

Niets gaat ooit verloren

*Transcendentie en transformatie
in het denken van Charles Taylor*

Deze uitgave is mede mogelijk gemaakt door bijdragen van Stichting Aanpakken, Stichting Dr. Abraham Kuypersfonds, Vicariefonds van de Ridderlijke Duitse Orde Balije van Utrecht, Dr. M. van Wichenstichting en Stichting Zonneweelde.

ISBN 978-94-92183-69-9

NUR 736, 705, 694

Uitgeverij Skandalon
Markt 51
4331 LK Middelburg
E-mail: info@skandalon.nl
www.skandalon.nl

Afbeelding omslag: Anne Mieke Epema
Vormgeving: Circe

© 2018 Skandalon

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission in writing from the proprietor(s).

NIETS GAAT OOI^T VERLOREN

TRANSCENDENTIE EN TRANSFORMATIE
IN HET DENKEN VAN CHARLES TAYLOR

NOTHING IS EVER LOST

TRANSCENDENCE AND TRANSFORMATION
IN THE THOUGHT OF CHARLES TAYLOR

(with a summary in English)

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid
aan de Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam – Groningen,
op gezag van de rector, prof. dr. M.M. Jansen,
ingevolge het besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen te Amsterdam
op vrijdag 1 juni 2018 des middags om 13.45 uur

door

Iemke Petronella Epema

geboren op 10 september 1965 te Paterswolde

Promotor: prof. dr. H.E. Zorgdrager
Tweede promotor: prof. dr. F. de Lange

Voor mijn ouders

INHOUDSOPGAVE

I	INLEIDING	11
1	Inleiding	11
2	Gesprek met anderen	11
3	Bronnen.....	14
4	Vraagstelling	16
5	Hoe ik Taylor lees; methodologische verantwoording	16
6	Transformatie	19
7	Opzet	21
II	LEVENSLLOOP VAN CHARLES TAYLOR	25
1	Aanvang	25
2	Filosofie en politiek	27
3	Hoofdwerken	31
III	FILOSOFISCHE STUDIES	34
1a	Proefschrift: <i>The Explanation of Behaviour</i>	34
1b	Aanzetten tot transformatie in <i>The Explanation of Behaviour</i>	38
2a	De invloed van de fenomenologie en Merleau-Ponty,	38
2b	Aanzetten tot transformatie in de invloed van de fenomenologie	41
3	Filosofische essays: inleiding en opzet	42
4	Filosofische essays tegen het moderne idee van kennis	45
5a	Filosofische essays tegen de gevolgen van atomisme	50
5b	Aanzetten tot transformatie in de essays over epistemologie en atomisme ..	52
6a	De centrale rol van de taal	53
6b	Aanzetten tot transformatie in de essays over taal	57
IV	HEGEL: EEN SYNTHESE.....	58
1	Inleiding	58
2	Verlichting en Romantiek	59
3	Hegels antropologie: De mens als voertuig van de Geest	61
4	Het thema van de vrijheid	64
5	De rol van de taal	69
6	Aanzetten tot transformatie	70
V	BRONNEN VAN HET ZELF:	
	ONTSTAANSGESCHIEDENIS VAN DE MODERNE IDENTITEIT	71
1	Inleiding	71
2	Uitgangspunten en methode.....	72
2a	Morele ontologie	75
2b	Het zelf als onderzoeksobject	77

3	Het hele verhaal	79
3a	Toenemende innerlijkheid	79
3b	De bevestiging van het gewone leven	80
3c	De stem van de natuur	84
3d	Post-romantische visioenen	88
3e	Een methodisch uitstapje	92
3f	Conclusie	93
4	Aanzetten tot transformatie.....	98
V I	EEN SECULIERE TIJD	100
1	Inleiding	100
2	Vorm, uitgangspunten en methode	101
3	De historische aanloop	109
3a	Hervorming en onttovering	109
3b	Disciplinering	112
3c	Sociale voorstellingen.....	113
4	Het keerpunt	114
5	Het effect van de nova	117
6	Vertellingen over secularisatie	120
6a	Definities	120
6b	Het tijdperk van de mobiliteit	121
6c	Het tijdperk van de authenticiteit	122
7	De situatie van het geloof	125
7a	Het immanente kader	125
7b	Dilemma's en spanningen	128
8	Toekomstverwachtingen	133
V I I	REACTIES OP A SECULAR AGE	135
1	Inleiding	135
2	Kritiek op de vorm van het boek	136
3	Kritiek op het bronmateriaal	137
4	Nostalgie	139
5	Secularisatiebegrip	141
V I I I	TUSSENBALANS	145
1	Terugblik: transformatie vóór <i>A Secular Age</i>	145
2	Vooruitblik	148
2a	Transformatie,	148
2b	Religie en transformatie,	148
2c	Gesprekken over de toekomst	149

IX	TRANSFORMATIE IN A SECULAR AGE	151
1	Inleiding	151
2	Transformatie historisch	152
2a	De les van de geschiedenis	152
2b	De ironie van de geschiedenis	155
2c	De motor achter transformatie	156
2d	Continuïteit en discontinuïteit	158
3	Transformatie religieus	160
3a	Religie als transformatie	160
3b	Waaruit bestaat transformatie?	162
3c	De gevaren van transformatie	164
3d	Uitweg uit het dilemma	165
3e	Ervaring-inclusief-transformatie	175
3f	Transformatie en geweld	177
3g	Transformatie historisch én religieus	181
X	RELIGIE EN TRANSCENDENTIE BIJ TAYLOR	186
1	Inleiding	186
2	Definitie van religie	186
3	Volheid	188
4	De uitwerking van de axiale omwenteling	196
5	Transcendentie en immanentie	197
6	De aard van Taylors transcendentie	200
7	Goede religie	205
8	Slechte religie	210
9	Van slechte naar goede religie?	213
10	Charles Taylor: filosoof of theoloog?	214
XI	GESPREK OVER DE TOEKOMST	223
1	De gesprekspartners	223
2	Punten van gesprek	226
3	Het gesprek: de katholieke cultuurtheoloog Erik Borgman	227
3a	Inleiding	227
3b	Overeenkomsten tussen Taylor en Borgman	227
3c	Verschillen tussen Taylor en Borgman	230
3d	Openingen voor transcendentie	232
3e	Transformatie historisch	235
3f	Transformatie religieus	237
3g	Dilemma's en opgaven	238
4	Het gesprek: de atheïst Ger Groot	240
4a	Inleiding	240
4b	Overeenkomsten tussen Taylor en Groot	243
4c	Verschillen tussen Taylor en Groot	244
4d	Openingen voor transcendentie	248

4e	Transformatie historisch	251
4f	Transformatie religieus	253
4g	Dilemma's en opgaven	256
5	Het gesprek: de protestantse beeldenstormer Harry Kuitert	258
5a	Inleiding	258
5b	Overeenkomsten tussen Taylor en Kuitert	260
5c	Verschillen tussen Taylor en Kuitert	264
5d	Openingen voor transcendentie	271
5e	Transformatie historisch	277
5f	Transformatie religieus	279
5g	Dilemma's en opgaven	280
6	Oogst van het gesprek	282
7	Transcendentie in de eenentwintigste eeuw	288
XII	TRANSCENDENTIE EN TRANSFORMATIE. CONCLUSIE	292
1	Opzet	292
2	Transformatie in het werk van Taylor vóór <i>A Secular Age</i>	293
3	<i>A Secular Age</i> – transformatie historisch	294
4	<i>A Secular Age</i> – transformatie religieus	301
5	Gesprek met Borgman, Groot en Kuitert	303
6	Boventijdelijkheid	304
7	Het overstijgen van ik-gerichtheid	306
8	De vraag naar de waarheid	308
9	Transformatie en geweld	313
10	Doel van transformatie: herstel van gemeenschap	315
11	Persoonlijke nabeschuiving	317
	DANKWOORD	327
	SAMENVATTING	329
	SUMMARY	336
	LITERATUURLIJST	343
	REGISTER VAN NAMEN	351
	REGISTER VAN BEGRIPPEN	357

I | INLEIDING

1.1. Inleiding

In zijn laatste grote werk *A Secular Age* geeft de Canadese filosoof Charles Taylor een eigen visie op de ontwikkeling van religie en secularisatie in de westerse cultuur. Hij ontvouwt deze visie door het verhaal te vertellen van de ontstaansgeschiedenis van de westerse moderniteit. In dat grote verhaal of meestervertelling is het woord transformatie een voortdurend terugkerende term. Naar mijn mening vervult het begrip transformatie een sleutelrol in Taylors cultuurfilosofische analyse in *A Secular Age*, in zijn benadering van religie en in zijn denken in het algemeen. Transformatie maakt expliciet deel uit van de definitie die Taylor geeft van religie in *A Secular Age*.¹ Taylors belangrijkste stelling in dit boek is dat secularisatie een teruggang betekent in het perspectief van transformatie.² Ik wil graag onderzoeken welke betekenis het begrip transformatie heeft in *A Secular Age* en in hoeverre dit begrip samenhangt met andere belangrijke thema's in Taylors filosofie. Daarbij ben ik benieuwd of Taylor, door de plaats die hij aan het begrip transformatie geeft in zijn analyse van de ontwikkeling van religie en secularisatie, zich onderscheidt van anderen die zich bezighouden met deze thema's en hoe vruchtbaar zijn benadering is wanneer die betrokken wordt op het denken van anderen.

1.2 Gesprek met anderen

In de inleiding op *A Secular Age* zegt Taylor:

the change I want to define and trace is one which takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the

1 Zie Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge 2007), p. 20 en ook p. 510, waar Taylor spreekt over 'a double criterion: the belief in transcendent reality, on one hand, and the connected aspiration to a transformation which goes beyond ordinary human flourishing on the other'.

2 ASA, p. 431.

staunchest believer, is one human possibility among others. I may find it inconceivable that I would abandon my faith, but there are others, including possibly some very close to me, whose way of living I cannot in all honesty just dismiss as depraved, or blind, or unworthy, who have no faith (at least not in God, or the transcendent).³

Gelovigen ervaren in hun eigen levensfeer dat geloof minder vanzelfsprekend is geworden, doordat er alternatieven voor het geloof in God of in een transcendente werkelijkheid zijn gekomen. Door de confrontatie met die alternatieven verandert hun eigen geloof. De grote mate van pluraliteit aan gelovige en ongelovige opties, het zoekende en kwetsbare karakter ervan en de vloeiende grenzen tussen de verschillende opties worden door Taylor gezien als het belangrijkste kenmerk van deze seculiere tijd. Hij typeert de moderne mens, met een beeld van William James (1842-1910), als staande in een open vlakte, waar de wind hem dan weer de ene en dan weer de andere kant optrekt. Het ene moment voelt die mens zich aangetrokken tot geloof in een transcendente werkelijkheid en het andere moment is hij gevoelig voor stemmen die dat geloof afwijzen.⁴ Een naïeve omarming van ofwel geloof ofwel ongelooft is niet meer mogelijk. Iedere positie vereist reflectie en verantwoording.

Taylor ziet de poging zich bewust open te stellen voor deze verschillende krachten en staande te blijven middenin die open vlakte, als houding die kansen biedt voor een reflectie die de grenzen van gelovige en ongelovige posities overstijgen kan. Met zijn boek heeft hij een aanzet willen geven tot die reflectie. Wat hem voor ogen staat is een diepgravend gesprek tussen verschillende gelovige en ongelovige posities, vanuit het besef dat mensen vanuit die verschillende posities voor precies dezelfde vragen en opgaves staan. Evenals Taylor acht ik een breed en open gesprek over de toekomst van een gedeeld religieus verleden, dat mensen aangaan vanuit werkelijke nieuwgierigheid naar de gedachten en drijfveren achter andere posities dan de eigen en waarin men niet op voorhand uit is op polarisatie, van groot belang voor deze tijd.

Een belangrijke drijfveer voor het schrijven van *A Secular Age* noemt Taylor de voortdurende en diepe frustratie dat dit gesprek vaak niet goed van de grond komt, vanwege verschillende epistemologische en andere misverstanden die het verhinderen. Hij wil middels zijn boek een poging doen om deze misverstanden uit de weg te ruimen, en de verheldering bieden hij nodig acht om werkelijke reflectie en uitwisseling mogelijk te maken. De belangrijke winst die zo'n uitwisseling op kan leveren is dat wederzijdse karikaturen worden overstegen en dat er een

3 ASA, p. 3.

4 Ibid, p. 549, 551, 592.

beter en dieper zicht op de eigen positie mogelijk wordt.⁵ Momenteel is er nogal wat verwarring over de plaats die religie inneemt in onze samenleving en op het wereldtoneel, waardoor een breed gedeelde bezinning meer dan ooit geboden is. Deze tijd, waarin de grenzen tussen gelovige en ongelovige posities veel vloeiender zijn dan voorheen, lijkt ook rijp te zijn voor een gesprek dat verder komt dan het zich beperken tot de eigen vertrouwde kaders en het denken in al te eenvoudige tegenstellingen.

Taylor ontwikkelt in *A Secular Age* niet alleen een analyse van de ontwikkeling van religie en seculariteit in de westerse samenleving. Hij neemt ook zelf stelling in het debat over de toekomst van het religieuze verleden. De dubbele inslag van analyse en apologie die het boek kenmerkt⁶ heeft soms verwarring gewekt en ook stevige kritiek opgeroepen. Taylor is ervan beschuldigd er een eigen al of niet verborgen theologische agenda op na te houden, die zijn beschrijvingen kleurt. Op deze kritiek zal in dit onderzoek worden ingegaan. *A Secular Age* heeft veel en heel diverse reacties opgeroepen en aanleiding gegeven tot uitvoerige discussies. Naar mijn mening biedt het boek, ook met alles wat ertegen ingebracht kan worden, een zeer bruikbaar kader voor een brede bezinning op de toekomst van het religieuze verleden vanuit verschillende gelovige en ongelovige posities.

Taylor zoekt in *A Secular Age* zelf nadrukkelijk het gesprek met anderen en wil een breed cultuurfilosofisch inhoudelijk debat losmaken. Daar geeft hij ook een theologisch argument voor:

... the principal goal of my meta-level arguments was to foster an eventual debate about the real issues which would have the effects of clarification, overcoming caricatures and mutual respect that I described above [...]. For epistemic and human reasons, I think this is something we should try for, and that all can gain from. In addition, I have very strong theological reasons (which I will just gesture towards as involving the close relation between Christian faith and the dialogical) to want to bring this about.⁷

Vanwege deze ambitie wil ik Taylor in dit onderzoek niet alleen zelf aan het woord laten, maar zijn opvattingen over religie en secularisatie in gesprek brengen met die van anderen. Ik heb ervoor gekozen mij voor dit gesprek te beperken tot de Nederlandse context omdat ik daarbinnen zelf werkzaam ben. Die context is natuurlijk een zeer breed veld, waarbinnen veel verschillende gesprekspartners denkbaar zijn.

