

In gewijzigde vorm verschenen in Theologisch Debat 6-3 (sep. 2009) 48-55.

Theo L. Hetteema

Op de knieën. Over bekering en menselijk kunnen bij Jan Siebelink en Paul Ricoeur¹

Onze cultuur is duidelijk gericht op zelfontplooiing.² De vooronderstelling van die zelfontplooiing is, dat er een dieper zelf verborgen ligt onder de oppervlakte, dat erop wacht opgedolven te worden door inzicht of mentale groei. In zo'n cultuur valt het moeilijk te begrijpen wanneer mensen plotseling veranderen, geraakt door een omstandigheid van buiten af, zeker wanneer die verandering in een religieuze setting plaatsvindt. Wanneer we zo gericht zijn op het ontdekken van ons ware zelf dat in ons besloten ligt, kunnen we moeilijk een zinvolle plaats toekennen aan zo'n religieuze bekering, die meer een zelfverlies en zelfontkrachting lijkt te vormen dan een verrijkende vorm van zelfbevestiging of zelfontdekking.

Is religieuze bekering een vorm van zelfverarming? Die vraag wil ik in dit artikel op filosofische wijze aanscherpen met het voorbeeld van Jan Siebelinks roman *Knielen op een bed violen*³, die ik verbind aan elementen uit de theorievorming over bekering. Daarna breng ik de Franse filosoof Paul Ricoeur naar voren. Ricoeur heeft een uitgesproken visie op de vermogens van de mens en mijn doordenking loopt uit op een vergelijking van de vermogens die Ricoeur beschrijft met wat Siebelink in het optreden van zijn hoofdpersoon Hans Sievez na diens bekering beschrijft.⁴ Met die vergelijking moet de filosofische vraag naar relatie tussen menselijke identiteit en bekering verhelderd worden.

Bekering: de totale wending

Om dat traject te bewandelen moet ik allereerst verwoorden wat ik onder bekering versta. Die definieer ik als 'het religieus opgevatte proces van totale heroriëntatie, waarin een individu of een groep het vroegere leven herinterpreteert, de afwending van dit leven realiseert en een toekomstig leven nieuw fundeert en vormgeeft in een veranderd maatschappelijk netwerk'.⁵ Deze definitie drukt goed uit dat een eventueel moment van omwenteling vooral een samenballing vormt van een totaal proces van verandering, waarin een persoon of een groep zich een totaal andere manier van leven aanmeet.⁶

Een dergelijke benadering gaat terug op de analyse van bekeringsverhalen die de psycholoog William James biedt in zijn beroemde *Varieties of Religious Experience*. Daarin beschrijft hij bekering als een proces waarin iemand die in zichzelf verdeeld is welbewust komt tot een totaalbeeld van de religieuze werkelijkheid.⁷ De benadering van James bood de mogelijkheid om het verschijnsel bekering te beschouwen boven het momentane van een bekeringservaring. Volgens James hoeft er van een plotselinge bekering ook geen sprake te zijn en is het fenomeen veel breder dan het moment dan een beleefde bekeringservaring. Met deze benadering heeft James de toon gezet voor de godsdienstwetenschappelijke bestudering van het begrip bekering.

James beschrijft twee vormen van bekering. Ten eerste kan bekering gestalte krijgen als een gerichte wilsbeslissing. Zo krijgt dat gestalte in de zogenaamde 'altar call' van de methodistische beweging, die tot in het hedendaagse evangelicalisme is blijven bestaan. Een andere vorm van bekering ligt voor James in het tegenovergestelde, in de totale overgave van de wil. Dat is meer de bekering die we in het piëtisme van de Nadere Reformatie en zijn opvolgers vinden: iemand wordt gegrepen door God. Die ervaring is zo overweldigend, dat hij of zij alle weerstand opgeeft en zich overgeeft aan God. Zo zien we dat ook toegaan in de beleving van Sievez, die in een overweldigende ervaring een goddelijke roeping beleeft.

