zelfbehoud, maar is niet gekant tegen anderen vanwege een aangeboren vorm van medelijden. De rationele samenleving vervreemdt de mens echter van zijn natuurstaat door de nadruk op eigendom. De mens moet daarom zijn unieke zelf terugvinden in de natuur. Rousseaus filosofie is dus in zekere zin reactionair. Ze is echter eveneens zeer modern, met de nadruk op het individuele gevoel en het benadrukken van de bestemming van elk individu. Het zijn hier niet zozeer de individuen die verschillen, maar de bestemmingen en dat maakt voor Rousseau

⁶⁸ Ibid., 431-454.

⁶⁹ Taylor, *Een seculiere tijd*, 28-30.

het zelf uniek.⁷⁰

Wanneer we de totstandkoming van zelfkennis vergelijken, kunnen we twee groepen van elkaar scheiden. Aan de ene kant de rationele benadering van Locke en Descartes. Zelfkennis komt tot stand via de rede. Aan de andere kant de benadering van Shaftesbury, Hutcheson en Rousseau. Voor deze filosofen was de zelfkennis juist sensitief en op basis van het gevoel. Dit geeft dan ook andere doelen voor het zelf. Het rationele zelf zoekt de vervulling in een rationele samenleving en wil zo min mogelijk last hebben van de ander. Het romantische zelf zoekt de vervulling vooral in de persoonlijke bestemming in de maatschappij en heeft een diepe waardering voor het artistieke. Het ideaal van beide stromingen is echter wel een individu dat vrij is ten opzichte van het collectief. Daarnaast delen ze een positief mensbeeld: een mens kan ofwel door ratio, ofwel door het gevoel zijn vervulling vinden zonder God.⁷¹ Toch moeten we hier niet vergeten op te merken dat het grootste gedeelte van de West-Europese bevolking nog steeds het christendom aanhing, natuurlijk was er de psychologische schok van de omvergeworpen orde, de orde was echter vooral in de hoofden van de filosofen verworpen. De echte verwerping moest nog komen maar de geesten waren hiervoor rijp. De drie ordes zoals Taylor die aan het einde van *Bronnen van het zelf* schetst zijn hier echter al aanwezig: de theïstische (erfgenaam van de joods-christelijke traditie), de naturalistische (erfgenaam van de Verlichting) en expressivistische orde (erfgenaam van de Romantiek).⁷²

Natuurlijk kan zich de vraag opdringen in hoeverre nu de beschreven filosofische ontwikkelingen ook een plaats kregen in het dagelijks leven. In de eerste plaats dient opgemerkt te worden dat veel zaken met name de elite beroerden. Toch zijn er wel een aantal ontwikkelingen aan te wijzen die breed gedragen werden en een sterke invloed hadden op de vorming van het moderne zelf. Het gaat hier om de breed gedragen waardering van menselijke autonomie, wat zich onder meer uitte in de Franse Revolutie die de standensamenleving omver wilde werpen. Uit deze sterke waardering van de menselijke autonomie vloeit de waardering voort van zelfonderzoek en de waardering van gevoelens. Hieruit vloeit voort dat gelijkheid sterker gewaardeerd wordt, iedereen moet de mogelijkheid krijgen autonoom te zijn. Dit recht werd opgevat als universeel en breed gedragen. Taylor spreekt in dit verband van de sociale beeldvorming die verandert.⁷³ Wanneer we aan het einde van de achttiende eeuw de balans opmaken hebben we enkele zeer belangrijke ontwikkelingen gezien richting het moderne zelf. Hieraan kunnen we ook nog enkele ontwikkelingen toevoegen die niet direct te maken hebben met grote bewegingen zoals de Reformatie, maar die wel steeds meer gemeengoed werden in de samenleving. In de eerste plaats ging men zich vanaf de zestiende eeuw steeds meer zien als een gespleten persoon. Men had een zelf zoals men zich presenteerde aan de buitenwereld, maar er was ook een zelf zoals anderen dat niet kenden, een zogenaamd verborgen zelf. Zelfkennis werd dus een stuk lastiger. Dit werd natuurlijk aangejaagd door de introspectieve beweging van het puritanisme. Daarnaast werd

⁷⁰ Taylor, *Bronnen van het zelf*, 473-482.

⁷¹ Baumeister, 'How the Self became a Problem', 164.

⁷² Taylor, *Bronnen van het zelf*, 641-642.

⁷³ Ibid., 411.

het idee van privacy steeds belangrijker. Het publieke en private zelf werden gescheiden. Het idee dat men zich persoonlijk kon ontwikkelen deed ook steeds meer opgang. Dit zijn echter allen graduele verschuivingen. Ze zijn niet precies aan te wijzen, feit is wel dat deze elementen tussen 1500 en 1800 steeds belangrijker werden.⁷⁴

1.4 De ontwikkeling van het zelf van 1800 tot 1960

In het voorgaande is gesproken over de nieuwe inrichting van de orde. We zouden deze inrichting tendensen richting de modernisering kunnen noemen. De negentiende eeuw was de eeuw waarin de modernisering pas echt goed gestalte kreeg. Modernisering kan gekenmerkt worden als het proces van samenhangende maatschappelijke veranderingen die vanaf de industriële revolutie hebben plaatsgevonden en die de overgang van een traditionele standensamenleving naar een moderne samenleving tot stand hebben gebracht.⁷⁵ Taylor richt zicht meer op de *gedachtes* achter het proces van modernisering en de totstandkoming van een modern zelf.

In het moderniseringsproces gaat het grofweg om een drietal ontwikkelingen. In de eerste plaats de definitieve vorming van de moderne natiestaat. Deze staat kenmerkt zich als een parlementaire democratie. Dit is een politieke instelling die de verhouding tussen staat en burger reguleert waarbij elke burger gelijke rechten heeft. Het gaat hierbij ook om een staat die bureaucratisch van aard is en zich richt op sociale voorzieningen, oftewel de verzorgingsstaat. Daarnaast is het ook een staat die zorgt voor onderwijs. De eerste ontwikkeling wordt gezien als de erfgenaam van de Franse Revolutie, al heeft ze natuurlijk wel oudere bronnen zoals het natuurrecht. In de tweede plaats gaat het over de definitieve implicatie van de markteconomie. De economie is hierbij gebaseerd op geld en het streven naar kapitaalaccumulatie. In een dergelijk systeem staat loonarbeid centraal en is de werkwijze industrieel van aard. Zo bezien vloeit de Industriële Revolutie voort uit het systeem en versterkt ze het. In de derde plaats verbreidt zich een verstedelijkt samenlevingspatroon wat zich kenmerkt door grote sociale dichtheid, grote heterogeniteit, partiële sociale relaties waarin men elkaar slechts in een specifieke hoedanigheid ontmoet en een scheiding tussen de private en publieke sfeer.⁷⁶ In deze drie zichtbare delen van het moderniseringsproces zijn steeds drie krachten actief: differentiatie, commodificatie en rationalisatie. Differentiatie is het scheiden van een oorspronkelijk homogeen geheel in verschillende delen met een eigen karakter en een eigen functie. Dit is heel goed terug te zien in het arbeidsproces, de bureaucratie en de sterk veranderde sociale verbanden in de steden. Commodificatie is het gegeven dat allerlei menselijke resultaten en activiteiten worden afgemeten in geld. Commodificatie is ook sterk terug te zien in de markteconomie en het arbeidsproces maar eveneens in de parlementaire democratie. Rationalisatie is het ordenen en systematiseren

⁷⁴ Baumeister, *Identity*, 35-46.

⁷⁵ Jacques van Hoof en Joris van Ruysseveldt, *Sociologie en de moderne samenleving. Maatschappelijke veranderingen van de industriële revolutie tot de 21^{ste} eeuw* (Amsterdam 2004) 19.

⁷⁶ Van Hoof en Van Ruysseveldt, *Sociologie en de moderne samenleving*, 24.

van de werkelijkheid. Hiermee hangt het proces van onttovering samen.⁷⁷ De genoemde ontwikkelingen hebben plaatsgevonden in met name de negentiende eeuw en dienen gezien te worden als de context waarin het moderne zelf verder tot ontwikkeling kwam.

Het moderniseringsproces zoals dat door sociologen wordt beschreven is vooral een rationeel proces en hiermee een erfgenaam van de Verlichting en een uiting van rationele instrumentaliteit. De Romantiek kan hier echter tegenover geplaatst worden en de negentiende eeuw was dan ook een eeuw waarin deze botsing tot uiting kwam. Voor we echter deze botsing beschouwen moeten we een beeld schetsen van de erfenis van de Romantiek, die zich met name uit in het expressivisme. Expressivisme is het uiten van de innerlijke stem waardoor een persoon tot verwerkelijking van het zelf komt. Deze gedachte is afkomstig van Rousseau en vond in de negentiende eeuw navolging bij met name Herder en Goethe. Deze denkers waren evenals Rousseau van mening dat juist de natuur het goede te bieden had. Elke persoon moest hierin zijn eigen weg gaan en zoeken naar een goede harmonie met de natuur. Dit had twee belangrijke gevolgen. In de eerste plaats werd de natuur nu gezien als de bron van moraliteit. In de tweede plaats werd deze moraliteit subjectief, want iedere persoon had zijn eigen unieke stem die hij in overeenstemming moest brengen met de natuur. De natuur werd door deze denkers gezien als een harmonieus geheel en als goed. Het goede leven is dan het open willen staan voor de aandrang van de natuur en je dus niet te laten leiden door instrumentele rationaliteit. De natuur heeft bij deze denkers de plaats van God ingenomen als bron van het goede en de moraliteit. Dit leidt vrij gemakkelijk tot pantheïsme, waarbij het idee is dat het goddelijke zich door de natuur in ons uit weet te drukken. Van belang is hier ook het feit dat het spirituele en het sensuele gelijk werden gesteld en gezien als belangrijk onderdeel van het goede leven, gevoelens werden als het ware gesacraliseerd. Het blijft echter niet bij sacralisatie, we hebben onze gevoelens nodig om in contact te komen met de natuur.⁷⁸

Niet elke denker die zich tegen de rationele instrumentaliteit richtte dacht echter zo positief over de natuur. Eén van de eerste denkers die de natuur zag als een amorele kracht was Schopenhauer. Hij zag niets in de harmonieuze verhouding tussen mens en natuur, die was volgens hem simpelweg niet mogelijk. Toch blijft er bij Schopenhauer toch nog wat over waarin de mens rust kan vinden, namelijk in de kunst en de muziek. Het is Nietzsche die ook deze optie verwerpt. Voor hem is er in geen enkele mate een harmonieuze verzoening mogelijk, met wat dan ook. Dit brengt hem tot de conclusie dat we de amorele natuur met de nodige moed tegemoet dienen te treden. Degenen die dat doen zijn voor deze filosoof de *übermensen*. Deze mensen erkennen dat er door de natuur lijden is en chaos, dat de wereld aan elkaar hangt van onrechtvaardigheid en dat er geen sprake is van een God die inspiratie kan bieden. Volgens hem vraagt dit om een transformatie. De *übermensch* moet hier uit vrije wil een schoonheid inzien en het nihilisme manhaftig tegemoet te treden. Het denken van Nietzsche verwierp duidelijk de natuur als morele bron, daar waar eerst God als morele bron was verworpen. Dit is wederom een sterke subjectivering van de moraal en volgens Taylor

⁷⁷ Ibidem, 26-27.

⁷⁸ Taylor, *Bronnen van het zelf*, 489-516.

vormt dit de definitieve fragmentatie van de morele horizon.⁷⁹ Hoewel het proces van modernisering zeker gekenmerkt kan worden als een individualiseringsproces was niet elk onderdeel van dit proces voordelig voor het individu. Met name Max Weber was zich hier terdege van bewust. Hij gebruikt hierbij de metafoor van de ijzeren kooi. Deze ijzeren kooi is het gevolg van de onder invloed van het utilitaristische denken sterk toegenomen invloed van de instrumentalistische rationaliteit. De ijzeren kooi vormt het rationalistische stramien waaraan alles van waarde wordt afgemeten. Het gevolg is dat de enige waarde die overblijft nut is. De ijzeren kooi heeft dus de neiging waardes te reduceren en daarmee het leven te ontmenselijken. Taylor formuleert dit als volgt:

De aanklacht kan zijn dat de instrumentele levenswijze de voedingsbodem waaruit eertijds betekenis kon opbloeien, heeft vernietigd. (...) Hier wordt geacht dat de noodzaak om in een kapitalistische (of technologische) samenleving te overleven puur een instrumenteel patroon van handelen voorschrijft, dat onvermijdelijk tot gevolg heeft dat doelstellingen met een intrinsieke waarde worden vernietigd of gemarginaliseerd.⁸⁰

De ijzeren kooi stelt dus het verlies aan resonantie, diepte en rijkdom in het menselijk leven aan de kaak. Het individu wordt gedwongen zich te voegen naar de instrumentele levenswijze. Deze kritiek is later overgenomen door denkers als Horkheimer, Marcuse en Adorno maar vindt haar oorsprong dus al bij Weber en Marx.⁸¹ Het feit dat een juridische toegenomen vrijheid van het individu niet direct leidt tot een werkelijk grotere vrijheid van het individu wordt ook onderschreven door Baumeister. Hij wijst op een aantal kenmerken van het Victoriaanse tijdperk aan het einde van de negentiende eeuw. In de eerste plaats gaat het hier over anarchisme, het vrije individu wil zich wel ontplooien maar kan dit niet omdat de maatschappij zijn vervulling in de weg staat. Dit kan leiden tot grote frustratie die zich uit in de publieke ruimte maar veel vaker is er sprake van transcendentalisme. Dat wil zeggen dat het individu zich terugtrekt in de persoonlijke ruimte (ziedaar het belang van privacy) om zijn vervulling te vinden. De terugtrekking in familieverband is eveneens een kenmerk van het Victoriaanse tijdperk. Dit tijdperk herinneren wij ons als een tijdperk waarin men zeer gedisciplineerd was, men zaken onderdrukte (de bevindingen van Freud werden niet voor niets als een bevrijding gezien) en men vooral hypocriet was.

Dit is echter een vrij moderne kijk op de zaak. De samenleving aan het einde van de negentiende eeuw is niet de samenleving zoals wij die nu kennen. Voor veel mensen was het werkelijk een zoektocht, die niet gemakkelijker werd door het wegvallen van de christelijke waardes. Men moest wel kiezen en werd ook gedwongen te kiezen. Hier liggen dan ook al de kiemen voor de absolute dwang van 'het jezelf zijn', een dwang waarvan men niet per se gelukkig wordt. Kenmerkend voor deze tijd is ook de nadruk op bewegingen die zich richten op gelijkheid zoals het feminisme en de afschaffing van slavernij. Wanneer het in dit tijdperk gaat over zelfkennis blijkt dit vooral een zelfkennis

⁷⁹ Ibidem, 578-585.

⁸⁰ Ibid., 647.

⁸¹ Ibid., 646-649 en Van Hoof en Van Ruyssveldt, *Sociologie en de moderne samenleving*, 150.

te zijn waarbij de ander je beter kent dan jezelf (de psychoanalyse kun je niet op jezelf toepassen, dat kan alleen een ander). Dit zelf werd steeds complexer en het kennen van het zelf hiermee ook. Wat betreft de definitie van het zelf is opvallend dat de adolescentie een belangrijke rol krijgt. In deze fase leert een persoon zichzelf kennen en keuzes te maken. Het zelf wordt zeer individueel gedefinieerd, los van elk verband. Het gaat hierbij echter nog niet zozeer om een persoonlijkheid. De vervulling van het zelf vindt vooral plaats in privéverband en vaak alleen (het transcendentalisme). Dit leidt tot een vreedzame verhouding van het individu en de gemeenschap. Deze verhouding is echter een gedwongen vrede. De gemeenschap moet echter wel iedereen in privéverband de kans geven om tot vervulling te komen.⁸²

De negentiende eeuw kenmerkt zich als de eeuw van modernisering, waarbij het proces van rationalisering als zeer belangrijk wordt gezien. Als gevolg van de rationalisering treedt er secularisatie op en zal het geloof in God verdwijnen, zo luidt de klassieke secularisatiethese. Hiermee is Taylor het niet eens. In de eerste plaats benadrukt hij dat het proces van secularisering een gevolg is van de Reformatie. Dit was echter geen vorm van secularisatie, maar hierbij kwam een keuzemogelijkheid vrij. Zeker aan het einde van de negentiende eeuw komen er steeds meer keuzes. Taylor noemt dit het nova-effect. Door het vrijkomen van meer keuzes komt er steeds meer ruimte voor het legitimeren van een nieuwe keuze.⁸³ Dit is een belangrijke opmaat naar het tijdperk van authenticiteit. Aan het einde van de negentiende eeuw wordt ongeloof ook steeds breder geaccepteerd. Toch duurt het nog tot de jaren '60 van de twintigste eeuw voor het seculiere wereldbeeld ook echt doordringt tot de massa. Dit heeft te maken met een proces van confessionalisering.⁸⁴ Daar waar de filosofische elite het geloof in God steeds meer verwierp, riep dat een reactie op van de kerk. De elite wil namelijk de invloed van de kerk uitbannen, de reactie hierop was echter een religieuze opleving die in Nederland uitmondde in de verzuiling. Dat de kerk terrein won in de negentiende eeuw is logisch door het snelle proces van modernisering, wat voor veel mensen erg ontwrichtend werkte. De kerk gaf een gevoel van houvast en een wij-gevoel. In het algemeen kan dat van elke religie gezegd worden, zo stelde de socioloog Durkheim vast. Niet geheel verwonderlijk hield hij zich bezig met het thema van de sociale cohesie.⁸⁵ Veel mensen bleven dus bij de kerk of sloten zich opnieuw aan. Peter van Rooden is zelfs van mening dat Nederland nooit religieuzer geweest is dan in de eerste helft van de twintigste eeuw.⁸⁶

De bevindingen van Freud hadden in de eerste helft van de twintigste eeuw het vertrouwen in het individu bepaald niet doen toenemen. Complete zelfkennis bleek immers onmogelijk. In deze tijd kwamen ook twee belangrijke filosofische stromingen op, die echter pas in de jaren '60 tot volle bloei kwamen. Het gaat hier over het structuralisme en het existentialisme. Beide stromingen kunnen gezien worden als een reactie op massabewegingen als het communisme en het

⁸² Baumeister, *Identity*, 68-76.

⁸³ Taylor, *Een seculiere tijd*, 411-416.

⁸⁴ Ibid., 271-275.

⁸⁵ Ibid., 641.

⁸⁶ Peter van Rooden, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland, 1570-1990* (Amsterdam 1996) 32-42.

nationaalsocialisme, waarin het individu het onderspit moest delven. Volgens de existentialisten moest de mens zijn eigen doen en laten vorm geven ('existeren') en zich zo teweer stellen tegen de massa. De gedachte hier is dat de mens vrije keuzes kan maken in wie hij of zij wil zijn. De eerste kiemen van dit denken vinden we al bij Kierkegaard, in de twintigste eeuw maakte vooral Sartre hier furore mee. Het structuralisme denkt helemaal niet zo positief over de menselijke mogelijkheden. Het ziet de mens als bepaald door verschillende structuren, waarbij we moeten denken aan economische, mentale, maatschappelijke en sociale structuren. Deze maken de mens tot wie hij is. Deze denkers zijn dus heel wat negatiever over de mogelijkheden van het zelf.⁸⁷ Naar aanleiding van het voorgaande kunnen enkele belangrijke conclusies getrokken worden over de periode tussen 1800 en 1960. In de eerste plaats dat we hier een botsing zien tussen de waarden uit de Verlichting (instrumentalisme, rationalisme) en die van de Romantiek (expressivisme). Het gevolg hiervan is dat de Verlichtingswaarden vooral een plaats krijgen in het publieke leven en de inrichting van de maatschappij en dat de Romantische waarden vooral een plaats krijgen in het privéleven. We zien hier ook dat het zelf aan verandering onderhevig was. Terwijl rond 1800 nog een groot vertrouwen was in de mogelijkheden van het zelf was dit in 1960 wel anders. Onder invloed van het gedachtegoed van met name Freud en de structuralisten bleek de mens vooral gestuurd te worden door krachten die hij niet kan beheersen. Het is ook deze periode waarin de sociale beeldvorming verandert. Niet geloven wordt nu echt een optie. Terwijl in de periode tussen 1500 en 1800 een denken werd ontwikkeld dat dit mogelijk maakte en nog vooral werd gedragen door de elite werd dit in de periode tussen 1800 en 1960 gemeengoed onder grote delen van de bevolking. Toch leidde dit nog niet direct tot grote ontkerkelijking, sterker, er was zelfs sprake van confessionalisering. Desondanks waren de kiemen aanwezig voor de snelle secularisatie in de jaren '60 van de vorige eeuw, de derde fase van de secularisatietheorie zoals deze is opgesteld door Taylor.

1.5 De ontwikkeling van het zelf van 1960 tot heden

Het sluitstuk van het secularisatieproces situeert Taylor in de jaren '60 van de vorige eeuw. Hij noemt dit de aanvang van het tijdperk van de authenticiteit. De culturele revolutie in de die tijd noemt Taylor de revolutie van de individualisatie. Na het poreuze zelf, dat geen scheiding kende tussen lichaam en geest, kwam het begrensde zelf wat deze scheiding wel kende of dit nu via het gevoel was of de rede. Deze onthechting was een belangrijke stap op weg naar individualisering. Dit onthechte zelf krijgt nu te maken met een beweging die elk individu ziet als een autonoom en uniek individu. Binnen de maatschappij had het instrumenteel individualisme (de orde gebaseerd op basis van het vrije en rationele individu) al ruim baan gekregen, nu kreeg ook het expressief individualisme deze vrijheid. De belangrijkste uitingsvorm hiervan vormt de consumentenrevolutie. Dit is natuurlijk ook te danken aan de toegenomen welvaart. Het is echter aannemelijker dat de toegenomen welvaart mogelijk maakte wat al veel langer speelde. De modern westerse mens kreeg nu de gelegenheid om

⁸⁷ Rick Benjamins, 'Het vrije individu en zijn zelfontplooiing', in Herman Paul en Wouter Slob (red.), *Zelfontplooiing: Een theologische peiling* (Zoetermeer 2015) 112.

allerlei activiteiten die hem bevalen te consumeren. De nadruk ligt hier op het uitleven van de eigen authenticiteit. Het zoeken van de persoonlijke vervulling is niet langer gebonden aan economische grenzen. Door de toegenomen welvaart kregen de meeste westerlingen toegang tot allerlei vormen van luxe die konden dienen als zelfontplooiing. In de eeuwen daarvoor waren de andere (morele) barrières al weggenomen, de 'wees jezelf' cultuur was geboren.⁸⁸

Deze ontwikkeling wordt ook door Baumeister geconstateerd. Voor de late twintigste eeuw ziet hij dat zelfkennis vooral bestaat uit het geloven in je eigen uniciteit en dat je er alles aan kunt doen om deze te vergroten. Als het gaat over het definiëren van het zelf wordt dit vaak gedaan aan de hand van het karakter en de sociaaleconomische status. De vervulling wordt ook in zichzelf gevonden. Deze ligt niet buiten de wereld, het zelf zoekt zijn vervulling in de hang naar beroemdheid en zelfontplooiing. De houding van het individu ten opzichte van de maatschappij kan gekenschetst worden als een houding van accommodatie, het zich aanpassen aan de ander. Dit lijkt zelfontplooiing tegen te spreken maar is wel goed te verklaren; je moet de ander zo min mogelijk lastig vallen in zijn of haar vervulling van het zichzelf zijn.⁸⁹

De bevindingen van Baumeister en Taylor komen sterk overeen met de manier waarop de socioloog Anthony Giddens het moderne zelf beschrijft. Daar waar Taylor en Baumeister vooral historiseren omschrijft Giddens het moderne zelf. De centrale stelling van Giddens is dat het moderne zelf steeds het eigen unieke verhaal wil leven, te midden van de anderen om zo tot zelfontplooiing te komen. Die is op het zelf gericht maar kan dus niet zonder andere 'zelden'. Dit moderne zelf ziet Giddens wel als het gevolg van een historische ontwikkeling. Giddens verwijst hierbij naar zowel Baumeister als Taylor. Giddens werkt zijn centrale stelling in een aantal elementen uit. In de eerste plaats gaat hij er van uit dat ieder zelf verantwoordelijkheid is voor zijn ontplooiing. Hierbij wordt het zelf echter wel sterk beïnvloed door de omgeving. Dit vergroot echter enkel de verantwoordelijkheid want het zelf moet leren hier afstand van te nemen. Moderne therapeutische behandelingen van psychische problemen beginnen vrijwel altijd vanuit dit standpunt. In de tweede plaats uit deze verantwoordelijkheid zich in een constant proces van reflexiviteit. Het moderne zelf vraagt zich steeds af wat hij denkt, doet en voelt in het kader van de zelfontplooiing. In de derde plaats vraagt dit om een narratief, het zelf schrijft steeds het eigen levensverhaal, de centrale stelling van Giddens. Dit verhaal stopt echter nooit maar wordt steeds bijgewerkt. In de vierde plaats observeert Giddens dat het zelf ook zo zijn tijd indeelt, het neemt nadrukkelijk tijd voor zichzelf en dit wordt ook breed gewaardeerd. Het is dus niet alleen 'wees jezelf' maar ook 'neem eens wat tijd voor je zelf'. In de vijfde plaats wordt het project van de zelfontplooiing gezien als het zoeken van de goede balans tussen kansen en risico's. Deze kenmerken klinken tot nu toe vrij instrumenteel maar volgens Giddens strekt het ideaal van authenticiteit zich ook uit tot het domein van de emoties. Wanneer we onszelf willen ontplooien moeten we omgaan met emotionele blokkades zonder emoties te verwerpen, ze horen namelijk bij het authentieke zelf. Dit speelt zich allemaal af

⁸⁸ Taylor, *Een seculiere tijd*, 625-630.

⁸⁹ Baumeister, 'How the Self became a Problem', 164.

op het vlak van de vervulling van het zelf en de zorg voor waardering van het zelf. Dit leidt tot uitspraken als 'ik ken mezelf en weet wat ik waard ben'. Het schrijven van het levensverhaal wordt gezien als het passeren van verschillende stations op weg naar het meest authentiek zelf. Tenslotte is het voor het moderne zelf belangrijk dat het alle gebeurtenissen een plaats kan geven in het narratief van het levensverhaal. Op deze wijze slaagt het moderne zelf erin werkelijk zichzelf te zijn te midden van anderen.⁹⁰ Deze omschrijving is duidelijk een ideaaltipe van het moderne zelf. Zeker wanneer we deze afzetten tegen het dominante filosofische kader van de huidige tijd, het postmodernisme.

Terwijl het structuralisme het zelf van de mens duidt als gevormd door structuren (dan heb je dus zelf nauwelijks invloed!) is het postmodernisme iets positiever door te stellen dat de mens het knooppunt vormt in een netwerk. Een mens brengt als persoon niet zo veel mee, wordt niet door structuren gedetermineerd maar is een open zelf en dit open zelf wordt gevuld door de knooppunten van verschillende netwerken waarop zo'n zelf ook invloed heeft. Het postmodern zelf is dus uitermate relationeel. Het lijkt op het zelf zoals Taylor dit omschrijft. Zodoende lijkt het tussen structuralisme en existentialisme in te staan (je bent het zelf wat je er zelf van maakt, wat sterk op het zelf van Giddens lijkt). De schijn bedriegt hier echter. Mensen zijn weliswaar divers en individueel maar de vele (machts)constructies in de wereld bedreigen de openheid van het zelf.

De postmodernisten zien deconstructie van structuren daarom als hun belangrijkste taak. Het wil hierbij echter ook het concept van het persoon zelf deconstrueren. Dit zorgt ervoor dat het zelf eigenlijk door helemaal niets ingevuld kan worden en dus leeg blijft. Dit is een opmerkelijke paradox in een cultuur waarin je jezelf moet zijn en moet zoeken naar vervulling. De Nederlandse filosoof en theoloog Rick Benjamins draagt hiervoor drie verklaringen aan. De eerste oorzaak ziet hij in het neoliberalisme. Hierin wordt de mens economisch gedefinieerd als consument maar ook als product. Zo verkoopt hij zich dan ook, als individueel product en op deze manier benadert hij ook anderen. Dit werkt het nastreven van eigenbelang in de hand. In de tweede plaats noemt hij de cultuur van globalisering, die ervoor zorgt dat morele kaders steeds minder goed zichtbaar en aan te wijzen zijn. Het wordt dan ook steeds lastiger je met één morele bron te vereenzelvigen, de cultuur is vloeibaar geworden. Dat kan in onze morele oriëntatie zorgen voor een sterke oriëntatie op ons eigen idee of gevoel. Tenslotte wijst hij op het verdwijnen van een transcendente bovenbouw uit zowel onze geest als de omgeving. Dit spoort ons nog meer aan om bij onszelf te rade te gaan en enkel te vertrouwen op de eigen intuïtie. Deze drie zaken zorgen er eigenlijk voor dat we ons niet bewust zijn van de filosofische doorwerking van het postmodernisme. Benjamins deelt dus de mening van Taylor dat het wegvallen van een transcendent moreel kader problematisch is voor de oordeelsvorming van het zelf.⁹¹ Taylor is zijn studie begonnen met een filosofische beschouwing over de verhouding tussen (de identiteit) van het individu en het Goede. Het Goede komt volgens hem namelijk tot uiting in de omgang met de

⁹⁰ Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford 1991) 54, 71-80.