5 Zie Charles Taylor, *Afterword, Apologia pro libro suo*, in Craig Calhoun, Jonathan VanAntwerpen en Michael Warner (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Harvard 2010), p. 318-321.

6 Ik ben van mening dat *A Secular Age* ook kan worden beschouwd als een moderne vorm van apologie en zal dit in dit onderzoek motiveren, met name in hoofdstuk 10.

7 Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age*, in *Modern Theology* (26:3 July 2010 ISSN 1468-0025), p. 409.

Binnen dat speelveld beperk ik me tot drie heel verschillende denkers, die er allen blijk van hebben gegeven zich diepgaand bezig te houden met vragen rond religie en secularisatie. Het zijn denkers die zich al langere tijd in deze materie verdiepen en die een bredere groep aanspreken dan die van enkel vakgenoten. Een van hen is van dezelfde generatie als Taylor, en de andere twee zijn net iets jonger. Het gaat om de katholieke theoloog Erik Borgman, de atheïstische filosoof Ger Groot en de vorig jaar overleden protestantse theoloog Harry Kuitert, die met het christelijk geloof een radicaal nieuwe weg wilde inslaan.

Deze drie verschillende posities wil ik proberen te verhelderen met behulp van Taylors analyse. Naar mijn idee zijn er bij deze drie denkers belangrijke kenmerken terug te vinden van de drie posities die Taylor onderscheidt in zijn analyse van het spanningsveld waardoor de discussie over de toekomst van religie wordt bepaald. Het gesprek tussen Taylor aan de ene kant en Borgman, Groot en Kuitert aan de andere kant zal ik laten plaatsvinden aan de hand van drie belangrijke vragen die ik aan de analyse van Taylor heb ontleend. Een daarvan is de vraag naar de rol en betekenis van transformatie.

1.3 Bronnen

Taylor wordt beschouwd als een toonaangevende hedendaagse filosoof en zijn werk mag zich verheugen in een grote en brede belangstelling. Er is veel secundaire literatuur over hem verschenen en *A Secular Age* is besproken vanuit verschillende disciplines.⁸ Ik heb mij in dit onderzoek hoofdzakelijk gericht op de analyse van Taylors eigen filosofische werk, en me daarbij beperkt tot de boeken en artikelen van zijn hand die in boekvorm zijn gepubliceerd. Daarnaast heb ik gebruik gemaakt van enkele interviews met Taylor, zowel vraaggesprekken in tijdschriften en boeken als live uitgezonden gesprekken. Taylor is behalve filosoof ook politicus, en ook over politieke vraagstukken heeft hij veel geschreven. Publicaties die aan specifieke politieke kwesties zijn gewijd heb ik in dit onderzoek buiten beschouwing gelaten. Bij de analyse van Taylors gedachtegoed werd ik geholpen door de interpretatie van enkele gezaghebbende Taylorkenners, zoals Ruth Abbey, Ingeborg Breuer, Mark Redhead, James Tully en Guido Vanheeswijck. Wat betreft de omvangrijke, breed uitwaaiende en nog altijd voortgaande discussie die *A Secular Age* heeft opgeroepen, heb ik me vooral geconcentreerd op de diverse bijdragen

8 Voor een overzicht van alle in het Engels geschreven reacties die *A Secular Age* heeft opgeroepen en die gepubliceerd zijn in tijdschriften en anthologieën, zie Florian Zemmin: *An Annotated Bibliography of Responses to A Secular Age*, in Florian Zemmin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck (red.) *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative*, in Stacey Gutkowski, Lois Lee en Johannes Quack, in *Religion and Its Others, Studies in Religion, Nonreligion, and Secularity*, (Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2016), p. 385-419.

in de bundels *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor* (2011), *Aspiring to Fullness in a Secular Age, Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor* (2014), *The Taylor effect; Responding to A Secular Age* (2010) en *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative* (2015). Daarbij heb ik me zoveel mogelijk beperkt tot artikelen over vragen rond religie en seculariteit. Een enkele keer heb ik gebruik gemaakt van relevante bijdragen aan de zeer brede internetdiscussie die gaande is onder de aan *A Secular Age* ontleende titel *Immanent Frame*.⁹

In publicaties over Taylors denken die tot dusver zijn verschenen is al uitgebreid en gedegen aandacht besteed aan de hoofdthema's in zijn filosofie en aan de manier waarop die met elkaar te maken hebben. Diverse interpretatoren hebben gewezen op de diepe samenhang en continuïteit binnen Taylors denken. Tegelijkertijd is geconstateerd dat zijn filosofie wordt gekenmerkt door een brede diversiteit. Verwijzend naar een beeld van Isaiah Berlin, heeft Taylor zichzelf eens vergeleken met een egel, die zich hardnekkig en diepgaand op één vraag richt en daar net zo lang mee doorgaat totdat hij er iets verder mee is gekomen.¹⁰ De monomane egel staat tegenover de vos, die graag veel verschillende dingen tegelijk wil weten en met elkaar probeert te verbinden. Al zigzaggend zoekt hij de breedte op. Veel commentatoren zijn juist geneigd Taylor vanwege de breedheid van de gebieden en invalshoeken die zijn filosofie bestrijkt te zien als een vos. Ook is hij wel vergeleken met een egel die zich heeft vermomd als vos,¹¹ wat misschien nog de meest rake typering is. Vanuit de breedte van zeer verschillende gebieden en invalshoeken als de ethiek, de politieke filosofie, de wijsgerige antropologie en de taal filosofie stelt Taylor steeds weer opnieuw dezelfde vragen. Daarin zoekt hij voortdurend de diepte op. De leidende vraag voor hem is de antropologische vraag hoe het leven voor mensen betekenis kan krijgen.

Het werk van Taylor dat is verschenen voorafgaand aan *A Secular Age*, is door diverse commentatoren grondig geanalyseerd. Opvallende terugkerende kenmerken zoals Taylors aanhoudende verzet tegen reductionistische wetenschappelijke benaderingen van het menselijk leven, het belang dat hij hecht aan een morele ontologie, zijn pluralistische inslag en de in zijn filosofie wezenlijke begrippen *strong evaluations* en *social imaginaries* hebben ruimschoots aandacht gekregen. In veel besprekingen van *A Secular Age* wordt teruggekeken naar Taylors eerdere werk en

9 *The Immanent Frame* is een in 2007 door Jonathan VanAntwerpen begonnen SSRC blog, dat nog steeds wordt voortgezet, over secularisme, religie en de publieke ruimte. Het wil een platform zijn voor een voortgezette dialoog en kritische uitwisseling over *A Secular Age* van Charles Taylor en publicaties van andere denkers die zich met de secularisering bezighouden.

10 Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*, (Cambridge 1985), p. 1.

11 John Templeton Foundation, *Life's Big Questions: What Role Does Spiritual Thinking Have in the 21st Century*, (2002), p. 6.

de vraag gesteld in hoeverre dit boek gezien kan worden als een logische voortzetting daarvan. De verhouding tussen de historische en filosofische benadering in Taylors werk is daarbij vaak onderwerp van discussie.

Niet alleen in Taylors eigen werk, maar ook in veel interpretaties van dat werk en in de discussies waartoe *A Secular Age* aanleiding heeft gegeven, komt de term transformatie regelmatig voor. Bij mijn weten heeft zich tot dusver nog niemand nader verdiept in de plaats en betekenis van het begrip transformatie in het denken van Taylor. Het woord transformatie kan zowel een historische als een religieuze betekenis hebben. Ik zal laten zien dat beide betekenissen door Taylor worden gebruikt en nauw met elkaar samenhangen. Omdat ik vermoed dat in het begrip transformatie veel belangrijke thema's van Taylors filosofie samenkomen, lijkt transformatie mij een goede en spannende invalshoek voor het verstaan van Taylors filosofie in het algemeen en zijn visie op secularisatie in het bijzonder.

1.4 Vraagstelling

De vraag waarop ik in dit onderzoek een antwoord hoop te vinden is of en in welke mate het begrip transformatie bepalend is voor Taylors denken, in het bijzonder voor zijn benadering van religie en voor zijn visie op de ontwikkeling van religie en secularisatie binnen de westerse cultuur en hoe vruchtbaar Taylors benadering is voor de bezinning op de toekomst van het religieuze verleden. Onder een vruchtbare benadering versta ik een benadering waarin enerzijds relevante vragen en thema's terug te vinden zijn die ook door andere hedendaagse denkers naar voren worden gebracht, en die anderzijds nieuwe gezichtspunten biedt in de bezinning op de ontwikkeling van religie en secularisatie. Taylors analyse en de rol die transformatie daarin speelt wil ik toetsen door deze in gesprek te brengen met de opvattingen van de drie genoemde denkers die binnen de Nederlandse context op deze vragen reflecteren.

1.5 Hoe ik Taylor lees; methodologische verantwoording

In dit onderzoek probeer ik tot een analyse en een eigen interpretatie te komen van het volledige cultuurfilosofische werk van Taylor door de wordingsgeschiedenis daarvan nauwkeurig na te gaan. Ik volg daarbij de gedachtengangen van Taylor zo goed mogelijk en blijf daar dichtbij, waarbij ik ook steeds kritisch op zoek ga naar mogelijke spanningen, eenzijdigheden en onopgelostheden. In de genealogische reconstructie die het eerste deel van dit onderzoek beslaat, krijgt Taylors primaire werk verreweg het grootste gewicht. Uitspraken van Taylor in interviews, gesprekken met anderen en nabeschouwingen van zijn eigen werk worden meegewogen.

Secundaire literatuur en interpretaties van Taylors werk door anderen worden in de genealogische analyse in het eerste deel alleen zijdelings betrokken. Ze fungeren voornamelijk als toets voor mijn eigen bevindingen. In die gedeeltes van het tweede deel waarin ik inga op de discussies waartoe *A Secular Age* aanleiding heeft gegeven en de kritiek die Taylors analyse heeft opgeroepen, nemen de interpretaties van Taylors werk door anderen een veel grotere plaats in.

Taylor is een filosoof en mijn eigen vakgebied is de theologie. Ik lees zijn werk vanuit een cultuurfilosofische en vanuit een theologische belangstelling. In 2008, een jaar nadat *A Secular Age* verschenen was, heb ik mij samen met een aantal collega's gezet tot het bestuderen van dit boek.¹² We deden dat vanuit de behoefte de eigen tijd en cultuur beter te verstaan en de overtuiging dat dit zonder een grondige verdieping in het religieuze verleden niet mogelijk is. Dit werk van Taylor bood daartoe een uitgelezen kans. Er zijn weinig andere schrijvers die zo'n caleidoscopisch overzicht bieden dat de westerse cultuur in zoveel verschillende facetten bestrijkt. Tijdens het lezen raakte ik al snel gefascineerd door het begrip transformatie, dat zowel verandering als continuïteit in zich bergt. Het intrigeerde me dat transformatie expliciet deel uitmaakt van Taylors definitie van religie, meteen al op de eerste pagina's van het boek. Ik vroeg me af of een benadering van religie waarin het perspectief van transformatie zo'n centrale rol vervult, misschien een nieuwe kijk mogelijk zou maken op wat geloven is en op de plaats en betekenis van de christelijke traditie in een toenemend seculiere samenleving.

Zelf ben ik een kind van de secularisatie. Ook ik beweeg me binnen het immanente kader dat Taylor zo duidelijk heeft neergezet en dat ik deel met anderen, gelovigen zowel als ongelovigen. Taylors boek heeft me daar nog dieper van bewust gemaakt. Tegelijkertijd ben ik als predikant erfgenaam van en medeverantwoordelijk voor het doordenken van en verder dragen van de christelijke traditie in deze tijd. Als gevolg van de secularisatie is die traditie in een ingrijpend en complex veranderingsproces verwickeld geraakt. Duidelijk is dat het christelijk geloof haar dominante positie in de westerse samenleving heeft verloren en zich heeft te verhouden tot heel andere geluiden. De protestantse kerk waarin ik werkzaam ben is een krimpende kerk. Zij heeft niet alleen moeite om zich tot deze nieuwe realiteit van afnemende invloed te verhouden, maar ook en allereerst om die goed te duiden. Volgens sommigen leven we in een seculier en post-christelijk tijdperk. Anderen spreken van een post-theïstisch of juist post-seculier tijdsgewricht. Blijkbaar is er iets in onze tijd dat het mogelijk maakt dat zulke tegenovergestelde duidingen naast elkaar bestaan. Dat de grenzen tussen geloof en ongeloof zoveel vloeiender

12 Dit gebeurde in het najaar van 2008, onder leiding van Gerrit Neven, die toen hoogleraar dogmatiek was in Kampen en een reeks colleges gaf over *A Secular Age*. We lazen met een twaalfstal voornamelijk Zwolse predikanten en theologen het boek integraal en bestudeerden het grondig, waarbij we ombeurten samenvattingen maakten van de gelezen gedeeltes en daarover met elkaar in gesprek gingen.

zijn geworden, ervaar ik soms als verwarrend en lastig, maar het biedt naar mijn idee ook nieuwe en spannende mogelijkheden voor reflectie en gesprek.¹³ Die mogelijkheden wil ik graag onderzoeken.

