

Emotie en spiritualiteit I

Wie regelmatig het NRC/Handelsblad leest moet wel tot de conclusie komen dat kerk en theologie uit Nederland verdwenen zijn, aldus niet zo lang geleden iemand op een theologenconferentie.¹ Levend tussen asfalt en beton, wordt het moeilijk om God in het dagelijks leven te ervaren, merkte iemand bij de voorbereiding van het laatst gehouden Bewegingcongres op. Wie nadenkt over het thema spiritualiteit kan niet om de veelbesproken afwezigheid of onbereikbaarheid van God heen.

Godsverduistering

Godsverduistering dus? Ik zeg het maar meteen: ik heb het niet zo begrepen op die term. Ze is me te passief, ze suggereert een soort doem. En vooral: ze laat teveel in het midden wie/Wie er verduistert.

Als we even over dit bezwaar heen stappen dan duidt de term toch op een ervaring die bij vlogen ook ik en wellicht ook veel lezers kennen: dat God zo gemakkelijk achter de horizon van ons bestaan verdwijnt, dat we Hem kwijt zijn, dat we Hem ervaren als niet echt, als een produkt van onze fantasie, als irrelevant.

We zijn dan een stap verder dan de Psalm dichters. Die klaagden tenminste nog over de afwezigheid van God. Ze schreeuwden en smeekten. Hun ervaring van de afwezigheid van God speelde zich af tegen de achtergrond van de erkenning dat God wel degelijk bestaat. Hun afwezigheidservaring hief de relatie tot God, de geschiedenis die Hij met de mens gaat, niet op. Er was een adres voor hun smeken. Dat adres lijkt vandaag te ontbreken, althans in de beleving van velen.

In dit artikel beperk ik me tot de vraag of er misschien iets met onze *antenne* is gebeurd, of we nog wel beschikken over het *gehoor- en gevoelsorgaan* dat in staat is de signalen van Gods nabijheid op te vangen, of er misschien iets met onze *emotionele structuur* aan de hand is, preciezer nog of er in de *wijsgerige conceptie* (opvatting) van het *gevoelsleven factoren aanwijsbaar* zijn die de vraag naar het Godsbestaan momenteel zo actueel maken.

Ik begin dus van de andere kant, bij de mens en niet bij de schijnbare irrele-



Aurelius Augustinus

vantie van God. En ik geef meteen toe: daarin schuilt een bepaald gevaar, namelijk dat we het alleen maar gaan zoeken in een grotere waardering, een revitalisering van ons gevoelsleven. Naar mijn mening zijn we er echter niet met een scheutje meer gevoel hier of met een liturgisch of charismatisch experiment daar. Laat staan dat we er zijn door over gevoelens anders te

De weg van de religieuze ervaring bestaat voor Augustinus uit een weg van God naar ons, naar ons innerlijk.

gaan denken. We hebben te maken met een religieus probleem. Primair zal er iets moeten veranderen in onze relatie tot God. Die relatie is ten diepste een geschenk en niet iets dat we van de mens uit kunnen bewerkstelligen.

Godservaring bij Augustinus

Om onze problematiek nog wat toe te spitsen eerst enkele citaten van Augustinus. Augustinus kende de vraag naar de Godservaring:

Maar wat heb ik lief, wanneer ik U liefheb? Geen schoonheid van een lichaam, geen luister van de tijd, geen lichtglans die mijn aardse ogen lief is, geen heerlijke melodieuze van gevarieerd gezang, geen aangename geur van bloemen, reukwerken en specerijen, geen manna en geen honing, geen ledematen die welgevallig zijn aan de omhelzingen van het vlees: deze dingen zijn het niet die ik lief heb, wanneer ik mijn God liefheb. En niettemin heb ik zo iets als een licht lief, zo iets als een stemgeluid, zo iets als een geur, zo iets als een spijs en zo iets als een omhelzing, wanneer ik mijn God liefheb, die licht is en stemgeluid en geur en spijs en omhelzing van mijn innerlijke mens, daar waar voor mijn ziel die lichtglans fonkelt, die door geen plaats bevat wordt, daar waar die klank weerklinkt, die door geen tijd wordt weggerukt, daar waar die geur hangt, die door geen wind verstrooid wordt, daar waar die smaak bestaat, die door geen gretig eten wordt verminderd, daar waar die omhelzing wordt gegeven, die door geen verzadiging los raakt. Dat is wat ik liefheb wanneer ik mijn God liefheb.²

Uit dit citaat blijkt dat de Godservaring de realiteit heeft van het zintuigelijke, alleen zo dat het - anders dan het zintuigelijke - onvergankelijk is, niet gebonden aan tijd en plaats en aan de wetten van opgaan, blinken en verziehen.