⁹¹ Benjamins, 'Het vrije individu en zijn zelfontplooiing', 114-115.

ander. Taylor ziet het zelf dus niet als een op zichzelf staande entiteit, maar als relationeel begrip. Het Goede uit zich in waardering, respect en de reikwijdte hiervan. Dit Goede krijgt vorm door morele reacties. Deze kunnen intuïtief of propositioneel van aard zijn. Dit laatste wil zeggen dat ze gebaseerd zijn op een bron die buiten de mens ligt zoals bijvoorbeeld de Bijbel. Dit is de theïstische orde. Dit sluit overigens niet uit dat ze ook in de mens zelf gevonden kunnen worden, op dat moment vindt er een bevestiging plaats van de proposities. Deze proposities noemen we onze morele ontologie. Het grote probleem van de moderne tijd sinds de Verlichting is volgens Taylor het naturalistisch denken dat deze morele ontologie ontkent en tracht algemeen geldende maatstaven aan te leggen die enkel in de mens zelf worden gevonden, zonder dat deze door een transcendente bron worden bevestigd. Dit geldt eveneens voor het expressivistische denken wat zijn oorsprong vindt in de Romantiek. De moderne mens ontdoet zich zo van zijn moreel houvast. De theïstische, naturalistische en expressivistische orde vormen de drie belangrijkste bronnen voor het westerse zelf.⁹²

Aangekomen aan het einde van zijn indrukwekkende project wat betreft het beschrijven van de ontwikkeling van het zelf trekt Taylor enkele conclusies. In de eerste plaats stelt hij vast dat er in het westen een sterke consensus leeft over de invulling van de waardigheid van het individu. Rechtvaardigheid, algemene goedwillendheid en gelijkheid worden als zeer belangrijke waarden gezien. Daarnaast vindt men vrijheid en zelfbeschikking zeer belangrijk, alsmede een sterke drang om lijden en dood te voorkomen. Het gaat om het genieten in het hier en nu. Taylor ziet drie problemen voor het modern westerse zelf. In de eerste plaats het conflict dat voortvloeit tussen de instrumentele rede en het verlangen naar authenticiteit en zelfexpressie, waarbij de instrumentele rede vaak de overhand heeft. Ten tweede ziet hij een probleem in het pluralisme van de morele bronnen, wat een groot spanningsveld kan zijn. Denk hierbij bijvoorbeeld aan het conflict tussen wetenschap en religie of de spanning tussen instrumentele waarden en expressivistische waarden. Tenslotte wijst hij op de eis van moraliteit die zo hoog kan zijn dat het zelf niet authentiek kan zijn en onderworpen wordt. Taylor is dus niet negatief over het moderne zelf, hij ziet alleen wel gevaren.⁹³

Secularisatie kan volgens Taylor worden samengevat als de toename van keuzemogelijkheden voor het individu. Deze keuze werd door twee belangrijke bewegingen noodzakelijk; in de eerste plaats de religieuze hervormingsbewegingen zoals de Reformatie en in de tweede plaats de onttovering van de wereld. De secularisatie kan volgens Taylor worden ingedeeld in drie fases waarbij hij benadrukt dat dit geen proces is waarbij een rechte lijn zichtbaar is maar een proces dat schoksgewijs heeft plaatsgevonden en waarvan de uitkomst niet zo zeker was zoals tegenwoordig vaak aangehangen wordt. In de eerste fase moest er een levensvatbaar alternatief ontstaan voor het christelijke geloof, wat door de Reformatie gespleten was. Dit alternatief ontstond in het exclusief humanisme, waaraan het deïsme vooraf ging. Dit zorgde ervoor dat de verbinding tussen God en de maatschappij steeds verder werd ondermijnd, waarbij ook processen van modernisering een belangrijke rol speelden. De kerk slaagde er niet

⁹² Taylor, *Bronnen van het zelf*, 641-642.

⁹³ Ibidem, 642-647.

langer in om alle processen in de wereld te verbinden met het christelijk geloof en er ontstond een pluralistische wereld waarin niet geloven een reële optie werd naast allerlei nieuwe vormen van religiositeit. Dit was de tweede fase, waarin een groot deel van de maatschappij echter nog wel religieus was. Dit kunnen we echter niet meer zeggen van de derde fase, waarin de ontkerkelijking echt vorm krijgt in het zogenaamde tijdperk van de authenticiteit. Het individu kiest hier zijn of haar religie aan de hand van intuïtieve neigingen en vaak leidt dat tot geen enkele religie voor het autonome individu. De uitwerking en gevolgen hiervan zijn inmiddels omschreven.

Eén van de belangrijkste graadmeters voor de stand van het zelf is de autobiografie. Van deze bron zal ook in deze scriptie gebruik worden gemaakt. Het is dan ook noodzakelijk om in dit hoofdstuk de ontwikkeling van de autobiografie kort weer te geven, waarbij ik in de volgende hoofdstukken uiteraard dieper in zal gaan op een subgenre daarbinnen, dat van de bekeringsgeschiedenis.

1.6 *Autobiografisch schrijven*

Karl Weintraub situeert het ontstaan van de moderne autobiografie in de periode rond 1800. Volgens hem bestond er wel een vorm van autobiografisch schrijven voor die tijd, maar moet dit gezien worden als een stereotype beschrijving van een persoon. De autobiografie waarin sprake is van een psychologische omschrijving is een cultureel verschijnsel dat pas na 1800 opkwam door langdurige processen van sociale differentiatie, individuatie en veranderde persoonlijkheidsidealen. Deze vonden hun voltooiing aan het einde van de achttiende eeuw in de vorm van een hoge waardering voor de verscheidenheid van het menselijk leven en een historische opvatting hiervan. Dit zorgde volgens hem voor een explosieve toename van het aantal autobiografieën. Uiteindelijk ziet hij de autobiografie als vorm van historisch zelfbegrip en noemt hij de individualiteit de meest gehistoriseerde vorm van het ik. Deze historisering kwam echter pas tot stand na 1800 en daarom is het voor Weintraub logisch om het beginpunt van de moderne autobiografie dan ook daar te traceren.⁹⁴ Godsdienstpsycholoog J.A. van Belzen is het echter niet met Weintraub eens. Hij wijst bijvoorbeeld op de *Confessiones* van Augustinus, waarin hij een zeer psychologische blik ontwaart. Daarnaast wijst hij op het feit dat zeker niet elke autobiografie die na 1800 verscheen sterk met het zelf bezig was.⁹⁵ Dit is ook de conclusie van de historica Arianne Baggerman, zij het dan via een andere weg. Ze is het weliswaar met Weintraub eens dat het historiseren een belangrijke verandering is na 1800, maar ziet de reden voor de toename van het aantal autobiografieën vooral in het feit dat mensen door het op schrift stellen van hun ervaringen wilden omgaan met snelle veranderingen in de negentiende eeuw. Het gaat hierbij dan vooral om de verandering van een cyclisch tijdsbesef naar een lineair tijdsbesef, mensen willen zaken vastleggen omdat ze die als het ware verloren zien gaan.⁹⁶ Interessant is natuurlijk ook de vraag

⁹⁴ Karl Weintraub, 'De autobiografie als vorm van zelfbewustwording', in Els Jongeneel, (ed.), *Over de autobiografie* (Utrecht 1989) 9-10, 25-26.

⁹⁵ Van Belzen, *Religie, melancholie en het zelf*, 153-154.

⁹⁶ A. Baggerman, 'Lost Time: Temporal Discipline and Historical Awareness in Nineteenth Century Dutch Egodocuments', in A. Baggerman, R. Dekker and M. Maschusch, *Controlling time and shaping the Self. Developments in autobiographical writing since the sixteenth century* (Leiden 2011) 455-541, aldaar 535.

waarom mensen een religieuze autobiografie schreven. Volgens Van Belzen is de protestantse bekeringsgeschiedenis ontstaan als vervanger van de biecht. De gelovige had toch behoefte aan religieuze reflectie op het eigen leven, zeker gezien de sterke nadruk op persoonlijke verlossing wat leidde tot diepgaande introspectie. Hij merkt hierbij op dat de bekeringsgeschiedenissen een sterk normerend karakter hadden. Volgens hem bestond er zeker tot in het einde van de negentiende eeuw een vast model: de schrijver ontdekte zijn ellende, werd verlost door Christus en kende een leven van heiliging.⁹⁷

Hoofdstuk 2: Het gereformeerd piëtisme

2.1 Ontwikkeling van de theologie van de bekering binnen het gereformeerd piëtisme

Het schetsen van zoiets ongrijpbaars als de ontwikkeling van het zelf door de eeuwen heen was al een gewaagde onderneming. Dit geldt niet minder voor een zo beknopt en helder mogelijk overzicht van de theologie rondom de bekering bij de gereformeerde piëtisten. Vrijwel alles wat over deze bekering geschreven is, wil de lezer overtuigen van de mening van de schrijver. Dit geldt niet alleen het werk van (leken)theologen, het geldt evenzeer voor veel wetenschappelijk werk. Een wetenschapper die er echter in geslaagd is de weg der bekering redelijk neutraal te omschrijven is de godsdienstpsychologe Nicolette Hijweege. Haar beschrijving neem ik dan ook als basis, aangevuld met literatuur van theologen en (kerk)historici.

⁹⁷ Van Belzen, *Religie, melancholie en het zelf*, 156-162.

Kernwoord in de weg der bekering van de piëtisten is de Godservaring, uitgedrukt in het woord bevinding (zie voor een meer exacte omschrijving hiervan paragraaf 2.4). In deze ervaringsweg moet de zondige mens met God verzoend worden. Deze weg tot verzoening wordt echter afgelegd via verschillende tussenstations, die het duidelijkst zijn omschreven door de Nadere Reformator Wilhelmus a Brakel (1635-1711). Het gereformeerd piëtisme en de bekeringsweg die we in zijn boek *De redelijke godsdienst* vinden vindt zijn oorsprong dan ook niet zozeer in de Reformatie, maar in de Nadere Reformatie, die haar inspiratie bij de Engelse puriteinen vond. Als beginpunt kan de Engelse puriteinse theoloog William Perkins (1558-1602) genoemd worden, die als eerste een zogenaamde bevindelijke heilsorde ontwierp. Overigens was hij geïnspireerd door Bernardus van Clairvaux (1090-1153). Laatstgenoemde ontwierp niet zozeer een heilsorde maar zijn mystieke beschrijving van het boek Hooglied inspireerde Perkins en Theodorus Beza (1519-1605), een mystiek geïnspireerde volgeling van Calvijn. Een heilsorde is de volgorde waarin de bekering beleefd (bevonden) wordt in het hart van de piëtist. In de Republiek vond dit vooral navolging bij Wilhelmus á Brakel en Alexander Comrie (1706-1774). Beiden werkten de heilsorde uit in respectievelijk *De redelijke godsdienst* en *Het ABC des geloofs*. Deze boeken zijn invloedrijke werken voor de piëtisten, waarbij we vooral willen ingaan op de inhoud van het eerste boek omdat hierin de heilsorde het duidelijkst omschreven wordt en de inhoud niet veel afwijkt van het werk van Comrie.⁹⁸

De weg der bekering of heilsorde bestaat volgens Brakel uit roeping, wedergeboorte, geloof, rechtvaardigmaking en heiligmaking. Aan de weg gaat echter de predestinatie of verkiezing vooraf. Alle mensen die op deze wereld geboren worden, christen of niet, worden geboren in een doodstaat. Dat wil zeggen dat niemand van nature God kent en iedereen zondig is en besmet door de erfzonde, een erfenis van de zondeval in het paradijs. God heeft in zijn genade echter mensen verkozen die hij in hun leven tot Hem zal bekeren. Deze mensen mogen na het leven bij Hem in de hemel komen, terwijl de onbekeerden verworpen zullen worden in de hel. Voor Brakel is deze verkiezing niet iets onrechtvaardigs, sterker nog, in lijn met de Dordtse Leerregels vindt hij dit juist een grote genade van God. De mens had in het paradijs tegen God gekozen en het zou daarom rechtvaardig zijn wanneer alle mensen verloren zouden gaan als straf op die zonde en dus voor eeuwig naar de hel zouden moeten. God gaat echter mensen uit deze natuurlijke doodstaat verlossen. Hij roept iedereen op tot bekering door middel van de Bijbel. De Bijbel wordt uitgelegd in de prediking en daarom is het voor een piëtist uitermate belangrijk naar de kerk te gaan, want daar leest en hoort hij hoe hij verlost kan worden van de toorn van God. In de kerk vindt de zogenaamde uitwendige roeping plaats, de predikant vertelt de boodschap van Wet (de Tien Geboden die eisen) en Evangelie (de belofte dat het geloof in Jezus Christus zalig maakt). Hij moet de Bijbel echter ook zelf bestuderen om deze zaken te ontdekken, het geloof moet namelijk een persoonlijk geloof zijn.

Van nature is iedereen echter doof voor de Bijbelse boodschap. De mensen horen het wel, maar het doet ze niets. Dit komt door

⁹⁸ C. Graafland, 'De invloed van het puritanisme op het ontstaan van het Gereformeerd Piëtisme in Nederland', *Documentatieblad Nadere Reformatie* 7 (1983), 3-5.

de geestelijke doodstaat, hierin is het verstand verduisterd en de wil tegen God gericht. De uitwendige roeping alleen is niet genoeg en daarom is er ook een inwendige roeping nodig. Deze wordt gewerkt door de Heilige Geest. Wanneer de mens door de Heilige Geest inwendig geroepen wordt, ervaart hij dat als een verandering van natuur, verstand, wil en genegenheden. De mens krijgt op dat moment spijt van de zonden en zoekt een weg om met God verzoend te worden want hij ziet nu dat hij de eeuwige dood (de hel) verdiend heeft. Dit kan leiden tot angst voor de straf maar het leidt volgens Brakel vooral tot liefde voor God omdat de mens ziet dat hij door God verlost kan worden en het maakt de mens verdrietig over de zonden die hij tegen God heeft gepleegd. Aangekomen op dit punt vind de wedergeboorte plaats, de mens wordt van geestelijk dood geestelijk levend. Deze valt samen met de uitwendige roeping, al is de mens zich hier pas later van bewust. De mens kan hier nadrukkelijk niet zelf voor kiezen, het is een 'éénzijdig Godswerk'. Op deze wijze wordt de mens door God dus op de weg der bekering geplaatst en heeft hij al twee stappen doorlopen: roeping en wedergeboorte. De wedergeboorte vindt niet bij iedere gelovige op dezelfde manier plaats. Het kan plotseling zijn, het kan voorafgegaan worden door grote angst, het kan echter ook voorafgegaan worden door bewijzen van Gods liefde of juist een afwisseling van deze, wat Brakel de normale weg noemt. Wie wedergeboren wordt, leert zichzelf kennen als zondaar en God kennen als rechtvaardig en barmhartig. De wedergeboorte wordt daarom ook vaak aangeduid als 'aan jezelf ontdekt worden', of met andere woorden, je ziet hoe groot het verschil en de kloof tussen God en de zondige mens is.

De wedergeborenen gaan verlangen naar de verzoening met God, wat de rechtvaardigmaking genoemd wordt. Wat is namelijk het geval? God zou alle mensen rechtvaardig verloren kunnen laten gaan zoals we al in het voorgaande gezien hebben. Hij doet dit echter niet maar verkiest mensen voor wie Jezus Christus, Gods Zoon, naar de aarde gekomen is. Hij is gestorven voor de zonden van de uitverkorenen aan het kruis en heeft daarmee betaald voor de zonden van de uitverkoren waardoor de breuk die tussen God en mens in het paradijs is ontstaan weer hersteld kan worden. Het is dus voor de piëtist van levensbelang om te weten of Christus ook voor hem of haar betaald heeft. De rechtvaardiging wordt door de gelovige ervaren als een rechtspraak waarbij God de Vader de rechter is en waarbij God de Zoon de Advocaat is en de Vader meedeelt dat Hij voor deze gelovige voor de zonden betaald heeft. In de rechtvaardigmaking krijgt de gelovige de vrijspraak van schuld en straf op de zonde en krijgt deze ook het recht op het eeuwig leven in de hemel. Brakel legt de nadruk op het fundament van de rechtvaardiging: deze wordt gevonden in Christus, door Christus kan aan het recht van God voldaan worden. De mens kan hier zelf niets aan bijdragen, sterker nog, dit mag ook niet. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de piëtist nadien een grote liefde tot Christus kent. De rechtvaardigmaking wordt ervaren als een zeer verblijdende zaak maar kan ook ervaren worden in grote verwondering en stilte. Als vrucht van deze rechtvaardiging noemt Brakel onder andere de aanneming tot kinderen, de Vader neemt de gerechtvaardigden in liefde als Zijn kinderen aan. Daar waar de mens in zijn geestelijke doodstaat lag onder het werkverbond (de eis van de Wet) mogen Gods kinderen erfgenaam zijn van het genadeverbond (de belofte van het Evangelie). Wanneer men

deze rechtvaardiging heeft ervaren krijgt men geestelijke vrede met God, de angst is verdwenen. Dit trekt af van het aardse en leidt tot heiligmaking, de gelovige wil volkomen leven naar Gods geboden.

Brakel noemt in totaal zestien kenmerken van de rechtvaardiging, negen kenmerken van de aanneming tot kinderen en eveneens zestien kenmerken van de geestelijke vrede (waaronder de heiligmaking), waaraan de gelovige zich kan toetsen. Wanneer hij deze bij zichzelf herkent mag hij zeker zijn van Gods werk (overigens benadrukt Brakel wel dat dit proces zeker niet altijd met bijzondere ervaringen gepaard gaat, men moet zijn toestand vooral toetsen aan het Woord). Wanneer hij hier niets van herkent, mag vrees het hart wel vervullen. Onbekeerden zijn er door hun geestelijke doodstaat echter niet gevoelig voor. Om deze weldaden te ervaren is het zaligmakend geloof nodig, wat door de Heilige Geest gewerkt wordt. Het zaligmakend geloof is het geloof dat Gods kinderen nodig hebben om de hiervoor genoemde weldaden aan te kunnen nemen. Er bestaat echter ook geloof buiten dit zaligmakend geloof wat niet direct is gewerkt door de Heilige Geest. Het gaat hierbij om historisch geloof (geloven in de waarheid van het Woord), tijdgeloof (tijdelijk geloven, toekeren maar niet gewerkt door de Geest) en schijngeloof (doen alsof je het ware zaligmakende geloof hebt). Deze geloofsuitwerkingen verklaren de grote nadruk op de kenmerken van het ware zaligmakende geloof, want alleen dat kan redden van schuld en straf. De onzekerheid is dan ook niet zozeer 'ben ik wel uitverkoren' maar 'heb ik het ware zaligmakende geloof wel'.⁹⁹

De weg der bekering zoals beschreven door Brakel vinden we niet bij Luther en Calvijn, maken geen gebruik van een dergelijk uitgebreide heilsorde. We moeten de bronnen van de piëtistische bekeringsweg dan ook niet bij hen zoeken, maar zoals al in het voorgaande bleek bij de puriteinen en enkele theologen die hen geïnspireerd hadden. De opkomst van de lange bekeringsweg heeft volgens Exalto en Graafland een aantal oorzaken. In de eerste plaats is er vanaf ongeveer 1700 een grotere aandacht voor het zelf, een ontwikkeling die correspondeert met wat we beschreven hebben in het eerste hoofdstuk. Het zelf met zijn ervaringen wordt belangrijker en dit kan er toe leiden dat gevoelens gewaardeerd worden boven het Woord.¹⁰⁰ Een tweede oorzaak van deze ontwikkeling zien zij in de kerstening van de Nederlandse samenleving, de vromen leefden niet langer in afzondering, een groot deel van de bevolking ging nu naar de gereformeerde kerk. Dit leidde tot een verschuiving van de *sylogismus practimus* (aan de afzondering kon men de vrome levenswandel herkennen) naar de *sylogismus mysticus* (niet langer afgezonderd, de bekeringsweg moest vooral verinnerlijkt worden). De twee ontwikkelingen corresponderen met elkaar: een grotere waardering voor het zelf en een grotere nadruk op het innerlijk, wat ook door de praktijk gestimuleerd werd.

Dit leidde ertoe dat de zekerheid omtrent het zaligmakend geloof afnam. Wedergeboorte, geloof en zekerheid van de rechtvaardiging vielen bij Calvijn en Luther min of meer samen, onder invloed van Perkins, Brakel en Comrie ontstond er echter een bekeringsmorfologie. Op deze manier kwam de kenmerkenprediking op, waarbij de

⁹⁹ Hijweege, *Bekering in bevindelijk gereformeerde kring*, 325-348.

¹⁰⁰ Graafland, 'De theologie van het conventikel' 42-50.

bekering op een scholastische wijze uiteengegemaakt werd. Met name Comrie maakte zich hier volgens Graafland schuldig aan door een onderscheid aan te brengen tussen *habitus* (de hebbelijkheid van het geloof) en *actus* (de dadelijkheid of beleving van het geloof). Dit kon leiden tot grote onzekerheid, want wanneer men de beleving niet had was het maar zeer de vraag of men het geloof wel had. Volgens Exalto en Graafland heeft dit onderscheid tezamen met de kenmerkenprediking de gereformeerde piëtistische theologie tot op heden getekend en diepgaand beïnvloed. Het is volgens hen voornamelijk aan de scholastiek te wijten dat de lange bekeringsweg zo'n opgang kon maken. Van tijd tot tijd zijn er echter bewegingen binnen het gereformeerde piëtisme die bezwaar maken tegen het scheiden van wedergeboorte, geloof en zekerheid. De lijn zoals ingezet door Comrie en Brakel blijft overheersen. De gelovige zelf ervaart het echter niet als een systematische weg, de Heilige Geest is vrij in Zijn werkingen maar houdt deze orde er (zoals ze het achteraf kunnen zien) wel op na.¹⁰¹ Uiteraard zijn de meeste bevindelijk gereformeerden het niet met deze negatieve waardering eens en zien ze zichzelf als rechtstreekse afstammelingen van Luther en Calvijn. Ik onthoud mij hier verder van een waardering hierover en beperk me nu tot het weergeven van dit standpunt. De invloed van Brakel en Comrie op de bevindelijk gereformeerde theologie en bekeringsweg is echter evident, bevindelijk gereformeerden waarderen deze echter veel positiever door te wijzen op de pastorale bedoelingen van voornoemde theologen om de gelovigen tot zekerheid te brengen.

Het centrale aspect van de piëtistische bekering vormt dus de rechtvaardiging, de hereniging van de band tussen God en mens die in het paradijs verbroken was door de zondeval. Een bijzonder aspect van deze rechtvaardiging is de zogenoemde vierschaar der consciëntie (het geweten). Dit sluit aan bij het ervaringsaspect: het gaat niet zozeer om de leerstellige kennis maar om de geloofservaring. Deze rechtvaardiging is vanuit Gods positie eenmalig en objectief: de mens wordt vrijgesproken van schuld en straf. In de bevinding van de gelovige is dit echter een subjectieve ervaring (weliswaar getoetst aan het Woord met behulp van de Geest) die telkens weer bevestigd moet worden. Een bijzondere ervaring hierbij vormt de rechtvaardiging in de vierschaar der consciëntie. Toen deze ervaring in de achttiende eeuw zijn opgang deed en tot echte bloei kwam in de negentiende eeuw was de vierschaar een algemeen bekend beeld in de maatschappij. Een vierschaar bestond uit aanklager, gedaagde, advocaat en rechter. Piëtistische predikanten gebruikten deze vierschaar als illustratie van de rechtvaardiging, bevindelijk gereformeerde gelovigen gingen het echter gebruiken als daadwerkelijke ervaring. De rechter is in dat geval God de Vader, die de zondaar dagvaardt voor zijn rechterstoel. De aanklager vormt de duivel en het eigen geweten, die de zondaar beschuldigen van zonde en een duivelse natuur. De gedaagde is natuurlijk de zondaar zelf en de advocaat is God de Zoon, die zich bereid verklaart de straf te dragen waarop dan de vrijspraak volgt. Sommigen gaven de Heilige Geest ook nog een rol in de vorm van griffier. Deze vierschaarbeleving werd door vele piëtisten gezien als een noodzakelijke beleving die echter niet iedereen te beleven kreeg.

¹⁰¹ Exalto, 'Welkom in de strijd', 100-105, hij baseert zich hier vooral op C. Graafland, *De zekerheid van het geloof. Een onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie* (Wageningen 1961), een bron die ik niet heb ingezien maar die veel licht op deze zaken kan werpen.

De oorsprong van het juridische karakter van de christelijke verzoeningsleer vinden we bij de vroege scholasticus Anselmus van Canterbury (1033-1109), hoewel niet zo uitgewerkt in een vierschaar. Calvijn maakt in zijn *Institutie* wat terloopse opmerkingen over een vierschaar als rechtvaardiging, maar stelt dit, hoewel hij jurist was, zeker niet als voorwaarde. De eerste theoloog die dit als voorwaarde gebruikt is wederom een puritein, John Owen (1616-1683) en dit toont temeer aan hoezeer het gereformeerd piëtistisch geloven is getekend door de puriteinen.¹⁰² Het is interessant om te zien in hoeverre deze specifieke ervaring zal terugkeren in de bekeringsgeschiedenissen in het derde hoofdstuk.

Uit het voorgaande is wel duidelijk geworden dat hoewel de weg der bekering doorheen de tijd aan verandering onderhevig is geweest, er sprake is van grote continuïteit vanaf de Nader Reformatoren Brakel en Comrie. Dit wordt ook wel duidelijk uit het schema van de bevindelijke bekering dat taalkundige C. van de Ketterij ontwierp. In zijn boek over de Tale Kanaans presenteerde hij dit model, die hij de kegeltheorie noemt. Een mens heeft volgens hem een staat (de staat des doods en de staat des levens) en een stand. De staat is altijd zeker, maar de stand (de zekerheid om die staat) niet altijd en is zelfs sterk wisselend. Hij ontwierp daarvoor een model dat eruit ziet als twee kegels die met de punt op elkaar staan. Aan de linkerkant geeft hij dan de ervaring van de mens weer (subjectief), aan de rechterkant de mens voor God (objectief). Hij gebruikt de drie stukken uit de Heidelbergse Catechismus om zijn model te verduidelijken, te weten ellende, verlossing en dankbaarheid. In principe valt dit samen met roeping en wedergeboorte (ellende), rechtvaardigmaking (verlossing) en heiligmaking (dankbaarheid). Op de onderkant van de bovenste kegel bevindt de mens zich in de staat des doods, dan vindt echter de roeping plaats en precies op het middelpunt de wedergeboorte en dus de staatsverwisseling. Dit valt in dit model opvallend genoeg dus samen met de rechtvaardigmaking, want richting de onderkant van de tweede kegel bevindt zich de heiligmaking. Dit model toont evenzeer het belang aan van het Goddelijke werk in de mens: het beslissende punt is de wedergeboorte (levendmaking) door Gods Geest, waardoor de andere weldaden kunnen volgen: rechtvaardigmaking, aanneming tot kinderen, vrede met God en heiligmaking en uiteindelijk verheerlijking na dit leven. Dit model toont goed aan hoe de ervaring van de gelovige kan verschillen met de objectieve werkelijkheid voor God. Men kan dus gerechtvaardigd zijn maar zich er pas van bewust worden als God het belijft de gelovige deze ervaring te schenken. Dit leidt tot standen: van kleingelovig (niet verzekerd maar Gods werkzaamheid gewaar) tot verzekerd gelovige (verzekerd van de rechtvaardiging). Deze uitwerking van de bekeringsweg geeft goed aan dat er een chronologische volgorde is, een volgorde die de gelovigen graag in hun weg willen ontdekken en ontvangen om zeker te zijn van de vrede met God en het eeuwige leven. Deze uitwerking toont eveneens aan dat de bekering volledig op het conto van God komt: men wordt geplaatst op de weg waardoor men van staat veranderd en men de standen kan doorleven.¹⁰³

¹⁰² F.A. van Lieburg, 'De verbale traditie van een piëtistische geloofservaring. De rechtvaardiging in de vierschaar der consciëntie', *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 1 (2004) 66-85.

¹⁰³ C. van de Ketterij, *De weg in woorden. Een systematische beschrijving van piëtistisch woordgebruik na 1900* (Assen 1972) 330.

De weg van deze bekering wordt door de piëtisten uitgedrukt in de Tale Kanaans. Dit piëtistisch taalgebruik is een in de traditie ontstane groepstaal die meer gevoelsmatig ervaren dan exact beschreven wordt. Overigens verstaat ook enkel een bekeerde deze taal. Deze taal bevat vele Bijbelcitaten, let wel, uit de Statenvertaling. De Tale Kanaans vormt het belangrijkste communicatiemiddel tussen de bekeerden en het is een belangrijk instrument om tot kennis van God en goddelijke zaken te komen.¹⁰⁴ Het verschaft de piëtist echter ook een narratieve identiteit en op deze wijze kan hij zijn plaats bepalen op de weg door de communicatie met gelijkgezinden.¹⁰⁵

De historische ontwikkeling van de bekeringsweg leidde volgens Graafland tot een versmalling en vergeestelijking van het heil door de grote nadruk op ervaring ten koste van het Woord. Volgens hem is dit naast de theologie van Brakel en Comrie vooral een gevolg van de opkomst van de leken-theologie, predikanten of oefenaars die niet theologisch geschoold waren maar wel allerlei uitspraken over de leer deden die door de piëtisten zeer serieus genomen werden. Volgens hem ontstonden er zeker in de negentiende eeuw drie categorieën: onbekeerd, nog niet of bijna bekeerd en bekeerd. Deze indeling doet geen recht aan de theologie van de Reformatie.¹⁰⁶ De theoloog T. Brienens is dit met hem eens wanneer hij aan het einde van de twintigste eeuw de bevindelijk gereformeerde theologie analyseert en tracht te historiseren. In de eerste plaats geeft hij aan dat er een gebrek is aan systematische theologie bij de bevindelijk gereformeerden, het enige handboek is wat dat betreft de dogmatiek van ds. G.H. Kersten (1882-1948, zijn *Gereformeerde dogmatiek voor de gemeenten toegelicht* stamt uit 1947). Dit sluit aan bij het belang wat wordt gehecht aan de leken-theologie. In een citaat uit dit werk zien we een samenvatting van de bevindelijk gereformeerde theologie:

Door de orde des heils verstaan we die orde, in welke de Heilige Geest den uitverkorenen de weldaden deelachtig maakt, die hun, naar het welbehagen des Vaders, door Christus verworven en die zij in Hem, hun Hoofd, alreede deelachtig zijn, maar die in den tijd des welbehagens hun dadelijk worden toegepast. Mitsdien geeft de orde des heils niet alleen aan welke weldaden Christus voor Zijn uitverkorenen verworven heeft, maar ook in welke orde die weldaden naar Gods Woord moeten gesteld worden.¹⁰⁷

In deze uitspraak zien we de invloed van de theologen uit de Nadere Reformatie en het puritanisme: het heil is een categorie die naar Gods Woord beleefd moet worden in het hart van de gelovige, gewerkt door de Heilige Geest. Kersten baseerde zijn dogmatiek ook op deze schrijvers, waarbij wel opgemerkt dient te worden dat hij juist de uitwassen van de leken-theologie wilde bestrijden. Daarom wil hij zich ook duidelijk baseren op de zogenaamde Drie Formulieren van Enigheid, te weten de Heidelbergse Catechismus, de Nederlandse Geloofsbelijdenis en de Dordtse Leerregels. Het belang van de predestinatie is volgens Brienens doorheen de tijd toegenomen en vormt voor de bevindelijk gereformeerden misschien wel

¹⁰⁴ Van de Ketterij, *De weg in woorden*, 13.

¹⁰⁵ Exalto, 'Welkom in de strijd', 108-109.

¹⁰⁶ Graafland, 'Theologie van het conventikel', 37-43.