‘Hans Sievez.’ Heerlijk en angstig tegelijk. Angst, want wie kan bestaan voor Zijn Aangezicht? En een alles verzengende vreugde. ‘Ja Heere, hier ben ik!’ Een vuurkolom of een vuurzuil. Vuur. De stem opnieuw. ‘Hans Sievez.’ ‘Ja Heere, hier ben ik.’ Vuur dat Sadrach, Mesach en Abednego niet verteerde in de oven van Nebukadnezar. Zelfs hun hoofdhaar schroeide niet. ‘Hans Sievez!’ ‘Ja Heere, hier ben ik!’ Hij kreeg antwoord. ‘Wees voortaan mijn knecht.’ Vol ontzag keek hij toe. ‘Maar ik ben de minste onder de mensen...’ (170)

Zo’n bekeringservaring kan met een buitenstaanderperspectief gemakkelijk op allerlei manieren verstaan worden. Het vóórkomen van bekeringen kan passen binnen de emancipatie van een bepaalde groepering.⁸ Het zoeken naar bekering kan verklaard worden vanuit een psychologie van de afwezige vader.⁹ Een andere verklaring is meer sociologisch en sociaalpsychologisch. Het is opvallend dat veel bekeringsverhalen uit de protestantse traditie komen uit de groep van kleine zelfstandigen of arbeiders. Hier hebben we te maken met een groep die voortdurend moet sappelen om zich economisch staande te kunnen houden. Het geloof, en de ervaring van het gegrepen worden door God, wordt een factor om staande te blijven te midden van de moeizame ervaringen van misoogsten, wettelijke maatregelen, ziektes en onmogelijke keuzes. Hoe groot is de bevestiging wanneer oogsten groter worden dan verwacht of ziekten op wonderbaarlijke wijze door geloof en niet door artsenhand worden genezen. Van zulke, vaak onbeholpen naïeve getuigenissen is de klassiek protestantse bekeringsliteratuur vol.¹⁰ Het is precies dezelfde leefsfeer die we in *Knielen op een bed violen* tegenkomen in het hoofdstuk waarin de kwekerij van Sievez door een storm wordt getroffen, terwijl Sievez net de opstalverzekering heeft opgezegd (225-226). Geldgebrek, zorgen om het werk en geloof lopen daar door elkaar.

Bekering: de weg omhoog

Bekeerlingen hebben vaak zelf over bekering gedacht als een weg waarop het zelf wordt omgevormd. John Bunyan’s *Pilgrim’s Progress* (1678) is hier een klassiek voorbeeld van. Onderweg maakt een reiziger van alles mee wat hem of haar overkomt. De ervaringen van het onderweg zijn, zijn passief, terwijl het reizen en het proberen een doel te bereiken toch ook een actieve handeling is. Dat is een mengeling die precies de belevingswereld van de bekeerling uitdrukt: hij of zij ondergaat iets, terwijl hij ook gericht naar iets reikt of op zoek is. De metafoor van een weg geeft ook meer duur aan wat aanvankelijk een momentane ervaring lijkt te zijn. Een weg bega je in stappen, en zo bestaat ook de bekeringsweg uit stappen, die de context creëren waarin een bekeringservaring een zinvolle beleving wordt.

De ervaring van de bekering wordt pas een diepgaande ervaring, wanneer er eerst sprake is geweest van onverschilligheid of afkeer, een ervaring van toeleiding, een crisismoment, een besef van roeping of gegrepen zijn en een bestendinging. Zo lezen we dat Hans Sievez eerst vrij onverschillig staat ten opzichte van het geloof van zijn vader. Hij lijkt zijn eigen weg te gaan met werk, studie, zijn huwelijk met Margje en het opzetten van een kwekerij in Velp. Maar zijn leven en werk lopen vast. Dan gebeurt het opnieuw dat een oude bekende en piëtistisch prediker, Mieras verschijnt en Sievez zijn hierboven aangehaalde roepingsvisioen krijgt.

Voor veel lezers is dat roepingsvisioen de grote religieuze ervaring van het boek. Het wordt echter interessant om te bezien hoe dit roepingsvisioen bestendinging krijgt in enkele andere godservaringen. Dan pas ontstaat het totaalbeeld van een bekering. Zo is daar na het aanvankelijke roepingsvisioen een diepgaande ervaring van de stilte.