God heeft te maken met de innerlijkheid:

Laat heb ik U lief gekregen, o schoonheid, zo oud en zo nieuw, laat heb ik u lief gekregen! En gij waart binnen en ik was buiten, en daar zocht ik u, en ik rende, wanstaltig als ik was, op de

schone dingen af die door u gemaakt zijn. Gij waart bij mij en ik niet bij u. Ik werd ver van u gehouden door dingen die niet bestaan zouden hebben, als ze niet in u bestaan hadden. Geroepen hebt gij, geschreeuwd en mijn doofheid doorbroken; gestraald hebt gij, geschitterd en mijn blindheid verjaagd; gegeurd hebt gij en ik heb ingeademd en snak nu naar u; geproefd heb ik en nu honger en dorst ik; aangeraakt hebt gij en ik ben ontvlamd naar uw vrede.³

De weg van de religieuze ervaring bestaat dus uit een weg van God naar ons, naar ons *innerlijk*. De mens ontmoet Hem door de weg van buiten naar binnen te gaan. Ze bestaat in een *vervuld worden* met de liefde van God, zoals blijkt uit het volgende citaat:

Wanneer ik u eenmaal aan zal hangen met heel mijn wezen, zal er voor mij nergens meer leed zijn; dan zal mijn leven levend zijn, volkomen vervuld van u. Nu evenwel - want wie gij vervult beurt gij op - ben ik nog niet vervuld van u en dientengevolge mijzelf tot last.⁴

En die verinnerlijking en dat vervuld worden kunnen niet anders worden gedacht dan als een *opklimming*, waarin de zintuigen, het verstand en ook de aandoeningen worden achtergelaten, of beter: getransformeerd.

Maar in al die dingen waar ik langs loop, terwijl ik u raadpleeg, vind ik ook nergens een veilige plek voor mijn ziel, behalve in u; al het verstrooide aan mij verzamelt zich daar en niets uit mij verwijderd zich van u. En af en toe brengt gij mij binnen in een zeer ongewone aandoening, een vreemde heerlijkheid in mijn binnenste: komt die in mij tot voltooiing, dan zal dat iets onuitsprekelijks zijn, dat niet meer dit aardse leven is. Maar ik val naar hier terug door alles wat mij zo triestig bezwaart en ik word weer opgezogen door het gewone leven, en het houdt mij vast, en met al mijn tranen blijf ik toch vast zitten. Zoveel betekent de last van de gewoonte. Hier zijn kan ik en wil ik niet, ginds zijn wil ik en kan ik niet, ongelukkig ben ik zowel hier als ginds.

We noteren:

- 1) in de aandoeningen *zelf* treft Augustinus God niet aan;
- 2) de Godservaring komt tot ons in de drieslag *verinnerlijking, vervulling, opklimming*.

Als ik het goed zie dan is de verinnerlijking het wezenlijk nieuwe van



Augustinus als leraar. 15e-eeuws Italiaans fresco van Gozzoli

Augustinus. Het christendom is er nooit helemaal van losgekomen, los namelijk van het dilemma tussen ascese enerzijds en aanvaarding van het creatuurlijke anderzijds; tussen de gebondenheid aan en het opgaan in het aardse, *inclusief de passies, enerzijds, en anderzijds de verinnerlijking en de terugtrekkende beweging die opstijgt naar de ruimte van de Geest.*

Onmiddellijkheidservaring

Van Augustinus gaan we over naar de moderne mens, de mens zonder middelpunt, de mens van de leegte en het opgaan in de dingen, de mens die leeft in de roes van de consumptie en het tijdverdrijf, de verslaving aan de arbeid, en de fascinatie door het uiterlijk(e). Hoe manifesteert zich bij haar/hem de religieuze behoefte? Ontbreekt

Het christendom is nooit helemaal losgekomen van het dilemma tussen ascese enerzijds en de aanvaarding van het creatuurlijke anderzijds.