¹⁰⁷ G.H. Kersten (1947), geciteerd uit T. Brienens, 'Aspecten van de bevindelijk gereformeerde theologie', 35.

het belangrijkste leerstuk. De uitverkorenen hebben dan ook een steeds belangrijkere positie verkregen, want alleen zij kunnen vanuit het innerlijk over God spreken en dit geeft ze een schier onaantastbare positie binnen kerk en verenigingsleven. Volgens Brienens is in de loop van de tijd het belang van het gevoel alleen maar toegenomen, het gevoel werkt toetsend en er is zelfs een onderscheid tussen de zekerheid van het geloof en de zekerheid van het gevoel. De gevoelige ervaring wordt zodoende verheven tot een beslissend kenmerk van het ware geloof. Brienens drukt dit krachtig uit:

Zo voelt men God, eigen grondeloze verdoemelijkheid, de toorn des Almachtigen, zijn liefde en een teug van zijn verkiezing als top van alles een uitbundige geestelijke vervoering in de armen van de Bruidegom. De prediking moet deze gevoelens vertolken, lokaliseren, verheven en naar de top voeren. En zolang men niets van dit alles voelt, heeft men werkelijk nog niets of verbeeldt men zich iets te hebben wat nog niets is. Het gevoel en de gevoelige ervaringen hebben bij de bevindelijk gereformeerden een duidelijke prioriteit.¹⁰⁸

Uit deze zinsnede wordt wel duidelijk dat Brienens de bevindelijk gereformeerde theologie niet al te positief waardeert en dit wordt helemaal duidelijk wanneer hij de theoloog A.A. van Ruler aanhaalt met de woorden dat 'de historische Christus moet ook nog eens de innerlijke Christus worden'. Het belang van de wedergeboorte is dus bijzonder groot geworden, want zonder Geesteswerk is het mensenwerk. Brienens formuleert dit als een pneumatologische doorademing en uitwerking van de christologie en predestinatie, waarmee hij bedoelt dat de rol van de mens geheel is verdwenen en dat het alles Geesteswerk is. Deze plaats kon dus zo groot worden door de leken theologie, ondanks het werk van Kersten. Deze nam echter nooit echt afstand van de leken theologie maar wilde ze hoogstens bijschaven naar het Woord.¹⁰⁹

Concluderend kunnen we dus vaststellen dat er doorheen de tijd vanaf de Nadere Reformatie een vaste bekeringsstructuur ontstond in Nederland, waarbij de rol van het gevoel steeds belangrijker werd. Helaas kunnen we hier niet uitweiden over de verschillen tussen bijvoorbeeld Comrie, Brakel en Kersten maar hebben we getracht een algemene lijn te schetsen. Door het primaat van het gevoel is het echter wel mogelijk dat de ene gelovige de weg anders ervaart dan de andere gelovige. Alle gelovigen moeten echter naar het piëtistisch model van dood levend worden (een staatsverwisseling ondergaan) waarbij men op de weg der bekering geplaatst wordt en men de orde des heils gaat beleven.

2.2 Ontwikkeling van de gereformeerde piëtisten in Nederland

De bekering zoals in de vorige paragraaf omschreven kwam natuurlijk niet in een vacuüm tot stand. Ik wil de gemeenschap der piëtisten schetsen, vanaf de Nadere Reformatie tot de hedendaagse bevindelijk gereformeerden. De belangrijkste vraag is hier of er een rechte lijn te bespeuren is van de Nadere Reformatie tot de hedendaagse piëtisten. Deze vraag is in het voorgaande al bevestigend beantwoord, er is een ideologische lijn zichtbaar. Dit geldt niet

¹⁰⁸ Brienens, 'Apecten van de bevindelijk gereformeerde theologie', 43.

¹⁰⁹ Ibid., 33-46.

voor een institutionele lijn en het spanningsveld van deze discussie vormt de rode draad in de omschrijving van de ontwikkeling van de gereformeerde piëtisten in Nederland. De geschiedenis van deze stroming is onderdeel van de religieuze geschiedenis van Nederland en wordt daarom ook in die context geplaatst. De religieuze geschiedenis maakt weer deel uit van de algemene geschiedenis en daarom is waar nodig ook aandacht voor een dergelijk brede context.

In het voorgaande is al duidelijk geworden dat de gereformeerde piëtistische bekeringsweg in Nederland zijn oorsprong vindt in de Nadere Reformatie. Hierover zijn vrijwel alle wetenschappers het wel eens. In hoeverre de huidige bevindelijk gereformeerde gemeenschap echter een directe nazaat vormt van de Nadere Reformatie verschillen de meningen evenwel nogal. De benadering van de materie lijkt hier doorslaggevend. De historici Van Lieburg en Exalto zien geen rechte lijn en beschouwen de bevindelijk gereformeerde zuil als een modern verschijnsel. Deze kreeg pas echt vorm in de jaren '70 van de vorige eeuw met het stichten van eigen scholen, het uitgeven van een eigen krant en het oprichten van allerlei soorten verenigingen om als het ware een bastion te vormen tegenover de moderne cultuur zoals die in de jaren '70 vorm kreeg. Dit proces begon weliswaar al eerder, met als belangrijkste ijkpunten de oprichting van de SGP in 1918 en de stichting van de Gereformeerde Gemeenten in 1907, de zuil kreeg institutioneel pas vorm vanaf 1970. Ondanks deze conclusie benadrukken ze wel de ideologische lijn vanaf de Nadere Reformatie.¹¹⁰

Godsdienstwetenschapper en historicus Peter van Rooden is het met Van Lieburg en Exalto eens dat de bevindelijk gereformeerde zuil een modern verschijnsel is. Hij ziet het als een neveneffect van de orthodox-protestantste verzuiling zoals deze in gang werd gezet door Abraham Kuyper waarbij ds. G.H. Kersten in dit geval de bevindelijk gereformeerde voortrekkersrol vervult. Hij ziet het als een nevenzuil met een eigen geografisch patroon, levensstijl en ideologie. Nochtans ziet hij de wortels ook al in de eeuwen daarvoor, hij traceert deze rond 1570 waarbij aan het begin van de Tachtigjarige Oorlog grote verschuivingen optraden in de verhouding tussen godsdienst en maatschappij. Hierdoor kwam plaats voor vormen van gereformeerd geloofsleven met een sterke nadruk op de religieuze ervaring zoals we dat in paragraaf 2.1 omschreven hebben. Hij ziet dit echter als exclusieve bewegingen en zeker niet als *mainstream* gereformeerd.¹¹¹

Ook de historicus Jan Zwemer beschouwt de bevindelijk gereformeerde zuil institutioneel gezien als een modern verschijnsel en hij traceert de ideologische lijn eveneens ten tijde van de Nadere Reformatie. Hij tracht echter tot een historisch-theologische benadering te komen en voor hem is het kernwoord daarin isolationisme. Dit brengt hem bij de theoloog Jean de Labadie (1610-1674). De Nadere Reformatie kenmerkte zich als een beweging die binnen de gereformeerde kerk leer en leven met elkaar in overeenstemming wilde brengen. De Labadie wilde hierin heel erg ver gaan en wilde een kerk stichten met enkel tot God bekeerden. Hij wilde daarom een geestestoestand creëren waarbij de gemeenteleden

¹¹⁰ Van Lieburg, 'Toe-eigening van de bevindelijke traditie. Refogeschiedenis in historiografisch perspectief', in Van Lieburg (red.), *Refogeschiedenis in perspectief*, 12-20, Exalto, 'Welkom in de strijd', 95.

¹¹¹ Van Rooden, *Religieuze regimes*, 9-45.

zich naar het kloosterideaal geheel aan God moesten wijden. Deze benadering was van meet af aan omstreden omdat het de indruk wekte dat het geloof niet alleen door de Geest gewerkt werd maar dat de mens zich dan eerst in een bepaalde geestestoestand van zuiverheid moest brengen. De exclusieve plaats die Gods kinderen en de persoonlijke bevinding van God bij Jean de Labadie kregen, is gaandeweg de eeuwen echter alleen maar gegroeid, zoals uit paragraaf 2.1 wel bleek en daaromheen cirkelen de andere gelovigen, waarbij ze pas vanaf de jaren '70 van de vorige eeuw een institutie vormen.¹¹²

De theoloog W.J. op 't Hof beoordeelt de bevindelijk gereformeerde zuil theologisch en hij ziet een directe theologische lijn vanaf de Nadere Reformatie tot het heden. De institutionele vorm is daarbij voor hem van veel minder belang, het gaat in het formuleren van bevindelijk niet zozeer om de sociologie maar om de theologie. Hij is dan ook geen voorstander van het formuleren van de bevindelijk gereformeerde zuil als sociologische entiteit. Voor hem is piëtisme zelfs de enige vorm van het ware christendom: hij ziet de bevindelijk gereformeerden als enige christelijke groepering waarbij geen sprake is van enkel dode orthodoxie of moralisme maar juist van een levend geloof, iets wat al eeuwenlang is doorgegeven, al erkent ook hij dat het altijd een onderstroom is geweest binnen de gereformeerde kerk.¹¹³

De voorgaande omschrijving maakt het gerechtvaardigd om de plaats van de piëtisten te omschrijven binnen het Nederlands religieuze bestel, oftewel een korte historie schetsen van de ontwikkeling van de piëtisten vanaf de Nadere Reformatie tot hun theologische nazaten, de bevindelijk gereformeerden. In 1517 spijkerde Maarten Luther zijn 95 stellingen aan de Wittenbergse kapel, waarbij de kern van zijn boodschap was dat de mens door het geloof in Christus alleen zalig kon worden, door het lezen van het Woord (*sola fide* en *sola scriptura*). Dit in tegenstelling tot de rooms-katholieke kerk, waar de mens niet als enkeling tegenover God komt te staan maar waar door de sacramentele bemiddeling verzoening voor de mens wordt gevonden. Calvijn werkte de theologie van Luther verder uit en voegde hier de nadruk op genade (*sola gratia*) aan toe. Voor hem was het erg belangrijk dat God alleen de eer zou krijgen van de verlossing van de zondige mens, die hierin volledig van God afhankelijk was maar wel trouw naar de kerk moest gaan, leven naar Gods geboden en het Woord moest bestuderen. Hoewel de leer van Calvijn tegenwoordig vooral bekend staat als een harde leer met de nadruk op de predestinatie was het voor zijn aanhangers juist een troostrijke leer omdat men door berouw te tonen over de zonden genade bij God kon verkrijgen.

In de Republiek kreeg de leer van Calvijn de overhand, met name na de Beeldenstorm in 1566 wordt deze populair. In 1573 krijgen de calvinisten de beschikking over alle kerkgebouwen in Holland en Zeeland en het werd de volkskerk die het geloof in het dagelijks leven vorm gaf middels prediking, doop, huwelijkssluitingen en begravenissen. De calvinistische kerk werd echter geen staatskerk en het lidmaatschap was dan ook niet verplicht. Velen zagen af van het lidmaatschap vanwege de strenge tucht. Vanaf 1588 krijgt de gereformeerde kerk definitief

¹¹² Jan Zwemer, *De bevindelijk gereformeerden* (Kampen 2001), 23-27.

¹¹³ Op 't Hof, *Het gereformeerd piëtisme*, 15-19, 105.

een bevoorrechte positie in de Republiek. De Reformatie was weliswaar het gevolg van onvrede over de gang van zaken in de rooms-katholieke kerk, toch werden veel zaken uit met name de Moderne Devotie overgenomen die gericht waren op persoonlijke vroomheid. Het werk van de Heilige Geest was ook voor hen van groot belang en met name een navolger van Calvijn, Beza, legt hier sterk de nadruk op. Dit sloot aan bij de puriteinse invloeden die de gereformeerden in de Republiek ondergingen, met een sterke nadruk op levensheiliging, introspectie en meditatie. Al vrij snel bleek dat niet iedereen het eens was met de gang van zaken in de volkskerk (vooral door de strenge tucht) en er ontstond een onderscheid tussen rekkelijken en preciezen waarbij de piëtisten tot de laatste behoren. De preciezen wilden de leer van Calvijn op geen enkele wijze versoepelen, zoals de remonstranten dat aangaande de vrije wil wel wilden doen. Dit leidt uiteindelijk tot een overwinning voor de preciezen tijdens de Synode van Dordrecht in 1618 en 1619. Desondanks zijn veel piëtisten niet blij met de gang van zaken in de volkskerk, de leer wordt dan wel door iedereen beleden, het leven is er vaak niet naar. Dit is de aanleiding voor de Nadere Reformatie, die als volgt omschreven kan worden:

De Nadere Reformatie is de beweging binnen de Gereformeerde Kerk die, zich tegen algemene verbreide wantoestanden en misvattingen kerend, alsmede de verdieping en de verbreding van de doorwerking van de zestiende-eeuwse Hervorming beogend, met profetische bezieling aandrang op en ijvert voor zowel de innerlijke doorleving van de gereformeerde leer en de persoonlijke levensheiliging alsmede de radicale en totale heiliging van alle terreinen van het leven.¹¹⁴

De Nadere Reformatie was dus niet alleen een beweging die gericht was op persoonlijk geloof, ze wilde de hele samenleving kerstenen en kende daarom een theocratisch ideaal. Hoewel in 1651 op een zogenaamde grote vergadering van alle gewesten, op verzoek van de calvinistische afgevaardigden, werd toegestemd in het handhaven van de beperkingen van rooms-katholieken, het verbod op publieke uitingen van de joodse godsdienst en het verhinderen van de uitbreiding van de niet-gereformeerden, kwam hier in de praktijk weinig van terecht en kan op dat moment al gesteld worden dat de Nadere Reformatoren en de piëtisten een smalstroom vormden binnen het Nederlands gereformeerd belijden. Opvallend is dat al in de zeventiende eeuw de Nadere Reformatoren verweten werd directe navolgers te zijn van de Engelse puriteinen. Dit klopte zeker theologisch en maatschappelijk voor een zeer groot gedeelte, de historische werkelijkheid is echter wel dat de Nadere Reformatie en hiermee de gereformeerde piëtisten breder waren door zich ook te oriënteren op de Middeleeuwse devotie en mystiek en het Franse piëtisme. Dit neemt echter niet weg dat vrijwel alle puriteinse idealen werden overgenomen door de gereformeerde piëtisten in Nederland, zij het op de Nederlandse context toegepast.¹¹⁵ Dit maakt het dus gerechtvaardigd om te spreken van een puriteins piëtistisch (zelf)beeld als basis voor het onderzoek in hoofdstuk vier.

Zoals gezegd

¹¹⁴ C. Graafland, W.J. op t'Hof, W.J., en F.A van Lieburg, 'Themanummer Piëtisme en Nadere Reformatie', *Documentatieblad Nadere Reformatie* 19 (1995) 109.

¹¹⁵ Graafland e.a., 'Themanummer Nadere Reformatie', 149-150.

sloeg het streven van de Nadere Reformatie niet aan en al aan het einde van de 17^e eeuw ontstonden conventikels, gezelschappen waarin de piëtistische vromen samenkwamen om met elkaar de weg der bekering en Gods bemoeienissen te overdenken, alsmede elkaar hierop kritisch te bevragen. De conventikels werden door de vromen gezien als de ware, inwendige kerk, als de plaats waar God in het hart werkte. Al in 1629 werd aandacht besteed aan de invloed die een conventikel kon uitoefenen op de plaatselijke kerk. Van meet af aan werden de conventikels door de institutionele kerk als een gevaar gezien. In de conventikels ging het niet om godgeleerden die op de kansels stonden, maar om de van-god-geleerden, de vromen die door God op de weg der bekering gebracht waren. Het ervaren van God stond dus ook al direct boven leerstellingen. Dit was echter nooit de bedoeling geweest van de theologen van de Nadere Reformatie, die gewoon aan de universiteit werkten. Het gewone volk nam deze beslissing echter wel. Velen bleven echter ook gewoon naar de volkskerk gaan, anderen gingen enkel naar het conventikel. Onder invloed van de Verlichting ontstonden in de loop van de achttiende eeuw drie stromingen binnen de Gereformeerde Kerk. In de eerste plaats een verlicht-kritische stroming, die vooral een deugdzaam leven wilde stimuleren en het geloof in een verlicht opperwezen. In de tweede plaats een verstandelijk-verdedigende stroming die wilde vasthouden aan de Drie Formulieren van Enigheid maar wel actief bleef aan de universiteit. Tenslotte was er de bevindelijk-onderscheidende stroming, waartoe de piëtisten behoorden en waar de persoonlijke ervaring erg belangrijk was. De invloed van de Verlichting zorgde voor een toename van vromen die hun heil zochten in de conventikels. Het kunnen onderscheiden van een waar geloof van een andere vorm van geloof werd zodoende steeds belangrijker en dit zorgt als het ware voor het ontstaan van geestelijke keurmeesterij.¹¹⁶

In 1816 wordt het algemeen reglement voor het bestuur door Willem I ingevoerd en ondergaat de volkskerk een naamsverandering: ze is nu de Hervormde Kerk. Hier krijgt de verlicht-kritische stroming de overhand en dit leidt onder andere tot Reveil en Afscheiding, waarbij met name de laatste beweging belangrijk was voor de piëtisten en de uiteindelijke ontwikkeling van de gereformeerde gezindte. In 1834 maakte ds. Hendrick de Cock zich los van de Hervormde Kerk. Hij is fel gekant tegen het algemeen reglement en hekelt het verlicht-kritische denken, wat zich niet wil voegen naar de Schrift en het gereformeerd belijden. Al snel volgen twintig gemeenten dit voorbeeld en zij noemen zich de Gereformeerde Kerk van de Dordtse Synode. Dit is een doorn in het oog van de koning en in 1836 worden deze kerken officieel verboden (in principe waren ze al illegaal omdat ze zich hadden losgemaakt) en worden religieuze samenkomsten (buitenom de Hervormde Kerk) van meer dan twintig mensen verboden, tenzij hiervoor ontheffing werd aangevraagd. Het voert te ver om de gehele geschiedenis van de Afscheiding weer te geven, feit is echter dat 1838 gezien kan worden als startpunt van het terugbrengen van het piëtistisch gedachtegoed binnen het kerkelijk kader, wanneer ds. Scholte de vrijheid tot samenkomen aanvraagt en

¹¹⁶ J. Zwemer, 'Geestelijke keurmeesterij en de Tale Kanaans. De marginalisering van bevindelijke toetsingspraktijken' in F.A van Lieburg (red.), *Refogeschiedenis in perspectief*, 118-125. Hij beschrijft onder andere het boek van Jan Siebelink, *Knielen op een bed violen*, waar geestelijke keurmeesterij een belangrijke rol speelt. Dat is weliswaar aan het einde van de negentiende eeuw, deze beweging kwam halverwege de achttiende eeuw al op gang.

deze verkrijgt. Samen met een aantal andere gemeenten vormen ze de Christelijke Afscheiden Gemeenten. Niet alle afgescheiden kerken vragen echter de vrijheid aan en in 1844 vormen deze gemeenten samen de Gereformeerde Kerk onder het Kruis. In dit genootschap, wat gedoogd wordt, bevinden zich de meeste vromen. De conventikels blijven echter, omdat een heel aantal vromen nog wel gewoon in de Hervormde Kerk zit omdat hun gemeente niet met de Afscheiding was meegegaan. Naast deze beweging ontstaan er ook zelfstandige gemeenten die zich vaak rondom een predikant concentreerden, zoals ds. L.G.C. Ledeboer te Benthuisen. Hij was het niet eens met de gang van zaken rondom oefenaars in de genoemde groeperingen en bleef daarom zelfstandig. Rondom Ledeboer ontstonden meer vrije gemeenten, die zich de ledeboeriaanse gemeenten noemden. Voor elke afgescheiden kerk was er echter één ding wat de doorslag gaf: de verlichte invloeden maakten het innerlijke leven met God onmogelijk. De Afscheidenen zochten echter wel de eenheid van de kerk en wilden haar van binnenuit vernieuwen, iets wat niet gelukt is. Dit was nooit de bedoeling geweest van de vromen op de conventikels, die tevreden waren met hun conventikel. Zo ontmoeten deze twee stromingen elkaar en het spreekt voor zichzelf dat ze het over veel zaken niet eens waren, die vaak met zogenaamde liggingsverschillen te maken hadden, zaken die gaan over de ervaringen met God op de weg der bekering.

De nadruk van de Afscheidenen op orde in het kerkelijk leven zorgde ervoor dat veel vromen zich toch niet thuis voelden, ze waren gewend geraakt aan de vrijheid van het conventikel waarbij maar één maatstaf was: het ware geloof, door God de Heilige Geest op gevoelige wijze gewerkt. Toch komt het in 1907 tot een belangrijke doorbraak wanneer ds. G.H. Kersten de Gereformeerde Gemeenten weet te stichten door de Kruisgemeenten en de Ledeboeriaanse gemeenten met elkaar te verenigen. Dit is het eerste echt bevindelijke kerkgenootschap in Nederland tot op de dag van vandaag. De piëtisten zijn 'thuis', historisch gezien is het dus gerechtvaardigd om vanaf dit moment te spreken over bevindelijk gereformeerden als institutie.

Overigens zijn niet alle vromen het hiermee eens, er concentreert zich een beweging rondom ds. L. Boone die bang is dat de kerkelijke activiteiten, die wat strakker georganiseerd zijn, afbreuk zouden kunnen doen aan het bevindelijke leven. Zij vormen de Oud Gereformeerde Gemeenten in Nederland, het tweede verband wat tot op de dag van vandaag bestaat. In 1953 ontstaat na onenigheid in de Gereformeerde Gemeenten over de prediking van het aanbod van genade de Gereformeerde Gemeente in Nederland. Hiermee zijn de drie grootste bevindelijk gereformeerde kerkgenootschappen genoemd. Toch waren er nog steeds vromen binnen de Hervormde Kerk, zij kregen betrekkelijk veel vrijheid, zeker na het stichten van de Gereformeerde Bond in 1906. Deze situatie hield echter geen stand, in 2004 ontstond naar aanleiding van de stichting van de Protestantse Kerk in Nederland de Hersteld Hervormde Kerk waardoor alle vromen nu een eigen kerkgenootschap hebben, op een enkele thuislezer na. De twintigste eeuw was dus de eeuw waarin de vroomheid weer teruggebracht werd in een kerkelijk kader waarin alleen ruimte was voor de bevindelijk-onderscheidende stroming. Dit leidde tot een afname van de conventikels, deze waren niet langer strikt noodzakelijk, al is het een vorm die met name onder Oud Gereformeerden naast de kerkgang nog steeds

gebruikelijk is.¹¹⁷

Daar waar aan het begin van de twintigste eeuw de kerkelijke emancipatie van de piëtisten plaatsvond leidde dit nog niet direct tot het ontstaan van de bevindelijk gereformeerde zuil. Weliswaar vond ook de politieke participatie plaats met de oprichting van de SGP, veel vromen moesten nochtans niet te veel hebben van de cultuur van hun tijd. Ze konden in de conventikels natuurlijk ook redelijk vrij hun gang gaan en hadden dan ook geen noodzaak zich aan te sluiten bij bestaande maatschappelijke ontwikkelingen. Toch komt het vanaf de jaren '70 van de vorige eeuw wel tot zuilvorming. Volgens de godsdienstsocioloog Jan Zwemer heeft dit twee oorzaken. In de eerste plaats de emancipatie van de bevindelijk gereformeerden zelf, voorheen was er niet genoeg kader voor een eigen krant en eigen scholen, in de tweede plaats als reactie op het afvlakken van de christelijke boodschap in bestaande kaders (in bijvoorbeeld *Trouw* of op verschillende scholen). De zuil begon steeds vastere vormen aan te nemen, want na de oprichting van het *Reformatorisch Dagblad* in 1971 werd een ware subcultuur gevestigd met eigen scholen, reformatorische uitgaansgelegenheden, reformatorische campings, eigen winkels en verenigingen van allerlei aard. De Gereformeerde Gemeenten vervulden door hun bestaande structuren een voortrekkersrol bij het vormen van de zuil. De zuil kreeg naar het voorbeeld van ds. G.H. Kersten ook voormannen, die een belangrijke plaats innemen als vraagbaak naar wat er verwacht wordt. De inwoners van de zuil moeten daarom niet in gesprek met de bestaande cultuur en met name dit ziet Zwemer als een labadistische manier van handelen. Vanaf de jaren '90 van de vorige eeuw begon de bevindelijk gereformeerde zuil zich steeds meer te concentreren in de zogenaamde *Biblebelt*, daar waar ze eerst ook goed vertegenwoordigd waren in dorpen in de Randstad.¹¹⁸

In een andere publicatie wijst Zwemer echter ook op de continuïteit van de piëtistische cultuur, waarbij hij de houding van de bevindelijke gereformeerden ziet als in conflict met de bestaande cultuur. Daar waar het klassiek gereformeerde belijden de wereld en dus de gehele cultuur ziet als het werkterrein van God en christen (een lijn die Kuyper volgde), handelden de piëtisten altijd vanuit het labadistische principe wat uitverkorenen en verworpenen van elkaar scheidt, waarbij de uitverkorenen weliswaar werden omringd door aanhangers van de ware leer maar wel een afgezonderde plaats innamen in de samenleving middels conventikels. Zwemer noemt dit antithetisch piëtisme wat zich baseert op de lijfelijke aanwezigheid van de genade en haarikbaarheid. In de zuil werd deze antithetische houding doorgezet maar dan in geïnstitutionaliseerde vorm. Hoewel de zuil kraakt onder invloeden van buitenaf blijft ze vooralsnog bestaan door gebrek aan missionair elan, vrees voor te grote beïnvloeding van de wereld en de leer van de uitverkiezing, wat uit angst kan leiden tot afzondering.¹¹⁹ De afgelopen decennia is de zuil echter wel in beweging. Er is in toenemende mate kritiek op het primaat van het gevoel boven de calvinistische theologie. Of, met andere woorden, de absolute positie van de uitverkorenen

¹¹⁷ De beschrijving tot van paragraaf 2.2 tot hiertoe is vooral gebaseerd op Golverdingen, *Een kleine geschiedenis van de gereformeerde gezindte* en Hijweege, *Bekering in bevindelijk gereformeerde kring*, 299-319. Naar details is soms verwezen middels andere bronnen, zie hiervoor de betreffende voetnoten.

¹¹⁸ Zwemer, *De bevindelijk gereformeerden*, 59-61.

¹¹⁹ Zwemer, 'Bevindelijken en de cultuur', in H.C. Stoffels (red.), *Bevindelijk gereformeerden*, 47-60.

met hun Godservaringen staat ter discussie. Daarnaast wijzen steeds meer ideologische voormannen het isolement af en zien de zuil en zien deze als een verlegenheidsoplossing.¹²⁰

2.3 Plaats van de bekeringsgeschiedenis bij de gereformeerde piëtisten

Het schrijven van een bekeringsgeschiedenis kan ook gerekend worden tot het puriteinse erfgoed van het gereformeerd piëtisme in Nederland. De theoloog en pedagoog Jakobus Koelman (1632-1695) introduceerde deze vorm in de Republiek, door 32 puriteinse bekeringsgeschiedenissen vanuit het Engels te vertalen naar het Nederlands. De puriteinen stelden hun bekering veelal op schrift om elkaar in gezelschappen te kunnen toetsen en Gods eer te verkondigen.¹²¹ Het kunnen vertellen over de bekering werd zelfs gezien als voorwaarde om toegelaten te kunnen worden tot de puriteinse narratieve gemeenschap. De puriteinse predikanten wezen in prediking en pastoraat steeds op de noodzaak van de wedergeboorte en het gevaar van zelfbedrog hierbij. Dit leidde tot diepgaande introspectie en om hun toehoorders behulpzaam te zijn werden kenmerken genoemd zodat de authenticiteit van de wedergeboorte getoetst kon worden. Deze kenmerken vinden we dan weer terug in de bekeringsgeschiedenissen van de puriteinen, die de heilsorde bevatten. Met deze geschiedenis had men door de gedeelde taal en ervaringen toegang tot de narratieve gemeenschap en werd een narratieve identiteit verkregen. De bekeringsgeschiedenissen kunnen daarom gezien worden als de gefossiliseerde bovenlaag van het orale verkeer. Wie wilde toetreden tot de gemeenschap modelleerde zijn verhaal naar het model wat door de bestaande leden werd voorgestaan. Dit puriteinse bekeringsmodel had weliswaar een aantal vaste elementen, maar was door het belang van het orale verkeer ook vrij dynamisch. In wezen gold deze puriteinse vorm ook voor de gereformeerde piëtisten na de introductie van deze geschriften door Koelman.¹²² De bekeringsgeschiedenissen werden gaandeweg de achttiende eeuw steeds populairder. De negentiende eeuw vormde de bloeitijd van de piëtistische bekeringsgeschiedenis, naar verhouding zijn in deze eeuw de meeste geschiedenissen verschenen. In de tweede helft van de twintigste eeuw verschenen steeds minder bekeringsgeschiedenissen.¹²³ De voornaamste reden hiervoor is volgens John Exalto het ontstaan van de bevindelijk gereformeerde zuil in de jaren '70. Binnen de zuil, die zich volgens de godsdienstsocioloog Wim Dekker 'tussen God en ziel heeft opgedrongen' zijn veel uiterlijke gedragscodes ontstaan. Het is nu mogelijk om zich als piëtist te voegen naar die gedragscodes zonder een innerlijke doorleving van de gereformeerde geloofswaarheden. Het leven wordt steeds meer geüniformeerd en de groepscultuur geïnstitutionaliseerd. De roldefinitie in de zuil is de bevindelijke ervaring gaan overheersen en hiermee ontstond de klacht dat er 'zo weinig doorbrekend werk van de Geest gevonden wordt'. Omdat de plaats

¹²⁰ Zwemer, *De bevindelijk gereformeerden*, 129-133.

¹²¹ L.F. Groenendijk, 'De spirituele (auto)biografie als bron van onze kennis van de religieuze opvoeding en ontwikkeling van de Nederlandse piëtisten', in Sturm, J.C., *Leren geloven in de lage landen. Facetten van de geschiedenis van de religieuze opvoeding* (Amsterdam 1993) 66-67.

¹²² Exalto, 'Welkom in de strijd', 95-99.

¹²³ Van Lieburg, 'Bevindelijke bekering: recente geschiedenissen' in H.C Stoffels (red.), *Bevindelijk gereformeerden*, 61-78.

van de bevindelijke ervaring afneemt, ontstaan er ook steeds minder geschriften en durft men ze ook niet meer uit te brengen. Men valt liever terug op oude geschiedenissen uit de achttiende en negentiende eeuw, die wel als betrouwbaar gezien worden. Deze ontwikkeling kunnen we karakteriseren als musealisering. De narratieve gemeenschap gaat zo teloor door het ontbreken van nieuwe aanvoer.¹²⁴ De constatering dat er in de twintigste eeuw veel minder bekeringsgeschiedenissen verschenen zijn, komt overeen met mijn eigen onderzoeksbevindingen. Het bleek erg lastig om voor deze periode bronnen te vinden terwijl er voor met name de negentiende eeuw bronnen te over zijn.