Hans Sievez gooide afvalhout op de hoop onder de limoen, liep gebukt onder een wijd uitstaande tak van de appelboom door, bleef in die donkere hoek staan. Nu kwam geen

stem tot hem, noch een vuurkolom. Er was alleen het zachte suizen van de wind in de hoge bomen, als kokend water. Had hij toen naar een bepaald punt in de hemel gekeken? In het hoge suizen kon Hij ook zijn. Het was de hemelse ademhaling.¹¹ (362-363)

Hier wordt de ervaring van de leegte, het gemis aan een doordringende, bevestigende godservaring zelf tot een godservaring. Wat in de mystiek een bekend verschijnsel is, de zware klap van de leegte na een intense religieuze ervaring, wordt hier met Bijbelse beelden tot een nieuw verschijnen van God gevuld.

Een dramatische derde godservaring komt voor aan het einde van het boek wanneer zoon Ruben met zijn verloofde Johanna en haar ouders op bezoek is. Sievez leidt dan een indrukwekkende huisdienst.

Wit weggetrokken, bevend als een hond in zijn magere schouders, had hij tot slot nog enkele speciale woorden te zeggen. Terwijl hij de namen van Johanna en Ruben uitsprak en aan een zin begon, kon hij zich de woorden al niet meer herinneren. Een stormwind kwam uit het noorden die hem opnam naar de troon boven het uitspansel, en daarop een gedaante als van een mens, omgeven door een glans van vuur. Dit moest de heerlijkheid des Heren zijn en toen hij haar zag, viel hij op zijn aangezicht, hoorde nog ver weg Margjes stem: 'Ruben, het gaat niet goed met pappa.' Hoorde nog zachter: 'Zijn kleren, de laatste tijd, zijn hem veel te wijd geworden...' Daarna werd het helemaal stil. (406)

Sievez krijgt klaarblijkelijk een beroerte, maar voor hem wordt het een glorieuze godservaring met oudtestamentische allure.¹² Het is de wonderlijke aantrekkingskracht van de belevingswereld van Sievez dat wat voor een ander een teleurstelling is voor hem een bevestigende geloofservaring wordt die hem helpt een nieuw hoofdstuk in zijn levensverhaal te beginnen.

Ervaringen en belevingen kunnen blijkbaar niet zonder een kader. Dat is zeker in de reformatorische mystiek zo geweest, waar de geloofsweg in verschillende stadia wordt uitgedrukt. In *Knielen op een bed violen* wordt dat vooral uitgedrukt met de metafoer van een ladder met treden, die de gelovige kan beklimmen.

Hans was de minste. Hij was nog helemaal niets, had de onderste sport nog niet bereikt, mocht zich nog niet eens 'een kleine in genade' noemen (152).

Op een andere plaats heet het:

Hij zat in het beginstadium, op de onderste trap van de ladder. Hij zou langzaam moeten klimmen, van het ene stadium in het andere komen: de ellendekennis, de roeping, dan de verlossing. Bovenaan, de heiligmaking. (203)

Het is duidelijk dat de gelovige er in deze beleving met een eenmalige bekering niet is. De van God vervreemde en onbekeerde mens bevindt zich in een doodstaat, hij is ten dode gedoemd. God kan hem in een 'staat des levens' stellen en alleen God beslist in zijn 'Raad' wie Hij daartoe uitverkiest. In die staat des levens begaat de bekeerling een aantal stadia van bewustwording. Dat zijn de zogenaamde standen, die in het citaat hierboven werden aangeduid met de termen ellende, roeping, verlossing en heiligmaking. Elders heet dat ellende, verlossing en dankbaarheid of roeping, rechtvaardiging en heiliging.¹³ De geloofsweg van de bekeerde bestaat uit het doorgronden van zijn stand: waar bevindt hij zich in het

groeiproces van ellende tot heiliging? Dat is een vraag die leidt tot voortdurende zelfbeschouwing en ook tot voortdurende onzekerheid. Te grote zelfverzekerdheid zou getuigen van een ijdelheid die zich niet met het ware geloof verdraagt, te grote onzekerheid kan een teken zijn van een onrijp geloof, dat nog niet hoog op de ladder is geklommen. De stand van genade waarin de gelovige zich bevindt moet in elke ervaring en beleving worden getoetst. Met de ervaring van bekering is het geloofsverhaal niet af. Integendeel, de zoektocht begint er pas mee, en de gelovige mag zich gelukkig prijzen als hij op zijn sterfbed enige zekerheid over zijn genadestaat heeft ontvangen.¹⁴