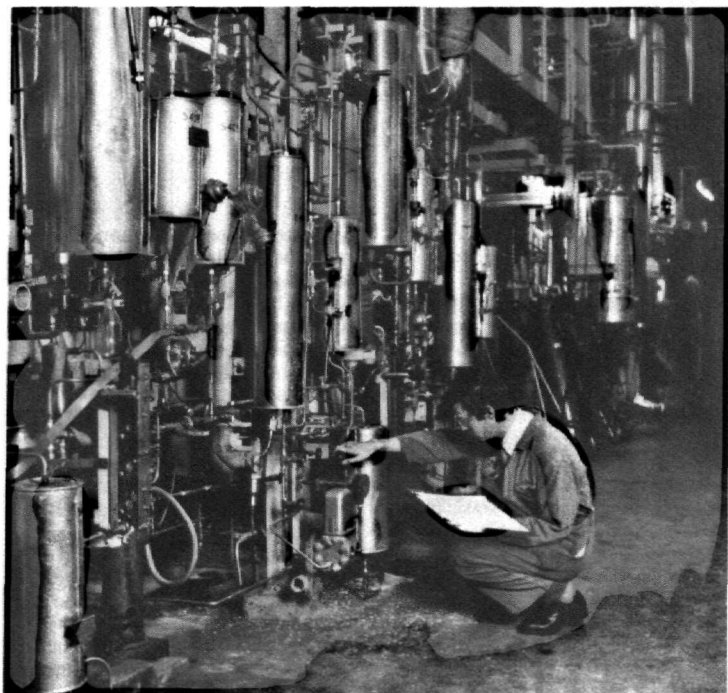
deze of is ze achter de oppervlakte toch nog te herkennen?

Ik meen van wel. En dan denk ik niet alleen aan het bekende rijtje: meditatie, oosterse godsdiensten, astrologie en New Age. Er is meer. Wat is gebleven is de behoefte aan *totale overgave*, aan wat ik zou willen noemen de onmiddellijkheidservaring, de distantie-loze overgave aan de beleving zelf, onder andere in de roes en de extase.

Bij die distantie-loze overgave gaat het niet alleen om de sexualiteit (die was ook wel erg achtergebleven). Ik associeer die overgave ook met de house-party's, met de extase van muziekgeweld dat tot in je botten doordringt, met de roes van beeld en geluid bij het optreden van de popster of tijdens de videoclip. Ik denk zelfs aan een middagje Hoog-Catherijne: de deinende mensenmassa die zich al consumerend in een soort roes werkt en zich half in trance van het ene luxeartikel naar het andere voort laat slepen (vgl. het feit dat iedere zich respecterende supermarkt tegenwoordig achtergrondmuziek heeft).

Het is duidelijk dat deze vormen van overgave ver af staan van de overgave waar het bij Augustinus om gaat. Ze vormen een soort *substituut* voor de religieuze overgave. Ze bieden ook weinig bevrediging. De leegte wordt niet werkelijk gevuld.

En de christen? Hij/zij is hier niet immuun voor. De prikkels van de juist beschreven consumptie- en belevings-honger dreigen vele malen sterker te worden dan die van de sereniteit van



Wie met God leeft, kan Hem maar beter niet zoeken achter het aanrecht of aan de werkbank.
foto: Articapress

de eredienst. Soms is dat ook wat mensen in de kerk zoeken: rust. Maar ook hoort men wel de klacht: er valt zo weinig te beleven, het blijft allemaal zo op een afstand.