Naast het analyseren van het eigen zielenheil en het verkondigen van Gods eer schreven de vromen hun geschiedenis ook nog met wat andere doelen (het motief om hierdoor toegang te krijgen tot de piëtistische gemeenschap hoort hier niet bij, het ging erom dat je over je bekering kon vertellen, op schrift stellen was geen voorwaarde). Men schreef met name voor eigen familiekring of het conventikel en een enkeling schreef de geschiedenis ook met het oog op het drukken hiervan voor de gehele piëtistische gemeenschap. Dit was echter uitzonderlijk en de meesten wilden dan ook dat dit drukken pas na hun dood zou gebeuren, anders zou 'het eigen ik' te veel op de voorgrond gaan staan. De opdracht tot drukken werd vrijwel nooit gegeven, vaak vond een familielid de geschiedenis en liet deze dan drukken. Niet iedereen kon zelf schrijven en daarom dicteerden sommigen hun bevindingen voor het nageslacht. Het kwam ook regelmatig voor dat de vromen wel begonnen aan een geschiedenis, maar hier toch maar weer mee ophielden omdat het te veel om eigen eer zou kunnen gaan. Het ligt voor de hand dat men elkaars geschiedenis las en men het eigen verhaal hier dus aan modelleerde.¹²⁵ Nicolette Hijweege typeert de bekeringsgeschiedenissen als een illustratie van de werkzaamheid Gods in het individuele leven van de piëtist. De vraag die hierbij steeds centraal staat is de vraag naar authenticiteit van de ervaringen, getoetst aan het Woord (hoewel we dus in het voorgaande hebben gezien dat de ervaring overheerst, de vromen willen wel de indruk wekken dat alles naar het Woord is). Dit was hard nodig omdat wensdenken de mens niet vreemd is. Het grootste gedeelte van de bekeringsgeschiedenissen gaat over de toeleidende weg. Dit is het levenspad vanaf de geboorte tot de rechtvaardiging (dit bevat dus ook de wedergeboorte). Na de beschrijving van de rechtvaardiging resten vaak nog maar een paar pagina's, de climax is dan bereikt.¹²⁶

2.4 Het verschil tussen mystiek en bevinding

In dit hoofdstuk is met grote regelmaat de term bevinding gevallen en hoewel we deze term al kort toegelicht hebben is het verduidelijkend om deze nogmaals toe te lichten door deze af te zetten tegen de term mystiek. Dit omdat in het primair brononderzoek zal blijken dat sommige ervaringen zeer mystiek aandoen, maar er is een onderscheid tussen deze twee termen. Het woord bevinding kan op verschillende manieren gedefinieerd worden. In de eerste plaats denken we hierbij aan een sociologische definitie, de groep van de bevindelijke

¹²⁴ Exalto, 'Welkom in de strijd', 113-115.

¹²⁵ Exalto, *Wandelende Bijbels*, 119-124.

¹²⁶ Hijweege, *Bekering in bevindelijk gereformeerde kring*, 106-107.

gereformeerden met hun eigen gewoontes (die ze zelf graag plachten uit te drukken in praat, daad, gelaat en gewaad). Dit is dus een uiterlijke categorie en een begrip wat in wetenschappelijk beschrijvend opzicht gebruikt kan worden. Het kan ook historisch omschreven worden, de bevindelijke gereformeerden zijn dan navolgers van een vroomheidstraditie vanuit de Nadere Reformatie.¹²⁷ Wanneer we bevindelijkheid echter op deze manier benaderen is ze niet te vergelijken met mystiek en enkel deze definitie zou ook tekort schieten in dit onderzoek, ze zou dan enkel de lading van paragraaf 2.2 dekken.

We moeten het begrip bevindelijk in dit geval dus (godsdienst)psychologisch en theologisch formuleren, het is een innerlijke categorie. Godsdienstpsychologisch is bevinding aan te duiden als de affectieve doorleving en persoonlijke toe-eigening van de gereformeerde geloofswaarheden waarin het psychische proces van religieuze ervaring werkzaam is.¹²⁸ Bevinding wordt dus ook hier beperkt tot de gereformeerde godsdienst en in die context willen we het begrip ook gebruiken. Dit is al een eerste onderscheid met de mystiek, een religieuze ervaring die in meerdere godsdiensten werkzaam is (waarbij ik de discussie of boeddhisme, hindoeïsme en aanverwante bewegingen godsdiensten zijn en/of als religie gedefinieerd kunnen worden laat rusten). Naast de genoemde betekenissen zijn er ook verschillende theologische betekenissen van welke ik er enkele wil noemen. C.G. Vreugdenhil, predikant in de Gereformeerde Gemeenten definieert bevinding als:

Bevinding heeft alles te maken met de kennis van God en de omgang met God. Dat kennen van God gaat veel dieper dan alleen maar verstandelijke kennis. Het gaat om hartenkennis, omgangskennis, ervaringskennis, of, zoals dat onder ons wel genoemd wordt, bevindelijke kennis. Het gaat om het vinden van de verborgen omgang met God (Psalm 25 vers 7).¹²⁹

Bevinding wordt hier dus duidelijk omschreven als een ervaringscategorie, we zien hier het verschil tussen het historisch geloof (het verstandelijk kennen) en het waar zaligmakend geloof (ervaringskennis) uitgewerkt.

Volgens de hervormde predikant A. de Reuver stuiten we bij het woord bevinding op een exegetisch probleem; het komt maar één keer in de Bijbel voor en ook enkel in de Statenvertaling.¹³⁰ Bevinding betekent hier alleen beproefd worden in het geloof en in situaties van lijden ervaren dat het klopt. De betekenis is volgens hem echter wel breder en kan gezien worden als het leven door het geloof, waarbij we een verborgen omgang met God gewaarworden, ondervinden en ervaren. Het is volgens hem dan ook nuttiger om het woord geloof (in Gods Woord door Gods Geest) tegenover het woord mystiek te zetten. Mystiek is een religieuze ervaring die van binnenuit (de ziel) naar buiten gaat, bevinding is echter door het geloof een beweging die van buiten (door Woord en Geest) naar binnen gaat. Bevinding kan dus gedefinieerd worden als ervaringskennis die de gelovige van buiten ontvangt en die

¹²⁷ Van Lieburg, 'Inleiding', in Van Lieburg (red.), *De stille luyden*, 9-12.

¹²⁸ Hijweege, *Bekering in bevindelijk gereformeerde kring*, 119.

¹²⁹ C.G. Vreugdenhil, *Wat is bevinding?* (Heerenveen 1999) 11.

¹³⁰ Het gaat hier om de brief van Paulus aan de Romeinen, het vijfde hoofdstuk en daarvan vers drie en vier: En niet alleenlijk dit, maar wij roemen ook in de verdrukkingen, wetende dat de verdrukking lijdzaamheid werkt, en de lijdzaamheid bevinding en de bevinding hoop.

niet op een mystieke wijze vanuit zijn ziel ontspringt.¹³¹

Volgens A.

Moerkerken, eveneens predikant in de Gereformeerde Gemeenten, kan de bevinding echter wel gedefinieerd worden als mystiek, zij het gereformeerde mystiek zoals hij dat bij Theodorus a Brakel (1608-1669) aantreft, de vader van de in paragraaf 2.1 genoemde Wilhelmus a Brakel. Hij ziet bij hem een mystieke vroomheid, die zich uit in een zeer nauw leven met God. Hij maakte hierbij gebruik van middeleeuwse mystieke modellen. Volgens Moerkerken kan er dus sprake zijn van theïstische mystiek, waarbij de gelovige diepe godservaringen heeft. Hij zet dit af tegen pantheïstische mystiek, een vorm van mystiek die geen afstand kent tussen God en mens, zoals hij dat in het boeddhisme ziet.¹³² De theoloog S. van der Linde ziet dat anders en vindt evenals De Reuver dat geloof en mystiek van elkaar onderscheiden moeten worden. Het woord bevinding wil hij alleen gebruiken zoals het in Romeinen 5 vers 4 staat. Volgens hem is er in de Nadere Reformatie een beweging ontstaan die de verworvenheden van de Reformatie weer teniet deed: de ervaring ging boven het gelovig vertrouwen op het Woord staan en dit leidde tot allerlei uitwassen waarbij de mystiek boven het geloof kwam te staan. Hij wijst er ook op dat geloof een weg van buiten naar binnen is (die wel ervaren wordt door de Heilige Geest maar niet subjectief is). Bevinding is volgens hem dan ook juist ervaren dat God getrouw is en te vertrouwen op Zijn Woord, wat volgens hem het klassiek gereformeerde leven door het geloof van Luther en Calvijn is.¹³³

Het spreekt vanzelf dat ik in deze scriptie geen theologisch oordeel wil uitspreken. Wat in ieder geval wel duidelijk wordt is dat mystiek en bevinding zekere raakvlakken hebben, waarbij de meningen verschillen of dit nu positief of negatief geduid moet worden. Bevinding gaat in de eerste plaats om een ervaringszaak en het wordt in dit onderzoek dan ook als een belevingscategorie gezien die exclusief geldt voor het gereformeerde geloof. Het is een religieuze ervaring, iets wat eveneens voor de mystiek geldt. Maar de mystiek, die van binnen naar buiten gaat, is veel breder van aard dan de bevinding die van buiten naar binnen gaat.

¹³¹ A. de Reuver, 'Bevinding naar de Schrift. Omgang met God in de Bijbel, naar Romeinen 8', in G. Quispel, A. de Reuver, S. van der Linde en A. Moerkerken, *Mystiek en bevinding* (Kampen 1976) 22-23.

¹³² A. Moerkerken, 'Geloof en bevinding' in G. Quispel e.a., *Mystiek en bevinding*, 75-77.

¹³³ S. van der Linde, 'Mystiek en bevinding in het gereformeerd protestantisme', in G. Quispel e.a., *Mystiek en bevinding*, 45-61.

Hoofdstuk 3: Vergelijkend brononderzoek van de bekeringsgeschiedenissen

3.1 Periode I: 1700-1800

De eerste periode van het brononderzoek beslaat honderd jaar en uit deze periode worden drie bronnen onderzocht, te weten de bekeringsgeschiedenissen van Eva van der Groe, Andries van Tol en Maartje Meijburg. In hoofdstuk één kwam naar voren hoe het zelf zich gedurende de achttiende eeuw steeds meer als een persoon ging zien, waarbij een scheiding optrad tussen publiek en privé. Er is nagegaan of deze scheiding ook zichtbaar was in deze geschiedenissen door bijvoorbeeld verwijzingen naar het privéleven. Deze eeuw kenmerkte zich ook door een toegenomen waardering en belangstelling voor het gewone leven, wat zich onder meer uitte in de waardering voor arbeid en het huwelijks- en gezinsleven. De rol van zelfonderzoek en de waardering van gevoelens namen in deze eeuw eveneens toe, al werd de grote doorbraak op dit terrein pas in de negentiende eeuw tijdens de Romantiek zichtbaar. Het was daarnaast ook de vraag of de invloed van het deïsme zichtbaar was door een grotere waardering voor een rationelere godsdienst. De vergelijking van de bekeringsgeschiedenissen met de ontwikkeling van het moderne zelf werd dan ook vooral op deze elementen toegespitst, naast het onderzoeken van de emoties en de aanwezigheid van het puriteinse zelfbeeld.

Het eerste aspect dat de aandacht vraagt, zijn de emoties. Hierin wordt bij de drie onderzochte bronnen een sterke overeenkomst gezien. Het moment waarop de vromen ontdekten zondaar te zijn voor God en daarom de eeuwige straf in de vorm van de hel te verdienen, ging gepaard met emoties van angst, verdriet en schaamte. Schaamte en verdriet werden vooral zichtbaar bij Eva van der Groe:

Mijn levensgedrag werd wel honderd en meermalen door hun sprekende [goede, RM] daden veroordeeld, hetgeen mij wel zeer tot kwelling was.¹³⁴

In het geschrift van Andries van Tol komen we eveneens verdriet tegen, maar bij hem woog de angst voor de hel nog veel zwaarder:

¹³⁴ Eva van der Groe, *Bekeringsweg van Eva van der Groe door haarzelf beschreven* (heruitgave 2015, Middelburg) 7.

De doodsangsten die ik uitstond waren zo zwaar, dat ik over middelen begon te denken om mijzelf van het leven te beroven. (...) De Heere zou nu tussenbeide komen, zodat ik niet tot die daad zou worden gebracht.¹³⁵

Maartje Meijburg drukte zich in vergelijkbare termen uit, ook zij speelt in haar grote angst met de gedachte aan zelfmoord.¹³⁶ Dat de angst kon leiden tot de gedachte aan zelfmoord, was een paradoxaal verschijnsel, omdat de dood het einde betekende en in de door Andries van Tol op dat moment getekende toestand dus de eeuwige straf in de hel zou betekenen.

Wanneer God de vromen echter door het voorstellen van het geloof in Jezus Christus vrijspak van de schuld en straf leidde dit ook tot overeenkomstige emoties, die zich in de eerste instantie uitten in verwondering en soms intense blijdschap, zoals in het geval van Eva van der Groe:

Wanneer de ziel eens gelovigen zo in Christus tot de Vader nadert, o, dat gaat zo eerbiedig, zo stil, zo zalig en zonder vrees in zijn werk, dat het met geen woorden omschreven, noch uitgedrukt kan worden.¹³⁷

De liefde tot God was op dat moment voor haar zo groot, dat zelfs haar familie haar op dat moment wel in de steek zou mogen laten, als ze God dan maar zou behouden.¹³⁸ Bij Maartje Meijburg had de verwondering ook de overhand toen Christus zich aan haar openbaarde:

O wonderlijk, zalig ogenblikje voor mij, want ik gevoelde zo'n vreugde in mijn hart die zo groot was dat ik dacht "nu moet ik hier nog bezwijken". Zo'n volheid was er in Jezus. Ik riep: "O Heere! Houd in! Houd in! Want ik kan 't niet meer dragen". Daarop kreeg ik ademtocht en zeide: "O lieve vrienden die hier bij mij zijn en naar Jezus zoeken, wat is er een volheid in die lieve Jezus". (..) O, welk een blijdschap.¹³⁹

Andries van Tol drukte niet alleen zijn verwondering uit, hij maakte ook gewag van blijdschap en liefde:

Die nacht kan ik nooit vergeten, zo vervuld te zijn met die hemelse vreugde, en dan de Heere Jezus, Die niet ophield om mij te overstelpen met Zijn liefde.¹⁴⁰

De emoties spitsten zich bij Maartje Meijburg en Eva van der Groe geheel toe op het geloofsleven, enkel Andries van Tol toonde zijn emoties ook bij enkele voorvallen in het dagelijks leven, zoals bij het sterven van zijn vrouw:

Evenwel was het smartelijk voor mij, daar ik nu zo geheel alleen was. Ieder die het heeft ondervonden, dat de Heere de band des huwelijks zelf heeft gelegd, begrijpt hoe smartelijk ik mijzelf gevoelde haar te moeten missen, die mij altijd zo dierbaar was geweest. Hoe somber ook mijn toestand was, ik kon

¹³⁵ Andries van Tol, *Merkwaardig verhaal van het leven en bekering van Andries van Tol, door hemzelf beschreven* (1793, heruitgave 2013, Middelburg). 10.

¹³⁶ Maartje Meijburg, *Gods genade verheerlijkt aan Maartje Meijburg, door haarzelf beschreven* (1786, heruitgave 2014, Middelburg) 16.

¹³⁷ Van der Groe, *Bekeringsweg*, 26.

¹³⁸ Ibid., 22.

¹³⁹ Meijburg, *Gods genade verheerlijkt*, 17.

¹⁴⁰ Van Tol, *Merkwaardig verhaal*, 14.

echter niet schreien, daar ik haar toch zo gaarne gunde, dat zij behouden is en een volkomen eeuwige dag geniet.¹⁴¹

Hier bleek echter ook dat de emoties uiteindelijk tot uiting kwamen in het geloofsleven: hij was zeker van het eeuwig behoud van zijn vrouw en hoefde dus niet meer te treuren.

Sterke overeenkomsten tussen de drie bronnen waren ook te zien wanneer het ging over het puriteinse zelf, wat zich uitte in diepgaande introspectie (om tot Gods- en zelfkennis te kunnen komen) en vernederende gedachten over zichzelf, zoals Eva van der Groe schreef:

Al wat ik dacht, al wat ik deed en al wat ik ter hand zocht te nemen was vervloekt; zelfs de klederen die ik aantrok, ook mijn eten en drinken, slapen en waken, alles scheen, om mijner zonden wil van God vervloekt te zijn, zodat God niet anders dan schrikkelijk op mij kon toornen en mij aan de eeuwige dood en verdoemenis overgeven.¹⁴²

Maartje Meijburg gaf ook niet al te hoog van zichzelf op en gaf hierbij ook blijk van introspectie, ze 'ontdekte' zichzelf:

Och! Wat is de mens van nature toch een ellendig schepsel. Daarom als de Heere God de mens niet eerst opzoekt, hij zal God nooit zoeken, zoals de Heere Zelf getuigt in Zijn Woord. (...) Hoe meer ik aan mijzelf werd ontdekt, des te enger en benauwder werd het mij.¹⁴³

De pregnantie van introspectie werd vooral door Andries van Tol geïllustreerd:

Wel, mijn lieve mens, dat zou werkelijk groot bedrog zijn: denken behouden te zijn en dan toch verloren te gaan, en dat voor eeuwig.¹⁴⁴

Diepgaande introspectie was nodig, want geen zekerheid te hebben over het eeuwig behoud kon een grote kwelling zijn en deze kon alleen door diepgaand zelfonderzoek verkregen worden. Opvallend was ook dat de vromen vooral op een vernederende manier over zichzelf spraken, al werd dat niet tegenover een verheven manier van spreken over God gezet.

Daar waar de aspecten van emoties en de definitie van het zelf vooral over de auteur gingen, bevragen de hieronder volgende aspecten vooral het geschrift. De vragen die aan de bronnen gesteld werden corresponderen met de vragen vier tot en met elf van bijlage I en gingen respectievelijk over de wegmetafoor, het pelgrimagemotief, directe Godsspraak, de scheiding tussen natuur en bovennatuur, het verschil tussen letter en Geest, het lezen van oude schrijvers, het ideaal van een ascetische levensstijl en nostalgie.¹⁴⁵

De wegmetafoor kwam regelmatig tergu. Omdat de vorm vergelijkbaar was geef ik er maar één:

¹⁴¹ Ibid., 27.

¹⁴² Van der Groe, *Bekeringsweg*, 12.

¹⁴³ Meijburg, *Gods genade verheerlijkt*, 5 en 8.

¹⁴⁴ Van Tol, *Merkwaardig verhaal*, 34.

¹⁴⁵ Zie voor een verdere uitwerking hiervan bijlage I en paragraaf 3.2.

Ziedaar mijn broeders en zusters in de Heere! De weg die de Heere met mij gehouden heeft, aan u medegedeeld.¹⁴⁶

Naast het regelmatig noemen van de weg als metafoor voor het leven werd het moment van bekering nadrukkelijk genoemd als de grote overgang op de weg. Hierbij ging de vrome van de zondeweg (de brede weg) over naar de genadeweg (de smalle weg).¹⁴⁷ Andries van Tol werkte dit verschil verder uit door erop te wijzen dat er voor ieder in dit leven maar twee wegen waren, een bekende piëtistische uitdrukking.¹⁴⁸

Het pelgrimagemotief uitte zich vooral in het verlangen naar de hemel, waarin de vromen eeuwig bij God kunnen zijn, maar vooral geen zonden meer hoeven te bedrijven, zoals Eva van der Groe dit illustreerde:

Dit doet mij dan wel eens hartelijk wensen en verlangen om ontbonden te mogen zijn en met Christus te wezen, om eens, vrij en verlost van het lichaam der zonde, God volmaakt in de zalige hemel te eren, te dienen en te verheerlijken.¹⁴⁹

In het element van de direct Godsspraak werden de eerste verschillen zichtbaar tussen de drie achttiende-eeuwse bronnen. Eva van der Groe communiceerde zeer direct met God:

En als ik de Heere, met Wie ik in die tijd, als van mond tot mond mocht spreken, met alle eerbied en onderwerping vroeg waarom ik nog langer door dit tijdelijk leven van Hem gescheiden, als een vreemdeling in Mesech, moest omzwerven, zo beliefdde het den Heere, door dit woord te antwoorden: Om te verkondigen de deugden Desgenen, die u geroepen heeft uit de duisternis tot Zijn wonderbaar licht.¹⁵⁰

Hierin was geen enkele scheiding, Eva van der Groe, immanent, communiceerde direct met God, die transcendent is. Zo'n vorm van communicatie vonden we niet bij Maartje Meijburg, die Gods boodschap 'op het hart gedrukt' kreeg:

Toen kwam er met kracht op mijn gemoed: Ik, ik ben het die uw overtreding uitdelg om Mijns Naams wil, en ik gedenk uw zonden niet meer.¹⁵¹

Een tekst die op het hart gedrukt wordt, moet begrepen worden als een Bijbeltekst die de vromen opeens te binnen schoot, waarbij ze meenden dat het God Zelf was die hen dit te binnen deed schieten en ze dit dus konden ervaren als een direct spreken van God. De Bijbel vormde zo als het ware de verbinding tussen God en de mens, maar kon ook gezien worden als een laag tussen transcendentie en immanentie. In het geschrift van Andries van Tol werd een vergelijkbare uitdrukking gevonden.¹⁵²

De scheiding tussen natuur en bovennatuur hangt samen met de directe Godsspraak.

¹⁴⁶ Meijburg, *Gods genade verheerlijkt*, 17.

¹⁴⁷ Ibid., 6, Van der Groe, *Bekeringsweg*, 26 en Van Tol, *Merkwaardig verhaal*, 2.

¹⁴⁸ Van Tol, *Merkwaardig verhaal*, 23.

¹⁴⁹ Van der Groe, *Bekeringsweg*, 33.

¹⁵⁰ Van der Groe, *Bekeringsverhaal*, 28.

¹⁵¹ Meijburg, *Gods genade verheerlijkt*, 16.

¹⁵² Van Tol, *Merkwaardig verhaal*, 17.

Dit kan ook wel de scheiding tussen immanentie en transcendentie genoemd worden. Het verschil is echter dat waar het bij de directe Godspraak vooral gaat over het *spreken* van God, het in de scheiding tussen natuur en bovennatuur gaat over het *handelen* van God in het leven van de vromen. Voor alle drie sprak dit handelen vanzelf en was er in die zin geen scheiding. Het was echter niet alleen God die handelde, ook de satan, Gods tegenhanger, beïnvloedde het leven sterk:

Wat heeft de satan toch nog een macht behouden! Wat verblindde hij mijn ogen zodanig (...) Wat kan er toch onder de toelating des Heeren gebeuren.¹⁵³

Zo was er in het leven van de vrome een strijd tussen goede en kwade krachten, die beiden om de ziel van de vrome streden, maar God overwon deze strijd uiteindelijk altijd.

Voor de piëtisten was het van levensbelang dat Gods Geest het hart opende (de wedergeboorte) waardoor ze zichzelf leerden kennen (ze worden 'levendgemaakt') en God leerden kennen. Het was dan ook niet verwonderlijk dat we dit sterk terugzagen in de geschriften. Eva van der Groe gebruikte ook letterlijk het woord levendmaking:

Wat is dat dierbare woord opmerkelijk en waarachtig: Want de Geest is het die levendmaakt.¹⁵⁴

Voor de levendmaking waren echter ook de nodige metaforen, één van deze werd door Maartje Meijburg gebruikt:

Dat woord was mij een pijl die mij in de ziel trof.¹⁵⁵

De pijl toonde de werking van Gods Geest aan volgens de vromen, want je kon het Woord (de Bijbel) wel horen, maar het bleven slechts dode letters wanneer Gods Geest het hart niet opende. Het ontlokte Andries van Tol de volgende opmerking:

De Heere Jezus kende ik slechts bij Naam, en uit de Bijbel.¹⁵⁶

Hij doelde hierbij dus op de periode in zijn leven waarin hij nog op de brede weg wandelde en Gods Geest hem nog niet aan zichzelf had ontdekt en de Bijbel slechts een dode letter was.

Andries van Tol was de enige die enkele oude schrijvers opsomde. Het ging om Alexander Comrie (1706-1774) en Theodorus van der Groe (1705-1784), die slechts enkele tientallen jaren ouder waren dan hij zelf.¹⁵⁷ Andere schrijvers of theologen werden in het geheel niet genoemd.

Uitingen van nostalgie vonden we enkel bij Eva van der Groe. Hoewel ze zeker niet grossierde in uitdrukkingen dat in het verleden alles beter was, gaf ze dit wel terloops aan:

¹⁵³ Ibid., 20.

¹⁵⁴ Van der Groe, *Bekeringsverhaal*, 18.

¹⁵⁵ Meijburg, *Gods genade verheerlijkt*, 6.

¹⁵⁶ Van Tol, *Merkwaardig verhaal*, 12.

¹⁵⁷ Ibid., 18 en 24.

Indien de Heere mijn geheugen daaromtrent (haar heiliging op de bekeringsweg, RM) zodanig beliefte op te klaren en te vernieuwen, als Hij gedaan heeft in en onder het schrijven van dit en het vorige werkje, dat handelt over mijn werkzaamheden omtrent het land van mijn inwoning, namelijk dat eertijds zo gezegend Nederland, gedurende de tijd van acht jaren, waarin hetzelfde door een zware oorlog zeer gedrukt, verwoest en verarmd is geworden.¹⁵⁸

Het najagen van een ascetisch levensideaal vonden we eveneens alleen bij haar:

Ondertussen ging mijn hart zo in wederliefde tot de Heere Jezus uit (..) dat ik alles om Zijnentwil schade en drek kon rekenen. Ja ik was zo bang, dat enig ding van mijn voorgaande pracht of kostelijkheden door het gezicht mijner ogen mijn hart zou innemen of bekoren, dat ik niets ter wereld van die dingen wilde zien, noch aan mijn lichaam gedogen. Te dien einde haalde ik een zeer stemmig kledingstuk, dat ik bijna nimmer droeg (..) met blijdschap voor de dag, trok het aan, en was daar zo wel en naar mijn staat mee gekleed, dat ik nooit anders behoorde geweest te zijn.¹⁵⁹

Het ascetisch levensideaal hing hier sterk samen met het pelgrimagemotief, ze had een sterke angst om te zondigen, al was deze angst zoals ze zelf aangaf, vooral geboren uit liefde tot de Heere Jezus.

Het laatste aspect van de vergelijking vormde de confrontatie met het moderne zelf, zoals dat beschreven is in hoofdstuk één en verder uitgewerkt aan het begin van deze paragraaf. Alle drie de onderzochte bronnen deelden wat dat betreft maar één element: de waardering voor het gewone leven in de vorm van waardering voor het familieleven.¹⁶⁰ In het geschrift van Andries van Tol werden twee andere kenmerken gevonden:

Zij wist alles door de ondervinding te bewijzen, zowel van ongeloof, duisterheden en aanvallen van de vorst der duisternis als van twijfelingen en redeneringen, waardoor de mens zich tot uiterste engte brengt.(....) Mijn verhaal wat mij leven aangaat is nu geëindigd.¹⁶¹

De eerste opmerking kan verwijzen naar rationalisatie van religie die doorklinkt in het deïsme, waarin de persoonlijke God gereduceerd werd tot een Onbewogen Beweger (of in Verlichtingstermen: een Opperwezen als summum van de Rede). Het woord 'redeneringen' werd niet aangetroffen in de geschriften van Eva van der Groe en Maartje Meijburg. Het was wel duidelijk dat Andries van Tol deze term negatief waardeerde. De tweede opmerking kon verwijzen naar een lineaire geschiedopvatting, het levensverhaal werd in chronologische volgorde verteld. Beide opmerkingen zouden echter in meerdere geschriften onderzocht moeten worden voordat meer gerechtvaardigde conclusies getrokken zouden kunnen worden.

Na het analyseren van drie achttiende-eeuwse bekeringsgeschiedenissen konden

¹⁵⁸ Van der Groe, *Bekeringsverhaal*, 32, Het werkje waar ze hiernaar verwijst betreft een eveneens in 1748 uitgegeven geschrift wat handelt over de gevolgen voor de Republiek van de Oostenrijkse Successieoorlog en luistert naar de titel *Een eenvoudige en echt verhaal over oorlog, kerk en staat*.

¹⁵⁹ Ibid., 27.

¹⁶⁰ Van der Groe, *Bekeringsverhaal* 5, Meijburg, *Gods genade verheerlijkt*, 5 en 9 en Van Tol, *Merkwaardig verhaal*, 27.

¹⁶¹ Van Tol, *Merkwaardig verhaal*, 19 en 35.

enkele voorzichtige conclusies getrokken worden. In de eerste plaats dat het proces van de bekering een emotioneel proces was waarbij ervaring belangrijker was dan verstandelijke kennis. De emoties die zichtbaar werden, waren enerzijds angst, onzekerheid en verdriet en anderzijds verwondering, liefde en blijdschap waarbij onzekerheid en verwondering het sterkst terugkwamen. De wegmetafoor bleek van groot belang, het bood natuurlijk ook een narratief om de bekering te kunnen weergeven. Een scheiding tussen natuur en bovennatuur was nog niet zichtbaar, wel bleek dat directe Godsspraak in 1793 al een stuk minder vanzelfsprekend was dan in 1748. Dit blijft echter een voorzichtige conclusie, immers getrokken op basis van de analyse van drie geschriften. Referenties aan bekende piëtistische en puriteinse geschriften (de zogenaamde 'oude schrijvers'), een ascetisch levensideaal en nostalgie werd bijna niet gevonden. De waardering voor het gewone leven die tot uiting kwam in de waardering van het familieleven sloot aan bij de context van de tijd. Dit was dan ook wel het enige aspect hiervan, want de dagelijkse arbeid werd niet bijzonder gewaardeerd. De geschiedenissen stonden dus niet volledig op zichzelf maar moeten vooral gezien worden als religieuze autobiografieën. Een laatste opvallende punt was dit: in geen van deze geschiedenissen werd de vierschaarbeleving aangetroffen. Dit kan natuurlijk toeval zijn, maar het is wel opvallend gezien de bevindingen van Fred van Lieburg.¹⁶²

3.2 Periode II: 1800-1900

De tweede periode besloeg eveneens honderd jaar en uit deze periode werden vier bronnen onderzocht. Het ging hierbij om twee mannen, Willem Bijl en Egbert de Goede en twee vrouwen, Caroline Coeland en Wilhelmina Blikendaal. De negentiende eeuw was de bloeitijd van de piëtistische bekeringsgeschiedenis, hoewel de piëtisten dit zelf bepaald geen bloeitijd vonden. Deze eeuw kenmerkte zich door modernisering van de samenleving met processen als differentiatie, commodificatie en rationalisatie. De weerslag van deze processen op de bekeringsgeschiedenissen konden geanalyseerd worden door respectievelijk te kijken naar verwijzingen naar arbeidsdeling, geld en systematiserende tendensen. Verder werd gelet op mogelijke verwijzingen naar het proces van industrialisatie, dat in deze periode zijn beslag kreeg.¹⁶³ Deze periode wordt echter ook beschouwd als de eeuw van de Romantiek waarin een toenemende waardering ontstond voor het gevoel. De neiging tot introspectie nam hierbij toe, alsmede de waardering hiervoor. Hierbij kon ook gekeken worden of er in de geschriften een onderscheid werd gemaakt tussen het privéleven, waarin het expressivisme de boventoon zou voeren en het maatschappelijk leven, waarin de instrumentele rationaliteit de boventoon zou voeren.¹⁶⁴

In deze eeuw kwam ook het modern historisch besef in egodocumenten tot uiting waarbij een besef geboren werd dat het verleden anders was dan het heden en de tijd lineair werd beschreven.¹⁶⁵ In de tweede helft van deze

¹⁶² F.A. van Lieburg, 'De verbale traditie', 75-83.