Ik ben Taylor dus gaan lezen vanuit de hoop dat dit mij zou helpen om meer helderheid te krijgen over de situatie waarin de cultuur en daarmee ook de kerk zich op dit moment bevindt. Ik zoek naar vruchtbare manieren om mij te verbinden met de mij omringende seculiere cultuur en naar mogelijkheden van gesprek met andere posities dan de eigen, zonder de eigen christelijke overtuiging op te hoeven geven. Ik hoop deze daar juist door te verdiepen. Dit is een contextuele manier van theologie bedrijven, die zich kenmerkt door een grote aandacht voor de veranderende historische omstandigheden waarin geloof gestalte krijgt. Waar de tijden voortdurend veranderen, verandert noodgedwongen ook het geloof. De vragen die vandaag gesteld worden aan de theologie zijn heel andere dan die van enkele eeuwen geleden. Iedere theologie is principieel tijdgebonden; er bestaat geen theologie die eens en voor altijd antwoorden geven kan voor alle tijden. Theologische waarheid is niet tijdloos en abstract, maar verbonden met een historische context en concreet. Aan de ene kant is iedere tijd en context uniek. Aan de andere kant is het mogelijk om verschillende tijden en contexten op elkaar te betrekken en met elkaar in gesprek te brengen en daarin een bepaalde gemeenschappelijkheid te ontdekken. Wat Taylor voor mij boeiend maakt is zijn historisch-contextuele benadering van ontwikkelingen in de westerse cultuur en de bijzondere aandacht die hij heeft voor de plaats van religie binnen die cultuur. Daarbij vind ik het spannend dat hij niet schrijft als theoloog voor een beperkte kring van theologen, maar als cultuurfilosoof een breed gebied bestrijkt en zich bovendien richt op een breed publiek. Dat betekent dat hij zich bedient van een andere taal dan die van de theologie – hoewel ook zal blijken dat er heel wat theologische noties in zijn verhaal zijn opgenomen. Die brede invalshoek en dat andere taalveld helpen mij op een andere en frisse manier te kijken naar mijn eigen traditie.

Ik had het in dit onderzoek natuurlijk kunnen laten bij het werk van Taylor zelf en me kunnen beperken tot het onderzoeken van de rol van transformatie in *A Secular Age* en in Taylors denken in het algemeen. De intentie van Taylor om met *A Secular Age* een bijdrage te leveren aan een breed cultuurfilosofisch gesprek vroeg er echter naar mijn idee bijna om ook andere stemmen te betrekken in dit onderzoek. In het werk van Erik Borgman, Ger Groot en Harry Kuitert heb ik mij minder grondig kunnen verdiepen als in dat van Taylor. Van hen heb ik alleen primaire literatuur gelezen en dan lang niet alles wat ze hebben geschreven. Ik heb me beperkt tot het voor dit onderzoek naar mijn idee meest relevante werk. Van

13 Een boeiende en enthousiaste verkenning van deze grenservingen geeft Taede A. Smedes in zijn boek *God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen 'geloof' en 'ongeloof'* (Amsterdam University Press, 2016).

secundaire literatuur over deze andere schrijvers heb ik alleen in het geval van Kuitert in beperkte mate gebruik gemaakt.¹⁴

Taylor zoekt het gesprek tussen verschillende gelovige en ongelovige posities vanuit een fundamentele dialogische gerichtheid. In dat gesprek neemt hij ook zelf stelling; hij probeert goede redenen te geven voor een gelovig standpunt. Dat standpunt is ook bij hem in beweging. Ik wil graag zicht krijgen op de impliciete theologische uitgangspunten in Taylors verhaal. Als theoloog ben ik geïnteresseerd in het cultuurfilosofische gesprek tussen verschillende posities dat Taylor voor ogen staat en waarin de christelijke positie een gelijkwaardige plaats inneemt ten opzichte van andere posities. Ik ben benieuwd in hoeverre Taylor zijn dialogische intentie volhoudt en andere posities werkelijk recht doet en of het mogelijk is om op een zuivere manier apologie te bedrijven. Ik wil kijken welke normen hij erop nahoudt in zijn opvattingen over religie en in hoeverre hij deze normen expliciet maakt. Taylors opvattingen over religie en secularisatie hoop ik scherper in beeld te krijgen en beter te kunnen wegen door ze te toetsen aan die van anderen.

Taylor is ervan overtuigd dat de rol van de religie, die in de westerse cultuur zo'n belangrijke rol heeft vervuld, niet is uitgespeeld. De toekomst van het religieuze verleden is op dit moment open en iedere voorspelling die daarover gedaan wordt is zeer gewaagd. Toch ben ik bij het lezen van Taylor en de anderen ook op zoek naar zulke gewaagde voorspellingen, om een idee te krijgen hoe de rol die (de christelijke) religie in die toekomst kan vervullen eruit zou kunnen zien. Welke wegen worden niet langer begaanbaar geacht en wat wordt gezien als een spoor dat zou kunnen worden voortgezet? Wat wordt verwacht en waarop wordt gehoopt door Taylor en door de drie anderen, als het gaat om de toekomst van het religieuze verleden? Is er op dit punt ook een bepaalde gedeelde gedachte of zijn de ideeën en verwachtingen daarover volstrekt verschillend? Wat zie ik zelf als het meest wezenlijke in het christelijk geloof dat mee de toekomst in zou moeten worden genomen? Ik lees Taylor dus als theoloog, die vanuit de verbinding met het verleden de eigen tijd goed wil proberen te lezen en die daarin op zoek is naar een toekomstperspectief.

1.6 Transformatie

Het is mijn vermoeden dat transformatie een bepalend begrip is in Taylors denken en dat dit een sleutelrol speelt in zijn opvattingen van religie en secularisatie. Die hypothese zal in dit onderzoek worden getoetst. Hier in deze inleiding wil ik het

14 Boekrecensies van het werk van deze andere schrijvers zijn niet in dit onderzoek betrokken. Van Kuitert heb ik de recente biografie (*Spreken over boven, Harry Kuitert, een biografie*, door Gert J. Peelen in samenwerking met Petra Pronk, Vesuvius, Amsterdam, 2016) gelezen, naast enkele beschouwingen over zijn werk en een gesprek met hem door Petra Pronk, dat als boek is uitgegeven: *Fluiten in het donker. In gesprek met Harry Kuitert*, (Ten Have, Baarn, 2006).

begrip transformatie eerst kort en schetsmatig verkennen, alvorens er in het negende hoofdstuk dieper op in te gaan.

Voordat Taylor koos voor de filosofie, studeerde hij enkele jaren geschiedwetenschappen. Ik heb sterk de indruk dat Taylors wijze van filosofie bedrijven in belangrijke mate is gevormd door zijn historische belangstelling, met een bijzondere aandacht voor diachronische processen, en dat de manier waarop hij het begrip transformatie inzet daaruit voortvloeit. Geschiedenis vertelt het verhaal van de handelende mens in de loop der eeuwen, zo luidt de definitie van het vak geschiedenis die ik vroeger op school geleerd heb. De geschiedenis vormt een immens reservoir aan geleefde ervaringen. Als filosoof is Taylor zich al snel voornamelijk gaan richten op de wijsgerige antropologie. Hij geeft blijk van een groeiende interesse in de wijze waarop geleefde ervaringen in de cultuur gearticuleerd zijn. De geschiedenis biedt hem de mogelijkheid geleefde ervaringen uit verschillende tijden op elkaar te betrekken, veranderingen waar te nemen en verbanden te leggen. Taylors hoofdwerken *Sources of the Self* en *A Secular Age* zijn beide dieptepeilingen van de bijzondere wendingen en verschuivingen in het verhaal van de handelende – en denkende en gelovende – mens in de loop der eeuwen. Voor die wendingen en verschuivingen gebruikt Taylor bij voorkeur de term *transformation* of transformatie.

Letterlijk betekent transformatie het overbrengen van iets in een andere vorm, omzetting, gedaanteverwisseling of herschepping.¹⁵ In de sociale en gedragswetenschappen wordt de term transformatie gebruikt om diepgaande en duurzame veranderingsprocessen mee aan te duiden. Er kan tevens een geestelijk veranderingsproces mee worden bedoeld; transformatie wordt ook gebruikt als religieus begrip. Taylor gebruikt de term transformatie om het afleggen van een langere weg in de tijd tot uitdrukking te brengen. De vooronderstelling daarbij is dat die weg kan worden overzien en dat er een bepaalde ontwikkeling kan worden waargenomen, waarin verschillende met elkaar samenhangende fases te onderscheiden zijn. Typerend voor de overgang van de ene fase naar de andere is dat er door veranderingen en verschuivingen heen een bepaalde continuïteit kan worden waargenomen. Naar mijn idee is een belangrijke drijfveer van Taylor het zichtbaar willen maken van verborgen continuïteit in de geschiedenis. In het slothoofdstuk van *A Secular Age* citeert hij met grote instemming een uitspraak van de Amerikaanse godsdienstsocioloog Robert Neelly Bellah (1927-2013): ‘Nothing is ever lost.’¹⁶ Deze uitspraak kan mijns inziens met terugwerkende kracht gelezen worden als motto voor het hele boek. In het negende hoofdstuk over transformatie zal ik dat nader motiveren. Voorlopig kan transformatie worden omschreven als een proces waarbij er iets nieuws tot stand komt door de omvorming van iets dat al bestaat.

15 Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*.

16 ASA, p. 772.

Het oude blijft bewaard in het nieuwe, terwijl het tegelijkertijd in het proces van omvorming een andere plaats en betekenis heeft gekregen en een bepaalde metamorfose heeft ondergaan.

Zelf karakteriseert Taylor zijn mens- en wereldbeschouwing herhaaldelijk als teleologisch. Al in zijn eerste filosofische essays betoogt hij voortdurend dat een goed antwoord op de vraag wat het betekent om mens te zijn alleen mogelijk is, wanneer als wezenlijke menselijke eigenschap de gerichtheid op doelen die meer omvatten dan de onmiddellijke bevrediging van eerste levensbehoeften, wordt erkend. Hij spreekt dan van metabiologische doelen. Deze menselijke gerichtheid op metabiologische doelen verbindt hij met het gesitueerd zijn van mensen in de tijd. De universele menselijke behoefte om samenhang te ontdekken tussen heden, verleden en toekomst vloeit daaruit voort. Zo zorgt het streven naar de vervulling van metabiologische doelen voor een zekere gerichtheid op de toekomst. Dit streven brengt gevoelens van hoop ofwel vrees teweeg. Reflectie op de vraag of een bepaald doel daadwerkelijk gerealiseerd is, betekent dat de aandacht wordt gericht op het verleden en de weg die al is afgelegd. Deze sterk met het gesitueerd zijn in de tijd verbonden metabiologische doelen – of die nu worden gezien als op de een of andere manier in de mensen gelegd of als doelen die zij zelf scheppen – zijn bepalend voor de betekenis die mensen aan hun leven geven en voor de waarden die ze nastreven.

Hoe dichterbij mensen leven bij de doelen en waarden die ze er bewust of onbewust op nahouden, hoe dieper het gevoel van vervulling. Hoe verder ze ervan vandaan leven, hoe groter het gevoel van leegte en vervreemding. Deze gerichtheid op doelen en waarden heeft een sterk transformerende werking. Het streven om bepaalde doelen en waarden te verwerkelijken zorgt ervoor dat mensen niet blijven zoals ze waren, maar onophoudelijk bezig zijn zichzelf te veranderen en te vernieuwen. De doelen en waarden zijn niet statisch, maar ook zelf opgenomen in een voortdurend veranderingsproces. Voor dit door de gerichtheid op doelen en waarden bepaalde veranderingsproces gebruikt Taylor het woord transformatie. Ik vermoed dat er een nauw verband is tussen Taylors teleologische mensbeschouwing en de rol die transformatie in zijn denken vervult. Dat verband wil ik graag nader onderzoeken.

1.7 Opzet

Min of meer in navolging van de genealogische methode die Taylor zelf op de westerse cultuur heeft toegepast, wil ik dit onderzoek beginnen met het volgen van de wordingsgeschiedenis van Taylors denken. Naar de ontwikkeling van dit denken is door Taylorkenners al het nodige onderzoek gedaan. Dat gebeurde echter vóór het verschijnen van *A Secular Age* en dit laatste belangrijke grote werk is daar

niet meer in betrokken.¹⁷ Voor een goede en volledige beschouwing van Taylors denken zouden mijns inziens ook *A Secular Age* en de geschriften die daarna zijn verschenen meegewogen moeten worden. Het eerste deel van dit onderzoek volgt de wordingsgeschiedenis van Taylors werk vanaf zijn proefschrift in 1956 tot aan zijn laatste boek in 2016. Vanaf het begin van zijn filosofische werkzaamheid heeft Taylor geschreven over de moderniteit, haar ontstaansgeschiedenis, haar vragen en haar bronnen. In het eerste deel van dit onderzoek ga ik de ontstaansgeschiedenis van Taylors werk na, om *A Secular Age* en het thema transformatie binnen die ontwikkeling te kunnen plaatsen. Daarbij zal ik steeds de vraag stellen of de term transformatie in het eerdere werk al is te vinden en/of zich daarin impliciet al een zekere gerichtheid op transformatie voordoet. In de eerste vijf hoofdstukken van dit onderzoek geef ik een genealogische reconstructie van het werk dat voorafgaat aan *A Secular Age*. Ik zal kijken welke filosofische invloeden Taylor heeft ondergaan, wat zijn voornaamste drijfveren zijn, of er terugkerende thema's in aan te wijzen zijn en of er misschien sprake is van een bepaalde missie, die al of niet wordt voortgezet in *A Secular Age*.

Het zesde hoofdstuk is gewijd aan de bespreking van de inhoud van *A Secular Age*. In het zevende hoofdstuk wordt een kort overzicht van de belangrijkste algemene punten van kritiek die het boek heeft opgeroepen. Zoals al gezegd zijn er nogal wat kritische vraagtekens gezet bij de apologetische intentie die verschillende commentatoren in *A Secular Age* hebben ontwaard. In een aantal besprekingen wordt de manier bekritiseerd waarop Taylor in *A Secular Age* het begrip *fullness* of verlangen naar volheid inzet en dit verlangen voorstelt als universele menselijke eigenschap. Verder zijn er bezwaren naar voren gebracht tegen de manier waarop Taylor de verhouding tussen transcendentie en immanentie bepalend heeft gemaakt voor de ontwikkeling van seculariteit in het Westen. Op veel van deze kritiek heeft Taylor zelf ook weer gereageerd. De belangrijkste discussies rond deze thema's geef ik in dit hoofdstuk kort weer. In het tiende hoofdstuk, dat gaat over de plaats van religie en transcendentie in Taylors denken, zal ik dieper ingaan op de voor dit onderzoek meest wezenlijke punten van kritiek.

Het achtste hoofdstuk is een tussentijdse balans. Het vormt de scharnier tussen de beide hoofddelen van dit onderzoek. Het begint met een korte terugblik op het eerste deel, dat zich richtte op de ontwikkeling van Taylors denken en de weergave van zijn hoofdwerken. Daarna wordt een vooruitblik gegeven op wat er in het tweede deel aan de orde zal komen. In dat tweede deel kom ik tot een nadere analyse van *A Secular Age* en zal ik Taylor in gesprek brengen met de drie reeds genoemde Nederlandse denkers.