Drie polariteiten

Nu is het niet mijn bedoeling om een soort 'terug naar Augustinus' te proclameren. Daarvoor is bij hem de invloed van het - neo-platoons geïnspireerde - "hoog-laag" schema te groot. Vergelijk hiermee de idee van de opklimming. Ik heb hem vooral geïntroduceerd als contrast met de hedendaagse mens en daarnaast toch ook om te leren van zijn radicaliteit. Als God het begin en het eind van ons leven is, als Hij degene is uit wie en tot wie wij zijn, dan kunnen we geen genoeg nemen met de scheiding in een religieus en een profaan leven. Ik kan het daarom eens zijn met allen die van hieruit de strijd aanbinden tegen de secularisatie. Primair gaat het om geloof, om eenvoudige gehoorzaamheid, om het zoeken van de Christus. In die strijd, in dat zoeken, kunnen echter oude denkschema's ons op een vervelende manier parten gaan spelen, ook en juist als het gaat over de belevingskant van het geloof. Over die *denkschema's* wil ik het in het vervolg vooral hebben. Ze kunnen er voor zorgen dat we van het ene uiterste in het andere vallen.

Ik onderscheid drie polariteiten:

- (1) die tussen hoger en lager in de mens;
- (2) die tussen innerlijk en uiterlijk, binnenwereld en buitenwereld;
- (3) die tussen onmiddellijkheid en middellijkheid (wat prozaïscher: tussen nabijheid en distantie).

Van deze polariteiten lijkt ons denken over gevoelens maar niet los te willen komen. Mijn hoop is dat als we op een andere manier met deze polariteiten omgaan, als we er anders over leren denken en als dat denken gevolgen gaat hebben voor de levenspraktijk, dat dan ook het probleem van de afwezigheid van God in een ander daglicht komt te staan, dat we weer het gevoel hebben dat we Hem werkelijk ontmoeten, dat de klem van ons probleem afgaat. Nogmaals: het is maar een stukje van de puzzel, maar het is wel een elementair stukje. Laten we eens kijken.

Hoger en lager

Het onontkoombare van de problematiek van hoger en lager treffen we aan bij Augustinus. Augustinus zoekt een leven wèg van de verstrooiing, wèg van het vele, naar het ene, een leven in concentratie op het heil. Om het maar prozaïsch te zeggen: wie met God leeft, kan Hem maar beter niet zoeken achter het aanrecht of aan de werkbank. Hij of zij moet zoveel mogelijk

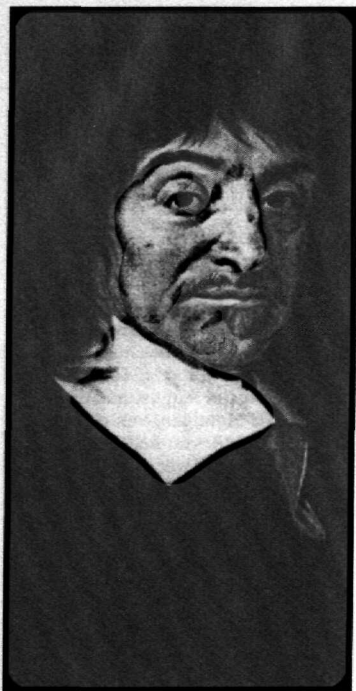
afstand doen van alles dat bindt aan de dagelijkse zorg voor eten en drinken en de andere besommeringen van het dagelijkse leven. Die besommeringen halen ons neer naar het niveau van de verstrooiing en het vele. Tot het lagere behoort volgens Augustinus de bekoring van de zintuigen, van de aandoringen, en zelfs van het verstand met zijn ziekelijke weetgierigheid (!). Gelukkig zijn we met de reformatie van het wijsgerig denken in de jaren dertig een heel stuk van deze problematiek kwijt geraakt. Maar we zijn haar nog steeds niet helemaal kwijt: de dominee staat toch nog steeds een beetje dicht bij God. Pastoraat staat religieus gezien nog steeds een treetje hoger dan psychotherapie. 's Zondags staan we dicht bij God dan 's maandags.

Hier kan de bijbelse notie van *het hart* uitkomst bieden. Het hart als het religieuze centrum van ons bestaan staat om zo te zeggen even dicht bij ons geloof als bij ons psychisch of sociaal functioneren.