Ricoeurs vraag naar de mens

Dit alles is vooral achtergrond om te komen tot onze uiteindelijke vraag: is religieuze bekering een vorm van zelfverarming? Met die vraag wend ik me tot de Franse filosoof Paul Ricoeur. Ricoeur heeft uitgebreid geschreven over de menselijke identiteit, onder meer in zijn boek *Soi-même comme un autre*, 'zichzelf als een ander'.¹⁵ Het gaat er Ricoeur om dat je als filosoof niet rechtstreeks zicht kunt krijgen op de mens. Menselijke identiteit is een spel van *idem* (identificatie in een rol) en *ipse* (individuele eigenheid), waarin een mens zichzelf wordt. Nu wordt daar nog iets aan toegevoegd: alteriteit, andersheid. Ricoeurs overtuiging is, dat de mens pas ten volle mens is en tot ontplooiing van zijn capaciteiten komt, wanneer hij zich kan openstellen voor wat van buiten komt, voor het andere, en met name voor de menselijke ander, voor de persoon die een appèl op hem doet. Het menselijke zelf dat de ervaring van het andere en de ander kan opnemen in zichzelf, dát is het meest eigene en echte zelf.

Dat zelf laat zich volgens Ricoeur op vier manieren beschrijven. Dat doet hij met vier wie-vragen: wie spreekt er, wie handelt er, wie vertelt er over zichzelf en wie stelt zich moreel open voor de ander? Voor Ricoeur wordt de filosofische vraag naar de mens beantwoord door vier capaciteiten weer te geven. De mens is iemand die kan spreken, kan handelen, zijn levensverhaal kan vertellen en zich voor een ander open kan stellen.¹⁶ De mens vermag het om tot spreken te komen, tot handelen, vertellen en ontvankelijk zijn voor de ander. Hij kan dat aan en kan daarop ook worden aangesproken.

Menselijk kunnen en knielen

Met die filosofie van Ricoeur lijkt een geheel andere denk- en leefwereld gegeven te zijn dan we in Siebelinks *Knielen op een bed violen* tegenkomen. Juist vanwege dat contrast vind ik het boeiend om Ricoeurs identiteitstheorie naast Siebelinks boek te leggen.

Op het eerste gezicht toont de levensgang van Hans Sievez geen ontwikkeling in de vermogens die Ricoeur als essentieel voor de menselijke identiteit beschouwt. Neem het vermogen tot spreken. Waar de jonge Sievez nog probeert om met de woorden van gebed en het schrijven in een aantekenschrift zijn wereld te ordenen (33-35), vervalt hij al snel tot machteloze sprakeloosheid. De volwassen Sievez laat anderen het woord doen, weet niet de juiste woorden te vinden, of balt zijn vuisten in een verbeten zwijgen tegen hogere machten en heren die hij toch niet de baas kan. En wat moeten we zeggen over zijn vermogen tot handelen? Sievez lijkt eerder een vermogen tot destructie te ontwikkelen, het vermogen om het resultaat van zijn handelen te vernietigen. Onmacht om het leven in te richten (zijn vrouw is net overleden) en een misoogst tegen te gaan, heeft bij zijn vader tot welbewuste destructie geleid, die ongemerkt overgaat in een religieuze duiding (41). Dat patroon zal zich later bij Hans herhalen.¹⁷ Eerst moet hij nog noodgedwongen onverkocht plantgoed vernietigen (138-139); later vernietigt hij de tentoonstellingsinzending van zijn zoontje als reactie op een ervaring van gepasseerd worden (256-258) en maakt hij waardevolle dahliaknollen kapot (282), uit onvermogen om ongenode gasten die hij niet buiten de deur kan en wil zetten; of hij pijnigt zichzelf om alle lustgevoelens van zich af te doen (379-380).