17 De algemene inleiding in het werk van Taylor van de hand van Ger Groot en Guido Vanheeswijk, die in mei 2018 zal verschijnen, in de serie *Denkers* van uitgeverij Klement onder de titel *Taylor*, kon niet meer betrokken worden in dit onderzoek.

In het negende hoofdstuk wordt de rol onderzocht die het begrip transformatie speelt in Taylors analyse van de ontwikkeling van religie en secularisatie in *A Secular Age*. Zoals gezegd gebruikt Taylor transformatie in de twee verschillende betekenissen die dit woord kan hebben; enerzijds in de historische betekenis in de zin van geleidelijk veranderingsproces en anderzijds in de religieuze betekenis in de zin van bekering of levensverandering. Ik zal kijken naar de manier waarop het oude en het nieuwe zich tot elkaar verhouden in deze beide verschillende betekenissen. In het onderzoeken van de twee verschillende betekenissen van transformatie, de historische en de religieuze, zal ik ook nagaan of en op welke wijze zij met elkaar samenhangen.

In het tiende hoofdstuk ga ik dieper in op de religieuze transformatie en de rol die deze speelt in Taylors denken over transcendentie en zijn opvattingen over religie. Allereerst kijk ik naar de wijze waarop Taylor religie definieert. Vervolgens ga ik in op de belangrijkste discussies die te maken hebben met zijn opvatting van religie, die in het zevende hoofdstuk al even zijn genoemd. In de eerste discussie gaat het om het begrip *fullness* of volheid, dat voor Taylor een heel wezenlijk begrip is. Daarin probeert hij een universele moreel-spirituele menselijke gerichtheid te vatten, die gelovige en ongelovigen volgens hem met elkaar delen. Zeer bepalend voor Taylors analyse van de ontwikkeling van religie in de westerse cultuur is bovendien zijn visie op de verhouding tussen transcendentie en immanentie. De manier waarop hij het begrip volheid gebruikt hangt daar sterk mee samen. Ik zal kritisch kijken naar de wijze waarop Taylor het begrippenpaar transcendent-immanent inzet. In *A Secular Age* is veel religiekritiek te vinden. Taylor maakt onderscheid tussen 'goede religie' en 'slechte religie'. Ook Taylors religiekritiek zal in dit hoofdstuk de revue passeren. Ik zal proberen na te gaan welke normen hij hanteert voor zijn beoordeling van religie. Ten slotte stel ik de vraag in hoeverre Taylor zich in *A Secular Age* opstelt als filosoof en in hoeverre als een halve theoloog. De kritiek die van verschillende kanten geklonken heeft op wat wordt gezien als de apologetische intenties van zijn boek, zal hier worden gewogen.

In het elfde hoofdstuk breng ik Taylor in gesprek met de drie andere denkers over de toekomst van religie. *A Secular Age* wil meer zijn dan een historische studie naar de ontwikkeling van religie en secularisatie. Zoals reeds opgemerkt hoopt Taylor met dit boek een bijdrage te leveren aan een open debat over de toekomst van religie tussen verschillende gelovige en ongelovige posities. Doel is verheldering te bieden door het uit de weg ruimen van epistemologische en andere misverstanden en zo een bruikbaar kader te scheppen van voor dit debat. In dat debat neemt hij zelf ook duidelijk stelling en verdedigt hij een gelovig perspectief. Aan het eind van zijn boek zet hij een aantal belangrijke dilemma's uiteen, waarop volgens hem de verschillende posities, gelovig en ongelovig, een antwoord zouden moeten vinden om geloofwaardig te kunnen zijn. Hij betoogt dat de verschillende posities het gesprek met elkaar nodig hebben om deze dilemma's goed te doorgronden. Het besef

dat het om gedeelde dilemma's gaat is daarbij cruciaal. Taylors gesprekspartners zijn de drie reeds genoemde denkers Erik Borgman, Ger Groot en Harry Kuitert. Zij hebben zich allen, net als Taylor maar dan vanuit verschillende posities binnen de Nederlandse context, grondig verdiept in de ontwikkeling van religie en secularisatie in de westerse cultuur. Doel van het gesprek met deze drie anderen is Taylors analyse te toetsen en na te gaan hoe vruchtbaar zijn benadering is.

In het twaalfde hoofdstuk, dat tevens de conclusie vormt, keer ik terug naar de leidende vraag naar de rol die het begrip transformatie vervult in Taylors denken, met name in zijn analyse van de ontwikkeling van religie en secularisatie in de westerse cultuur. Ik zal een antwoord formuleren op de vraag hoe vruchtbaar Taylors benadering is, wanneer die betrokken wordt op het denken van anderen. De winst en de zwakte van Taylors benadering zullen hier worden gewogen. In hoeverre kunnen de inzichten uit *A Secular Age* helpen bij het vinden van een antwoord op de vraag hoe de gerichtheid op transcendentie eruit zou kunnen zien, na de diepgaande transformatie en zuivering die de (christelijke) religie in de westerse cultuur heeft ondergaan? Dit concluderende hoofdstuk eindigt met een persoonlijke nabeschuiving over wat dit onderzoek mijzelf als theoloog en predikant heeft opgeleverd.

II | LEVENSLLOOP VAN CHARLES TAYLOR

2.1 Aanvang

Charles Margrave Taylor wordt geboren in Montreal op 5 november 1931, als jongste van drie kinderen. Hij groeit tweetalig op. Zijn moeder, Simone Beaubien, afkomstig uit Quebec, is rooms-katholiek en spreekt Frans en zijn vader, Walter Margrave Taylor, afkomstig uit Ontario, is een Engelssprekende anglicaan.

Hun kinderen worden rooms-katholiek opgevoed. Het deel uitmaken van twee verschillende culturen en het spreken van twee talen is een ervaring die Taylor sterk heeft bepaald. In verschillende interviews heeft hij gezegd dat dit hem van jongs af aan heeft gedwongen om zich te verplaatsen in verschillende manieren van denken en in het leven staan. Hij groeit op in een tijd dat er grote spanningen bestaan tussen Franstaligen en Engelstaligen. De politieke spanningen tussen beide groeperingen hebben hem ervan doordrongen ‘... how two languages can reflect the world very differently, so that people can talk past each other for decades and generations.’¹ Dat gebrek aan communicatie frustriert hem buitengewoon en wekt in hem het verlangen een opening te vinden waardoor er wel een vruchtbaar gesprek mogelijk is. Gaandeweg wordt hem steeds duidelijker dat wederzijdse erkenning daarvoor de belangrijkste voorwaarde is.² Hij gaat zich ervoor inzetten dat aan beide groepen recht worden gedaan in hun culturele eigenheid. Als er in de jaren ‘60 een beweging opkomt die afscheiding van de francofone Canadezen voorstaat, pleit Taylor voor de bescherming en bevordering van de cultuur van de Franstalige minderheid, maar dan wel binnen de staatkundige eenheid Canada.

In zijn antwoord op de vraag hoe zijn belangstelling voor de filosofie is ontstaan, gebruikt Taylor het woord *puzzlement*.³ Dat woord is moeilijk te vertalen. Er wordt een diep besef van de raadselachtigheid van het bestaan mee aangeduid; een gevoel van perplexiteit en verlegenheid, dat aanzet tot het zoeken van een oplos-

1 Charles Taylor, *What drove me to philosophy*, Kyoto Price Lecture (2008): http://www.kyotoprize.org/wp/wp-content/uploads/2016/02/24K2008_KP_LE_C_en.doc., p. 8.

2 Ibid, p. 1.

3 Ibid, idem.

sing. Taylor onderscheidt deze perplexiteit van de klassieke aan Aristoteles (384-322 v. Chr.) ontleende drijfveer van *thaumazein* of verwondering. Eerder dan door de verwondering, het onder de indruk zijn van het wonder van de werkelijkheid als een overweldigend en vooral positief besef, zegt hij te zijn gedreven door een bepaalde onrust of verlegenheid, die zeer kwellend kan zijn. Hoe kunnen de vragen waar het ten diepste om gaat zo helder en verstaanbaar mogelijk worden geformuleerd? Welke methode moet worden gevolgd om het antwoord vinden? Hij wil een geschikte *taal* vinden, een taal waarin wat nog onbewust en ongearticuleerd is goed en helder wordt uitgedrukt. Blijken zal dat een sterke gerichtheid op taal, articulatie en verheldering kenmerkend is voor zijn filosofie.

Taylor omschrijft filosofie als het articuleren van wat al veel langer wordt gedacht of aangevoeld, maar wat nog nooit goed in woorden is uitgedrukt. Hij benadrukt dat kunst, religie, poëzie en muziek hier ieder op hun eigen manier ook mee bezig zijn. Deze andere expressieve talen en hun zeggingskracht zal hij ook voortdurend in zijn filosofische werk betrekken. Hij oefent herhaaldelijk kritiek uit op wijzen van omgaan met taal die in zijn ogen tekort doen aan de rijkdom van de werkelijkheid. Zijn laatste in 2016 verschenen boek, is gewijd aan het bijzondere menselijk vermogen om dingen in taal tot uitdrukking te brengen. Taylor verdedigt daarin de opvatting dat mensen middels taal geen betekenis aan de wereld verlenen, omdat de wereld vanuit zichzelf al betekenis met zich mee draagt, maar die verborgen betekenis onder woorden brengen. Dit bijzondere menselijke vermogen om betekenis te ontdekken en uit te drukken vormt de kern van zijn antropologie.

Taylor ziet in zijn eigen ontwikkeling een samenhang tussen de manier waarop hij zich aangetrokken voelde tot de filosofie en een groeiend religieus besef. Hij vertelt hoe hij als kind het verlangen kende naar een bijzondere plaats, die in zijn fantasie in het verlengde van zijn vertrouwde wereld lag, ergens achter het hek van de uitgestrekte tuin van zijn ouders, en zich tegelijkertijd in een andere dimensie bevond. Hij duidt deze plek aan als een 'place full of marvels', 'a higher place' en 'a paradoxical place beyond space' en brengt die in verband met 'a possible higher mode of being'.⁴ Gaandeweg gaat hij deze hogere plaats verbinden met God en een mogelijke transformatie van mensen:

Later in adolescence I began to have a sense of this higher place as linked with God, and with a possible transformation of human beings. But the initial moment remained a determining one for me. How to understand human beings and human life, in a way which can show what this sense of a 'higher place' comes from, and what it means?⁵

4 Charles Taylor, *What drove me to philosophy*, Kyoto Price Lecture (2008), p.8.

5 Ibid, idem.

De mens is een zichzelf interpreterend dier, zo zal hij steeds benadrukken. Voor een belangrijk deel wordt hij gevormd door zijn eigen zelfreflecties, die voortdurend in beweging zijn. De nieuwsgierigheid naar hoe mensen door de eeuwen heen betekenis geven aan hun leven brengt hem ertoe de studie geschiedenis op te vatten aan de McGill Universiteit in Montreal, die hij in 1952 afsluit met het behalen van zijn bachelor. Daarnaast studeert hij economie en politieke wetenschappen. In deze jaren raakt hij steeds meer politiek geïnteresseerd en geëngageerd. Wat hem vooral boeit in de politiek is de manier waarop ideeën het menselijk samenleven kunnen transformeren. Zelf typeert hij zijn vroege belangstelling met de term ‘philosophical anthropology’.⁶ Over zijn diepere motivatie om zich met geschiedenis, economie en politieke wetenschappen bezig te houden zegt hij, in een terugblik:

But underlying all these was an interest in philosophical anthropology: what were human beings, these beings who can speak and therefore articulate, and in this way transform themselves?⁷

Deze formulering geeft behalve van zijn belangstelling voor (zelf)transformatie ook blijk van zijn diepe fascinatie voor de menselijke taal. Aristoteles’ definitie van de mens als *zoion ekhon logon*, meestal vertaald als *rational animal*⁸ kan ook uitgelegd worden als wezen dat de beschikking heeft over taal, zo merkt hij op. Het vermogen zichzelf te articuleren en te transformeren zijn de twee wezenlijke menselijke eigenschappen waarin Taylor zich een leven lang zal verdiepen.

2.2 Filosofie en politiek

In 1952 vertrekt Taylor naar Oxford, om daar wijsbegeerte te studeren, eerst als *Rhodes scholar* aan het *Balliol College* en vervolgens als *fellow* aan het *All Souls College*. Hij wordt onaangenaam getroffen door het daar heersende academisch klimaat, dat sterk bepaald wordt door het logisch positivisme. In zijn beleving worden daarin de diepste en wezenlijkste vragen van het leven als filosofisch irrelevant aan de kant geschoven. De analytische filosofie en daarbinnen met name de *ordinary language philosophy* zijn op dat moment toonaangevend. Filosofische opvattingen en het verstaan van het medium van de taal zijn daarin nauw met elkaar verbonden, wat op zichzelf helemaal aansluit bij Taylors belangstelling. Volgens de *ordinary language philosophy* is de voornaamste taak van de filosofie het tot articulatie brengen van wat eerder nog niet goed onder woorden is gebracht. Dat

6 Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2* (1985), p. 1.

7 Charles Taylor, *What drove me to philosophy* (2008), p. 2.

8 Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Harvard 1997), p. ix.

komt overeenkomt met Taylors eigen visie en missie. Analytische filosofen zijn ervan overtuigd dat veel filosofische problemen als sneeuw voor de zon zullen verdwijnen als mensen erin slagen hun taal te zuiveren van vaag en verkeerd gebruik. Vereist is een taal die zo helder en eenduidig is dat die vergelijkbaar is met die van de natuurwetenschappen. Alles wat in deze zuivere taal niet gevat kan worden valt buiten het bereik van de filosofie en daar kunnen geen zinnige uitspraken over worden gedaan.

Taylor voelt zich niet in thuis in deze sfeer van denken, die hij als arm en schraal ervaart. Het prikkelt hem om op zoek te gaan naar een andere benadering van taal, die recht doet aan gegroeide culturele en historische verschillen en de rijkdom van de geleefde menselijke ervaring. In deze tijd richt hij samen met andere studenten het tijdschrift *University and Left Review* op, en vat hij belangstelling op voor het marxisme. Hij overweegt serieus de filosofie vaarwel te zeggen en een loopbaan te beginnen in het ontwikkelingswerk. Er zijn al verregaande contacten in die richting, als hij in 1955 vrij plotseling besluit het roer om te gooien en toch door te gaan in de filosofie. De reden daarvoor is, zegt hij, dat het gevoel van perplexiteit hem maar niet loslaat. Hij kan de filosofie niet vaarwelzeggen zonder een oplossing te hebben gevonden voor bepaalde problemen die hij 'close to unbearable'⁹ noemt. Het is zijn ambitie om een meer vruchtbare en rijkere manier van filosoferen te ontwikkelen dan die van het logisch positivisme.