¹⁶³ Zie voor een nadere uitwerking van deze processen van modernisering paragraaf 1.4, in het bijzonder de pagina's 16 en 17.

¹⁶⁴ Een nadere uitwerking hiervan kan eveneens gevonden worden in paragraaf 1.4, het gaat hierbij in het bijzonder om de pagina's 18 tot en met 20.

¹⁶⁵ Deze notie is uitgewerkt in paragraaf 1.6, in het bijzonder op pagina 26.

eeuw werd de invloed van de onttovering zichtbaar. Hierbij werd er ook gezocht naar verwijzingen, vooral naar verwijzingen aan secularisatie.¹⁶⁶ Wanneer het gaat over de vervulling van het zelf kan worden opgemerkt dat het om een individuele vervulling ging, omdat in deze eeuw de waardering voor het individueel beleven van emoties de voorkeur kreeg boven het collectieve beleven hiervan.¹⁶⁷

Het eerste element wat echter de aandacht vraagt zijn de emoties. De noodzaak tot het ervaren van de verlossing door Christus leidde ook bij de vromen in de negentiende eeuw tot grote angst en onzekerheid, wat door Willem Bijl krachtig werd uitgedrukt:

Ik was zeer benauwd en had een angstig gelaat. (...) Ik kon geen woord tot haar (zijn vrouw, RM) spreken, want mijn gemoed was overstelpt van droefheid. (...) Ik lag te rillen en te beven van benauwdheid, en kon de ganse nacht niet rusten.¹⁶⁸

De gedachte aan zelfmoord, als gevolg van grote angst, kwam ook in de negentiende eeuw terug, hier werd het uitgedrukt door Egbert de Goede:

Ik geraakte zo in de wanhoop dat ik een einde aan mijn leven wilde maken. De vijand maakte mij wijs: hoe langer leven, hoe meer zonden en hoe meer straffen. (...) Dit ging zo hoog, dat, mij dacht, ik voelde de angsten der hel al in mijn ziel; zo rustte de toorn van God op mij; dit duurde de ganse week.¹⁶⁹

Het feit dat er nog geen vergeving was verkregen voor de zonden leidde niet alleen tot angst en onzekerheid, maar kon ook tot verdriet leiden, zoals bij Caroline Coeland:

Vrees voor de hel had ik niet, maar dat ik tegen zulk een liefderijke en dierbare God gezondigd had, die van mijn jeugd af aan niets dan goed aan mij gedaan had, dat bedroefde mij.¹⁷⁰

Wilhelmina Blikendaal gaf eveneens blijk van haar verdriet over de zonden die ze tegenover een goede God had bedreven.¹⁷¹ Nu was het echter niet zo dat Caroline Coeland en Wilhelmina Blikendaal minder angst kenden, het verdriet had de overhand. Dit correspondeerde met hun emoties die ze omschreven op het moment van de bewuste vergeving van de zonden. Dit ging met de nodige liefdesuitingen gepaard, wat dit citaat van Caroline Coeland goed illustreert:

¹⁶⁶ Secularisatie als het ontstaan van een religieuze keuze, aangejaagd door de Hervorming is uitgewerkt in paragraaf 1.5, pagina 25.

¹⁶⁷ Een uitwerking hiervan is te vinden in paragraaf 1.4, in het bijzonder de pagina's 19 en 20.

¹⁶⁸ Willem Bijl, *Krachtdadige bekering, door hemzelf beschreven* (1823, heruitgave 2002, Middelburg) 5.

¹⁶⁹ Egbert De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving van de weg der bekering die de Drie-enige Verbondsgod met mij heeft gehouden* (1845, heruitgave 2004, Middelburg) 5.

¹⁷⁰ Christjane Caroline Coeland, *Het verborgen leven met God van Christjane Caroline Coeland, voorgesteld in een eenvoudig verhaal harer bekeering tot God, en eenige geestelijke meditatieën en gebeden, benevens eene predikatie van Mr. Hugo Binning over Romeinen 8: 1* (1870, heruitgave 2013, Middelburg) 85.

¹⁷¹ Johanna Wilhelmina Blikendaal, *Bekeringsweg. Een woord tot mijn medereizeigers naar de eeuwigheid, hoe de Heere mij getrokken heeft uit de duisternis en overgebracht tot Zijn wonderbaar licht door Johanna Wilhelmina Blikendaal* (jaar onbekend, tussen 1880 en 1897, heruitgave 1975, Opheusden) 5.

Toen ik dat brugje opstapte, om zo naar huis te gaan, werd de liefdesband tussen mij en mijn Zielsbruidegom zo nauw toegehaald, dat ik (ik kan het niet anders uitdrukken) het was alsof het één hart was. Ik gevoelde geen grond onder mijn voeten en toen ik mijn huis inkwam moest ik dadelijk gaan zitten. O, dat omhelzen en dat gelovig kussen van die dierbare Zielsbruidegom. Toen gaf mijn Liefste mij te zitten onder Zijn liefdesbanier en kreeg ik het gemeste kalf te eten.¹⁷²

Wilhelmina Blikendaal gaf eveneens blijk van sterke liefdesuitingen.¹⁷³ De beschrijvingen van deze vrouwen doen denken aan een romantische liefdesverhouding. Opvallend detail was wat dat betreft dat Caroline Coeland niet getrouwd was en dat het huwelijk van Wilhelmina Blikendaal niet al te best was.¹⁷⁴ Natuurlijk hoefde dit niet met elkaar in verband te staan, de constatering was niettemin opvallend. Hoewel de liefde overheersend was bij beide vrouwen wilde dit niet zeggen dat de verwondering over de geschonken vergeving geen plaats meer kreeg:

Nu gebeurde het op een zaterdag, de 20^{ste} juni 1857 dat is 's morgens opstond, en ik kan niet anders zeggen of ik was als een mens die op sterven lag en de laatste ademsnik maar moet geven; ik was als een lijk, en zat of stond te hijgen (...) Dit duurde tot 's avonds tien uur. Toen kwam de pardonbrief uit de hemel in mijn ziel. Het gebeurde aldus: Ik zat op de stoel. Toen kwam dat versje, Psalm 118 vers 13: Gezegend zij de grote Koning, die tot ons komt in 's Heeren Naam. En met dat woord kwam de Koning mee. Hij het Leven zelf, kwam in mijn doodarme ziel! Hoe ik te moede werd kan beter ondervonden dan uitgedrukt worden. Ik zei, wel lieve Heere Jezus, bent U daar, waar mijn ziel zo lang naar verlangd heeft? Toen zag ik op, en het was of er met de vinger op mij gewezen werd en de Engelen van blijdschap riepen pardon voor die ziel, pardon voor die ziel en zo dikwijls. Toen kreeg ik dit versje, dit is de dag der roem der dagen en mijn Liefste is mij en ik ben Zijne! Dit had ik nog nooit gehad. (...) Ik behoefde nu niet meer te vragen, mocht het eens voor mij zijn. Nee ik gevoelde het zo krachtig in mijn hart, dat gelijk eerst al de vloeken en dreigementen voor mij geweest waren nu al de beloften en toezeggingen voor mij waren. Ik kon nu niet blijven zitten, want ik was nu uit de dood verreezen en geheel gezond. Met de grootste verwondering liep ik door de kamer te zingen: Gezegend zij de grote Koning!¹⁷⁵

Verwondering en blijdschap waren ook de emoties die naar voren kwamen wanneer Willem Bijl de vergeving van de zonden ontving:

Het was mij toen zo wonderlijk, dat ik die aandoeningen niet kan omschrijven. Ik was zo licht geworden, alsof ik geen vlees en benen meer had en of mijn lichaam verdwenen was: ik was mijn pak kwijt. Ik ging zo verblijd, als ik nog nooit ondervonden had naar mijn woning. (...) Ik wandelde mijn weg met vrolijkheid en blijdschap.¹⁷⁶

De Goede drukte de ervaring van vergeving van de zonden in gelijksoortige termen uit.¹⁷⁷ De emoties spitsten zich in deze vier geanalyseerde geschriften geheel toe op de religieuze ervaring, wat natuurlijk ook niet geheel verwonderlijk was gezien het genre.

¹⁷² Coeland, *Het verborgen leven*, 113.

¹⁷³ Blikendaal, *Bekeringsweg*, 17.

¹⁷⁴ Zie paragraaf 4.1.

¹⁷⁵ Coeland, *Verborgene omgang*, 111-112.

¹⁷⁶ Bijl, *Krachtadige bekering*, 8, 9.

¹⁷⁷ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 21.

De vier negentiende-eeuwse vromen voldeden allen zonder meer aan de puriteinse eis om zichzelf te verfoeien, het krachtigst uitgedrukt door Wilhelmina Blienkendaal:

O, hoe ik Jezus nodig had als priester, omdat ik een samenknoping der ongerechtigheid was en omdat ik van het hoofd tot de voeten gans melaats en onrein was. Vol striemen en etterbuilen. Ja, ik zag mezelf als een niet en een nul.¹⁷⁸

Om in een rechte verhouding tot God te komen (zoals de vergeving van de zonden ook omschreven kan worden) was Gods genadige ingrijpen absoluut noodzakelijk, zoals Willem Bijl het uitdrukte:

Och! Was mijn wens dat ik dan nog eerst, door Gods genade, mocht toegebracht worden tot het Rijk van Zijn Heer, dan zou ik Hem altoos eren en liefhebben.¹⁷⁹

De vervulling van het zelf was gericht op de rechtvaardiging om zo het eeuwige leven te verdienen. Carolina Coeland mocht dit voor zichzelf al weten maar schroomde niet haar lezerspubliek dit ook aan te zeggen:

Lezer! Bid, bid, bid, dat uw ziel niet rusten mag voor dat ze weet, dat u gewassen bent in het dierbaar en kostelijk Bloed van de grote Verbonds-Middelaar van het Nieuwe Testament en uw naam in het Boek des Levens, dat Hij Zelf heeft verzegeld, opgeschreven staat.¹⁸⁰

Tenslotte wist Egbert de Goede kernachtig uit te drukken waar het leven van de puriteinse piëtist om draaide, hoe hij zichzelf zag en hoe hij God zag:

Waar God op 't hoogst verheven en de zondaar op het laagst vernederd wordt daar is de ware zaligmakende leer.¹⁸¹

Na het analyseren van de emoties en de aanwezigheid van sporen van het puriteinse zelf werden ook deze vier geschriften geanalyseerd met behulp van de puriteinse kenmerken, zoals ze genoemd zijn in bijlage I. Het eerste element vormde de wegmetafoor. Deze werd door alle vier genoemd, waarbij het bij allen ook functioneerde als de metafoor voor de bekeringsweg.¹⁸² De weg was eveneens een metafoor om een ontwikkeling aan te geven, dit werd duidelijk bij Wilhelmina Blienkendaal:

Want als de Heere een ziel komt redden, dan ziet hij terug om te zien hoe menigmaal de Heere hem is verschenen op zijn weg, al voor zijn bekering.¹⁸³

¹⁷⁸ Blienkendaal, *Bekeringsweg*, 24.

¹⁷⁹ Bijl, *Krachtdadige bekering*, 6.

¹⁸⁰ Coeland, *Verborgene omgang*, 81.

¹⁸¹ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 30.

¹⁸² Bijl, *Krachtdadige bekering*, 3, De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 8 en 9, Coeland, *Verborgene omgang*, 102 en Blienkendaal, *Bekeringsweg*, 12 en 20.

¹⁸³ Blienkendaal, *Bekeringsweg*, 4.

Wanneer de mens echter aan zichzelf ontdekt was, leidde dit nog niet direct tot de vergeving van de zonden, sterker nog, dit kon een lange tijd duren. Dit werd duidelijk aan de beschrijving van Egbert de Goede van zijn bekeringsweg, die in vier citaten samengevat kan worden:

Als ik des zondags in de kerk kwam had ik weinig aan de verklaring van de tekst, maar als de dominee in de toepassing tot de onbekeerde mensen sprak dan dacht ik, onder deze behoort ik niet langer. Maar sprak hij tot Gods volk, daarbij durfde ik mezelf ook niet te rekenen. Sprak hij echter tot de zoekende zielen, en loste hij de kenmerken van de genade op, en schetste hij wat bij zulke zielen omgaat dan dacht ik daar behoort ik toch onder en ging dan wel eens bemoedigd naar huis.¹⁸⁴

Ik ging zo enige tijd voort in het toevluchtnemend geloof tot op zekere dag dat wij niet werkten; toen werd de Heere Jezus mij onmisbaar.¹⁸⁵

Dit duurde zo een paar jaar voor mijn redding.¹⁸⁶

Niet de Zoon of de Heilige Geest maar de Vader sprak die woorden tot zijn volk: Ik delg uwe zonden uit om de gerechtigheid van Mijn Zoon. (...) Daarop gebeurde het, enige tijd later, dat ik met een Drie-enig Verbondsgod werd ingelijfd en zag dat ik met de drie Personen in het verbond stond. Mij dacht dat ik zo gelovig inzag hoe God Eén in Wezen en Drie in Personen was. (...) Daarop werd ik in de eeuwige Vrederaad en in de eeuwige verkiezing ingeleid. Daarin werd ik als verslonden en riep in verwondering uit: o diepte des rijkdoms!¹⁸⁷

Dit brengt ons bij een opvallend verschil tussen de geanalyseerde 19^e-eeuws bekeringsverhalen en die geschreven werden in de achttiende eeuw. De weg van de bekering werd veel langer. Op deze weg werden piketpaaltjes geplaatst. De Goede deed dit door de vromen in categorieën in te delen, zoals in het eerste citaat te lezen was. Caroline Coeland sprak eveneens over een lange weg en maakte hierbij ook een treffende opmerking:

De kinderen Gods aan wie de rechtvaardigmaking in het geweten is toegepast en die doorgeleid zijn, zullen wel bemerken wat ik toen nog miste.¹⁸⁸

De bekering werd door haar op finzinnige wijze ontleed, al kon ze dit natuurlijk pas achteraf doen, nadat ze een lange weg had afgelegd die niet precies te dateren viel.¹⁸⁹ De bekeringsweg van Egbert de Goede was ook lang en werd evenmin gedateerd.¹⁹⁰ De enige

¹⁸⁴ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 8 en 9.

¹⁸⁵ Ibid., 13.

¹⁸⁶ Ibid., 15.

¹⁸⁷ Ibid., 15.

¹⁸⁸ Coeland, *Verborgene omgang*, 102.

¹⁸⁹ Hoewel de lengte van de bekeringsweg bij Caroline Coeland niet exact te dateren is sprak ze wel over het geplaatst worden op de weg op twintigjarige leeftijd en sprak ze bij haar vierenvestigste verjaardag uit dat haar zonden nog steeds niet vergeven waren, wat kort daarna echter wel gebeurde. De bekeringsweg heeft voor haar dus minimaal vierentwintig jaar geduurd. Ze noemt deze leeftijden op respectievelijk pagina 87 en 102.

¹⁹⁰ In het bekeringsverhaal van Egbert de Goede was het nog lastiger om de lengte van de bekeringsweg te vinden, omdat hij nergens over data spreekt. Toch kunnen we wel aannemen dat hij ook een lange weg af moest leggen, op pagina dertien spreekt hij bijvoorbeeld uit dat hij een aantal jaren wel in Christus geloofde, maar niet in de vergeving van zijn zonden. De conclusie lijkt echter wel gerechtvaardigd dat deze weg niet zo lang geduurd zal hebben als bij Caroline Coeland, maar dat ze wel langer was dan de weg van de achttiende-eeuwse vromen.

persoon bij wie dit wel getraceerd kon worden was Wilhelmina Blikendaal. Zij schreef dat ze op dertienjarige leeftijd aan zichzelf werd ontdekt maar pas op veertigjarige leeftijd de vergeving van de zonden ontving.¹⁹¹ Willem Bijl sprak hier overigens niet over, uit zijn geschrift konden we ook opmaken dat ontdekking en vergeving vrij kort op elkaar volgden. De onbekeerden bewandelden volgens Blikendaal ook een weg, maar moesten verlangend uitkijken naar het moment om op de bekeringsweg geplaatst te worden:

Ja, mijn medereizigers naar de eeuwigheid, o, u mocht het tot jaloersheid verwekken, om ook zo een God voor uw hart te hebben.¹⁹²

Het pelgrimagemotief was vergelijkbaar met de vromen in de achttiende eeuw, het uitte zich vooral als een verlangen naar de hemel om daar geen zonde meer te bedrijven:

Ik wenste nu maar ontbonden te zijn en in de hemel opgenomen te worden. Ik dacht nu kan ik het in deze zondige wereld niet langer uithouden.¹⁹³

Egbert de Goede en Caroline Coeland deden vergelijkbare uitspraken.¹⁹⁴ Wilhelmina Blikendaal sprak hier niet over. Zij refereerde echter wel op twee andere manieren aan het pelgrimagemotief:

Deze woorden ondersteunden mij nogal op mijn reis. Och, wij hebben voortdurend behoefte aan geestelijke spijsen.¹⁹⁵

Op deze eerste manier viel het pelgrimagemotief samen met de wegmetafoor. De weg kon namelijk ook gezien worden als een levensreis. Voor Wilhelmina Blikendaal was deze echter tweevoudig. Ze bewandelde haar profane levensweg zoals iedereen maar ze bewandelde ook de sacrale levensweg, de weg van de bekering. Op beide wegen moest ze echter ondersteund worden door God, uitgedrukt in de term geestelijke spijsen. Ze noemde echter nog een manier die min of meer samenvalt met een ascetisch levensideaal:

Door genade heb ik de roede leren kussen, haar noemende Vaderlijke omhelzingen. Ik heb mogen leren met mijn God door het water en het vuur te gaan en over een muur te springen en uit de kuil der leeuwen gered te worden en uit de handen, die mij om het leven wilden brengen, te verlossen en die mij op de wang sloegen ook de andere toe te keren. Ja, ik heb er zaligheid in mogen vinden als ik mishandeld werd.¹⁹⁶

Aan het einde van de achttiende eeuw bleek het directe spreken met God minder vanzelfsprekend te zijn. Deze ontwikkeling zette zich in de negentiende eeuw door. Toch was er wel sprake van communicatie tussen God en de vromen. De Geest drukte vaak een tekst

¹⁹¹ Blikendaal, *Bekeringsweg*, 12.

¹⁹² Ibid., 20.

¹⁹³ Bijl, *Krachtdadige bekering*, 13.

¹⁹⁴ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 21 en Coeland, *Verborgene omgang*, 81 en 84.

¹⁹⁵ Blikendaal, *Bekeringsweg*, 13.

¹⁹⁶ Ibid., 19.

op het hart, waarbij dan wel een letterlijk antwoord gegeven werd, zoals hier door Caroline Coeland:

Ik zei: ik weet de weg niet Heere. Toen kwam er met kracht dat woord in mijn hart: Ik zal uw Leidsman wezen. Ik zei: nu dat is goed Heere.¹⁹⁷

De meest directe vormen van spreken werden gevonden bij Willem Bijl en Caroline Coeland:

Ik stond nu in het eenzame veld en gemeenzaam met God. Ik hoorde een stem van de rechterhand Gods: Vader, Ik heb alles voor hem voldaan, laat deze Samaritaan voor Mijn voeten neervallen. Ik stond zeer verslagen over deze woorden. Ik zou dadelijk voor Gods aangezicht neergevallen zijn, maar mensenvrees hield weer de overhand en ogenblikkelijk stond ik weer in de duisternis. Dan, ik riep tot God met luide stem: O God! Indien Gij Uw liefde van mij wegneemt, neem mijn ziel dan ook weg dat ik sterf! Het behaagde de Heere mij weder te verhoren. (...) Dat ik voor de tweede maal dezelfde stem hoorde: Vader, ik heb alles voor Hem voldaan.¹⁹⁸

Toen ik nu een eind weegs gelopen had, zag ik vijf wegen; daar stond ik voor en zei: Welk pad moet ik nu gaan? Heere! Dit pad, was het antwoord in mijn hart. Zo ging ik dan nu voort en ik kwam er; alleen ben ik een klein eindje verdwaald toen ik dicht bij het dorp kwam wat ook goed en nuttig was voor mij om mij voor hoogmoed te bewaren.¹⁹⁹

Willem Bijl begon het gesprek niet zelf, God sprak eerst tot hem. Dat dit voor de piëtistische gelovigen geen gewoonte was, blijkt wel uit zijn reactie. God bevestigde het echter. Bijl was zo getuige van zijn rechtvaardiging, de Zoon (Christus) nam het voor hem op bij God de Vader en zo werd hij vrijgesproken. Het was echter geen gesprek tussen God en Willem Bijl, hij was getuige van een onderling gesprek tussen personen van de drie-enige God. Caroline Coeland voerde wel een dialoog, zij het dat God dan wel niet hoorbaar sprak maar dat Hij haar antwoordde door een woord op haar hart te drukken. Dit was bijzonder omdat dit van alle bestudeerde bekeringsgeschriften het enige spreken van God was dat niet uit de Bijbel kwam. In die zin was het dus een uitzonderlijk direct spreken. Al het andere spreken door God kwam vanuit de Bijbel, de immanent geopenbaarde transcendentie. Naast het spreken van God en het op het hart drukken van teksten (de meest gewone weg) vonden we bij Egbert de Goede ook het spreken van God door middel van een tussenpersoon:

Ja dochter, de farizeeër en de tollenaar gingen samen op in de tempel, de farizeeër dankt God, dat hij die man is, hij vast tweemaal per week en geeft tienden van alles wat hij heeft, hij dankt verder dat hij niet is als deze tollenaar. Maar de tollenaar van verre staande, durft zijn ogen niet op te slaan naar de hemel maar slaat op de zijn borst en zegt: O God! Wees mij de zondaar genadig! Mocht gij zulk een tollenaar worden lieve dochter! Daar greep God mij in het hart, want die woorden zonken in mijn hart zodanig, alsof zij tot mij gesproken werden.²⁰⁰

¹⁹⁷ Coeland, *Verborgene omgang*, 93.

¹⁹⁸ Bijl, *Krachtadige bekering*, 9.

¹⁹⁹ Coeland, *Verborgene omgang*, 93.

²⁰⁰ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 4.

De scheiding tussen natuur en bovennatuur hing nauw samen met de directe Godspraak. Al eerder bleek dat directe Godspraak vooral gaat over het spreken van God en de scheiding tussen natuur en bovennatuur over het handelen van Hem gaat. Bij alle vier bleek er van scheiding geen sprake te zijn, God greep op een zeer directe manier in:

Ik wandelde mijn weg met vrolijkheid en blijdschap. Dan, deze blijdschap verminderde, ik raakte in benauwdheid over een grote hond, die aan de dijk zat, de duivel blaasde mij in dat die hond mij zou verscheuren. (...) Maar de getrouwe God, die de zwakheid Zijner schepselen kent, stortte een woord uit de profeet Daniel in mijn hart: “Die alle machten regeert, heeft Daniel uit de mond van de leeuwen verlost, en is machtig u voor die hond te bewaren”. Dit ondervond ik, want voorbijgaande ging de hond weg.²⁰¹

Willem Bijl werd door Gods direct ingrijpen verlost van een hond, Egbert de Goede meende hierdoor zelfs verlost te worden van de Fransen, die voor Doesburg gelegerd lagen en de brug naar de stad over wilden gaan:

De Heere toonde mij dat wij er de brug niet overkrijgen en dat de Fransen niet overgaan zouden. Ik zei tegen het volk: Om mij behoeft gij niet te werken, want wij krijgen de brug er niet over. Maar werkt om uws levens wil, als gij niet wilt schieten ze u nog dood. (...) We kregen de brug niet gemaakt en om vier uur namen de Pruisen en de Kozakken de stad weer in; dezelfde dag werden de Fransen gevangen genomen. Toen werd het vervuld dat ik ze zag vallen. (...) Toen kwamen er twee Fransen van de kant van het water en wilden dat wij hen over de IJssel zouden brengen; en toen zij zagen dat wij niet wilden, legden zij het geweer op ons aan. De mensen bij mij waren zeer benauwd; maar de Heere gaf mij zoveel geloofskracht dat zij geen vuur zouden geven. (...) Ik zei, daar liggen zij al in de hel. En de Heere gaf mij zoveel geloofskracht dat niemand dergenen, die met mij waren, zou omkomen, ja zelfs geen wonde zou krijgen. Dit werd ook vervuld.²⁰²

God bleek hier een Redder te zijn in noodsituaties. Hij was echter ook de Persoon die de vromen voor hun eigen bestwil hun gezondheid kon geven maar ook kon nemen:

Nu de Heere had weer een weg met mij in te slaan, waar vlees en bloed tegen bruiste. De Heere legde mij op een ziekbed neer.²⁰³

Het was niet alleen zo dat er geen scheiding was tussen natuur en bovennatuur, de natuur kon naar het gevoel van Wilhelmina Blikendaal ook wel eens in dienst staan van de bovennatuur:

Ik moest God maar groot maken en het was of alles mij hielp Hem groot te maken. Want ik zag en hoorde daarbuiten de bomen waaien en o, dat was grootst voor mij, die loofden God. Ook de koeien hoorde ik; de haan kraaide, o alles hielp mij om God groot te maken.²⁰⁴

²⁰¹ Bijl, *Krachtdadige bekering*, 8.

²⁰² De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 24-25.

²⁰³ Blikendaal, *Bekeringsweg*, 16.

²⁰⁴ Ibid., 21.

Het belang van de levendmaking door Gods Geest bleef onverminderd groot ten opzichte van de vromen in de achttiende eeuw. Enkel de letter zou hen niet redden. De nadruk lag vooral op de onkunde van de natuurlijke mens, die nog niet door Gods Geest vernieuwd was en voor wie het Woord door middel van de wedergeboorte nog niet tot leven was gekomen:

Wie het ondervonden hebben, zullen het verstaan. Maar de natuurlijke mens kan het niet begrijpen, het is hem dwaasheid.²⁰⁵

Egbert de Goede maakt in deze citaat een duidelijk onderscheid tussen de bekeerden en de onbekeerden, tussen hen die door Gods Geest zijn levendgemaakt en degenen voor wie het Woord nog steeds een dode letter was. Caroline Coeland schroomde ook niet om hier een predikant op te wijzen van wie ze meende dat hij de levendmaking miste:

Wel dominee, als de Heere Jezus niet door de Heilige Geest door het geloof in onze harten werkt, zullen wij toch verloren gaan!²⁰⁶

Zelfs de bekeerde godgeleerden gingen volgens haar liever in gesprek met de van-god-geleerden (zoals piëtisten elkaar noemden) dan met hun collega's:

Voor hen die op de Hemelse Academie geleerd zijn, zal het toch niet te eenvoudig zijn; want die lieve nu zalige Lodensteijn wilde nog liever leren van de kleine zuigelingen in de genade dan van de professoren op de Leidse Academie.²⁰⁷

De theologische wetenschap werd dus ook op haar plaats gezet, het cruciale verschil vormde het ingrijpen van Gods Geest in een mensenleven waardoor de piëtist op de bekeringsweg geplaatst werd. Een bijzonder voorval van de werking van Gods Geest vonden we bij Egbert de Goede:

Toen hadden wij een wonderen Nieuwjaarsdag, mijn vrouw en ik hadden enige tijd veel werk voor onze kinderen, dat Heere onder hen zou werken met Zijn Geest. Toen gebeurde het Nieuwjaarsmiddag na het eten, dat ik grote behoefte kreeg, dat de Heere eens onder onze kinderen mocht komen werken; ik kon niet loslaten. Er kwam een geschrei en gesnik; hoe meer ik dit hoorde hoe sterker ik riep, dat de Heere nu eens neerkomen mocht. Toen ik amen zei was geheel ons huis in beweging, tot een meisje van drie jaren toe; dat liep en haalde psalmboeken tevoorschijn en zei: Vader, zingen! Een vrome, die bij ons aan huis was zei: Hier schijnt wel iets van pinksterdag te zijn!²⁰⁸

Op de Pinksterdag stortte God de Heilige Geest uit over de gelovigen.²⁰⁹ In Doesburg leek deze geschiedenis zich te herhalen, waarbij dus ook de scheiding tussen natuur en bovennatuur wegviel omdat God met Zijn Geest direct ingreep. Deze werking van Gods Geest vonden we echter alleen bij De Goede en stond hier niet tegenover de dode letter. Oude schrijvers werden alleen gelezen door Egbert de Goede en Caroline Coeland, Willem Bijl en

²⁰⁵ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 30.

²⁰⁶ Coeland, *Verborgene omgang*, 98.

²⁰⁷ Ibid., 80.

²⁰⁸ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 19.

²⁰⁹ Handelingen 2: 1-13.

Wilhelmina Blikendaal vermeldde hier niets over. De Goede las boeken van de puritein John Bunyan en de Nadere Reformator Alexander Comrie, beiden uit de achttiende eeuw.²¹⁰ Caroline Coeland noemde de meeste namen van alle vromen, het betreffen allemaal schrijvers uit de achttiende eeuw. Als eerste passeerden de Nadere Reformatoren Jodocus van Lodesteijn en Franciscus Ridderus de revue. Verder noemde ze Alexander Comrie (die ze van bijzonder hoge autoriteit acht, 'zegt de zalige Comrie') en stelde haar eigen predikant L.G.C. Ledeboer op dezelfde hoogte. Ze las ook boeken van de bekende predikant Abraham Hellenbroek. Tenslotte werd de Engelse puritein Samuel Rutherford genoemd.²¹¹

Terwijl Eva van der Groe vrij neutraal was over de tijd waarin ze leefde, noemde Egbert de Goede zijn tijd een schrale tijd waarin hij niet tot God durfde te bidden voor het volk omdat ze zoveel zonden bedreven.²¹² Caroline Coeland sprak eveneens haar vrees uit over de tijd waarin ze leefde:

God wist dat er zulke tijden zouden komen, waarin de zuivere leer bijna niet meer verkondigd zou worden en bijna niet meer gevonden zou worden die zich voor de waarheid in het gericht gaf.²¹³

Het was echter Willem Bijl die het meest begaan was met de toestand van land en volk, op een zeer bijzondere wijze, waarbij hij refereert aan de Napoleontische tijd:

Na verloop van enige tijd (...) zag ik duidelijk in een gezicht in het noorden een draak, in de grote van een klein paard, met twee lamsoren en een driekante pijl in de mond, als een harpoen. Het scheen mij toe alsof hij snel voortdreef. (...) Mijn geest was zo ontsteld dat ik het niet zeggen kan. Met een neergebogen hart smeekte ik de Heere dat het Hem geliefde te behagen mij het gezicht des draaks te openbaren. (...) Het behaagde Hem mij dit gezicht op de volgende wijze te openbaren: de duivel gaat door de vier hoeken van de aarde om de mensen te verleiden. En dit gezicht geschiedde toen de Fransen bijna over de gehele wereld verspreid waren. In die tijd werd de troon des satans opgericht in alle koninkrijken, ja zelfs in ons vaderland. Die het ter harte namen beweenden hete tranen, hoe de ongodsdienstigheid toenam. Mijn hart smolt wegens de losbandigheid en lichtzinnigheid welke onder allerlei soorten mensen doorbrak en ieder weldenkende was met afkeer beziel. Ik moest de Almachtige loven dat Hij mij inzicht gaf om die rampzalige zonden te verfoeien.²¹⁴

Willem Bijl en Egbert de Goede koppelden de geestelijke wantoestand aan politieke ontwikkelingen, die ze beschouwden als het vervolg van het geestelijk verval in hun tijd. Caroline Coeland refereert daarentegen enkel aan het geestelijk verval, terwijl Wilhelmina Blikendaal over geen van beiden sprak.