Het vermogen een levensverhaal te ontvouwen zien we evenmin naar voren komen. Hans Sievez is meer een speelbal dan de regisseur of verteller van zijn eigen leven. Het zijn anderen die verbanden moeten leggen, zoals zijn vrouw Margje die hem confronteert met het feit hoezeer Hans op zijn vader gaat lijken (240). Op het sterfbed, een mogelijke plaats om aan het levensverhaal contouren te geven, wordt de regie hem helemaal uit handen genomen. Met het vermogen om zich open te stellen voor anderen lijkt het even min gesteld. Hans ontvangt bijvoorbeeld wel Jozef Mieras en diens vrienden. Maar dat berust niet op bewuste wilsbeslissingen. Het lijkt hem veeleer te overkomen. De gastvrijheid die hij biedt onderstreept vooral zijn machteloosheid om nee te zeggen (282-285). De momenten dat hij zich openstelt voor zijn vrouw of voor anderen lijken meer een vorm van tegemoetkoming aan de drang van een situatie dan een intentionele daad. Het bekeringsverhaal van Sievez lijkt zo vooral een destructie van menselijke ontwikkelingsvermogens te tonen. Hij gaat op in de rollen die anderen hem toebedelen. De knieval die Sievez maakt voor God is een knieval uit onmacht om zelf het bestaan in te richten.

Verborgene capaciteiten

Met die interpretatie doen we toch niet helemaal recht aan wat er in het boek gebeurt. Beking en eigenheid hoeven elkaar niet per definitie uit te sluiten. Ook bij Sievez ontwaart ik een vorming van eigenheid door het boek heen. Wat we op het eerste gezicht als verval van ipseïteit en menselijke vermogens lezen, moeten we dan echter op een andere manier gaan interpreteren. We zullen dus meer moeten zoeken onder de oppervlaktelaag van spreken, handelen, vertellen en openstellen om verborgene capaciteiten op het spoor te komen.

Op het vlak van het spreken zien we bij Hans Sievez van meet af aan een vermenging van belevingen met het religieuze taalveld. Wat Hans meemaakt vloeit over in Bijbelse taal. Voor een buitenstaander komt deze talige eigenheid wellicht belachelijk over, maar ten diepste toont deze een heel typerende vorm van eigen maken. De culminatie van Hans Sievez' taalvermogen ligt ongetwijfeld in de preek die hij houdt bij het bezoek van Johanna en haar ouders (403). Hierin toont hij zich eindelijk de gelijke van de 'oefenaars' die hij altijd stil bewonderd heeft. Het lijkt paradoxaal dat juist deze triomferende taaldaad moet eindigen in een beroerte, waarbij Hans sprakeloos neervalt. Of moeten we dat moment beschouwen als een samenvallen van spraak en wat de spraak overstijgt: de mystieke gewaarwording van Gods heerlijkheid, die alle spraak tot stamelen maakt?

Hetzelfde geldt voor Hans' handelingsvermogen. Ook op dit vlak lijkt het vermogen om zinvol of doortastend op te treden gedurende het leven van Hans alleen maar minder te worden, tot aan het moment dat hij het tuinderswerk niet meer kan doen en nauwelijks nog op zijn tuinderij kan rondscharrelen. Dat moeten we niet opvatten als een verminderend vermogen tot handelen. Veeleer wordt er een ander register van handelen ontwikkeld, het religieuze. Het besteden van tijd en geld, het bezoeken van leerdiensten: het is allemaal een handelen met een andere ratio dan we van een tuinder zouden verwachten. De beroerte van Sievez is in dat opzicht een culminatie van het religieuze: nu wordt Sievez voorgoed ontheven aan het geploeter van het tuiniersbedrijf en is het handelingsveld van het religieuze zijn totale domein geworden.