Ondanks de beslissing om door te gaan in de filosofie zet hij in 1956 zijn studie tijdelijk stop, om in Wenen gevluchte Hongaarse studenten te helpen om huisvesting en opleidingsmogelijkheden te vinden. Praktische inspanningen om de wereld ten goede te transformeren zullen hem altijd blijven aantrekken. Zijn leven zal zich voortdurend bewegen tussen de polen van denken en analyseren enerzijds en politiek actief zijn en directe invloed uitoefenen anderzijds. In 1956 trouwt hij met kunstenares en maatschappelijk werkster Alba Romer. Uit dit huwelijk worden vijf dochters geboren. Hun woonplaats is Montreal. Taylor zal zijn land van tijd tot tijd verlaten voor zijn werk aan verschillende universiteiten, zoals Oxford, Princeton, Berkeley en wetenschappelijke instellingen in Duitsland en Frankrijk. Naast zijn academische bezigheden nemen verschillende politieke activiteiten hem in beslag, zoals het vicevoorzitterschap van de Canadese Nieuwe Democratische Partij van 1965 tot 1973. Tot vier keer toe doet hij een poging om lid te worden van het Canadese Lagerhuis, waarbij hij twee keer op de tweede plaats eindigt, en in 1968 verliest van tegenkandidaat Pierre Trudeau. Na het overlijden van zijn eerste vrouw trouwt hij in 1995 opnieuw met kunsthistorica Aube Billard.

Wat het denken betreft wijst het werk van de Franse filosoof Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) Taylor een vruchtbaar spoor, dat hij zijn leven lang zal vasthouden en verder ontwikkelen. De fenomenologie helpt hem bij het onder woorden

9 Charles Taylor, *What drove me to philosophy* (2008), p. 5.

brengen van zijn onbehagen ten opzichte van de analytische filosofie en het formuleren van een gerichte kritiek op de in zijn ogen beperkte, reductionistische benadering van het positivisme, die ook de menswetenschappen steeds verder is gaan beheersen. Daarnaast wordt de Brits-Russische filosoof Isaiah Berlin (1909-1997) een belangrijke leermeester voor hem. Berlin, die in Oxford tegen de heersende stroom in ideeëngeschiedenis doceert, heeft zich vooral verdiept in de Romantiek, die hij zowel als voortzetting van als protest tegen de Verlichting ziet. In de beweging van de Romantiek wordt wezenlijke kritiek geformuleerd op de eenzijdigheid van de verlichtingsrationaliteit. Voor het eerst is er echte aandacht voor het eigene en unieke van culturen en individuen, en voor de betekenis van historische ontwikkeling. In 1961 promoveert Taylor bij Isaiah Berlin op een studie naar menselijk gedrag, die in 1964 in een aangepaste versie verschijnt, *The Explanation of Behaviour*. Van deze studie zegt hij zelf dat die sterk is geïnspireerd door het denken van Merleau-Ponty. Taylor gaat hier in debat met het behaviorisme, zoals dat in die tijd vooral door de Amerikaanse psycholoog Burrhus Frederic Skinner (1904-1990) wordt uitgedragen. Het behaviorisme stelt zich ten doel menselijk gedrag te beschrijven volgens het model van de natuurwetenschappen, vanuit het idee dat alleen dat wat waarneembaar en controleerbaar is relevant is. De mens reageert, net als het dier, uitsluitend op stimuli die van buitenaf komen. Voor zover deze stimuli en responsen in kaart te brengen zijn, is het menselijk gedrag verklaarbaar, voorspelbaar en daardoor ook controleerbaar. Taylor betoogt daarentegen dat menselijk gedrag altijd onlosmakelijk verbonden is met bepaalde van binnenuit komende intenties en gekenmerkt wordt door een zekere openheid.

Hij verzamelt zoveel mogelijk argumenten ter bestrijding van het naturalisme waarin de mens benaderd wordt als mechanisme. Hij is ervan overtuigd dat de menselijke geleefde ervaring, oftewel de manier waarop mensen zichzelf beleven in hun lichamelijke, waarbij intenties van binnenuit bepalend zijn, hen onmogelijk kan bedriegen. Wezenlijk voor het menszijn is behalve deze intentionaliteit van het handelen het verlangen van mensen om betekenis te verlenen aan wat ze ervaren. Om een alternatief te vinden voor de naturalistische zienswijze is Taylor er eerst heel diep in gedoken, trouw aan zijn eigen devies voor het bedrijven van filosofie: "Throw yourself into the very heart of what you find puzzling."¹⁰ Deze aanpak zal heel zijn werk typeren. Waarover hij ook schrijft, hij begint steeds met zich grondig te verdiepen en te verplaatsen in denkwijzen die hij zelf niet deelt. De kracht en aantrekkingskracht van deze denkwijzen wil hij van binnenuit begrijpen, om langs deze weg ook de zwaktes ervan bloot te kunnen leggen.

Filosofie is voor Taylor veel meer dan een academische discipline. Ook wat deze grondhouding betreft noemt hij Merleau-Ponty een voorbeeldfiguur. Hij wijst daarnaast op Karl Marx (1818-1885), Émile Durkheim (1858-1917) en Max We-

10 Charles Taylor, *What drove me to philosophy* (2008), p. 5.

ber (1864-1920), als invloedrijke denkers die filosofie, geschiedenis, sociale wetenschappen en antropologie met elkaar hebben weten te verweven, en merkt op dat het beste werk op deze terreinen zich weinig aantrekt van grenzen tussen vakgebieden. Dit soort veelzijdige denkers zal in zijn werk herhaaldelijk terugkeren. Zijn ideaal is dat van de *philosopher-citizen*, de maatschappelijk geëngageerde filosoof die zich niet alleen op vakgenoten richt, maar vragen doordenkt ten behoeve van de hele samenleving en voor een zo breed mogelijk publiek schrijft. Na zijn promotie wordt Taylor hoogleraar wijsbegeerte aan de McGill University van Montreal. Hij neemt daarnaast actief deel aan de politiek. Hij publiceert ook veel over politieke vraagstukken, zoals in 1970 *The Pattern of Politics*. Daarin levert hij kritiek op het procedurele liberalisme, dat met zijn eenzijdige nadruk op de rechten van het individu veel te weinig oog heeft voor het belang van het leven in gemeenschap. Vanwege die nadruk op de betekenis van de gemeenschap is Taylor is wel voor ‘communitarist’ uitgemaakt. Zelf heeft hij zich van deze term gedistantieerd. Hij is van mening dat hij een soort middenweg bewandelt tussen liberalisme en communitarisme.¹¹

Zijn politieke engagement heeft Taylor naar eigen zeggen veel meer geleerd over de manier waarop mensen denken dan welke theoretische studie dan ook. Het bracht hem dichterbij de werkelijke vragen, vragen die altijd net onder de oppervlakte liggen. Als voorbeeld noemt hij de ontdekking dat voor het vraagstuk van het multiculturalisme het streven naar een rechtvaardige toekenning van rechten veel minder belangrijk is dan de vraag hoe er wederzijds vertrouwen en een besef van een gemeenschappelijke politieke identiteit kunnen groeien.¹² Omdat waarden als vertrouwen en identiteit per cultuur een zeer verschillende ontwikkeling doormaken, kunnen oplossingen voor maatschappelijk problemen nooit zomaar van de ene cultuur naar de andere worden geëxporteerd. Ook hier weer valt op hoe sterk Taylor gericht is op het concrete geleefde leven als bron van kennis en op wat er historisch gegroeid is. Over de verschillende kanten van het vraagstuk van het multiculturalisme dat hem al vroeg bezighoudt, publiceert hij in 1992 het boek *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Hij betoogt daar dat de spanning tussen naturalistische verlichtingsideeën en het romantisch-expressivistische denken, die de hele moderniteit bepaalt, ook in de discussie over de politiek van erkenning een cruciale rol speelt.

11 Zie voor Taylor en het communitarisme: Guido Vanheeswijck, *Charles Taylor*, in Hans Achterhuis, Jan Sperna Weiland, Sytske Teppema (red.), *Denkers van nu* (Veen Magazines, Diemen, 2005), p. 251 en Jennifer A. Herdt, *The Authentic Individual in the Network of Agapè*, p. 192-194, in: Carlos Colorado en Justin D. Klassen (red.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age, Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor* (Notre Dame, Indiana, 2014).

12 Charles Taylor, *What drove me to philosophy* (2008), p. 8.

2.3 Hoofdwerken

Deze spanning tussen Verlichting en Romantiek is het belangrijkste thema in het denken van Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), de filosoof met wie Taylor zich het meest diepgaand heeft beziggehouden. In 1975 verschijnt zijn monumentale Hegelstudie. In 1979 volgt daarop *Hegel and Modern Society*. Hij heeft de keuze voor Hegel gemaakt omdat de spanning tussen Verlichting en Romantiek, tussen de waarde van het algemene en universele en die van het eigene en bijzondere en tussen individu en gemeenschap, volgens hem door geen enkele denker dieper is gepeild. Grondiger dan enig ander filosoof in zijn tijd heeft Hegel het wezen van de moderniteit doordacht, zowel filosofisch als historisch. Dat is precies wat Taylor, die toen al plannen had voor de studie naar de moderniteit die later zou verschijnen als *Sources of the Self*, ook zelf wilde gaan doen. Hij beschrijft zijn Hegelstudie als 'een soort propedeuse die nodig was om te begrijpen wie en wat wij zijn in de moderne wereld'.¹³ De voorwaarde om dat te begrijpen was het volgen van de weg hoe we gaandeweg *geworden* zijn wie we nu zijn. En daarvoor was het weer nodig om door Hegel heen te gaan en filosofie en geschiedenis met elkaar te verbinden op de manier waarop Hegel dat deed. Dat de moderniteit door Taylor positiever gewaardeerd wordt dan het in zijn tijd opgang makende postmodernisme, heeft waarschijnlijk te maken met de manier waarop de Romantiek en de daarin vervatte kritiek op de Verlichting voor hem wezenlijk deel uitmaken van de moderniteit en daarin al zijn verdisconteerd.

Van 1976 tot 1981 is Taylor hoogleraar in de sociale en politieke wijsbegeerte in Oxford. Dan keert hij weer terug naar Canada, waar hij van 1981 tot aan zijn emeritaat in 1998 verbonden is aan de McGill University in Montreal als hoogleraar politieke wetenschappen en wijsbegeerte. In 1989 verschijnt de omvangrijke studie waardoor hij de grootste bekendheid heeft gekregen: *Sources of the Self*. Het is Taylors eigen poging om het wezen van de moderniteit te vatten. Zijn belangrijkste kritiek op de moderniteit is dat zij zichzelf niet goed kent, omdat zij geen duidelijk zicht heeft op de waarden die zij aanhangt. Ze ziet zichzelf als waardenvrij, terwijl ze in werkelijkheid heel wat ideeën over het goede koestert. Taylor wil de ideeën en waarden die de bronnen vormen van de moderniteit weer boven water zien te krijgen. Het boek is een geschiedenis van de waarden en opvattingen over het goede die zich in onze westerse cultuur hebben ontwikkeld en die bepalend zijn geworden voor de manier waarop wij onszelf verstaan. Tegelijkertijd is het een geschiedenis van het westerse begrip identiteit. Taylor kan identiteit niet los zien van morele en spirituele bronnen. De verhalen die wij vertellen over onszelf als moderne mensen wil hij zoveel mogelijk aan het licht brengen en kritisch wegen.

13 Ger Groot, *De kunst van de onzekerheid. Gesprek met Charles Taylor*, in *Twee zielen. Gesprekken met hedendaagse filosofen* (Nijmegen SUN, 1998), p. 269.

Tegenover de dominante verhalen, waarin alles ondergeschikt gemaakt wordt aan de onthechte rede en die uitgaan van een atomistisch mensbeeld, wil hij een ander, rijker en veelzijdiger verhaal over de ontwikkeling van de westerse cultuur vertellen.

Iets vergelijkbaars doet Taylor opnieuw in *A Secular Age*, dat in 2007 verschijnt. Daarin neemt hij stelling tegen het dominante verhaal van de secularisatietheorie, waarin religie gezien wordt als een stadium dat de moderne westerse mens geleidelijk steeds verder achter zich laat. In dit boek vormen niet langer alleen de filosofische antropologie en het thema van diversiteit, de instrumenten waarmee Taylor de te eenzijdige westerse vertellingen van de moderniteit onder kritiek stelt. Hier vindt Taylor ook de ruimte om datgene aan de orde te stellen wat hem vanaf het begin heeft beziggehouden en wat hij benoemt als:

the original puzzlement, the Ur—perplexity of my life, which centred originally around a paradoxical place out of space, but which could perhaps be identified as the place of the spiritual in human life.¹⁴

Taylor typeert zijn boek als een poging te komen tot ‘a portrait of the obstacles and invitations to religious belief and spiritual commitment in our world’¹⁵ en vervolgt:

This has been something I have been trying to understand since the beginning; the narration of the transformations of religious life in Latin Christendom gave me a language to talk about this, I hope fruitfully. I focused principally on the obstacles, because as a person of faith, I find these harder to understand; and respect here goes along with understanding.¹⁶

Bijzondere aandacht heeft hij voor het probleem van (religieus) geweld. De vraag naar de plaats van het spirituele in het menselijk leven kan volgens hem niet los worden gezien van de plaats van het geweld dat daar ook mee is verbonden. Als hem na het verschijnen van *A Secular Age* gevraagd wordt naar toekomstige projecten, noemt hij dan ook de doordenking van de vraag naar geweld, met name religieus of ideologisch of nationalistisch gemotiveerd geweld. Daarnaast noemt hij de vraag wat de manier waarop wij gebruik maken van taal betekent voor wie wij als mens zijn, een oude en actuele vraag die hem onverminderd bezighoudt. Nu er steeds meer naar wordt gestreefd om veel menselijk gedrag te verklaren vanuit de neurobiologie, zijn vragen met betrekking tot de oorsprong en ontwikkeling van taal zijns inziens opnieuw urgent geworden. In 2011 verschijnt *Dilemmas and*

14 Charles Taylor, *What drove me to philosophy* (2008), p. 10.

15 Ibid, idem.

16 Ibid, idem.

Connections, een serie opstellen waarin verschillende vragen die in *A Secular Age* zijn opgeworpen, met name de relatie tussen religie en geweld, dieper zijn uitgewerkt. In hetzelfde jaar publiceert hij samen met Jocelyn Maclure *Secularism and the Freedom of Conscience*. In 2016 volgt de aangekondigde studie over taal *The Language Animal, the Full Shape of Human Linguistic Capacity*.