Het ascetisch levensideaal werd alleen nagestreefd door Egbert de Goede en Caroline Coeland. De Goede vroeg zich af of het huwelijksleven wel samen kon gaan met het leven met God en wilde daarom zijn verloving verbreken. Dat was echter niet nodig, hij mocht zijn

²¹⁰ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 6 en 22.

²¹¹ Coeland, *Verborgene omgang*, 80-81, 97, 105, 110, 112 en 115.

²¹² De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 14.

²¹³ Coeland, *Verborgene omgang*, 97.

²¹⁴ Bijl, *Krachtadige bekering*, 17-18.

aanstaande vrouw alleen niet meer liefhebben dan God.²¹⁵ Het ascetisme van Coeland vertoonde gelijkenissen met het ideaal van Eva van der Groe:

Mooie klederen kon ik niet meer zien. Nu gebeurde het eens dat ik op mijn verjaardag verschillende presenten kreeg, maar ik was zo naar dat ik er niet naar om kon zien. Toen zei mijn zuster ze geeft nu nergens meer om.²¹⁶

Het laatste onderdeel van mijn analyse vormde de vergelijking van de bekeringsgeschriften met de ontwikkeling van het moderne zelf, zoals beschreven in hoofdstuk één. In de eerste plaats werd door de auteurs gerefereerd aan secularisatie, die ze niet op zichzelf betrokken maar op de maatschappij. Willem Bijl sprak over toenemende ongodsdienstigheid.²¹⁷ De invloed van de moderne theologie (in de vorm van kritiek op de historische waarheid van de Bijbel) werd ook bij Wilhelmina Blikendaal zichtbaar:

Want ik had altijd gezegd, dat als de Heere mij in de Bijbel gaf te geloven, dan zou ik geloven. Want ik dacht, dat mensen haar hadden geschreven, en die konden schrijven wat ze willen.²¹⁸

Dit citaat maakte eveneens duidelijk dat geloof meer als een *keuze* werd gezien, want Blikendaal geeft aan pas te geloven in de historische waarheid van de Bijbel na het ingrijpen van God. Een ander opvallend aspect in deze 19^e-eeuwse bekeringsverhalen is de voorkeur die Blikendaal, Bijl en Coeland uitspraken om hun diepgaande religieuze ervaring alleen te ondergaan, de woorden van Coeland illustreerden dit goed:

Mijn beroep (schooljuffrouw, RM) was dus tot een last, overal zocht ik eenzame plaatsen als ik het in huis niet kon vinden, dan in het veld. Ik zei eens, och Heere, was ik maar met U op een eiland.²¹⁹

De in eenzaamheid genoten religieuze ervaringen namen zeker bij Caroline Coeland en Wilhelmina Blikendaal sterk romantische vormen aan, een tendens die in verband zou kunnen worden gebracht met de Romantiek en het proces van individualisering. Willem Bijl was bij voorkeur alleen met God in de natuur, ook dit paste natuurlijk in de eigentijdse context.²²⁰ Immers, de periode waarin deze geschriften tot stand kwamen was de periode van de Romantiek, waarin de natuur en de individuele gevoelens op een toenemende waardering konden rekenen. Egbert de Goede vormde hierop de uitzondering, hij merkte op juist zijn religieuze ervaring het liefst te delen.²²¹ Dit was niet het enige verschil met de andere drie, want daar waar zij vrijelijk spraken over hun emoties deed De Goede er juist alles aan deze zo goed mogelijk te verbergen.²²² Dit leek weliswaar een tegenstelling, het duidde echter wel op de toegenomen rol van het belang van emoties, het ligt dus voor de hand dat hij het anders

²¹⁵ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 6.

²¹⁶ Coeland, *Verborgten omgang*, 86-87.

²¹⁷ Bijl, *Krachtadige bekeren*, 18.

²¹⁸ Blikendaal, *Bekeringsweg*, 9.

²¹⁹ Coeland, *Verborgten omgang*, 87, Bijl, *Krachtadige bekeren* 4 en 5 en Blikendaal, *Bekeringsweg*, 5, 22, 26.

²²⁰ Bijl, *Krachtadige bekeren*, 4-5, 7 en 16.

²²¹ De Goede, *Eene korte en eenvoudige beschrijving*, 5.

²²² *Ibid.*, 5.

niet genoemd zou hebben. Bij Wilhelmina Blikendaal werden nog enige referenties gevonden aan het moderniseringsproces in de vorm van commodificatie, ze noemde tweemaal een geldbedrag.²²³ Caroline Coeland schreef over het gebruik van medicijnen, wat eveneens een indicator kon zijn van een toegenomen kennis en vooruitgang in de wetenschap.²²⁴ Een laatste opvallend eigentijds aspect in deze bekeringsverhalen waren de uitingen van modern historisch besef bij Willem Bijl en Wilhelmina Blikendaal, die beide spraken over hun leven als een lineair proces:

Het opklimmen mijner jaren.²²⁵

Ik zal beginnen vanaf dat ik heugenis heb.²²⁶

Uit de vergelijking tussen de bekeringsverhalen die zijn geschreven het einde van de negentiende eeuw kunnen er ten opzichte van die uit het einde van de achttiende eeuw enkele conclusies getrokken worden. De bekeringsweg werd langer, het zelfbeeld werd negatiever en de emoties verschoven van onzekerheid ten overstaan van verwondering naar onzekerheid én verdriet ten overstaan van liefde. De religieuze ervaringen van het zelf leken dus intenser maar ook zeldzamer te worden. Dit bleef echter wel een perceptie van de vromen zelf. Tendensen van modernisering waren helaas zelden te vinden, we vonden wel sporen van rationalisatie in de vorm van secularisatie en woordgebruik, en alleen bij Wilhelmina Blikendaal commodificatie.

Wanneer het gaat over de zelfvervulling is de conclusie paradoxaal. Natuurlijk leek het wel of het geheel en al om Christus draaide en dat de mens er naar goed puriteins piëtistisch gebruik er geheel buiten zou vallen. Echter, diezelfde mens wilde wel de individuele ervaring van Christus (als ultieme bevestiging van de vergeving van de zonden) en het was een diepgaand en emotioneel proces om tot die ervaring te komen. Deze ervaring wilde men ook graag alleen beleven en er waren ook duidelijk sporen van jaloezie merkbaar wanneer men die ervaring nog niet had opgedaan. In feite draaide het hier dus zeer zeker om individuele zelfvervulling en daarmee toonde het duidelijk een kenmerk van de tijd, in de vorm van een individuele, expressivistische romantiek. Een laatste terugkerend element was de aanwezigheid van modern historisch besef, men beleefde het leven lineair en wil het ook duidelijk chronologisch beschrijven.

Toen we de lijn vanuit de achttiende eeuw doortrokken, viel op dat het noemen van oude schrijvers nu wel bij twee van de vier schrijvers voorkwam maar dat nostalgie en het nastreven van een ascetisch levensideaal nog steeds maar mondjesmaat terugkwamen. De wegmetafoor kreeg meer aandacht, wat kon komen door de langere bekeringsweg. Het pelgrimagemotief veranderde niet echt, het kwam iets minder sterk terug door de toegenomen onzekerheid over het eigen behoud. Het belang van de Geest bleef ook terugkomen, maar het element van directe Godsspraak was wel echt veranderd. God sprak niet meer direct, maar via Bijbelteksten, al werd daar vaak wel een antwoord op gegeven.

²²³ Blikendaal, *Bekeringsweg*, 28 en 30.

²²⁴ Coeland, *Verborgene omgang*, 83.

²²⁵ Bijl, *Krachtadige bekering*, 3.

²²⁶ Blikendaal, *Bekeringsweg*, 4.

Caroline Coeland vormde hier echter de uitzondering. Dit alles wilde echter in geen dele zeggen dat God zich had teruggetrokken in het transcendente, God was altijd aanwezig in de wereld van deze vromen om hun hele leven te besturen, zodat 'geen haar van hun hoofd vallen kon zonder de wil van hun hemelse Vader' (citaat uit antwoord 27 van de Heidelbergse Catechismus).

3.3 Periode III: 1900-1960

In de derde periode werden drie bronnen onderzocht. Het ging hierbij om achtereenvolgens Anna Helderop, Pleun van den Hoek en Marie den Doelder. In de eerste helft van de twintigste eeuw zetten de ontwikkelingen uit de negentiende eeuw zich door zoals de deelprocessen van het proces van modernisering en de onttovering. De invloed van deze processen werd daarom weer onderzocht.²²⁷ De Eerste Wereldoorlog en de bevindingen van Freud zetten echter wel twijfels bij de vooruitgang en het wezenlijk goede van de menselijke natuur. De mens bleek niet in staat tot ongebreidelde vooruitgang en kon zichzelf niet eens volledig kennen.²²⁸ Opgemerkt kon worden of deze teleurstelling ook doorschemerde in de geschriften die we voor deze periode onderzocht. In deze zestig jaar trad ook een proces van confessionalisering op, er is gezocht naar referenties aan dit proces.²²⁹ Het zelf zocht zijn vervulling in deze periode weer in zichzelf maar meer in groepsverband en familie.²³⁰ Dit kon onderzocht worden door verwijzingen van de vromen naar momenten waarop ze zich gelukkig voelden. Tenslotte definieerde men zichzelf in de periode vaak aan de hand van de sociaaleconomische status.²³¹

In de negentiende eeuw speelden de emoties zich vooral af tussen de polen verdriet (vóór de rechtvaardiging) en liefde, blijdschap en verwondering (na vergeving van de zonden). In de eerste helft van de twintigste eeuw bleek de angst weer de overhand te krijgen ten opzichte van het verdriet, wat door Anne Helderop werd geïllustreerd:

In mijn gevoel was ik met de Heere alleen op de aarde; ik stond met al mijn ongerechtigheden naakt voor God. Niets, dat mij voor Zijn heilig aangezicht bedekte. In mijn benauwdheid riep ik uit, huizen valt op mij, straten bedek mij voor 't heilig oog des Heeren. Ik wist toen nog niet wat er in Hosea 10 vers 8 staat. Maar ik gevoelde dat zelfs dat nog een gunst zou zijn.²³²

Marie den Doelder drukte zich in vergelijkbare bewoordingen uit.²³³ Pleun van den Hoek sprak minder van angst, hij had het, terwijl hij terugkeek op zijn bekering meer over schaamte en onverdiende liefde:

²²⁷ Deze moderniseringsprocessen zijn beschreven in paragraaf 1.4, pagina 16 en 17.

²²⁸ De teleurstelling in kennen en kunnen van het zelf zijn eveneens omschreven in paragraaf 1.4, pagina 20.

²²⁹ Confessionalisering is kort omschreven in paragraaf 1.4, pagina 19 en 20.

²³⁰ Baumeister, 'How the Self became a Problem', 163.

²³¹ Ibid., 163.

²³² Anna Helderop, *Gods wondervolle leiding gehouden met Anna Helderop, door haarzelf beschreven tussen 1902 en 1906* (1906, heruitgave 2013, Middelburg), 28.

²³³ Marie den Doelder, *Levensbeschrijving van Blinde Marie, door Marie den Doelder* (1960, heruitgave 2013, Middelburg) 152.

Ik heb de Heere horen kloppen, die had er al 34 jaar gestaan, maar ik diende liever de boze wereld. (...) Ik wist niet hoe ik had, ik kreeg met de Heere te doen, de Heere die ik altijd miskend en gehoond had, die ik niet lief kreeg maar die mij lief kreeg.²³⁴

In de beschrijvingen van de vromen uit de negentiende eeuw zagen we al dat de rechtvaardiging soms lang op zich kon laten wachten. Deze strijd zagen we ook terug bij Anna Helderop, hoewel er soms ook hoop mocht zijn:

In de hevigste benauwdheid kwam mij andermaal de waarheid voor, zo mogelijk nog krachtiger dan eerst: Al waren uw zonden als scharlaken, zij zullen worden als sneeuw, al waren zij rood als karmozijn, zij zullen worden als witte wol. (...) Ik kon de hele nacht niet slapen, voortdurend verkeerde ik in de gemeenschap met de Heere Jezus. Ik kon dit niet uitgewonderd krijgen dat er voor mij nog vergeving was en dat de Heere mij dit bekend had willen maken.²³⁵

Het moment van rechtvaardiging leidde tot blijdschap, liefde en verwondering, maar werd niet zo romantisch ingekleurd zoals Wilhelmina Blikendaal en Caroline Coeland dit deden. Pleun van den Hoek scheef hier meer beschouwelijk over:

Dus lieve lezers ik heb u verteld van God de Vader en de Heilige Geest en de liefde van de Zoon en de liefde van de Vader door de werking van zijn lieve Geest. Deze Drie getuigen in de hemel en aarde ons van onze zonden, als wij ze vast houden zijn we verloren. En als we ze los laten zijn we verkoren. Ja lieve lezers, mijn hart zingt onder het schrijven, ja U kiest mijn hart, eeuwig tot mijn Koning.²³⁶

Marie den Doelder vormde hier echter de uitzondering. Zij omschreef haar rechtvaardiging op een emotionele en romantische wijze:

Ik sprak, och Heere, kom nu eens over. En nu kwam dat woord tot mij: Want de zaligheid in nu nader dan toen wij eerst geloofd hebben. Dat alles ging natuurlijk met tranen gepaard. (...) Ik sprak: O, aan mij Heere (de vergeving van de zonden, RM)? Hij zei: Mijn zoon, mijn dochter, geef Mij uw hart. Ik zei: Ik ben zo walgelijk en onrein! (...) Antwoord: Ik zal het reinigen door Mijn bloed en Mijn Geest! Ik zeide: Neem het Heere, want ik kan het niet. En Hij nam het. (...) En Hij kwam al nader trok mij tot Zich. Toen legde ik mij neer en wierp mij op Hem en kwam met Johannes op Zijn Middelaarsborst terecht. Hij omhelsde mijn ziel liefelijk en ik omhelsde Hem wederkerig, drukte Hem aan mijn hart en liet Hem als een bundelke mirre tussen mijn borsten vernachten. O, wat ik gevoelde kan ik niet verklaren. Dit is nooit, nooit uit te drukken. O, dit is zo zoet, zo zalig, dierbaar, heerlijk, groot en lieflijk. Niets optochtelijk of opvliegend. O nee, maar zo stil en zacht. (...) Dat kwijt worden in Hem! (...) Nu ben ik voor eeuwig de Zijne en Hij is de Mijne, voor eeuwig!²³⁷

De zelfkennis, de zelfvervulling en de definitie van het zelf bleken bij alle drie puriteins te zijn. Zelfkennis door diepgaande introspectie vonden we vooral bij Marie den Doelder:

²³⁴ Pleun Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis van Pleun van den Hoek, Ik ben bereid om te sterven* (1922, heruitgave 2015, Middelburg) 3.

²³⁵ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 28-29.

²³⁶ Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis*, 10.

²³⁷ Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 202-204.

Ik stelde een onderzoek in tussen de Heere en mijn ziel. Zo werd ik bepaald bij drie oorzaken: mijn natuurlijke ijdelheid en weelderigheid en omgang met het volk, ten tweede mijn geestelijke hoogmoed op mijn gaven, ten derde mijn begeerlijkheid als een hartsverdorvenheid en daarover toonde de Heere Zijn ongenoegen.²³⁸

Het zelf definieerde zich naar goed puriteins gebruik als machteloos, al stond het hier wel tegenover een almachtige en genadige God en waren de beschrijvingen van de onkunde van het zelf iets gematigder ten opzichte van de vromen uit de negentiende eeuw, wat door dit citaat van Anne Helderop wordt geïllustreerd:

Toen kreeg ik weer een oogje in die volle Bron, en zag ik tegenover mij ledigheid en onbekwaamheid.²³⁹

Een dergelijke definitie van het zelf leidde niet alleen tot een negatieve waardering van zichzelf maar ook tot angst om het zelf te overschatten en God te onderschatten:

In mijn dwaasheid wilde ik het schepsel op de troon zetten.²⁴⁰

In dat licht troffen we bij Pleun van den Hoek een opvallende uitspraak, die het gangbare beeld van het machteloze zelf leek te doorbreken:

Al waren uw zonden als karmozijn, Ik zal ze maken als witte wol, zegt de Heere. Maar dan ook de Heere te kiezen met geheel ons hart en met al onze krachten. Dat hebben wij niet, zeggen de mensen, want ik hoor wel eens, wij kunnen er zelf toch niets aan doen.²⁴¹

Dit leek een opmaat te zijn naar een opwaardering van het zelf op de bekeringsweg. Van den Hoek leek hier op te roepen om uit vrije wil voor God te kiezen (getuige zijn kritiek op mensen die menen dat ze 'er zelf niets aan kunnen doen', omdat God het uit genade moest geven). Toch was dit maar schijn, want de mens bleef ook bij hem geheel afhankelijk van Gods genadige handelen:

Nee, als wij last van onze zonden krijgen, dan kunnen wij naar Jezus gaan, een voor een, wij kunnen geen ander meebrengen, alleen komen, wij kunnen geen ander meebrengen, met lege handen. Maar dan klinkt het: Ik ellendig mens, wie zal mij verlossen van het lichaam des doods. Ziet u wel, daar staat het laatste woord weer, doods. Dan voelen wij weer: en ik viel als dood aan Zijn voeten neder. (...) Die zeggen niet dat het Gods schuld is dat ze verloren gaan, maar die zeggen het is mijn schuld. En dan zouden ze willen betalen, maar dat hoeft niet. (...) Altijd toch door God de Vader of door de werking van de Heilige Geest en door de liefde van Jezus Christus, opdat geen vlees roemen zou. Maar die roemt, die roeme in den Heere.²⁴²

²³⁸ Ibid., 188.

²³⁹ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 50.

²⁴⁰ Ibid., 37.

²⁴¹ Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis*, 9.

²⁴² Ibid., 9-10.

De wegmetafoor werd in verschillende vormen gevonden bij alle onderzochte geschriften uit de eerste helft van de twintigste eeuw. In de negentiende eeuw viel vooral de toegenomen lengte van de bekeringsweg op, er ontstond tussen onbekeerden en bekeerden een nieuwe categorie: de bekommerden. Vooral Egbert de Goede drukte dit krachtig uit.²⁴³ De bekeringsweg werd hier dan opgevat als de tijd tussen de ontdekking aan zichzelf (de levendmaking door de Heilige Geest) en de vergeving van zonden (de rechtvaardigmaking). Nadien volgde dan de weg van de heiligmaking, de zonden waren hier weliswaar vergeven, de vromen bleven tot hun groot verdriet nog steeds zondigen. Een bekende piëtistische uitdrukking luidde daarom ook 'minder zonde doen maar groter zondaar worden'. De geschiedenis van Marie den Doelder sloot aan op de bevindingen uit de negentiende eeuw, ook zij moest een lange bekeringsweg bewandelen:

Als ds. B. weg was kwam oefenaar I. wel eens spreken. Deze sprak over de twee huizen, gebouwd op een verschillend fundament. Hij beschreef het nabijkomend en het ware werk. Ik werd daaronder geheel uit het veld geslagen en werd aangevallen of het ook bij mij zielsbedrog was. Hij legde de weg bescheidenlijk uit en leerde ook voor de kleintjes.²⁴⁴

Met 'de kleintjes' werden de bekommerden bedoeld, zij die de rechtvaardiging nog niet beleefd hadden maar wel levendgemaakt waren. De duur van de bekeringsweg kon bij Marie den Doelder niet precies getraceerd worden, wel schreef ze dat ze op haar zestiende 'op de weg geplaatst' werd en kort nadat ze haar vijftigste verjaardag vermeldde, beschreef ze haar rechtvaardigmaking. De bekeringsweg had voor haar dus minimaal 34 jaar geduurd.²⁴⁵ Ondanks de lange duur van de weg was Marie den Doelder toch bang te haastig te zijn op de bekeringsweg en het niet geheel aan God over te laten.²⁴⁶ Pleun van den Hoek sprak niet over een lange weg. De weg van Anna Helderop was niet zo lang, haar geschrift was namelijk geschreven in 1906, wat begon met haar levendmaking door de Geest in 1902. Een lange bekeringsweg bleek dus niet de standaard te wezen. Een ander opvallend element was de angst om de verkeerde weg te bewandelen:

Tenslotte kon ik het niet meer uithouden; ik viel op de knieën en riep uit: O Heere! Zie of bij mij een schadelijke weg is, leidt mij op de eeuwige weg!²⁴⁷

Dit kon ook gezien worden als een kenmerk van diepgaande introspectie. Er was namelijk een weg waarop de gelovigen wandelden en een (verleidelijke) weg die door de onbekeerden bewandeld werd en de plaatsing op de bekeringsweg was afhankelijk van het werk van Gods Geest:

De wereld wil mij verleiden en Gods Heilige Geest wil mij leren hoe ik wandelen moet.²⁴⁸

²⁴³ Zie hiervoor het citaat bij voetnoot 184.

²⁴⁴ Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 162.

²⁴⁵ Ibid., 163, 199, zie voor haar rechtvaardiging het citaat bij voetnoot 239.

²⁴⁶ Ibid., 178.

²⁴⁷ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 30.

²⁴⁸ Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis*, 13.

Het pelgrimagemotief kwam in de drie geschriften nauwelijks voor, alleen bij Pleun van den Hoek was het slechts eenmaal tussen de regels door:

En nu is mijn leven en begeerte voor Christus, om in het strijdperk de Bruidegom tegemoet te mogen gaan.²⁴⁹

Het strijdperk waar Pleun van den Hoek over sprak kon gezien worden als het leven hier op aarde, wat voor de gelovigen een strijdend leven was, ze moesten als een pelgrim de nodige tegenslagen overwinnen om bij God in de hemel te komen.

Een directe wijze van spreken van God bleek in de negentiende eeuw nauwelijks meer voor te komen, enkel Caroline Coeland vormde hierop een uitzondering. Deze lijn zette zich ook in de twintigste eeuw door, al was de hiernavolgende uitspraak van Anna Helderop wellicht voor meerdere interpretaties vatbaar:

Klaar en helder kwam de Heere mij voor met de woorden: Door U, door U alleen om het eeuwig welbehagen.²⁵⁰

Bedoelde ze hier een hoorbare stem? De woorden klaar en helder kunnen hier wellicht op wijzen. Ze ging hier niet verder op in, dus het kon ook zijn dat ze de woorden alleen in haar gemoed hoorde, zoals God ook wel eens een Bijbeltekst op het hart drukte:

Ik riep tot den Heere en Hij antwoorde mij met: Zalig zijn zij die vervolgd worden om der gerechtigheid wil.²⁵¹

Uit het voorgaande kan opgemaakt worden dat deze stem voor Marie den Doelder niet hoorbaar was. Het kon echter wel gebeuren dat anderen hoorbaar spraken en dit werd opgevat als Gods spreken:

Moeder las eens uit Jesaja 44: Ik, Ik ben het, Die uwe overtredingen uitdelg om Mijnentwil. En terwijl zij deze woorden las kreeg ik deze belofte even over te nemen.²⁵²

Pleun van den Hoek had een vergelijkbare ervaring:

Het was in augustus 1920, dat de Heere door de mond van een vrouw tot mij sprak, die vertelde dat zij niet bang was om te sterven. (...) het werd ook mijn begeerte hetzelfde te gevoelen als die vrouw.²⁵³

Het spreken tot Marie den Doelder kwam rechtstreeks uit de Bijbel. Dat dit niet zo hoeft te zijn bleek wel bij Pleun van den Hoek. Wat hij hoorde was vergelijkbaar met de woorden die Egbert de Goede zijn schoonvader hoorde spreken tegen zijn vrouw.²⁵⁴ Het op het hart gedrukt krijgen van een tekst kon overigens wel een vrij subjectieve zaak blijken te zijn. Zo

²⁴⁹ Ibid., 11.

²⁵⁰ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 32.

²⁵¹ Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 157.

²⁵² Ibid., 168.

²⁵³ Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis*, 4.

²⁵⁴ Zie hiervoor het citaat bij voetnoot 200.

kreeg Marie den Doelder een keer tekst op het hart gedrukt uit 1 Samuel 1 vers 8, 'ben ik u niet beter dan tien zonen?'.²⁵⁵ Het betrof hier een verhaal waarbij een vrouw geen kinderen kon krijgen en hier erg treurig om was. Dit ontlokte haar man de bovengenoemde uitspraak. Marie den Doelder dacht echter dat het een woord van God was: ben *Ik* u niet beter dan tien zonen, ze haalde deze tekst compleet uit de context. Dit kwam regelmatig voor bij de piëtisten.²⁵⁶

Het ingrijpen van de bovennatuur in de natuur bleek voor Anna Helderop en Marie den Doelder nog steeds vanzelfsprekend te zijn. God handelde dus nog steeds in de leefomgeving van de vromen. Pleun van den Hoek noemde dit echter niet. Het was echter maar de vraag of dit voor hem dan geen vanzelfsprekendheid was, want hij was heel duidelijk over de rol van Gods Geest:

Toen de Heere mij met Zijn Geest beroerde en mij tot stilstand bracht, was het alsof ik met lamheid geslagen werd.²⁵⁷

God handelde namelijk door Zijn Geest, dus kon dit ook gezien worden als het handelen van God en vormt dit geen scheiding tussen transcendentie en immanentie. Het handelen van God was bij Anna Helderop echter een stuk explicieter:

Op een dinsdagmiddag om één uur ben ik opgetrokken geweest in de hemel der heerlijkheid en daar heeft de Heere Jezus mij bekleedt met Zijn gerechtigheid die Hij zo duur verworven had. Daarna leidde Hij mij triomferend tot de Vader en daar stond ik voor de Vader, zonder de minste schrik of beving; wel met diep ontzag. (...) Toen was het alsof de Vader met de vinger op mij wees, zeggende, ziet gij zijt schoon mijn vriendin en met deze waarheid ontsloot zich het Vaderhart Gods en ik viel er middenin met de uitroep: Lieve Vader! Toen kwam ik in de omarming, waarnaar ik zolang gehongerd en gedorst had.²⁵⁸

Was dit een authentieke ervaring? Als dit het geval was, was de scheiding eigenlijk omgekeerd. In het leven van de vromen daalde God af naar de aarde, de transcendentie begaf zich zo in de immanentie. Hier waren de rollen echter omgedraaid. Anna Helderop werd naar boven gehaald, haar immanentie kreeg een plaats in Gods transcendentie. Dit leverde natuurlijk ook de nodige problemen op bij het formuleren van het begrip transcendentie, iets waar in het kader van dit schrijven niet op ingegaan zal worden. De beschrijvingen kwamen in ieder geval erg letterlijk over, ze wist zelfs het tijdstip precies te noemen. Het was niet haar eerste ervaring:

Toen werd de Heere Jezus mij getoond, staande voor Zijn rechters. Ik zag, hoe de krijgsknechten Hem kinnebakslagen gaven. (...) Vervolgens werd ik geleid naar Golgotha en daar zag ik de Heere Jezus hangen tussen hemel en aarde (...) Daar zag ik de Heere Jezus de gehele drinkbeker ledigen, gelijk Hij

²⁵⁵ Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 191.

²⁵⁶ Exalto, *Wandelende Bijbels*, 60.

²⁵⁷ Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis*, 3.

²⁵⁸ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 47.

die op zich genomen had. Het was voor mij een smartvol ogenblik, de smart was bijna niet meer te dragen toen ik de Heere Jezus hoorde uitroepen: het is volbracht!²⁵⁹

Deze beschrijving was eveneens bijzonder letterlijk. Of was het toch slechts een visioen? Dergelijke vragen passen beter bij de godsdienstpsychologie. In ieder geval vertoonde dit verhaal een sterke gelijkenis met een passage uit de tweede brief van Paulus aan de Korinthiërs:

Ik ken een mens in Christus, voor veertien jaren (of het geschied is in het lichaam, weet ik niet, of buiten het lichaam, weet ik niet, God weet het) dat de zodanige is opgetrokken geweest tot in de derde hemel. (...) Dat hij opgetrokken geweest is in het paradijs, en gehoord heeft onuitsprekelijke woorden, die een mens niet geoorloofd is te spreken. Van de zodanige zal ik roemen, doch van mijzelfen zal ik niet roemen, dan in mijn zwakheden.²⁶⁰

Deze passage vertoont weliswaar overeenkomsten (Anna Helderop spreekt ook over 'opgetrokken'), maar verschilt wel op cruciale punten (Paulus zegt niet te weten wat er precies gebeurd is en er al helemaal niet over te kunnen spreken, wat deze mystieke ervaring van Anna Helderop in een ander licht zet). In ieder geval was ik een dergelijke ervaring in geen enkel ander geschrift tegengekomen. Overigens had Anna Helderop naar eigen zeggen niet alleen met Gods kracht te doen, maar werd ze ook geconfronteerd met de satan, Gods grote tegenhanger:

Ik was goed wakker en zat rechtop in bed; bovendien brandde er een helder gaslicht toen het gebeurde. Zo, als ik het gedrocht zag, was het alsof mijn hart zich omkeerde in mijn lichaam; 't gebed was plotseling afgesneden. (...) Het gedrocht bleef al maar staan; ik had het doodsbenauwd en kon geen zuchtje van de Boze tot de Heere slaken. Ongeveer een half uur duurde dat; toen vond ik het gezicht er van lang zo erg niet als de haat waarmee hij mij haatte.²⁶¹

Deze passage was eveneens erg letterlijk, al gaf ze geen details over het gedrocht. Alles wees hier op een werkelijke ervaring, zeker omdat ze ook een tijdsaanduiding gebruikt. Overigens kende ook Marie den Doelder een hemelervaring:

Verder was ik wonderlijk gesteld, vooral 's morgens. Ik mocht haar nastaren. O, hier nooit iets gezien, daar in het volle licht! O, het was alsof ik haar zag wandelen in witte klederen, staande voor de troon, en het Lam, naar Wien haar ziel zo gedurig uitging. O, ik werd als opgetrokken. Ik genoot zelfs iets van die zalige gemeenschap met dat heerlijk en hoge Wezen, alsook de gemeenschap der heiligen. Ik proefde iets van het onuitsprekelijk geluk van mijn lieve zuster.²⁶²

Opvallend was dat zij de woorden *als opgetrokken* gebruikte, terwijl Anna Helderop over het woord *als* niet sprak. Dit lijkt erop te wijzen dat het voor Marie den Doelder een geestelijke ervaring was, ook in haar beleving. Anna Helderop zou dit ook enkel geestelijk ervaren kunnen

²⁵⁹ Ibid., 45.