Sievez zelf kan zijn levensverhaal niet neerzetten. Hij treedt niet op als de regisseur van zijn eigen leven. Maar wanneer dat vermogen hem ontbreekt, wordt die taak wel overgenomen door zijn gezin. Dat is een verrassende wending aan het boek. Aan het sterfbed van Hans drukt prediker Mieras Hans' vrouw Margje op het hart om op de grafsteen later geen geloofsverzekering te zetten als 'Hij stierf veilig in Jezus' armen' (435). Dat zou van een hovaardigheid getuigen die in zijn geloofsbeleving natuurlijk niet past. In het slothoofdstuk van het boek zien we echter dat het gezin een grafsteen bestelt met het opschrift: 'In de Heere ontslapen' (445). Waar Sievez zijn levensverhaal niet met eigen bewoordingen kan afronden,

neemt Margje het met haar kinderen over. Sievez eindigt zijn leven met een zelfloosheid waarin de ander totaal naar voren kan komen.

Als Hans een bekering heeft meegemaakt, die als plotvorm zijn leven is gaan bepalen, dan is de begrafenis van Hans, waarbij Margje met de tekst op de grafsteen het heft in eigen hand neemt, de ervaring waardoor haar verbondenheid met Hans een allesbepalende plot wordt, die al het voorgaande overschaduwde. Margje en Hans komen samen, al is het in de vorm van een hoop op een hemel waarin ze elkaar terug zullen zien. Daarmee eindigt het boek.

Het is geen bevredigende afronding van het levensverhaal van iemand die zijn vermogens heeft ontwikkeld. Maar er zit wel een verrassende wending in het verhaal van Hans Sievez: eerst laat hij zichzelf helemaal opgaan in een religieuze wereld; pas op het laatst vindt hij op de rand van die wereld zijn eigenheid.

Slot

In de schijnbare armoede van de religieuze bekering lijkt er weinig ruimte voor zelfontplooiing en is er eerder sprake van zelfdestructie. Toch kunnen we de bekeerde mens ook beschouwen als iemand in wie capaciteiten van spreken, handelen, vertellen en openstellen naar voren komen, maar dan via andere registers dan de gebruikelijke. Er is het andere register van het literaire voor nodig om die eigenheid als integrale eenheid naar voren te laten komen. De roman is een monument voor Hans Sievez (en voor zijn vrouw Margje) dat iets creëert dat de biografische persoon achter 'Sievez', namelijk de vader van Jan Siebelink, nooit voor elkaar heeft gekregen.

Die kracht van het literaire zou Ricoeur interesseren. De scheppende vermogens van de mens leiden tot literatuur. Vervolgens vormt en transformeert literatuur op zijn beurt weer de scheppende vermogens van de mens.¹⁸ Zo zien we de roman het leven van een bekeerling uitdrukken en aan een nieuwe oriëntatie van de lezer bijdragen. Dat verhaal eindigt niet op de laatste bladzijde maar appelleert aan het vermogen van de lezer om te veranderen en zijn of haar capaciteiten te vormen. De uiteindelijke 'bekeerling' van Jan Siebelink is de lezer. Dat is toch geen verarming?

Dr. Theo L. Hettema is docent aan het Seminarium van de Bond van Vrije Evangelische Gemeenten, gevestigd bij de Protestantse Theologische Universiteit te Utrecht. Hij is lid van de redactie.

¹ Dit artikel is een bewerking van een artikel dat verschijnt in een bundel die gewijd is aan filosofische perspectieven op de roman van Jan Siebelink, *Knielen op een bed violen*. E. Koster en W. Stoker, *Roman en religie*, Meinema, Zoetermeer 2009. Aan het verschijnen van deze bundel wordt een symposium met de auteur gewijd, dat plaatsvindt op vrijdag 6 november 2009 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

² Vgl. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

³ Jan Siebelink, *Knielen op een bed violen*, De Bezige Bij, Amsterdam 2005. Paginacijfers tussen haakjes verwijzen naar dit boek.