III | FILOSOFISCHE STUDIES

3.1a Proefschrift: *The Explanation of Behaviour*

In zijn in 1961 verschenen proefschrift zet Charles Taylor de aanval in op het behaviorisme, dat het handelen van mensen uitsluitend verklaart op grond van waarneembaar gedrag. Concepten als vrijheid, doel, geest en verantwoordelijkheid vinden volgens deze theorie geen steun in de werkelijkheid en werken vertroebelend. Menselijk gedrag, net als dat van dieren, kan volledig inzichtelijk gemaakt worden door daarop het stimulus-responsmodel, door Taylor aangeduid als S-Rtheorie, toe te passen. Veel onderzoek wordt gedaan naar het gedrag van dieren, met name ratten en muizen, met het doel zo ook menselijk gedrag te kunnen voorspellen.

Skinner, een van de grondleggers van het behaviorisme, zegt: 'If we can observe human behavior carefully from an objective point of view and come to understand it for what it is, we may be able to adopt a more sensible course of action [...] If we are to use the methods of science in the field of human affairs, we must assume that behavior is lawful and determined. We must expect to discover that what a man does is the result of specifiable conditions and that once these conditions have been discovered, we can anticipate and to some extent determine his actions.'¹ Uit deze formulering blijkt heel duidelijk wat Taylor het naturalisme voor de voeten zal werpen; dat het niet waardenvrij is, zoals het pretendeert, maar zelf bepaalde waarden en doelen nastreeft. De aanname van Skinner is dat de wetenschappelijke bestudering van de mens zal leiden (doel) tot een redelijker manier van handelen (waarde). Bovendien wordt hetgeen bewezen moet worden, namelijk dat menselijk gedrag wetmatig en gedetermineerd is, al voorondersteld.

In de in 1964 verschenen bewerking van zijn proefschrift plaatst Taylor het behaviorisme en de leidende theorie van stimulus en respons als volgt: '*It would not be unilluminating to think of the S-Rtheory as a mechanistic transposition of*

1 B.F. Skinner, *Science and Human Behaviour* (New York, Simon & Schuster, 1953), p. 5-9. Citaat ontleend aan Ingeborg Breuer, *Taylor. Kopstukken filosofie*, vertaald door Hessel Daalder (Rotterdam, 2002), noot 13, p. 144.

the traditional empiricist views on epistemology.² Zijn bestrijding van het behaviorisme is vooral een bestrijding van de achterliggende epistemologie. De kritiek op de naturalistische epistemologie zal voortdurend terugkeren in Taylors filosofische werk. Deze epistemologie is erop gericht de menselijke werkelijkheid, sociale instituties, de omgang van mensen met elkaar en de menselijke persoon zoveel mogelijk te objectiveren. Volgens Taylor betekent dit dat de werkelijkheid wordt versmald. Wat voor de natuurwetenschappen wel de enig juiste methode is, is geen goede werkwijze als het erom gaat kennis over de mens te verkrijgen. Datgene wat de mens pas werkelijk tot mens maakt, de manier waarop hij altijd bezig is de wereld en zichzelf te interpreteren, wordt geheel buiten beschouwing gelaten.

Tegenover de empiristische benadering van het behaviorisme plaatst Taylor een andere opvatting, waarin de nadruk wordt gelegd op intentionaliteit, een begrip dat in het denken van Merleau-Ponty een belangrijke rol speelt. Taylor zegt daarover:

[...] the thesis of intentionality is invoked to reject the notion of a single data language: Seeing is always seeing under a certain description, with some 'interpretation,' and nothing is therefore 'immediately seen' in the empiricist sense, that is, no level of description is more basic than all others, the foundation, as it were, of all the others.³

In navolging van fenomenologische denkers benadrukt Taylor dat de mens en ook het hogere dier, waarop de categorie intentionaliteit tot op zekere hoogte eveneens van toepassing is, zich altijd bevinden in een context die al gegeven is. Zij zijn al gesitueerd in de wereld waarop ze reageren. Voortdurend zijn ze bezig die gegeven wereld te interpreteren en om aan de impulsen die op hen afkomen een betekenis toe te kennen. Die betekenis wordt mede bepaald door de positie die wordt ingenomen in die wereld. In dit gesitueerde bestaan is evenmin sprake van zuivere stimuli als van zuivere responsen; alles is bemiddeld. Het gesitueerde bestaan is altijd een bestaan in de ruimte en in de tijd; in een bepaalde, concrete, contingente en dus historische situatie. Voor het behaviorisme is die historische situatie in feite irrelevant. Het is op zoek naar tijdloze wetmatigheden. Volgens Taylor kun je de menselijke werkelijkheid echter nooit anders bezien dan binnen zijn historische gesitueerdheid. Hier al zien we hoe fundamenteel het gegeven van historische gesitueerdheid, dat bepalend zal blijken te zijn voor het begrip transformatie, in Taylors denken is.

Taylor voert de discussie met het behaviorisme niet in hoofdzaak op dit abstracte filosofische niveau. Dat komt alleen af en toe om de hoek kijken. Het leeuwendeel

2 B.F. Skinner, *Science and Human Behaviour* (New York, Simon & Schuster, 1953), p. 143.

3 Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour* (Oxford, 1961), p. 143.

van zijn proefschrift gaat in op allerlei concrete onderzoeken, met name proeven met dieren. Aan de hand van dit materiaal probeert hij telkens de ongerijmdheden in de redenaties van de S-Rtheorie op te sporen. Hij laat dan zien dat er een heel andere manier van omgaan met het materiaal en andere conclusies mogelijk zijn. Eigenlijk gaat hij alleen in het eerste hoofdstuk *Purpose and Teleology* in op de bredere context van het verschil in benadering tussen het S-Rmodel, dat het behaviorisme hanteert, en de verklaring van gedrag in termen van intentionaliteit, die hij zelf voorstaat. Daarin noemt hij dit verschil van mening cruciaal voor ‘what is often called philosophical anthropology, the study of the basic categories in which man and his behaviour is to be described and explained.’⁴ Wat deze studie oplevert heeft niet alleen gevolgen voor de menswetenschappen, maar ook voor de ethiek, zo stelt hij.

Taylor pleit voor een benadering die er in navolging van Aristoteles vanuit gaat dat pas een werkelijk begrip van de menselijke natuur mogelijk is wanneer de doelen die in de menselijke natuur zijn gelegen – of, in de existentialistische variant, de doelen die de mens zelf schept, worden erkend. Hieronder ligt de belangrijke aanname dat er een manier van leven is die geldt als ‘hoger’ of beter, of meer menselijk dan andere. Deze aanname zou onhoudbaar blijken als kan worden aangetoond dat menselijk gedrag niet kan worden verklaard in termen van doelen die worden nagestreefd, maar enkel volgens mechanistische principes die geheel los staan van de menselijke wil en intenties. Een aanname in het verlengde hiervan, namelijk dat een doel of serie doelen die intrinsiek menselijk zijn kan worden aangewezen, ligt volgens Taylor ten grondslag aan alle filosofische en andere reflectie over de betekenis van het menselijk bestaan. Deze fundamentele aanname zou eveneens onhoudbaar blijken wanneer uitgegaan wordt van enkel mechanistische principes ter verklaring van menselijk gedrag.

Van cruciale betekenis is een passage in het eerste hoofdstuk van *The Explanation of Behaviour* waarin Taylor uitlegt wat hij verstaat onder een teleologische verklaring. Hij omschrijft deze als:

the view that the order or pattern which is visible in animate behaviour is radically different from that visible elsewhere in nature, in that it is in some sense self-imposed; *the order is itself in some way a factor in its own production* (cursivering IE).⁵

Belangrijk hier is vooral het woord *self-imposed*, dat een zekere vrijheid veronderstelt en de daarmee samenhangende overtuiging dat de orde zelf een factor is in de eigen totstandkoming. Daarmee wordt een door een bepaalde creativiteit gestuurde ontwikkeling aangenomen, het soort ontwikkeling dat bepalend is voor de beweging van transformatie.

4 Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour* (Oxford, 1961), p. 4.

5 Ibid, p. 5.

Taylor stelt dat, in tegenstelling tot wat het naturalistische behaviorisme beweert, de inherente gerichtheid op een doel wel degelijk tot de *visible* of waarneembare zaken behoort, die de verklaring kunnen leveren voor een bepaald soort gedrag. Het naturalisme stelt zulke strenge logische eisen aan de criteria waaraan bewijsmateriaal moet voldoen, dat teleologische verklaringen meteen buiten de boot vallen, terwijl ze wel degelijk aannemelijk kunnen worden gemaakt. Taylor benadrukt dat het hier gaat om een *empirische* vraag, die ook op empirische wijze beantwoord moet worden. In zijn boek gebruikt hij zoveel mogelijk empirische argumenten om aan te tonen dat concepten als *purpose* (doel) en *freedom* (vrijheid) wel degelijk steun vinden in de werkelijkheid. Hij probeert telkens de empirische zwakte aan te tonen van verklaringen van het S-Rmodel voor bepaalde concrete situaties, om vervolgens een meer teleologische verklaring voor te stellen als empirisch meer bevredigend. Hij bevecht het behaviorisme dus op eigen grond.

Hét kernbegrip hier is het begrip intentionaliteit. Daarin wordt uitgegaan van een handelende persoon met een bepaald bewustzijn. Volgens dit uitgangspunt moet gedrag beschreven en verklaard worden aan de hand van de betekenis die de handelende persoon *zelf* van binnenuit aan zijn gedrag geeft, in plaats van door alleen uit te gaan van data die van buitenaf worden waargenomen. Wanneer de observatie alleen van buitenaf plaats vindt, wordt wezenlijke informatie gemist. In de conclusie stelt Taylor dat verschijnselen als inzicht, oriëntatie en improvisatie, die een belangrijke rol spelen in menselijk gedrag, ook in het gedrag van 'hogere' dieren zijn terug te vinden. Met name veel leergedrag van dieren kan niet bevredigend worden verklaard door uit te gaan van vastomschreven correlaties tussen omgeving en gedrag, zoals in de S-Rtheorie gebeurt. Dit gedrag vraagt om een verklaring in termen van doelen. Een voorbeeld dat Taylor geeft is de manier waarop een dier zich oriënteert in een volledig nieuwe omgeving, waar het niet terug kan vallen op herhaling van zetten. Taylor probeert aannemelijk te maken dat er hier sprake is van een geleidelijk verworven algemeen vermogen om de weg te vinden. Volgens hem is het onontkoombaar om een serie noties in te voeren die te maken hebben met de manier waarop het dier de situatie ziet. Ook het hogere dier is volgens hem een gesitueerd wezen, dat de situatie waarin het zich bevindt niet alleen maar sec in zich opneemt en erop reageert, maar die situatie moet kunnen interpreteren om ermee om te kunnen gaan.

In zijn conclusie stelt Taylor dat het goed mogelijk is dat er in de toekomst een hypothese zal komen die een betere verklaring kan bieden voor het gedrag van hogere dieren en mensen dan die van de intentionaliteit, maar dat hij op dit moment voldoende rationele basis heeft geboden om aan het concept intentionaliteit vast te houden. Het bieden van voldoende rationele basis, door Taylor aangeduid als *the best account*, zal door hem herhaaldelijk worden bepleit als de aangewezen methode voor de menswetenschappen. Deze kunnen niet met dezelfde modellen werken als de natuurwetenschappen. Dat er geen waterdicht bewijs met honderd procent

zekerheid geboden kan worden is inherent aan hetgeen daarin wordt bestudeerd. De hoogste zekerheid die in de menswetenschappen kan worden geboden wordt verkregen door het zo aannemelijk mogelijk maken van veronderstellingen.

3.1b Aanzetten tot transformatie in *The Explanation of Behaviour*

De belangrijkste concepten die Taylor verdedigt in zijn bestrijding van het mechanistische en deterministische denken van het behaviorisme zijn vrijheid, intentionaliteit, doelgerichtheid en gesitueerdheid. Stuk voor stuk zijn dit concepten die te maken hebben met het geplaatst zijn binnen de horizon van de tijd en die verbonden zijn met ontwikkeling, groei en verandering. Taylors voornaamste bezwaar tegen het mechanistische en deterministische denken is dat het uitgaat van tijdloze principes, terwijl volgens hem het menselijk leven alleen goed begrepen kan worden door het te bezien in het geplaatst zijn binnen de tijd.

Het begrip transformatie wordt in dit proefschrift nergens gebruikt en het gaat te ver om aanzetten daartoe hierin al terug te lezen. Wat wel duidelijk opvalt is hoe sterk Taylor de nadruk legt op teleologische verklaringen, die hij onmisbaar acht voor het begrijpen van menselijk gedrag. Met teleologische verklaringen bedoelt hij verklaringen die oog hebben voor de gerichtheid van mensen op doelen die meer omvatten dan de onmiddellijke bevrediging van levensbehoeften van dit moment. Taylor stelt dat de orde of het patroon dat zichtbaar wordt in het nastreven van dit soort doelen zelf een factor is in het tot stand komen ervan, zodat dat wat al gevormd is van blijvende invloed is op wat er nog gevormd wordt. Daarmee neemt hij in menselijk gedrag een bepaalde wisselwerking waar tussen bepaalde ‘hogere’ doelen (hij laat hier in het midden of dit doelen zijn die op de een of andere manier in de menselijke natuur zijn gelegd of door de mens zelf worden voortgebracht) en wat er onderweg gebeurt in het nastreven van die doelen. Wat onderweg gebeurt werkt in op de (interpretatie van de) doelen en verandert ze, waardoor ze voortdurend een andere vorm aannemen. Deze wisselwerking geeft aan menselijke gedrag een grote beweeglijkheid. De fundamentele beweeglijkheid die menselijk gedrag kenmerkt zal een belangrijke rol blijken te spelen in Taylors idee van transformatie.