²⁶⁰ 2 Korinthe 12:2-5.

²⁶¹ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 60.

²⁶² Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 162.

hebben, maar haar beschrijving lijkt meer op een werkelijke ervaring. God toonde aan Marie den Doelder ook zijn zorg in het gewone leven:

De dokter en de apotheek moesten betaald worden, wel uit de diaconie, maar ik werd er mee aangevallen. Maar de Heere toonde mij dat de diaconie het middel was, maar de Heere de Gever. Bijgevolg kreeg ik het van God.²⁶³

Het belang van Gods Geest om van het Woord meer te kunnen maken dan een dode letter was al eerder gebleken bij Pleun van den Hoek, ook Anna Helderop onderkent dit belang.²⁶⁴ Het kon echter ook zo wezen dat iemand wel door Gods Geest vernieuwd en bekeerd was, zo'n persoon had hier echter niet altijd profijt van, laat staan de kerkgangers:

Het werd Pinksteren en voor het eerst mocht ik ondersteund door twee meisjes naar de kerk (na een maandenlang ziekbed, RM), waar ds. M. preekte. Aan de preek had ik niet veel, daar hij veel in de letter bleef, maar zijn gebed was kostelijk.²⁶⁵

Het noemen van oude schrijvers kwam opvallend weinig voor. Dit was opmerkelijk omdat in de twintigste eeuw scholing verplicht was en er dus een toename in het lezen te verwachten zou zijn. Anna Helderop noemde één oude schrijver, de puriteinse predikant Ebenezer Erskine (1680-1754), van wie ze een preek las.²⁶⁶ Marie den Doelder noemde Alexander Comrie en de bekende piëtistische predikant Bernardus Smytegelt (1665-1739).²⁶⁷ Pleun van den Hoek sprak over geen enkele oude schrijver.

Het reflecteren op de eigen tijd kwam ook niet zo heel veel voor, enkel Anna Helderop sprak hier over:

In de avond werd ik smartelijk teleurgesteld in mijn verwachting toen bekend werd, dat het ongeloof op onedele wijze de overwinning behaald had. Ik hoorde ze juichen over hun overwinning, ze hoonden Israels God. Toen heb ik goed gevoeld, dat ze niet lang zouden kunnen juichen, want dat Israels God zou opstaan tot de strijd, die verwachting ligt op er dit ogenblik nog bij mij, dat de Heere Nederland zal verlossen van de ongelovige overheid, die nu het land regeert. (...) Op zo'n regering kan geen zegen rusten, veeleer een oordeel. Ik moet het nog eens zeggen, dat is de schuld van Gods volk.²⁶⁸

In bovenstaand citaat moest ze een teleurstelling verwerken, de verkiezingen van 1905 verliepen namelijk desastreus voor de Anti-Revolutionaire Partij van Abraham Kuyper. Deze verkiezingen werden gewonnen door de Liberale Unie, voor Anna Helderop bestond die partij uit ongelovigen. Het ging hier echter niet zozeer over een geestelijk verval, maar een verandering in de politieke toestand waarbij Anna Helderop het volste vertrouwen had dat de kansen weer zouden keren. Haar steun voor Abraham Kuyper was opvallend, omdat de meeste piëtisten er voor kozen de politiek links te laten liggen, zelfs na de oprichting van de

²⁶³ Ibid., 174.

²⁶⁴ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 58.

²⁶⁵ Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 189.

²⁶⁶ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 39.

²⁶⁷ Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 156, 160 en 201.

²⁶⁸ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 61.

SGP in 1917. Toch was de politieke toestand te wijten aan geestelijk verval, de overwinning van de liberalen was zelfs de schuld van Gods kinderen (de bekeerden).

Het nastreven van een ascetisch levensideaal zagen we terug bij Pleun van den Hoek en in verschillende facetten bij Marie den Doelder. Geld vormde voor Pleun van den Hoek de voornaamste verleiding:

In oneerlijk geld zit geen zegen. Dat is geen geld waar brood voor gekocht wordt wat nooit vergaat. Dus lezer, mijn begeerte is om die spijs, die nooit vergaat.²⁶⁹

Hoewel hij nergens zei dat geld *an sich* verkeerd was, bleek wel dat hij er alles aan wilde doen niet te vast te zitten aan zijn geld, ook een zekere uiting van het pelgrimagemotief. Marie den Doelder moest soms door anderen op een na te streven ascetisch levensideaal gewezen worden:

In de avond op bezoek bij ouderling F.D., kreeg ik een ernstige bestraffing van hem. Want hoewel ik in 't zwart gekleed was had ik aan hals en mouwen een zwart kantje en dat mocht er niet aan zijn. Durft gij dat bedorven lichaam zo op te pronken, sprak hij? Ik schaamde mij zeer en zweeg. En temeer daar het in liefde gezegd werd, zo werd het mij tot schuld. Ik trok de andere dag de kantjes ervan af.²⁷⁰

Het was hier natuurlijk maar zeer de vraag of het haar eigen ideaal was, in ieder geval wilde ze er alles aan doen om niet 'werelds' te zijn:

Ik gaf de wereld de scheidbrief en geloofde nu, dat ik het met de Heere kon wagen, en dat alles terecht zou komen. (...) Ik stond zeer gemoedigd van mijn knieën op en tot op heden ben ik bewaard gebleven om op gladde plaatsen te komen.²⁷¹

Het ging hier dus niet zozeer om een armoede-ideaal, maar veel meer om het voorkomen van het doen van zonden door plaatsen te bezoeken die door de kerk verboden werden. Het ging er in het ascetisch levensideaal in de eerste plaats om het hart zuiver te houden voor God, dit kon soms tot lastige situaties leiden:

Handenwringend en met wenende ogen riep ik tot God vanwege deze onmogelijke zaak. Ik, een blind meisje, huwen met een verwende schipper. Ik riep: Heere, neem die hoerachtige gedachten weg, och, dat Gij mijn Zielsbruidegom mocht worden.²⁷²

Marie den Doelder was verliefd geworden op een schipper, maar deze wees haar liefde af. Het was dus maar zeer de vraag of het ascetische levensideaal hier als ideaal gold of als troost.

In het voorgaande was zeker bij Anna Helderop al het één en ander naar voren gekomen uit de tijd waarin deze vromen leefden. Helaas vertoonden deze religieuze geschriften op het eerste gezicht niet veel kenmerken uit de tijd waarin ze tot stand kwamen.

²⁶⁹ Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis*, 15.

²⁷⁰ Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 163.

²⁷¹ *Ibid.*, 159.

²⁷² *Ibid.*, 181.

Echter, er zijn wel wat aanknopingspunten. In de eerste plaats werden tekenen van secularisatie zichtbaar. Anna Helderop twijfelde sterk aan het bestaan van God voor haar bekering.²⁷³ Pleun van den Hoek deelde deze twijfels.²⁷⁴ Marie den Doelder sprak hier niet over. In de tweede plaats viel op dat ze allen regelmatig spraken over hun sociaaleconomische status.²⁷⁵ Dit kwam overeen met de bevindingen van Baumeister, die aangaf dat het zelf zich in de eerste helft van de twintigste eeuw vaak op sociaaleconomische wijze definieerde. Enkele andere kenmerken van het moderniseringsproces, naast de rationalisatie in de vorm van secularisatie, werden gevonden bij Pleun van den Hoek. In de eerste plaats het proces van democratisering, hij had het over de 'wereldse stembus'.²⁷⁶ Daarnaast noemde hij regelmatig een geldbedrag, wat wees op commodificatie. Het werken in de fabriek werd door hem ook genoemd, een teken van industrialisatie.

Confessionalisering werden gevonden bij Marie den Doelder, zij had het regelmatig over het blindeninstituut, een kerkelijke instelling.²⁷⁷ De vervulling van het zelf was zoals bij alle andere vromen gericht op de vergeving van de zonden en het ontvangen van de liefde van Christus. Hoewel dit voor beide vrouwen een individueel beleven was, valt wel op hoe zeer zij dit deelden met de gemeenschap. De teleurstelling in het zelf zoals door Freud geformuleerd en iets wat zeker na de wereldoorlogen maatschappelijk breed gedeeld werd leek iets te zijn wat de piëtisten geheel ontgaan was, ze wijdden er in ieder geval geen woord aan. Dit was zeker in het geval van Marie den Doelder opvallend. Haar geschrift was bijzonder lang maar ze sprak met geen woord over de oorlog of andere maatschappelijke omstandigheden. Alles ging over de religieuze omstandigheden, enkele familiale mededelingen uitgezonderd, maar ook deze werden betrokken op het eigen religieus welbevinden.

Als er na de eerste zestig jaar van de twintigste eeuw enkele conclusies worden getrokken zien we twee vergelijkbare geschriften en één buitenstaander: Pleun van den Hoek. Beide vrouwen schreven emotioneel en romantisch, al was de weg van de bekering voor Marie den Doelder veel langer. Emoties waren bij de vrouwen rijkelijk aanwezig. In het geval van Pleun van den Hoek juist niet maar de emoties die aanwezig waren draaiden bij hem ook om hetzelfde punt: de bekering. Kenmerken van modernisering zagen we vooral bij Anna Helderop en Pleun van den Hoek, in het bijzonder sporen van secularisatie in de vorm van atheïsme. Opvallend genoeg ontbrak dit geheel bij Marie den Doelder. Een teleurstelling in het kunnen van het zelf hebben we in deze geschriften niet aangetroffen, het lag ook wel voor de hand dat we dit eerder in andere bronnen aan zullen treffen. Tekenende van confessionalisering hebben we alleen bij Marie den Doelder aangetroffen.

²⁷³ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 39-40.

²⁷⁴ Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis*, 3.

²⁷⁵ Helderop, *Gods wondervolle leiding*, 53, ze weidde hier uit over haar werk als dienstbode. Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis*, 15, hij sprak hier over zijn positie als marktkoopman. Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 146, ze gaf hier aan te moeten leven van giften van de diaconie. Tenslotte Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 159, 174 en 177, waar ze sprak over uitgaven die ze gezien haar armoede niet kon doen.

²⁷⁶ Van den Hoek, *Bekeringsgeschiedenis*, 3.

²⁷⁷ Den Doelder, *Levensbeschrijving*, 153-155, 161.

De vervulling van het zelf concentreerde zich bij alle drie duidelijk op de rechtvaardiging en de eenwording met Christus, de vrouwen deelden dit in tegenstelling tot Pleun van den Hoek graag met de religieuze gemeenschap. Alle drie gaven blijk van hun sociaaleconomische status en problemen. Wat betreft de afgelegde weg tot de bekering tonen Anna Helderop en Pleun van den Hoek aan dat de weg tot de rechtvaardiging niet altijd bijzonder lang moest zijn. Het directe spreken van God zoals bij Eva van der Groe bleek verleden tijd te zijn, God sprak tot deze vromen vooral door Bijbelteksten, al kon de ervaring hiervan erg diepgaand zijn. Wanneer het geloof in God er echter was, was er geen enkele sprake van een scheiding tussen natuur en bovennatuur, God leidde het leven. De rol van de Geest bleef onverminderd groot, Marie den Doelder en Anna Helderop merkten ook op bij andere mensen op de rol van de Geest in hun leven te letten, 'waarachtig' en 'leugenachtig' van elkaar te kunnen onderscheiden. Opvallend genoeg werd er weinig aan oude schrijvers gerefereerd. Opvallend was ook dat de eigen tijd niet echt negatief gewaardeerd werd, enkel Anna Helderop schreef hierover. Het ascetisch levensideaal leek in eerste instantie af te nemen, maar het niet noemen wilde niet zeggen dat het er niet was. Zeker wanneer gezien wordt dat Pleun van den Hoek niet materialistisch wilde zijn en wat Anna Helderop en Marie den Doelder wilden (hun hele leven aan God wijden).

3.4 Periode IV: 1960-heden

De laatste periode was evenals de voorgaande periode iets korter. De breuk in 1960 had als oorzaak de maatschappelijke breuk die in die tijd plaatsvond, zoals beschreven in hoofdstuk één. Twee bronnen werden er voor deze periode onderzocht, te weten Anna Schot en Thona Buteijn-Melis. Volgens Charles Taylor vond in de jaren zestig een belangrijke verandering plaats door de aanvang van het tijdperk van de authenticiteit. Deze 'wees jezelf' cultuur stond haaks op het piëtistische ideaal, wat op puriteinse leest geschoeid was. De invloed van de consumentenrevolutie kon onderzocht worden door te zoeken naar verwijzingen naar luxegoederen en vooral de waardering hiervan. Duidelijk kon worden in hoeverre de hoofdpersonen naar het idee van Giddens hun levensverhaal wilden schrijven met daarbij aandacht voor zelfontplooiing en het verwerpen van emotionele blokkades.²⁷⁸ Interessant was ook om te onderzoeken in hoeverre het zelf zich nog wil richten naar voorschriften vanuit de groep, omdat juist 'wees jezelf' alle voorschriften wilde verwerpen. Dit gold zowel in de verhouding ten opzichte van groepsgenoten als ten opzichte van de maatschappij. Wanneer hierin duidelijk zaken veranderden, konden we spreken van een toenemend individualisme. Dit individualisme werd ook zichtbaar in het feit dat zaken 'goed moeten voelen'.²⁷⁹ Het is interessant om te zien of dit ook zichtbaar wordt in de persoonlijke beleving van de bekering.

De emoties die Anna Schot en Thona Buteijn-Melis toonden, zijn vergelijkbaar met de andere onderzochte vromen

²⁷⁸ Een uitwerking van de 'wees jezelf' cultuur en het tijdperk van authenticiteit kan gevonden worden in paragraaf 1.5, pagina 21 en 22.

²⁷⁹ Baumeister, 'How the Self became a Problem', 163.

in de twintigste eeuw. Het moment van ontdekking zondaar te zijn voor God en de hel verdiend te hebben leidde tot grote angst bij Anna Schot:

O, die eeuwigheid waar geen eind was, wat was mij dat bang.²⁸⁰

Thona Buteijn-Melis was hier eveneens erg bevreesd voor.²⁸¹ Toch was het niet alleen de angst die overheerste, er waren ogenblikken waarop het verdriet om het zondaar zijn voor God de overhand had, zoals hier bij Thona Buteijn-Melis:

Ik werd ontdekt dat ik niet alleen een overtreder was van Gods geboden, maar ook een verachter van het Evangelie geweest was. Want op mij was van toepassing: Gij wilt tot Mij niet komen, opdat gij het leven hebt in Mijn Naam. Deze ontdekking ging nog veel dieper als die der wet; nog veel smartelijker, die grote schuld tegen het Evangelie.²⁸²

Ook hierbij was het woordgebruik van Anna Schot vergelijkbaar.²⁸³ Het verdriet van beide vrouwen betrof hier vooral het verdriet over het lijden dat Christus aan het kruis moest ondergaan. Ze voelden zich hier schuldig over. De schuld ging voor Thona Buteijn-Melis zelfs nog dieper: ze verwierp het lijden van Christus. Dit gaf natuurlijk ook wel iets aan van diepgaande introspectie. Toch kwam voor beiden het moment van de rechtvaardiging en dus de vergeving van de zonden en het afwenden van de eeuwige straf in de hel. Dit leidde bij beiden tot verwondering en blijdschap, maar niet tot liefdesuitingen zoals we die zagen bij bijvoorbeeld Caroline Coeland in de negentiende eeuw. Anna Schot drukt haar rechtvaardiging vooral in termen van verwondering uit:

Hoe moet ik mij verwonderen over des Heeren wijs beleid en mag ik wel vragen: Waarom was het op mij gemunt, waar zo velen gaan verloren die Ge geen ontferming gunt?²⁸⁴

Thona Buteijn-Melis gaf ook blijk van verwondering, maar drukte zich in meer in termen van blijdschap uit:

Hij is daar verschenen tot mij onuitsprekelijke vreugde, als mijn grote Overwinnaar, overwinnende en opdat Hij overwon. (...) Ik mocht als de zangers en speellieden uit Psalm 68 huppelen van zielevreugde achter mijn Overwinnaar. (...) De weldaad die ik van de Heere ontvangen had was voor mij zo groot. Ik mocht mijn onwaardigheid daarin inleven. Ik kan het niet gemakkelijk uitdrukken, wat de ziel dan wel ondervindt.²⁸⁵

²⁸⁰ Anna Schot, *Levensbeschrijving van Anna Schot, door haarzelf beschreven* (1977-1981, heruitgave 2014, Middelburg) 66.

²⁸¹ Thona Buteijn-Melis, *Doch Hij zal verschijnen tot ulieder vreugde. De weg des Heeren met Thona Buteijn-Melis* (Barneveld 1993) 15.

²⁸² Buteijn-Melis, *Doch Hij zal verschijnen*, 8.

²⁸³ Schot, *Levensbeschrijving*, 109.

²⁸⁴ Schot, *Levensbeschrijving*, 64.

²⁸⁵ Buteijn-Melis, *Doch Hij zal verschijnen*, 19.

Naast het gebruikelijke patroon aan emoties troffen we bij Anna Schot veel schaamte aan. Thona Buteijn-Melis toonde ook wel schaamte voor het verwerpen van het Evangelie, maar dit leek meer verdriet te zijn. De schaamte van Anna Schot was vrij specifiek:

Ik durfde niet aan te gaan. Wat ben ik nadien beschaamd en verlegen geweest voor de Heere omdat ik Hem verloochend had voor de mensen. Ik dacht dat alle mensen het aan me konden zien. O, wat een verdriet heb ik daarvan gehad.²⁸⁶

Het ging hier over het aangaan aan het Heilig Avondmaal. Voor veel piëtisten was dit een zaak van grote belang omdat men niet zeker was van de vergeving van de zonden maar men wel ontdekt was aan de zonden en wist dat er om Christus' wil vergeving was. Deze mensen waren de zogenaamde 'bekommerden', ze vormden de categorie tussen de bekeerden en de onbekeerden en bewandelden de bekeringsweg.²⁸⁷ Het was voor Anna Schot dus zeer de vraag of ze aan kon gaan zonder de zekerheid van de vergeving van de zonden of dat ze wel mocht blijven zitten omdat ze bij bewustzijn levendgemaakt was door de Heilige Geest. Ze werd zo verscheurd tussen deze gevoelens en het voorgaande citaat geeft hier blijk van.

De zelfdefinitie, zelfkennis en zelfvervulling bleken bij deze twee vrouwen puriteins van aard te zijn. Het zelf werd negatief gedefinieerd, God was daarentegen volmaakt, zoals Anna Schot het uitdrukte:

In Christus is de zin des Heeren volkomen hersteld. Daar ontbrak niets aan. Daar hoefde van mij niets meer bij. Want al wat ik erbij voegde verontreinigde het heilige.²⁸⁸

De uitdrukking van het zelf was vergelijkbaar met de vromen uit de eerste helft van de twintigste eeuw, de lading was negatief maar niet zo heftig omschreven als door de vromen uit de negentiende eeuw. Uit het voorgaande was wel al gebleken dat de zelfkennis geheel draaide om het zichzelf moeten leren kennen als een uitverkorene, waar een diepe introspectie aan voorafging waarin men zich leerde kennen als iemand die de eeuwige straf verdiend en geen recht op de verzoening door Christus had. Deze zelfkennis werd door beide vrouwen juridisch gedefinieerd en de zelfvervulling, het heil vinden in Christus, kon in hun beleving ook alleen op een juridische wijze. Dit leidde ertoe dat het moment van de rechtvaardiging vooral draaide om de juridische zekerheid en niet zozeer om blijdschap, verwondering of liefde, de ervaring van de rechtvaardiging van Buteijn-Melis illustreert dit goed:

Doch er brak een ogenblik aan dat mijn zaak moest voorkomen. (...) Het was of alle partijen samenkamen. Het gericht zette zich. Dat was werkelijkheid. God als Rechter. Bij Hem is die vreselijke Majesteit. (...) Nu was er geen ontkomen meer aan, ik werd gedagvaard. (...) Ik stond daar voor de Rechter als de gans schuldige en de Advocaat was er niet. Ook geen belofte of bevinding. (...) Nu moest God eraan of ik eraan. (...) God eraan, dat kon niet voor mijn ziel. Maar nu kon ik eraan. Gods

²⁸⁶ Schot, *Levensbeschrijving*, 80.

²⁸⁷ Zie onder andere de voetnoten 184 en 243, die gaan over Egbert de Goede en Marie den Doelder waar ook gesproken wordt over de bekommerden als categorie tussen onbekeerden en bekeerden.

²⁸⁸ Schot, *Levensbeschrijving*, 91.

aanbiddelijke deugden waren mij boven alles dierbaar. Die liever dan mij eigen zaligheid. (...) Het was als in een ogenblik dat ik daar mocht komen en als ik dacht weg te zinken en dit ten volle mocht aanvaarden kwam de Heere Jezus te verschijnen en met eerbied gesproken moest ik een weinig opzij gaan en kwam Hij op mijn plaats te staan, tonende voor al die partijen de waardij van al Zijn verdiensten. (...) O, die omwending van al die partijen, de gerechtigheid was volkomen voldaan. (...) Het recht was gehandhaafd, opgeluisterd.²⁸⁹

De zelfvervulling leek zeker bij Thona Buteijn-Melis naadloos over te lopen in het vervullen van Gods recht. Haar blijdschap om die vervulling bleek dan ook veel groter dan de blijdschap om haar verzoening met God. Anna

Schot deelde ons meer mee over haar gevoelens en gedachten ten opzichte van zichzelf en hieruit bleek dat het schrijven van haar bekeringsgeschiedenis tot een innerlijke strijd leidde. Negatief geformuleerd konden we dit misschien valse schaamte noemen, positief geformuleerd een vorm van bescheidenheid:

Ik dacht deze morgen, zou ik maar niet ophouden met schrijven, er zijn van Gods volk in vorige tijden waardige geschriften in omloop, die ieder, ik ook, kan lezen, die zijn en waren nuttig. Wat ik schrijf is zo belangrijk niet. (...) Maar de moedeloosheid werd overwonnen door de woorden uit Psalm 103: Vergeet nooit één van Zijn weldadigheden, vergeet ze niet, 't is God die ze u bewees. (...) Ik geloof niet dat ik het mezelf opgelegd heb.²⁹⁰

De vraag of bescheidenheid behoorde tot de puriteinse zelfkennis laat ik hier maar even liggen, feit was in ieder geval wel dat deze introspectieve zelfkennis de jeugdijaren positiever beoordeelde dan de jaren van ouderdom:

O, die liefde der jeugd, wat is ze zuiver, eenvoudig, kinderlijk oprecht, ze redeneert en berekent niet. Nu ik oud geworden ben, moet ik me vele malen aanklagen bij de Heere als onvruchtbaar, als onnuttig en dat er van mij niets goeds te verwachten is.²⁹¹

In het voorgaande bleek al dat Anna Schot en Thona Buteijn-Melis zich beiden lange tijd bij de bekommerden rekenden, ze waren nog niet zeker van de vergeving van de zonden maar wel door Gods Geest levendgemaakt. De lengte van de bekeringsweg konden we bij Anna Schot traceren op 35 jaar.²⁹² Thona Buteijn-Melis noemde geen data, dus voor haar konden we de lengte van de bekeringsweg niet traceren. Deze was vermoedelijk wel erg lang, omdat de rechtvaardiging pas aan het einde van haar geschrift genoemd werd en ze haar omgang met God vanaf haar kindse jaren in chronologische volgorde vertelde. De lengte van de weg toonde zich ook in het noemen van de wegmetafoor:

²⁸⁹ Buteijn-Melis, *Doch Hij zal verschijnen*, 18.

²⁹⁰ Schot, *Levensbeschrijving*, 79.

²⁹¹ *Ibid.*, 78.

²⁹² *Ibid.*, 109.

Daar werd ik altijd teruggebracht hoe Hij zich trapsgewijze meer en meer in mijn ziel ging openbaren. En altijd tot mijn vreugde.²⁹³

Hoewel ze hier het woord weg niet gebruikte, kon dit wel gezien worden als een weg omdat ze spreekt over 'trapsgewijze'. Dit kon er op wijzen dat ze sterk bezig was met een bewust chronologisch doorleven van de orde van het heil, de punten die op de bekeringsweg gepasseerd moesten worden.²⁹⁴ De bekeringsweg was voor de vromen een weg van vallen en opstaan, zelf werden ze geen vooruitgang gewaar:

Zo was het ook met mij want ook ik wilde niet wandelen in Zijn wegen. (...) Och, dan was ik soms al ver gevorderd, maar dan gebeurde er weer wat, al was het maar een verkeerd woord en viel mijn hele verwachting in puin. (...) Ik vorderde niet, ik ging achteruit naar mijn schatting.²⁹⁵

De weg bleek dus een objectief aspect te bevatten. God werkte de heilsorde op een ordelijke en chronologische manier uit, eerst kwam de ontdekking, dan de rechtvaardigmaking en dan de heiligmaking, deze objectieve orde zien we ook terug in de Heidelbergse Catechismus: ellende, verlossing en dankbaarheid. Het bevatte eveneens een subjectief aspect, de piëtist ervoer deze orde niet altijd zo en ging voor zijn of haar gevoel eerder achteruit dan vooruit. In de negentiende eeuw ging als het ware een wissel om waarbij het subjectieve aspect (het gevoel van de gelovige) volgens sommige theologen belangrijker werd dan het objectieve aspect (het werk van God).²⁹⁶

Het pelgrimagemotief zagen we ook bij Anna Schot terug als het verlangen om in de toekomst niet meer te zondigen:

Toch heeft mij dat dikwijls vertroost, dat ik eens Zijn heerlijk lichaam gelijkvormig zou worden.²⁹⁷

In het geval van Thona Buteijn-Melis werd het aangetroffen op een manier zoals dat nog niet eerder was voorgekomen. Zij voelde zich al een pelgrim als bekommerde:

Dit was de haper (nog niet gerechtvaardigd, RM). Ik had nooit een thuiskomen gehad. Met al wat de Heere gedaan had was ik nog steeds een balling op de wereld. Hoe beklagenswaardig is het in het natuurlijke wanneer het schepsel geen thuis heeft. Maar nog veel beklagenswaardiger in het geestelijke.²⁹⁸

Dit was opmerkelijk omdat ze weliswaar al op de bekeringsweg geplaatst was maar nog niet zeker was van haar redding en dus in principe op weg was naar de eeuwige straf. Ze zag het pelgrimagemotief echter op een dubbele wijze. Eerst was de gelovige een pelgrim vanaf de

²⁹³ Buteijn-Melis, *Doch Hij zal verschijnen*, 10.

²⁹⁴ Zie hiervoor hoofdstuk 2.2 en Hijweege, *Bekering in bevindelijk gereformeerde kring*, 28-36, waar ze spreekt over de godsdienstpsychologische toepassing van het heil als opwaardering van een persoonlijkheid in de bevindelijk gereformeerde gemeenschap, wat zij opvallend genoeg aanduidt met het woord bevinding.

²⁹⁵ Schot, *Levensbeschrijving*, 69.

²⁹⁶ Zie paragraaf 2.1 en Graafland, *De zekerheid van het geloof*, waarin uitvoerig wordt gesproken over de verhouding tussen het subjectieve en objectieve aspect van de orde des heils.

²⁹⁷ Schot, *Levensbeschrijving*, 99.

²⁹⁸ Buteijn-Melis, *Doch Hij zal verschijnen*, 17.

ontdekking tot rechtvaardiging (dan volgde een 'thuiskomen') en nadat dit punt gepasseerd was, waarop de heiligmaking begon, ging de reis verder en was er een definitief thuiskomen bij de dood, door veel piëtisten omschreven als 'de doorgang naar het eeuwige leven'.²⁹⁹

Bij Anna Schot werd geen directe communicatie van God met de mens aangetroffen. De gewone weg was ook hier dat er een tekst op het hart gedrukt werd:

Zo was ik aan mijn werk bezig totdat Gods Woord in mijn hart de overhand kreeg: Gij zijt duur gekocht, zo verheerlijkt dan God in uw lichaam. Het was wel de eerste keer dat er een Woord Gods tot mij kwam.³⁰⁰

Het spreken van God kon echter ook via een ander gaan, in dit geval via de bekende piëtistische dominee Jozias Fraanje:

Hij heeft veel gepreekt in Tholen en ik weet geen leraar die de Heere voor mij heeft willen gebruiken zoals hij.³⁰¹

Het was opmerkelijk dat we bij Thona Buteijn-Melis helemaal geen vorm van communicatie opmerkten tussen de transcendentie en de immanentie, hetzij in een directe of indirecte vorm. Ze had echter wel ervaringen van God, die gingen wat haar betreft echter van God uit:

Dominee zie in een verklaring dat Jezus geen overspel doet. Hij speelt een heilig spel met Zijn volk.³⁰²

Voor Thona Buteijn-Melis was er dus een scheiding tussen natuur en bovennatuur, die alleen doorbroken kon worden door Gods ingrijpen. Ze had het verder ook niet over andere gebeurtenissen waarin God handelde. Dit was wel het geval bij Anna Schot. Een scheiding tussen natuur en bovennatuur zagen we niet bij Anna Schot, God was steeds aanwezig. Toch bleef er altijd een zekere afstand, Gods heiligheid was voor Anna Schot één van Zijn belangrijkste eigenschappen. God en mens waren radicaal anders maar op geen enkel moment was de mens voor Anna Schot gescheiden van de transcendentie. Er werd één voorval gevonden waarin God direct ingreep in geval van nood, toen er een V1 raket op het ziekenhuis in Bergen op Zoom stortte, waar verschillende Tholenaren op dat moment verpleegd werden. Anna Schot had het vaste geloof dat geen Tholenaar was omgekomen (dit was ook het geval) en voor haar was het een direct ingrijpen van God.³⁰³

Het belang van het ingrijpen van de Heilige Geest werd door beide vrouwen onderstreept, hierbij weergegeven door Anna Schot:

²⁹⁹ Dit is ontleend aan vraag en antwoord 42 van de Heidelbergse Catechismus waarin staat: 'Zo dan Christus voor ons gestorven is, hoe komt het, dat wij ook moeten sterven? Onze dood is geen betaling voor onze zonden, maar alleen een afsterving van de zonden en een doorgang tot het eeuwige leven'. Dit antwoord verklaard natuurlijk ook waarom de piëtisten het pelgrimagemotief vaak opvatten als het niet meer te hoeven zondigen, 'een afsterving van de zonden'.

³⁰⁰ Schot, *Levensbeschrijving*, 73.

³⁰¹ Ibid., 70.

³⁰² Buteijn-Melis, *Doch Hij zal verschijnen*, 15.

³⁰³ Schot, *Levensbeschrijving*, 104.