Deze opmerking biedt ook een correctie op hen die doorslaan in hun zoeken naar spiritualiteit, in de zin van geloofsbeleving. Zich kerend tegen een te verstandelijke geloofsbeleving kan de voorstander van spiritualiteit gaan menen dat gevoel het hoogste is en dat de rest er minder toe doet. Ons dienstbetoon aan God bestaat echter niet in het hebben van een mooi gevoel, maar in gehoorzaamheid. In slachtoffers en offeranden schept God geen behagen, - wel in het volgen van zijn geboden.

Binnenwereld en buitenwereld

Om de ingrijpendheid van deze tweede polariteit te verstaan moeten we een moment stil staan bij Descartes. De verinnerlijking van het geloofsleven kondigde zich weliswaar bij Augustinus al aan, maar pas met Descartes liep ze uit op een echte scheiding tussen binnen- en buitenwereld, tussen subject en object. Uitgangspunt bij Descartes is de vraag naar de zekerheid. Achtereenvolgens trekt hij de kennis van de zintuigen, van de voorstellingen en van de herinneringen in



twijfel, om uit te komen bij het ene werkelijk zekere: de zekerheid van het 'ik denk'.

Het probleem dat Descartes hiermee oproept is hoe van hieruit het bestaan en de kennis van de wereld om hem heen (inclusief die van het eigen lichaam) kan worden bewezen. Descartes lost dit probleem op middels de aangeboren Godsídee. De Godsídee vormt de brug tussen het kennen van het subject en het bestaan van de dingen. De prijs is wel dat de wereld van het subject (het innerlijk) en de wereld van de objecten (de buitenwereld, waartoe ook het lichaam gerekend wordt) een gescheiden bestaan hebben. Gevoel wordt daarmee in principe iets van de binnenwereld. Gevoel krijgt de bij-betekenis 'subjectief', ze wordt persoonsgebonden en dus willekeurig en niet relevant voor de objectieve oordeelvorming.

Ik vermoed eerlijk gezegd dat de gereformeerde orthodoxie nooit helemaal los is gekomen van deze polariteit, getuige stereotype tweedelingen als bevindelijkheid versus verbondsautomatisme, voorwerpelijkheid versus onderwerpelijkheid prediking. Ik zeg daarmee niet dat deze orthodoxie zonder meer cartesiaans geïnspireerd is, - wel dat het de moeite waard zou zijn om eens precies na te gaan in hoeverre de onophefbaarheid van dit soort stereotypen verband houdt met een cartesiaans geïnspireerde laag in onze denktradi-

tie, een laag waaraan we ons kennelijk buitengewoon moeilijk kunnen onttrekken.

Ik heb de indruk dat er een dergelijk verband bestaat. Van de ene zijde klinkt het verwijt dat men zich van het heil ten onrechte verzekerd acht door zich vast te klemmen aan objectieve heilsfeiten (de heilswerkelijkheid buiten ons). Het heil moet ook 'toegeëigend' worden, subjectief, in een lang, innerlijk proces. Van gene zijde klinkt het verwijt van subjectivisme, individualisme en/of personalisme omdat men het heil teveel wil binden aan een hoogst subjectief gebeuren in het innerlijk (de heilswerkelijkheid binnen ons).

Ook in de discussie over vernieuwing van de gereformeerde spiritualiteit treffen we deze denklaag aan, bijvoorbeeld in het boek van Graafland en de discussies naar aanleiding daarvan.⁶ Graafland lijkt op twee gedachten te hinken - Velema heeft hierop in het in noot 1 aangehaalde boek op gewezen - door enerzijds te pleiten voor een *verinnerlijking* van het geloof, anderzijds door - met Berkhof - de kant op te willen van een *contextualisering* van het heil, namelijk in de vorm van horizontale (sociale) actie.

In dit debat treffen we trouwens ook nog sporen aan van de hoger - lager schematiek, namelijk doordat verinnerlijking wordt geïnterpreteerd als nadruk op de verticale dimensie en contextualisering als versteving van de horizontale dimensie. Innerlijkheid versus contextualiteit is een dilemma met oude papieren, minstens daterend uit de tijd van Augustinus.

Onmiddellijkheid versus distantie

Ook de derde polariteit heeft haar vroegste wortels niet in de Verlichting, maar in de Oudheid. Maar ook deze polariteit heeft door de Verlichting het karakter van een dilemma gekregen. Wat wordt er mee bedoeld?