3.2a De invloed van de fenomenologie en Merleau-Ponty

Taylor stelt zelf dat zijn proefschrift vooral is geïnspireerd door het denken van Merleau-Ponty.⁶ De fenomenologie zal steeds terugkeren in zijn werk, als benadering die hij voor de menswetenschappen veel vruchtbaarder acht dan die van het

6 Zie Charles Taylor, *What drove me to philosophy* (2008), p. 6.

naturalisme of sciëntisme. Het biedt hem een belangrijk kader voor het bestrijden van het behaviorisme. In de fenomenologie staat de gerichtheid van het menselijk bewustzijn op de wereld centraal. Intentionaliteit, doelgerichtheid, de term waar het in Taylors proefschrift allemaal om draait, neemt in dit denken een centrale plaats in. Door Merleau-Ponty wordt een grote betekenis toegekend aan de voorbewuste ervaring. Lang voordat wij beginnen bewust na te denken over de wereld is er al een vertrouwdheid met die wereld. We nemen de dingen waar volgens de betekenis die ze al voor ons hebben, dankzij die vertrouwdheid. Ons bewuste denken over de wereld wordt voorafgegaan door een voorbewust en lichamenlijk in-de-wereld-zijn (*être-au-monde*). Het is deze lichamenlijke omgang met de dingen die onze waarneming van de wereld in hoge mate vorm geeft. Het eerste deel van het in 1945 verschenen hoofdwerk van Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, is geheel gewijd aan het lichaam.

Met de term *être au monde* wordt bedoeld dat wij op de wereld gericht zijn terwijl we er tegelijkertijd zelf deel van uitmaken. Ons bewustzijn staat niet los van de wereld, maar is daarmee op alle mogelijke manieren verweven. Wij kunnen onszelf niet verplaatsen naar een punt buiten de wereld; we bevinden ons er altijd middenin. Dit lichamenlijk in-de-wereld-zijn is een term die door Taylor van Merleau-Ponty wordt overgenomen als *embodied agency*.⁷ Deze lichamenlijke manier van bestaan is een belangrijke bron van kennis, die echter veronachtzaamd dreigt te worden als het westerse denken alles gaat verwachten van de onthechte rede en steeds meer de beweging maakt in de richting van een *disembodied* bestaan.⁸

Merleau-Ponty stelt dat de manier waarop wij in contact staan met de wereld vooral wordt gevormd door lichamenlijke handelingen en patronen. Hij bedoelt daarmee niet dat wat er in de wereld buiten ons gebeurt onze lichamenlijke gewaarwordingen volledig bepaalt, volgens een causale relatie. Dat is wat er door het empirisme, dat het menselijk bewustzijn beschouwt als deel van de objectieve wereld, wordt beweerd. Maar evenmin is het zo dat we als waarnemende personen volledig autonoom vanuit onszelf zin geven aan de verschijnselen, alsof die zin door ons subjectieve bewustzijn zou worden voortgebracht. Onze waarneming is noch geheel passief, noch geheel creatief. De verschijnselen worden niet *door* de waarneming voortgebracht, maar dringen zich als het ware *in* de waarneming aan ons op: ze 'verschijnen' aan ons als fenomenen. De grote vergissing van zowel het empirisme als het idealisme, welke door Merleau-Ponty beide gezien worden als een vorm van intellectualisme, is dat zij uitgaan van een absolute, vaststaande en in principe algemeen toegankelijke werkelijkheid. Die werkelijkheid bestaat echter niet.

7 Charles Taylor, *The Validity of Transcendental Arguments*, in: *Philosophical Arguments* (1995), p. 22-25.

8 Een term die Taylor daar later, met name in *A Secular Age*, voor zal gebruiken is 'excaratie'. Zie bijvoorbeeld ASA, p. 613-615.

De voorstelling van een absoluut kenbare en onbemiddelde werkelijkheid moet worden losgelaten en we moeten terugkeren tot de werkelijk geleefde ervaring. Die geleefde ervaring moet voortdurend verhelderd en bevestigd worden. Een totale ervaring van de wereld is niet mogelijk; de wereld is niet in haar geheel toegankelijk voor de ervaring. Ze vormt echter wel de bron van iedere ervaring. Merleau-Ponty omschrijft de filosofie zowel als '*expérience élucidée*'⁹ (verhelderde ervaring) als het besef van '*une logique dans la contingence*'¹⁰ (redelijkheid in contingentie). De contingentie is geenszins een belemmering voor rationaliteit, zoals vaak wordt gemeend, maar vormt juist haar basis. Ook Taylor zal steeds benadrukken dat het loslaten van een absoluut gezichtspunt en het aanvaarden van het principieel open karakter van ons zijn-in-de-wereld rationaliteit niet in de weg staan.

Het lichamelijk omgaan met de wereld betekent dat ik de wereld altijd zie vanuit mijn gesitueerdheid, vanuit een bepaald gezichtspunt, en antwoord geef op de situatie waarin ik mij op dit moment bevind: '...[Si] le monde [pouvait être] pensé sans point de vue, c'est alors que rien n'existerait, je survolerais le monde, et loin que tous les lieux et tous les temps deviennent à la fois réels, ils cesseraient tous de l'être parce que je n'en habiterais aucun et ne serais engagé nulle part.'¹¹ Ik bevind mij niet overal tegelijk en dus nergens, maar ik bevind mij hier en nu op deze plaats. Het is deze concrete in de tijd gegeven plaats die mijn toegang vormt tot de wereld en mijn vrijheid van handelen bepaalt. Vrijheid en gesitueerdheid zijn niet met elkaar in tegenspraak, maar veronderstellen elkaar. Mijn handelen wordt enerzijds ingegeven door de situatie en bepaalt anderzijds die situatie, doordat ik op de situatie inga. Ik tref in de wereld een bepaalde zin aan die mij in staat stelt te handelen. Tegelijkertijd transformeer ik door mijn handelen die reeds aangetroffen zin.

Op dezelfde manier werken gewoontevorming en creativiteit op elkaar in. Een individuele creatieve handeling vereist de achtergrond van een geheel van gewoonten, die de neerslag zijn van eerdere creatieve uitingen. Een sterke nadruk op het gesitueerd-zijn, op zin die al wordt aangetroffen en op het belang van gewoontepatronen en traditie, zijn ook kenmerkend voor het denken van Taylor. Dat komt met name tot uiting in het begrip *social imaginaries* of sociale voorstellingen. Net

9 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris, La Librairie Gallimard, NRF, Collection Bibliothèque des idées, 1945), p. 77.

10 Maurice Merleau-Ponty, *Resumés de cours* (Paris, Les Éditions Gallimard, Collection NRF, 1968), p. 46.

11 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), p. 400. Vertaald door Guy Widdershoven als: 'Als [...] de wereld zonder gezichtspunt gedacht zou kunnen worden, dan zou er helemaal niets meer bestaan, dan zou ik boven de wereld zweven, en eerder dan dat alle plaatsen en alle tijden ineens werkelijkheid zouden worden, zouden zij alle niet langer tot het zijn behoren, daar ik geen enkele nog zou bewonen en nergens in betrokken zou zijn,' Guy Widdershoven, *Handelen en rationaliteit. Een systematisch overzicht van het denken van Wittgenstein, Merleau-Ponty, Gadamer en Habermas*, (Amsterdam, 1987), p. 69.

zo min als Merleau-Ponty keert Taylor zich tegen de wetenschap en tegen rationaliteit. Zijn kritiek richt zich enkel tegen een te ver doorgesloten objectivisme. Merleau-Ponty verwachtte veel van de menswetenschappen, waarin de mens noch als een natuurwetenschappelijk bestudeerbaar object, noch als een absoluut zingevend subject verschijnt. Hij pleitte voor de methode van de existentiële analyse, waarin het menselijk handelen wordt verhelderd door het op te vatten als een primair lichamelijke gerichtheid en betrokken zijn op de wereld. Mensen zitten niet gevangen in een puur subjectieve opvatting van de werkelijkheid. Doordat we betrokken zijn op dezelfde wereld en deelhebben aan dezelfde geschiedenis is er communicatie mogelijk, zijn we in staat elkaar te begrijpen en door de uitwisseling met anderen onze eigen opvattingen te herzien. De eenheid van de wereld en van de geschiedenis zijn nooit absoluut, maar dragen altijd een bepaalde openheid in zich, waardoor het mogelijk is deze weer nieuw te bezien. Tegelijkertijd vallen er bepaalde patronen te ontdekken: 'Il n'y a pas histoire si le cours des choses est une série d'épisodes sans lien, ou s'il est un combat déjà gagné dans le ciel des idées. Il y a histoire s'il y a une logique *dans* la contingence, une raison *dans* la déraison [...].'¹²

Ten slotte deelt Taylor met Merleau-Ponty een sterke interesse in taal. In hun beider taalopvatting wordt sterk de nadruk gelegd op het expressieve karakter van taal. De taal vooronderstelt het denken niet, maar voltrekt het, zo stelt Merleau-Ponty. Woorden en denken vormen een eenheid; de taal is niet slechts het instrument van het denken, dat er verder los van staat, maar het woord is als het ware het lichaam van de gedachte. Net zomin als lichaam en geest van elkaar kunnen worden gescheiden, kunnen woord en gedachte van elkaar los worden gemaakt. Er bestaat geen werkelijkheid los van de taal. Taal belichaamt én schept werkelijkheid, terwijl omgekeerd ook de werkelijkheid inwerkt op de taal. Een vergelijkbare taalopvatting zal Taylor verdedigen in zijn filosofische essays. Hij legt sterk de nadruk op wat hij het constitutieve karakter van taal noemt; dat taal niet alleen de werkelijkheid beschrijft, maar ook zelf werkelijkheid voortbrengt.¹³

3.2b Aanzetten tot transformatie in de invloed van de fenomenologie

Het denken van Merleau-Ponty heeft Taylors eigen denken in sterke mate gevormd en hem geholpen de concepten intentionaliteit, doelgerichtheid en gesitueerdheid,

12 Maurice Merleau-Ponty, *Resumés de cours* (Paris, Les Éditions Gallimard, Collection NRF, 1968), p. 46. Vertaald door Guy Widdershoven als: 'Er is geen geschiedenis als de loop der dingen bestaat uit een reeks episoden zonder onderling verband, of als ze een strijd is die in de hemel der ideeën al beslecht is. Er is geschiedenis als er sprake is van een logica in de contingentie, een rede in de redeloosheid.' in Guy Widdershoven, *Handelen en rationaliteit. Een systematisch overzicht van het denken van Wittgenstein, Merleau-Ponty, Gadamer en Habermas* (1987), p. 78.

13 Zie Charles Taylor, *Human Agency and Language, Philosophical Papers 1*, p. 213-292.

die hij in zijn proefschrift tegenover het behaviorisme verdedigde, te versterken. Merleau-Ponty's overtuiging dat voor het kennen van de wereld de voorstelling van een absolute, vaststaande en in principe algemeen toegankelijke werkelijkheid los moet worden gelaten ten gunste van de geleefde ervaring, heeft Taylor helemaal overgenomen. Die geleefde ervaring wordt bepaald door het (historische) punt waarop ik mij bevind en dat mijn toegang vormt tot de wereld. Van grote betekenis is de wisselwerking die Merleau-Ponty ziet tussen de zin die mensen al aantreffen in de wereld en waarop ze reageren in hun handelen en dat handelen zelf. Het gegeven dat er in de wereld een zin aangetroffen wordt die mensen in staat stelt tot handelen en dat mensen deze reeds aangetroffen zin in hun handelen transformeren, vormt de basis van Taylors idee van transformatie. De wisselwerking tussen de zin die reeds aangetroffen wordt en het daarop handelend reageren zal Taylor later verder uitwerken in zijn belangrijke concept *social imaginaries* of sociale voorstellingen, waarin de beweging van transformatie een belangrijke rol speelt.

3.3 Filosofische essays: inleiding en opzet

In de filosofische essays die geschreven zijn in de periode 1970-1984 en in 1985 in twee delen zijn gepubliceerd als *Philosophical Papers*, zijn enkele duidelijke thema's te herkennen die in Taylors latere werk voortdurend terug zullen keren. Taylor zegt van zichzelf dat hij zich voornamelijk heeft gericht op de filosofische antropologie en daarin tamelijk monomaan is.¹⁴ Een echt radicale verandering heeft er in zijn denken nooit plaats gehad, zo meent hij zelf; hij is eigenlijk steeds met hetzelfde bezig gebleven. Wel heeft hij daarin een bepaalde ontwikkeling doorgemaakt:

There has been a long-term, slow, painful shift. It's hard to put this in simple words. I think that I'm just more aware of historical and cultural differences. My philosophical anthropology is more and more colorful. But that is a simple learning process. I don't feel that this is a breakthrough — it's a process that's been happening naturally.¹⁵

Bepalend voor die ontwikkeling is dus volgens zijn eigen zeggen een groeiend besef van de fundamentele betekenis van historische en culturele diversiteit in de manier waarop mensen in het leven staan.

Taylor noemt zelf als zijn vroegste missie zijn verzet tegen het doorvoeren van het naturalisme in de menswetenschappen. Dit verzet was ook de inzet van zijn

14 Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2* (Cambridge 1985), p. 1.

15 Thomas Meany en Yascha Mounk, *Charles Taylor in discussion with Thomas Meany and Yascha Mounk*, in *The Utopian*, <http://www.the-utopian.org/post/2134189139>.

proefschrift. Het behaviorisme vormde voor hem het klassieke voorbeeld van het naturalisme.¹⁶ Het behaviorisme, waarvan Taylor ruitelijk toegeeft dat het op het moment dat zijn proefschrift uitkwam eigenlijk al min of meer achterhaald was,¹⁷ vergelijkt hij met theorieën die proberen intelligentie te verklaren met behulp van computermodellen. Als het gaat om zeer gestructureerde activiteiten zoals bijvoorbeeld schaken zijn ze heel verhelderend. Ze schieten echter absoluut tekort wanneer het gaat om meer impliciete kennis, zoals kennis die te maken heeft met vertrouwdheid met de omgeving. Waarom zoveel moeite doen om het ongerijmde aan te tonen van iets dat hij zelf als een ‘wildly implausible view’¹⁸ beschouwt, zo vraagt hij zichzelf af. Het antwoord is dat hij ervan overtuigd is dat, hoe achterhaald het naturalisme misschien ook is als theorie, het mensbeeld achter deze theorie veel invloed heeft en nog steeds diep doorwerkt. Dat mensbeeld heeft te maken met idealen als onthechtheid, vrijheid, moed en waardigheid. In de moderne cultuur oefenen zij een grote aantrekkingskracht uit op mensen en Taylor concludeert:

In short, its epistemological weaknesses are more than made up for by its moral appeal.¹⁹

Deze ontdekking maakt dat Taylor de polemiek tegen naturalistische opvattingen op het epistemologische niveau van de wetenschapsfilosofie los gaat laten en zijn strijdtoneel verplaatst naar deze morele aantrekkingskracht. Hij spant zich nu in ‘an account of the appeal of naturalism within the terms of a hermeneutical theory’²⁰ te geven. In de hermeneutiek wordt het als een wezenlijke eigenschap van de mens gezien dat hij betekenis en waarde toekent aan de werkelijkheid en onderscheid maakt tussen wat nastrevenswaardig is en wat niet.