O, een verstandelijke kennis van de waarheid is niet te verachten, maar is te kort voor de zaligheid. Ze brengt ons niet dichterbij God en doet ons geen geestelijke zaken kennen, daartoe hebben we nodig, verstand met Goddelijk licht bestraald, de Heilige Geest, die ons in alle waarheid leidt.³⁰⁴

In het citaat van Anna Schot was het zonneklaar: alleen de kennis van de letter was niet genoeg. In het geval van Thona Buteijn-Melis was het iets complexer en ook dit is weer een teken dat haar geschrift vooral gezien kan worden als een rechtvaardiging van de heilsorde. Pasen (de opstandig van Christus) ging namelijk aan Pinksteren (de uitstorting van de Heilige Geest) vooraf. In de beleving van Thona Buteijn-Melis was het in de heilsorde net zo en moet elke gelovige dit ook zo beleven.³⁰⁵

Het vermeldde van het lezen van oude schrijvers gebeurde door Thona Buteijn-Melis maar mondjesmaat. Ze noemde Wilhelmus a Brakel en Theodorus van der Groe. Anna Schot noemde daarentegen veel namen. Het ging hier om John Bunyan, Bernardus Smytegelt, de Nadere Reformator Wilhelmus Temminck, de Schotse puritein Samuel Huntington, Maarten Luther, Johannes Calvijn, (die ze overigens heel wat beter kon waarderen dan Luther) de Engelse puritein John Owen en tenslotte Abraham Hellenbroek.³⁰⁶ Anna Schot was bijzonder kritisch op haar eigen tijd. Ze heeft het hierbij met name over abortus en geboortebepiering, wat ze ziet als ernstige zonden.³⁰⁷ Hoewel ze niet zegt dat het vroeger beter was kan er wel uit haar woorden opgemaakt worden dat ze zeer ontevreden was over de tijd waarin ze leefde. Ze legde echter niet hetzelfde verband als Anna Helderop, die de schuld van de (in haar ogen) wantoestand bij de gelovigen zelf legde. Anna Schot sprak hier echter over mensen die zichzelf wel bekeerd noemden, maar dat volgens haar niet toonden in hun daden. De zonden van het Nederlandse volk riepen volgens haar Gods toorn op, iets wat ze niet naliet te benadrukken:

Maar o, moest ik het niet neerschrijven, dat ons arme Nederlandse volk, als een onbeteugeld paard, meer dan voorheen voort rende in de zonde en de Godsverlating. Wat tot nog toe steeds voortgaat en het doet ons zuchten: Zou er ooit nog een wederkeren zijn, of zou de Heere in rechtvaardige toorn ons verlaten en overgeven aan allerlei goddeloosheid, of aan allerlei valse godsdiensten waarmede wij ons bedriegen voor de eeuwigheid en we weer tot het heidendom terugkeren?³⁰⁸

Het ideaal van een ascetisch leven vonden we alleen bij Anna Schot in twee vormen terug. In de eerste plaats zagen we hoeveel moeite ze had met romans, die ze af moest keuren als niet-christelijke boeken, om zichzelf niet in verleiding te brengen verbrandde ze deze.³⁰⁹ In de tweede plaats zonderde ze zich af van haar vriendinnen, omdat ze ook op haar bekeringsweg

³⁰⁴ Ibid., 72, Buteijn-Melis noemt dit op pagina 20 van *Doch Hij zal verschijnen*.

³⁰⁵ Deze uniformering van de heilsorde ontstond onder andere onder invloed van ds. G.H. Kersten, wat dat betreft slaat zijn citaat bij voetnoot 82 de spijker op de kop. Wellicht was Thona Buteijn-Melis bekend met de dogmatiek van Kersten, waarin hij ook deze volgorde aanhoudt maar wel aangeeft dat alles gewerkt moet worden door de Heilige Geest, wil het geen dode letter blijven.

³⁰⁶ Ibid., 68, 69, 81, 85, 95, 99 en 106.

³⁰⁷ Ibid., 60.

³⁰⁸ Ibid., 95.

³⁰⁹ Ibid., 68.

bang was voor verleiding.³¹⁰

Het leek wel alsof Thona Buteijn-Melis in isolatie geleefd heeft, er was werkelijk niets te vinden wat wees op de tijd waarin ze leefde. Dit was bij Anna Schot wel anders, zoals we in het voorgaande al hadden gezien. Bij haar merkten we hoe normaal de keuze ondertussen was geworden om niet-gelovig te zijn, al keurde ze dit zeer af:

En als ik dan mensen ontmoet, die dwaas durven redeneren dat er geen Goddelijke Schepper, Onderhouder en Regeerder der geschapen dingen is, o, wat een vergaande dwaasheid en hoogmoed is dat. Want men zegt dan: dan zou het er toch zo verward en benauwd op aarde niet aan toegaan.³¹¹

Naast referenties aan secularisatie vonden we ook verwijzingen naar de consumentenrevolutie uit haar omgeving, een kenmerk van het tijdperk van de authenticiteit zoals dat geformuleerd werd door Charles Taylor:

Och, wat is er weinig verootmoediging bij het Nederlandse volk en wat zijn we na die tijd (WO-II, RM) in Godsverlating toegenomen. Want we kregen veel weelde en weelde staat de zot niet.³¹²

Anna Schot maakte weliswaar gewag van de in haar ogen misstanden in haar tijd, ze leek evenals Thona Buteijn-Melis op geen enkele wijze beïnvloed door de tijdgeest. Het vertellen van een eigen levensverhaal zoals dat was geformuleerd door Giddens leek beide vrouwen totaal vreemd. 'Wees jezelf' en 'verwerp emotionele blokkades' waren voor deze vrouwen totaal onbekend door de strenge gerichtheid op Gods wil en weg. Het volgen van het gevoel bleek evenmin, het leven met God was door de nadruk op het juridische aspect heel wat angstiger dan bij Wilhelmina Blikendaal en Caroline Coeland in de negentiende eeuw.

Aan het einde van de twintigste eeuw kan na het lezen van de geschiedenissen van deze twee vrouwen gesteld worden dat de emoties in het beschrijven van de bekeringsweg sterk afnamen en dat het juridische aspect erg belangrijk was. De weg tot rechtvaardiging bleef onveranderd lang en ging gepaard met de nodige *ups and downs*, afhankelijk van welke teksten God op het hart drukte. Directe Godsspraak zag je in deze tijd niet meer, God sprak enkel via Bijbelteksten. Van enige scheiding tussen natuur en bovennatuur was bij Anna Schot geen sprake, in het geschrift van Thona Buteijn-Melis lezen we daarentegen niets van het ingrijpen van God in deze wereld. Anna Schot maakte wel melding van atheïsme maar deed dit direct af als dwaasheid. Het isolement leek niettemin te zijn toegenomen, zeker wanneer dit vergeleken wordt met het geschrift van Anna Helderop die zich maatschappelijk betrokken uitsprak. Wat betreft de zelfvervulling stond deze haaks op de cultuur waarin je 'jezelf' moet zijn, het leven van deze vrouwen was gericht op gerechtvaardigd te worden, zichzelf te verliezen, zij het niet op een romantische wijze.

³¹⁰ Ibid., 67.

³¹¹ Ibid., 58.

³¹² Ibid., 105.

Conclusie

Het zelfbeeld van de gereformeerde piëtisten is door de eeuwen heen altijd puriteins gebleven maar toont wel duidelijk sporen van de tijd waarin het tot stand kwam. Dit vormt het antwoord op de vraag die in hoofdstuk drie is opgeworpen. Op basis van het empirisch onderzoek kan deze conclusie getrokken worden. Deze conclusie moet bescheiden zijn omdat ik slechts enkele bronnen heb kunnen bestuderen. Ik wil dan ook geenszins de indruk wekken compleet te zijn en kan vervolgonderzoek dan ook aanbevelen. Ik wil

nu elk deelgebied langs gaan. Dit zal achtereenvolgens een beschrijving zal zijn van de ontwikkeling van de emoties, van het puriteinse zelf en de ontwikkeling van het zelf in het algemeen in de bekeringsgeschiedenissen. Na elke periode heb ik in hoofdstuk vier al een conclusie getrokken, de woorden die nu volgen zullen hiermee corresponderen, in deze conclusie wil ik de periodes echter integreren zodat een compleet beeld ontstaat.

Aan de hand van de zestien basisemoties die zijn opgesteld door Lazarus zijn de twaalf bekeringsgeschiedenissen doorgenomen. Hieruit bleek dat een aantal emoties van terugkerende aard waren. In alle twaalf geschiedenissen werden angst, verdriet, onzekerheid, schaamte, blijdschap, liefde en verwondering teruggevonden. Vrijwel alle andere door Lazarus genoemde emoties (hoop, boosheid, afgunst, jaloezie, schuld, trots en dankbaarheid) hebben we niet teruggezien. In een enkele geschiedenis zagen we hoop terug als verbinding tussen onzekerheid en verwondering bij het moment van rechtvaardiging. Het moment van rechtvaardiging was ook het keerpunt in de emoties. Wanneer dit beleefd werd, sloegen verdriet, angst en onzekerheid om in verwondering, blijdschap en liefde. Dit was echter niet bij iedereen even heftig. In de achttiende eeuw beschreven Eva van der Groe en Andries van Tol hun emoties vrij getemperd, in de geschiedenis van Maartje Meijburg werden ze echter al een stuk heftiger. De liefde uitte zich bij haar echter nog niet in romantiek. Dat was in de bekeringsverhalen van de vier vrouwen na haar, Caroline Coeland en Wilhelmina Blikendaal in de negentiende eeuw en Anna Helderop en Marie den Doelder in de eerste helft van de twintigste eeuw wel anders. Het moment van rechtvaardiging en de emoties die hierop volgden, leken soms meer op een erotische roman dan op een religieus geschrift, al zijn uit de (vroegere christelijke) mystiek natuurlijk ook verschillende voorbeelden bekend van een sterk romantisch beschrijven, zoals de bruidsmystiek van Bernardus van Clairvaux.

De mannen uit de negentiende eeuw, Willem Bijl en Egbert de Goede toonden hun emoties veel meer dan de twintigste-eeuwse Pleun van den Hoek. Bij hen kreeg het echter nooit een romantische betekenis, diepgaand waren de emoties

nochtans wel. De conclusie lijkt echter wel gerechtvaardigd dat er vlak voor de negentiende eeuw en in deze eeuw zelf een sterke waardering was voor het beschrijven en beleven van emoties. Dit kan de emoties van Anna Helderop ook nog verklaren, voor Marie den Doelder wordt dit al heel wat lastiger omdat haar geschrift uit 1960 stamde. Eventueel kon hier nog gedacht worden aan het vrouw-zijn, dit ging echter niet op wanneer we naar de laatste twee geschriften keken, die van Anna Schot en Thona Buteijn-Melis (die natuurlijk ook in genen dele aansluiten bij de 'wees jezelf' cultuur). Bij hen waren de emoties weer heel wat getemperder omschreven, laat staan dat er plaats is voor romantische bespiegelingen. Hun geschiedenissen draaien echt om het juridische aspect van de rechtvaardiging, al gaat dit wel met diepe gevoelens gepaard. Zij kunnen hier naar eigen zeggen echter niet over spreken.

In ieder geval lijkt er wel een patroon zichtbaar, in de negentiende en de daaropvolgende halve eeuw was er een sterke waardering voor de rol van emoties op de bekeringsweg (met uitzondering van Pleun van den Hoek). Dit correspondeert met de bevindingen uit hoofdstuk twee, waarin we gezien hebben dat de rol van de ervaring op de bekeringsweg toenam maar ook dat met het ontstaan van de bevindelijk gereformeerde zuil in de jaren '70 van de twintigste eeuw de religieuze ervaring stonde. Hier kan ook een overeenkomst met het eerste hoofdstuk gezien worden, waar beschreven werd hoe in de negentiende eeuw onder invloed van de Romantiek de rol en waardering van gevoelens toenam.

Wanneer we de drie categorieën van Baumeister, zelfdefinitie, zelfkennis en vervulling van het zelf nader beschouwen bleek dat alle omschreven piëtisten voluit staan in de puriteinse traditie. De accenten verschilden echter wel. Bij allen werd een negatief zelfbeeld gevonden (al was het met name bij de romantisch omschreven geschiedenissen nog heel wat zwarter), aangetast door (erf)zonde en staande in de doodsstaat. Het zelf definieerde zich dus altijd als doods, tenzij er door de Geest van God leven in geblazen werd. Het zelf kon zich dan gaan definiëren als wedergeboren, maar dit gebeurde enkel bij diegenen die uitverkoren waren en dus onder de predestinatie vielen. De vervulling van het zelf was daar ook steeds op gericht, al spreken niet alle vromen over de predestinatie. De uiteindelijke vervulling ging echter niet om de verkiezing maar om de rechtvaardiging door God. De vervulling ging gepaard met verwondering, liefde en blijdschap. Het Godsbeeld van de vromen veranderde dan ook: eerst was God een vertoornde Rechter, daarna werd Hij een liefdevolle Vader in Christus, al bleef Hij zeker bij Anna Schot en Thona Buteijn-Melis nog steeds op zekere afstand. De in deze alinea omschreven processen gingen ook steeds gepaard met diepgaande introspectie, een belangrijk kenmerk van de puriteins piëtistische bekeringsweg.

Dit brengt ons bij de acht andere vragen die we gesteld hebben aan de twaalf geschiedenissen, te beginnen met de wegmetafoor. Deze kwam zonder uitzondering terug. Nam de autonomie toe ten opzichte van de heteronomie? Dit bleek niet het geval te zijn. Slechts bij Pleun van den Hoek vonden we hiertoe enkele mogelijke aanzetten. De lengte van de bekeringsweg nam echter wel toe. De rechtvaardiging liet bij Egbert de Goede, Caroline Coeland, Wilhelmina Blikenendaal, Marie den Doelder, Anna Schot en Thona Buteijn-Melis erg lang op zich wachten. Anna Helderop vormt

hierop een duidelijke uitzondering, maar haar weg was ook erg intensief en afhankelijk van het gevoel.

Het zou te verwachten zijn dat het belang van het pelgrimagemotief zou afnemen naarmate de tijd zou vorderen. Dit omdat zeker in de tweede helft van de twintigste eeuw de welvaart toenam zodat de vromen minder zorgen zouden hebben over het dagelijks bestaan en de verleiding van welvaart ook groter zou zijn. Weliswaar werd het pelgrimagemotief niet overal gevonden, wanneer we dit echter zagen had dit niets te maken met rijkdom of armoede. Het pelgrimagemotief werd vaak echter wel krachtiger na het moment van rechtvaardiging, wat wel logisch was gezien de zekerheid van het hemelleven die hieruit voortvloeide.

Directe Godspraak nam af, wellicht onder invloed van de onttovering. In het geval van de achttiende-eeuwse Eva van der Groe sprak God nog direct, bij Maartje Meijburg, eveneens achttiende-eeuwer maar dan wel later in deze eeuw, was dit al anders. God begon toen meer door Bijbelteksten te spreken. Dit was een element dat we daarna steeds zagen terugkeren. Bij de negentiende-eeuwer Egbert de Goede kwam hier nog een element bij: God kon ook door anderen spreken. Dit zagen we niet bij iedereen terug. Opvallend was dat God dan wel niet direct en hoorbaar sprak, een aantal vromen gaven wel direct en hoorbaar antwoord. Bij hoge uitzondering kon God nog wel eens direct spreken, zoals bij Caroline Coeland. De gebruikelijke manier leek hier echter via bemiddeling te zijn. Het is dan ook gerechtvaardigd om van een zekere mate van onttovering te spreken, er komt een laag (ofwel een Bijbeltekst, ofwel een ander mens) tussen immanentie en transcendentie.

De volgende vraag ging over het onderscheid tussen natuur en bovennatuur. Wanneer de vromen die kampten met atheïstische gedachtes (met name Anna Helderop) hiervan bevrijd waren, werd het ingrijpen van de transcendentie in de immanentie volkomen normaal. Dit leidde soms tot bijzondere taferelen, zoals de bescherming die Egbert de Goede ervoer in de strijd met de Fransen of een hond die Willem Bijl geen kwaad deed. Het was echter niet alleen God die zich mengde in de wereld, ook de satan mengde zich hierin en bij Anna Helderop zelfs in vleselijke vorm. Het leek erop de scheiding tussen natuur en bovennatuur, hoewel het sterk te maken heeft met directe Godsspraak, minder gevoelig was voor de invloed van de onttovering.

De rol van de Geest was in alle geschiedenissen van groot belang. Een verstandelijke kennis van de waarheid (de letter, het Woord) was niet genoeg, hierbij hoorde ook de Geesteskennis die in hoofdstuk twee werd uitgedrukt in de term bevinding. Hierbij werd gezien dat enkele vromen dat die Geesteskennis niet alleen bij zichzelf bespeurden maar zichzelf ook in staat achten om hierover te oordelen bij anderen.

Het volgende element vormde het lezen en noemen van oude piëtistische schrijvers. Dit kwam maar mondjesmaat terug. Bij Egbert de Goede werd het voor de eerste keer gevonden, we schrijven dan 1845. Van de vromen na hem namen alleen Caroline Coeland en Anna Schot regelmatig een oude schrijver ter hand. De oude schrijvers waar om het dan ging, waren zonder uitzondering puriteinen of Nadere Reformatoren, enkel Anna Schot las iets van de Reformatoren. Een verklaring voor het nauwelijks noemen van gelezen boeken door de vromen is er niet direct, het strookt echter niet met het beeld wat Exalto schetst in *Wandelende Bijbels*.

Het volgende element vormde nostalgie. Oftewel, het idee zou dat vroeger (vooral geestelijk) alles beter was. Een scherpe veroordeling van de eigen tijd vonden we echter alleen bij Anna Schot. Enkel Caroline Coeland maakte gewag van geestelijk verval. Deze twee vrouwen waren dan ook de enigen die uitspreken dat het in vroeger tijden beter gesteld was. Willem Bijl en Egbert de Goede wezen wel op de misstanden van hun eigen tijd maar merken hierbij niet op dat het vroeger beter was, al zou dat hieruit wel afgeleid kunnen worden.

Het laatste puriteinse element vormt een ascetische levensstijl. Het zou te verwachten zijn dat het belang werd gehecht aan een ascetische levensstijl zou afnemen, zeker in de tweede helft van de twintigste eeuw onder invloed van de consumentenrevolutie. Uit de analyse bleek echter dat geen enkele vrome een ascetische levensstijl koppelde aan welvaart. Het ging er steeds om dat er niets was wat Gods handelen zou kunnen verhinderen of Gods toorn zou kunnen oproepen. In een enkel extreem geval ging dat zelfs over het hebben van een vrouw, zoals bij Andries van Tol en Egbert de Goede. In andere gevallen ging dat vaak over 'zwierige' kleding, zoals bij Eva van der Groe, Carolina Coeland en Marie den Doelder. Het ascetisme als armoedige en eenvoudige levensstijl werd echter nergens een ideaal.

Het laatste deel van de analyse vormde de vergelijking met de ontwikkeling van het moderne zelf zoals dat omschreven is in hoofdstuk één en kort uitgewerkt in de introductie per periode. Voor de periode tussen 1700 en 1800 bleek dat de geschiedenissen vrijwel geen kenmerken van hun tijd vertoonden, op de waardering voor het gewone leven in de vorm van familieliefde na, een waardering die van blijvende aard bleek te zijn. In de periode tussen 1800 en 1900 bleken de geschiedenissen meer kenmerken van hun tijd te vertonen. In de eerste plaats de waardering en plaats van emoties, die zonder uitzondering vrij diep gingen. Aan de ene zijde van het spectrum vonden we gedachten aan zelfmoord, aan de andere kant bevond zich een romantisch verliezen in Christus. Dit brengt ons direct bij een volgend kenmerk, de vromen hadden hun religieuze ervaring bij voorkeur alleen. Het modern historisch besef bleek ook aanwezig te zijn in deze tijd. Voor de periode van 1900 tot 1960 vonden we wat minder kenmerken. Hier werden enkele invloeden gevonden van onttovering (twijfel aan het Godsbestaan) en bij Pleun van den Hoek behoorlijk wat invloed van commodificatie en industrialisatie. De vromen in die periode maakten ook allen regelmatig gewag van hun sociaaleconomische status, iets wat past in deze periode. In de laatste periode, van 1960 tot 2010, gaven de geanalyseerde geschriften vrijwel geen enkel kenmerk van een modern westers zelfbeeld. 'Wees jezelf' speelde voor deze mensen totaal geen rol, tegenover modern westerse zelfontplooiing stonden ze eerder vijandig. Toch is dit wel een interessant punt, want zelfontplooiing kan ook religieus van aard zijn, maar ook daar was geen spoor van te vinden.

Betekenen de conclusies die we hebben getrokken in de vorige alinea nu dat piëtistische bekeringsgeschiedenissen geen goed bronnenmateriaal vormden om de ontwikkeling van het moderne zelf op te sporen? Tot op zekere hoogte is deze vaststelling gerechtvaardigd, gezien de geringe sporen van duidelijke verwijzingen naar de ontwikkeling

van het moderne zelf die de geschiedenissen hebben getoond. Zeker wanneer het gaat over grote moderniseringprocessen zijn er vast betere bronnen beschikbaar. Ik maak hier echter een bezwaar tegen.

Natuurlijk blijft er heel veel puriteins, dat is logisch, want het zijn puriteinse geschriften. Toch werd er gezocht naar subiele veranderingen die passen in de tijd. Die zijn zeker gevonden, met name op het gebied van de emoties en de directe Godspraak. De emoties namen in de negentiende eeuw, de eeuw van de Romantiek, in heftigheid toe. Dat is niet het gebruikelijke beeld onder de huidige bevindelijk gereformeerden. De directe Godsspraak werd indirecte Godspraak en zo werd toch ook sporen van onttovering en secularisatie gevonden. Ik stel dus vast dat het piëtistische beeld, hoewel het puriteins bleef, zeer zeker beïnvloed werd door de tijd waarin de geschriften tot stand kwamen en dat de zelfbeschouwing van de betreffende personen hier blijk van gaf.

Bibliografie

Secundaire bronnen

Aikman, Laurie, 'Religious Autobiography', in Margaretta Jolly (ed.), *Encyclopedia of Life Writing. Autobiographical and Biographical Forms* (London/Chicago 2001) 739-740.

Baggerman, A., 'Lost Time. Temporal Discipline and Historical Awareness in Nineteenth Century Dutch Ego-documents', in Baggerman, A., Dekker, R. and Maschusch, M., *Controlling time and shaping the self. Developments in autobiographical writing since the sixteenth century* (Leiden 2011) 455-541.

Baggerman, A. en Dekker, R., "De gevaarlijkste aller bronnen'. Egodocumenten: nieuwe wegen en perspectieven', *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 1 (2004) 3-23.

Belzen, J.A. van, *Religie, melancholie en het zelf. Een historische en psychologische studie over een psychiatrisch egodocument uit de negentiende eeuw* (Amsterdam 2004).

Baumeister, R.F., *Identity: Cultural Change and the Struggle for the Self* (Oxford 1986).

Baumeister, R.F., 'How the Self Became a Problem: A Psychological Review of Historical Research', *Journal of Personality and Social Psychology* 52.1 (1987) 163-176.

Brinkgreve, C., *De ogen van de ander. De sociale bronnen van zelfkennis* (Amsterdam 2009).

Burke, P., *Wat is cultuurgeschiedenis?* (Utrecht 2004).

Exalto, John, *Wandelende Bijbels. Piëtistische leescultuur in Nederland 1830-1960* (Zoetermeer 2006).

Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford 1991).

Graafland, C., 'De invloed van het puritanisme op het gereformeerd piëtisme in Nederland', *Documentatieblad Nadere Reformatie* 7, (1983) 1-24.

Graafland, C., Hof, W.J., op 't, en Lieburg, F.A. van, 'Themanummer Piëtisme en Nadere Reformatie', *Documentatieblad Nadere Reformatie* 19 (1995) 105-184.

Groenendijk, L.F., 'De spirituele (auto)biografie als bron van onze kennis van de religieuze opvoeding en ontwikkeling van de Nederlandse piëtisten', in Sturm, J.C., *Leren geloven in de lage landen. Facetten van de geschiedenis van de religieuze opvoeding* (Amsterdam 1993) 57-90.

Golverdingen, M., *Een kleine geschiedenis van de gereformeerde gezindte. Een ontwikkeling in hoofdlijnen* (Heerenveen 2006).

Hof, W.J., op 't, *Het gereformeerd piëtisme* (Houten 2005).

Hoof, Jacques van en Ruysseveldt, Joris van, *Sociologie in de moderne samenleving. Maatschappelijke veranderingen van de industriële revolutie tot in de 21^{ste} eeuw* (Amsterdam 2004).

Ketterij, C. van de, *De weg in woorden. Een systematische beschrijving van piëtistisch woordgebruik na 1900* (Assen 1972).

Leezenberg, Michael, *Rede en religie. Een verkenning* (Amsterdam 2013).

Lieburg, F.A. van (red.), *Refo-geschiedenis in perspectief* (Amsterdam 2007).

Lieburg, F.A. van (red.), *De stille luyden. Bevindelijk gereformeerden in de 19^e eeuw* (Kampen 1994).

Lieburg, F.A. van, *Levens van vromen. Gereformeerd piëtisme in de achttiende eeuw* (Kampen 1991).

Lieburg, F.A., van, 'De verbale traditie van een piëtistische geloofservaring. De rechtvaardiging in de vierschaar der consciëntie', *Tijdschrift voor Sociale en Economische Geschiedenis* 1 (2004) 66-85.

Hijweege, N. *Bekering in bevindelijk gereformeerde kring. Een psychologische studie* (Amsterdam 2004).

Panhuis, Gert Jan van, *Tussen woord en geest. De rol van preken en geschriften in de totstandkoming van de Ledeboeriaanse identiteit* (Utrecht 2011).

Paul, H. en Slob, W. (red.), *Zelfontplooiing. Een theologische peiling* (Zoetermeer 2005).

Quispel, G., Reuver, A. de, Linde, S. van der en Moerkerken, A., *Mystiek en bevinding* (Kampen 1976).

Rooden, Peter van, *Religieuze regimes. Over godsdienst en maatschappij in Nederland 1570-1990* (Amsterdam 1996).

Spijker, W. van 't, Bisschop, R., en Hof, W.J. op 't, *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed* (Zoetermeer 2001).

Stoffels, H.C. (red.), *Bevindelijk gereformeerden* (Amsterdam 1993).

Taylor, C., *Bronnen van het zelf* (Houten 2012).

Taylor, C., *Een seculiere tijd* (Houten 2012).

Versteegh, Guido, *Emoties in het levensverhaal. Een narratieve benadering van zingeving* (Nijmegen 2012).

Vlastuin, W. van, *Wordt vervuld. Over het werk van de Heilige Geest* (Utrecht 1993).

Vreugdenhil, C.G, *Wat is bevinding?* (Heerenveen 1999).

Weintraub, K., 'De ontwikkeling van de autobiografie als vorm van zelfbewustwording', in Jongeneel, E. (ed.), *Over de autobiografie* (Utrecht 1989) 9-27.

Westerbeke, Willem, *Twaalf vrouwen die de Vader aanbidden. De bekeringsweg en bevinding van twaalf vrouwen in hun vriendinnenkring Deel 5* (Middelburg 2013).

Westerbeke, Willem, *Twaalf christinnen die de Heere eren. De bekeringsweg en bevinding van 12 vrouwen en hun vriendinnenkring Deel 12* (Middelburg 2013).

Westerbeke, Willem, *Twaalf vrouwen beminnen hun Zaligmaker. De bekeringsweg en bevinding van 12 vrouwen en hun vriendinnenkring Deel 14* (Middelburg 2013).

Westerbeke, Willem, *Twaalf vrouwen eren hun Verbondsgod. De bekeringsweg en bevinding van 12 vrouwen en hun vriendinnenkring Deel 16* (Middelburg 2014).

Zwemer, J. *De bevindelijk gereformeerden* (Kampen 2001).

Primaire bronnen

Periode 1: 1700-1800

Groe, Eva van der, (1704-1770), *Bekeringsweg van Eva van der Groe, door haar zelf beschreven* (1749).

Meijburg, Maartje (1756-1800), *Gods genade verheerlijkt aan Maartje Meijburg, door haarzelf beschreven* (1786).

Tol, Andries van (1726-1801), *Merkwaardig verhaal over het leven en bekering van Andries van Tol, door hemzelf beschreven* (1793).

Periode 2: 1800-1900

Bijl, Willem (1760-1835), *Krachtdadige bekering, door hemzelf beschreven* (1823).

Goede, Egbert de (1773-1852), *Eene korte en eenvoudige beschrijving van den weg der bekering dien den Drie-eenige Verbondsgod met mij heeft gehouden* (1845).

Bliekendaal, Johanna Wilhelmina (1840-1897), *Bekeringsweg. Een woord tot mijn medereizeigers naar de eeuwigheid, hoe de Heere mij getrokken heeft uit de duisternis en overgebracht tot Zijn wonderbaar licht door Johanna Wilhelmina Bliekendaal* (jaar onbekend, tussen 1880 en 1897).

Coeland, Christjane Caroline (1813-1876), *Het verborgen leven met God van Christjane Caroline Coeland, voorgesteld in een eenvoudig verhaal harer bekeering tot God, en eenige geestelijke meditatieën en gebeden, benevens eene predikatie van Mr. Hugo Binning over Romeinen 8: 1* (1864).

Periode 3: 1901-1960

Helderop, Anna, (1885-1943) *De wondervolle leiding Gods gehouden met Anna Helderop in de jaren 1902 tot 1906 door haarzelve beschreven* (1906).

Hoek, Pleun van den (1886-) *'Ik ben bereid om te sterven', Bekeringsgeschiedenis van Pleun van den Hoek* (1921).

Doelder, Marie den (1875-1960) *Levensbeschrijving van Blinde Marie, door Marie den Doelder* (1960).

Periode 4: 1960-2000

Schot, Anna (1904-1991), *Levensbeschrijving van Anna Schot, door haarzelf beschreven* (1977).

Buteijn-Melis, Thona (1906-1993), *Doch Hij zal verschijnen tot ulieder vreugde* (1993).

Bijlage I: Leesinstrument voor de bekeringsgeschiedenissen

Deze bijlage kan gezien worden als een samenvatting van het gedeelte uit de inleiding wat de vraagstelling behandelt. In deze bijlage worden de belangrijkste vragen geïntroduceerd, die gaan over het puriteins piëtistische beeld. Deze vragen zijn nog niet aan tijd gebonden, ze vormen zo de puriteinse kant van de zaak. Ze zijn ontleend aan literatuur van Van Lieburg, Exalto, Graafland en Baumeister.

1. Waarop is de zelfvervulling van deze piëtist gericht?
2. Hoe definieert deze piëtist zichzelf (zelfdefinitie)?
3. Op welke zelfkennis is deze piëtist gericht (introspectie)?
4. Is er sprake van de zogenaamde wegmetafoor?
5. Is er sprake van het pelgrimagemotief?
6. Is er sprake van directe Godsspraak?
7. Is er een scheiding tussen natuur en bovennatuur?
8. Wordt er verschil gemaakt tussen letter en Geest?
9. Worden er oude schrijvers genoemd?
10. Wordt de huidige tijd gekenmerkt als een achteruitgang?
11. Is er sprake van een ideaal van ascetisch leven?