Laat ik beginnen met een voorbeeld te noemen dat de pedagog de Haas in dit tijdschrift al eens uitgewerkt heeft, dat van de opvoeder.⁷ Enerzijds is er de opvoeder die zichzelf als voorbeeld inzet, instrumenteel, middellijk, en die opvoeden ziet als een soort rolgedrag,

aangemeten door een rationeel opererende bestuurder. Anderzijds is er het kind dat zich alleen maar kan spiegelen in het beeld van zichzelf in de ander en zo zichzelf 'opvoedt'. In de term spiegeling herkennen we de idee van het onmiddellijke. In het spiegelbeeld valt het beeld samen met dat wat het spiegelt.

Toegepast op emoties keert deze polariteit terug als we de vraag stellen: welke verhouding onderhouden we tot onze emoties? Ben je nu angstig of heb je angst?

Het 'angst hebben' gaat uit van angst als een emotie die een relatieve zelfstandigheid heeft ten opzichte van het 'ik'. Het 'ik heb angst' wordt vaak vanuit een dualisme van lichaam en geest beschreven: de geest ontvangt uit het lichaam allerlei signalen die in tweede instantie worden geïnterpreteerd als angst. Het lichaam fungeert in zekere zin als automaat (zoals bij Descartes), het is een instrument waarvan de geest enerzijds de bestuurder is en anderzijds de ontvanger van signalen. Het lichaam is niet zonder meer vertrouwd. In de distantie tot het lichaam, waarmee 'ik' niet samenvalt, moet een moment van vervreemding worden overwonnen. Het lichaam moet worden toegeëigend, zoals de smid zich zijn gereedschap toeëigent.

We zien hier iets dat tegenwoordig in relaties veelvuldig aan de orde is en



Het kind dat zichzelf opvoedt

ook in het juist genoemde artikel van de Haas genoemd wordt, namelijk dat relaties primair vanuit een besef van ongekwalificeerde distantie worden beleefd. De ander is in principe een vreemde. De distantie wordt vervolgens overbrugd door het gebruik van 'instrumenten'. Bij instrumenten kan men denken aan rollen, dat wil zeggen aan gedragspatronen die men zich heeft aangeleerd als middel tot het bereiken van bepaalde doelen. Men kan ook denken aan een nog directer verband, namelijk dat de ander zelf een instrument wordt ten behoeve van de eigen zelfverwerkelijking. Zowel voor de rol als voor de reductie van de ander tot instrument geldt dat de verbinding met de typische, kwalitatieve geaardheid van de betreffende relatie zoek is geraakt. De ander is neutraal werkterrein, de relatie tot de ander wordt in termen van middel en doel - en dus in termen van macht - gedefinieerd, waarbij de doelen in principe willekeurig kunnen worden vastgesteld. Het vervreemdende vloeit voort uit het uit zicht raken van de eigen, typische en normatieve structuur van de betreffende relatie.

De stap is groot, maar minstens moeten we ons de vraag stellen of iets dergelijks zich niet ook in de liturgische beleving voordoet. Vaak hoort men de klacht dat de Woordbediening zo op een afstand is en zich lijkt op te dringen als een autoritaire en vreemde macht van buiten. De reactie hierop, in de vorm van een informalisering van het geloof, een God op menselijke maat, kan echter het juiste antwoord niet zijn.

Het één zowel als het ander lijkt een variatie te zijn op één en hetzelfde grondschema, dat van de ongekwalificeerde distantie, nu toegepast op de relatie tussen God en de mens. De autoritaire God is een God op afstand; zijn 'regels' worden beleefd als willekeurig, dus ongekwalificeerd. De God van het informele geloof is evenzeer ongekwalificeerd, want afhankelijk gemaakt van individuele voorkeur en dus vervormbaar in allerlei richting. Slechts schijnbaar is Hij niet op afstand, namelijk zo lang men de illusie kan volhouden met de werkelijke God van doen te hebben.