⁴ Daarbij laat ik buiten beschouwing wat de werkelijke biografische achtergrond van de vader van Jan Siebelink is geweest. Zie hierover Fred van Lieburg, *Het punt des tijds. De ware wereld achter Knielen op een bed violen*, De Bezige Bij, Amsterdam 2008. Als achtergrondliteratuur bij de roman noem ik tevens M.P.A. de Baar e.a., *Religiositeit en literatuur. Over "Knielen op een bed violen" van Jan Siebelink*, RU Groningen, Groningen

2006; Jos Borré e.a., *En had de liefde niet. Beschouwingen over Knielen op een bed violen*, De Bezige Bij, Amsterdam 2006.

⁵ Otto Bischofberger, 'Bekehrung/Konversion', in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Auflage, Bd. I, Mohr, Tübingen 1998, 1228-1229, p. 1228.

⁶ Voor meer literatuur over het fenomeen bekering vgl. o.a. H. Newton Malony, Samuel Southard (red.), *Handbook of Religious Conversion*, Religious Education Press, Birmingham AL 1992; Andrew Buckser and Stephen D. Glazier (red.), *The Anthropology of Religious Conversion*, Rowman & Littlefield, Lanham MD 2003; Jan N. Bremmer, Wout J. van Bekkum and Arie L. Molendijk (red.), *Cultures of Conversions*, Peeters, Leuven 2006; Jan N. Bremmer, Wout J. van Bekkum and Arie L. Molendijk (red.), *Paradigms, poetics and politics of conversion*, Peeters, Leuven 2006.

⁷ William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Penguin Books, New York 1982 [oorspr. 1902], hfst. 9-10, m.n. p. 189.

⁸ Vgl. de emancipatie van het rooms-katholicisme in Nederland aan het einde van de negentiende en begin twintigste eeuw. Zie Paul Luykx, *Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte. Katholieke bekeerlingen en moderniteit in Nederland, 1880-1960*, Verloren, Hilversum 2007.

⁹ Daarover ook Luykx, *Bekeerlingen*.

¹⁰ Zie bijv. A. van Voorden e.a. (red.), *Wie zijn zij en vanwaar zijn zij gekomen? Uit het gezelschapsleven in Opheusden*, Den Hertog, Houten 2003; L. Capelle, *De weg der bekering, welke de Drie-enige God heeft believen te houden met mij, arm, diep onwaardig stof, om mij te roepen uit de duisternis en te brengen tot Zijn wonderbaar licht*, Den Hertog, Houten 1998, 10^e druk.

¹¹ Opnieuw zijn de Bijbelse verwijzingen talrijk, met name naar 1 Koningen 19,12-13.

¹² Vgl. Daniël 10 en Ezechiël 1.

¹³ Vgl. Cornelis van de Ketterij, *De weg in woorden. Een systematische beschrijving van piëtistisch woordgebruik na 1900*, Van Gorcum, Assen 1972; Leen den Besten, *Piëtisme: de weg van eenzame vromen. Theologische en cultuurhistorische achtergronden van Jan Siebelinks roman 'Knielen op een bed violen'*, Eigen beheer, Zevenaar 2006.

¹⁴ Een godsdienstpsychologische analyse van deze piëtistische bekeringsopvatting is te vinden bij Nicolette Hijweege, *Bekering in bevindelijk gereformeerde kring. Een psychologische studie*, Kok, Kampen 2004. Hijweege baseert zich met haar terminologie van bekering als een proces van 'intensification' vooral op de theorie van Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven 1993.

¹⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

¹⁶ Bij die laatste, ethische capaciteit komt nog de vereiste dat zulk openstellen zich ook blijvend moet vertalen in rechtvaardige maatschappelijke instituties.

¹⁷ Vgl. in het begin van de roman ook hoe Jozef Mieras waardevolle bloemen vernietigt (86).

¹⁸ In *Temps et récit* (3 dln., Seuil, Paris 1983-1985) heeft Ricoeur dit proces uitgedrukt als een drievoudige vorm van figuratie. Een prefiguratie (een verhalend vermogen in het menselijke handelen en in zijn leefwereld) leidt tot een configuratie, de literaire schikking (figuratie) van een verhaal; en die leidt vervolgens tot een refiguratie, een verwerkend opnemen van het verhaal door de lezer.