Ik keer terug naar het angst hebben en

Als God het begin en het eind van ons leven is, dan kunnen we geen genoeg nemen met de scheiding in een religieus en een profaan leven

het angstig zijn. Tot nu toe ging het over het 'hebben' en het thema van de distantie. Hoe staat het met het angstig zijn? Hier doet zich die afstand niet voor, er is alleen maar angst, men is om zo te zeggen één en al angst, lichaam en geest verschillen hier niet. Hier zou men kunnen spreken van een onmiddellijkheidsbeleving. Ik heb er in het begin al op gewezen dat de religieuze behoefte zich in onze tijd vooral manifesteert als een hang naar onmiddellijkheidsbelevingen, als een streven naar opheffing van distantie. De neiging het geloof te informaliseren is er een voorbeeld van. Maar ook hier zit een addertje onder het gras. De totale beleving heeft een eilandkarakter, ze wordt niet gevoed vanuit een centrum. Na de extase rest de leegte. Ze is een moment waarin we de relatie met onszelf verliezen. De relatie met de ander komt vaak überhaupt niet in beeld of hoogstens als de ander te vormen naar het beeld van mijzelf. Onmiddellijkheid en distantie: treffen we deze niet in ons eigen leven aan? Soms 'hebben' we een geloof, bijvoorbeeld in het debat met andersdenkenden. Soms 'zijn' we gelovig, bijvoorbeeld in de binnenkamer, in het gebed. De switch van de ene naar de andere positie gaat vaak gepaard met een ongemakkelijk gevoel, een gevoel van vervreemding.

Er is naar mijn mening een legitiem en onophefbaar verschil tussen hebben en zijn, juist in het geval van emoties.⁸ Beide hebben ook in het geloof en in de geloofsbeleving een rechtmatige plaats. Dat we hier een spanning en zelfs vervreemding ervaren heeft wellicht iets te maken met het feit dat dit verschil een dichotomie is geworden.

Slotopmerkingen

1. De geloofsbeleving komt pas tot haar recht als we deze plaatsen in de context van gekwalificeerde relaties, primair de relatie tot God, die een geloofsrelatie is. Gekwalificeerdheid houdt niet alleen verscheidenheid in, maar ook orde, een orde van ontsluiting.
2. Hoewel er in het orthodox protestantisme inderdaad sprake is van een overaccentuering van het begripsmatige en leerstellige, is het naïef om te denken dat we er zijn met een uitreactie (over)accentueren van de belevingskant van het geloof. Zowel het een als het ander verraadt een gebondenheid aan de boven besproken denkschema's uit de Oudheid en de Verlichting.
3. Het is even naïef om te denken dat we deze denkschema's zomaar van ons af kunnen schudden: ze zitten ons in het bloed, ze maken deel uit van onze taal.
4. Desondanks hoeven we niet te wanhopigen. De reformatie van ons denken vormt slechts een bescheiden onderdeel van de levensvernieuwing. Die vernieuwing is primair een gave van de Geest en dus in de eerste plaats een zaak van de geloofspraktijk.

Noten

1. Aangehaald uit W.H. Velema (1990), *Nieuw zicht op gereformeerde spiritualiteit*. Kok Voorhoeve: Kampen, p. 189.
2. Augustinus, *Belijdenissen* (vertaling G. Wijdeveld). De Fontein: Utrecht. Boek 10, V, 7; pp. 290-1.
3. Augustinus, *Belijdenissen* (vertaling G. Wijdeveld). De Fontein: Utrecht. Boek 10, XXVII, 38, p. 316-7.
4. Augustinus, *Belijdenissen* (vertaling G. Wijdeveld). De Fontein: Utrecht. Boek 10, XXVIII, 39; p. 317.
5. Augustinus, *Belijdenissen* (vertaling G. Wijdeveld). De Fontein: Utrecht. Boek 10, XL, 65; pp. 338-9.
6. C. Graafland (1990), *Gereformeerden op zoek naar God. Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit*. De Groot Goudriaan: Kampen.
7. W. de Haas (1992), Goed voorbeeld doet goed volgen. *Beweging*, jrg. 56 (4), 70-74.
8. Hierover meer in G. Glas (1989), *Emotie als structuurprobleem*. Een onderzoek aan de hand van Dooyeweerd's leer van het enkaptisch structuurgeheel. *Philosophia Reformata*, 54, 29-43.