Het is cruciaal om goed zicht te krijgen op de waarden en het onderliggende mensbeeld van diegenen die een naturalistische zienswijze huldigen. Taylor geeft toe dat hij niet de eerste is die deze weg inslaat en verwijst naar Friedrich Nietzsche (1844-1900), Martin Heidegger (1908-1961) en Michel Foucault (1926-1984) en naar vertegenwoordigers van het Franse poststructuralisme. Maar hun benadering schiet naar zijn mening tekort. Ten eerste vindt hij hun kritiek vaak te weinig beargumenteerd en te impressionistisch van aard. Ten tweede wordt die kritiek gekenmerkt door een puur negatieve opstelling tegenover de wetenschappelijke zienswijze en de onthechte identiteit. Het soort kritiek op het door de onthechte

16 Charles Taylor, *Philosophical Papers 2* (1985), p. 1.

17 Volgens Ingeborg Breuer, *Taylor, Kopstukken filosofie*, vertaald door Hessel Daalder (Rotterdam, 2002), p. 19.

18 Charles Taylor, *Philosophical Papers 2* (1985), p. 5.

19 *Ibid.*, p. 6.

20 *Ibid.*, p. 5.

rede bepaalde mensbeeld dat nodig is, zegt Taylor, is 'one that can free it of its illusionary pretensions to define the totality of our lives as agents, without attempting the futile and ultimately self-destructive task of rejecting it altogether.'²¹ Hij is op zoek naar een gezuiverde en meer menselijke rede. In deze essays zegt hij dat hij nog niet erg ver gevorderd is in het ontwikkelen van een alternatief voor de ontchechte rede en het mensbeeld dat daaruit voort is gevloeid, maar wel beter is gaan zien wat daarvoor nodig is.

Gaandeweg raakt Taylor overtuigd van het belang van historisch onderzoek naar de wording van dit mensbeeld. Hij zegt daarover:

Apart from the negative side of the argument, the case that naturalism makes a bad philosophy of science (which I think has been very powerfully made), the positive thesis can only be established in an *historical* (cursivering IE) account. This would have to show how, through the whole course of the development of the modern identity the moral motivation has been intertwined with the epistemological [...].²²

Taylor beschouwt Hegel als een denker die al vroeg oog had voor de diepe verwevenheid van epistemologische en morele dimensies.²³

In deze artikelen geeft Taylor al enkele aanzetten tot het grote historische verhaal, waarvan hij hier zegt dat hij het ooit vollediger hoopt te kunnen vertellen.²⁴ Het zicht krijgen op de historische ontwikkeling is nodig, omdat alleen zo duidelijk kan worden op welke momenten dingen gingen ontsporen. Een fatale ontsporing in Taylors ogen is de atomistische zienswijze, waarmee hij een mensbeschouwing bedoelt die het individu geheel los ziet van de gemeenschap. In zijn eigen visie wordt de mens fundamenteel bepaald door zijn verbondenheid met en plaats in een grotere gemeenschap. Hij beschouwt het als een belangrijke taak van de filosofie om belangrijke morele noties als vrijheid en rechtvaardigheid te zuiveren van hun atomistische vervormingen. Dit streven loopt als een rode draad door zijn vroege werk. De volgende twee paragrafen zullen worden daarom worden gewijd aan Taylors strijd tegen het moderne idee van kennis (4) en tegen de gevolgen van de atomistische zienswijze (5).

Taylors taalopvatting, waarop in de zesde paragraaf zal worden ingegaan, is sterk met dit streven verbonden. In de naturalistische benadering, die teruggaat

21 Charles Taylor, *Philosophical Papers 2* (1985), p. 7.

22 Ibid, idem.

23 Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (1997), p. 8.

24 'I am now trying to write a larger work which will come to grips with this kind of historical account, and do at least something to meet this demand which I see as weighing on a position like mine, to explain plausibly the spiritual roots of naturalism', Charles Taylor, *Philosophical Papers 2*, (Cambridge 1985), p. 7. Dit moet een vooruitwijzing zijn naar *Sources of the Self*, dat in 1989 verscheen.

op Hobbes (1588-1679) en John Locke (1632-1704), wordt taal enkel als een instrument gezien. De betekenis van woorden is gelegen in de wijze waarop ze de wereld beschrijven of weergeven. Volgens de expressief-constitutieve denkwijze, waartoe de historisch denkende filosofen Johann Gottfried Herder (1744-1803) en Wilhelm von Humboldt (1776-1835) de aanzet gaven en die verder ontwikkeld is door de hermeneutische denkers Heidegger en Hans-Georg Gadamer (1900-2002), is taal niet alleen bedoeld om de wereld en de mens daarin te beschrijven. Een belangrijke functie van taal is het nog onbewuste te articuleren en zichtbaar te maken en daarmee vorm te geven aan ons leven. Dit brengt Taylor tot de volgende kernvraag:

Is what we are articulating ultimately to be understood as our human response to our condition? *Or is our articulation striving rather to be faithful to something beyond us, not explicable simply in terms of human response* (cursivering IE)?²⁵

Op deze vraag die raakt aan religieuze vragen zal Taylor dieper ingaan in *Sources of the Self* en vooral in *A Secular Age*. Hij gelooft dat er een filosofisch antwoord op deze vraag mogelijk is, maar dat kan hij nu niet geven; 'I need among other things, to be much clearer about language and meaning.'²⁶ Opnieuw wijst hij vooruit naar een toekomstig project; 'Once more, in these last paragraphs, my discussion has been leading up to another promissory note.'²⁷ Nauw verbonden met deze vraag naar het wezen en de reikwijdte van taal is de vraag naar de mogelijkheden van de praktische rede. Is het mogelijk om op rationele wijze een oordeel te geven over waarden en langs deze weg te beslissen wat nastrevenswaardig is en wat niet? Ook hier zegt Taylor dat hij gelooft dat dit in principe mogelijk is, maar dat hij nog bezig is om hiervoor de goede argumenten te formuleren. Hij noemt dit zijn 'last promissory note.'²⁸ Hieruit spreekt opnieuw zijn grote vertrouwen in de mogelijkheden van de praktische rede, een vertrouwen dat hem duidelijk onderscheidt van postmoderne denkers.

3.4 Filosofische essays tegen het moderne idee van kennis

Als het gaat om Taylors debat met het naturalisme en de achterliggende epistemologie, zijn de belangrijkste essays: *Interpretation and the Sciences of Man* (*Philosophical Papers* 2, 1971), *The Validity of Transcendental Arguments* (*Philosophical*

25 Charles Taylor, *Philosophical Papers* 2 (1985), p. 12.

26 Ibid, idem.

27 Ibid, idem.

28 Ibid, idem.

Arguments, 1978), *Rationality (Philosophical Papers 2, 1982)* en *Overcoming Epistemology (Philosophical Arguments, 1987)*. Het is voor Taylor niet genoeg om het zogenaamde funderingsdenken in de epistemologie los te laten. Empiristen zijn funderingsdenkers die menen dat er algemeen aanvaardbare fundamenteën of criteria buiten het kennen zelf nodig zijn waarop kennis wordt gebaseerd. Hun uitgangspunt is de positie van een waarnemer die geheel los kan staan van de eigen waarneming. Dat deze positie onmogelijk is, is volgens Taylor goed aangetoond door denkers als Richard Rorty (1931-2007) en Willard Van Orman Quine (1908-2000). Hij wil echter dieper graven naar de kennisopvatting die het funderingsdenken mogelijk heeft gemaakt. In deze opvatting wordt kennis beschouwd als de correcte, innerlijke weergave van een daarvan onafhankelijke, uiterlijke werkelijkheid. Het op participatie gerichte model van Aristoteles, waarbij het kennende subject en het gekende object geïnformeerd werden door hetzelfde *eidōs* (wezen), heeft hierin plaats gemaakt voor het op objectieve weergave gerichte model van de zeventiende-eeuwse mechanistische wetenschap. Hoewel Taylor erkent dat wij als moderne mensen niet meer kunnen denken volgens het model van Aristoteles en zelfs grote moeite moeten doen om het nog te begrijpen,²⁹ is hij van mening dat met het loslaten van het oude model iets wezenlijks verloren is gegaan. Dat is gelegen in de eenheid waarvan het kennende subject en het gekende object samen deel uitmaken. Het op objectieve weergave gerichte model concentreert zich uitsluitend op het denken van het subject en heeft reflexieve helderheid tot enig juiste methode verheven. Zekerheid vinden we enkel door het onderzoeken en ordenen van de ideeën in onze eigen geest. De focus is volledig gericht op de *formele* operaties van ons denken. Het zuivere bewustzijn wordt zo tegenover en boven de werkelijkheid geplaatst.

Taylor ziet dit als een fatale loskoppeling van bewustzijn en werkelijkheid. Volgens hem is dit een rechtstreeks gevolg van een onbepert geloof in het morele ideaal van autonomie, eigen verantwoordelijkheid en vertrouwen op het eigen oordeel. Dit leidt tot het idee van het onthechte subject, het puntvormige zelf en het atomisme. In *Sources of the Self* zal Taylor deze antropologische opvattingen verder uitwerken; in deze opstellen worden ze alleen aangestipt. Om dit in zijn ogen verkeerde mensbeeld effectief te kunnen bestrijden, moet het bij de wortels worden aangepakt. De kennisopvatting die erachter zit moet worden weerlegd. Volgens Taylor is dit ook de inzet geweest van critici als Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty en ook Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Zij hebben gezorgd voor het vestigen van 'a new moral outlook *through* overturning the modern conception of knowledge.'³⁰ In navolging van deze critici wil Taylor komen tot

29 Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (1997), p. 3.

30 *Ibid*, p. 8.

[...] a better understanding of what we are as knowing agents – and hence also as language beings – and thereby gain insight into some of the crucial anthropological questions that underpin our moral and spiritual beliefs.³¹

Taylor lijkt er hier nog vanuit te gaan dat wanneer met redelijke argumenten kan worden aangetoond dat een bepaalde kennisopvatting niet klopt, ook het mensbeeld dat daarmee verbonden is automatisch als ‘onjuist’ zal worden losgelaten. Dit getuigt van een bijzonder groot vertrouwen in de rol van de rede op het gebied van die morele en spirituele overtuigingen. Zoals reeds opgemerkt zal hij er later van overtuigd raken dat meer dan de epistemologische de morele aantrekkingskracht van het naturalistische mechanistische mensbeeld bepalend is voor de invloed van deze manier van denken en zijn aandacht daarheen verplaatsen. In het nieuwe en betere kennisbegrip van critici als Herder, Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty en Wittgenstein, wordt de nadruk gelegd op de uitgangspositie van mensen als handelende personen middenin deze wereld. Een strikte scheiding tussen kenkend subject en gekend object is niet mogelijk. De scheiding die in navolging van Immanuel Kant (1724-1804) wel gemaakt kan worden tussen ons beeld van een object en dat object zelf, is niet mogelijk tussen onze omgang met dat object en het object zelf. Subject en object zijn in het handelen samen in een proces verwickeld. Ons verstaan van de wereld is gebaseerd op onze omgang met de wereld.³² Omdat wij al handelende personen zijn voordat we tot beschouwen komen, kunnen wij, waar ons zelfverstaan in het geding is, nooit de positie innemen van een onthecht subject. Taylor zegt hierover: ‘And this is decisive for the greater part of anthropology, politics, sociology, linguistics, psychoanalysis, developmental psychology, in short, virtually the entire range of the human sciences as we know them.’³³

Het ontcrachten van de illusies van het onthechte subject zou, zo oppert Taylor, kunnen worden beschouwd als ‘carrying the project of modern reason, even of “self-responsible” reason, further by giving it a new meaning.’³⁴ Hij gaat niet mee met die vorm van kritiek op de moderne kennisopvatting, die door Nietzsche is ingezet en door verschillende postmoderne denkers is voortgezet. Zijn grote bezwaar daartegen is dat het primaat bij de wil in plaats van bij de rede wordt gelegd. Iedere waarheidsaanspraak geldt dan als een vorm van geweld. Taylor ziet de postmoderne kritiek als een moderne voorzetting van het nominalisme. De rede wordt beschouwd als niet meer dan een masker voor de wil tot macht. In Taylors ogen is dit een manier om de eigen positie buiten en boven iedere discussie te plaatsen,

31 Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (1997), p. 14.

32 Ibid, p. 12.

33 Ibid, p. 27.

34 Ibid, p. 14.

en hij uit zich daarover in voor zijn doen sterk negatieve bewoordingen.³⁵ Waar hij zelf op uit is, is niet het buiten spel zetten van de rede, maar deze met behulp van de fenomenologische inzichten zuiveren en versterken.

In het essay *How is Mechanism Conceivable?*³⁶ brengt Taylor zijn bezwaren tegen verklaringen van menselijk gedrag naar voren die mechanistische neuropsychologische theorieën als irrelevant aan de kant schuiven. Het is volgens hem principieel onjuist dat delen van de werkelijkheid wel in psychologische beschrijvingen, maar niet in neurofysiologische termen gevat zouden kunnen worden. Wanneer het domein van de geest niet toegankelijk wordt geacht voor wetenschappelijke beschrijving, zou dit neerkomen op een vorm van dualisme tussen lichaam en geest. We hebben te maken met een en dezelfde werkelijkheid. Taylor pleit voor een concept van neurofysiologie waarin ook ruimte is voor teleologische en intentionele concepten, omdat deze onlosmakelijk met het menszijn verbonden zijn. Deze concepten negeren zou volgens hem eveneens betekenen dat een deel van de werkelijkheid buiten beschouwing wordt gelaten. Onze *ordinary language* van gevoelens, handelingen en verlangens geeft blijk van een eigen soort logica.³⁷ Taylor pleit daarom voor 'a non-dualistic conception of man which is nevertheless not linked with a reductivist notion of the sciences of man.'³⁸

Ook hier weer blijkt hoe wezenlijk voor Taylor de teleologische en intentionele noties zijn, waar het ook in zijn proefschrift om draaide. Daar stelde hij dat mensen en hogere dieren zich onderscheiden van de hen omringende natuur in het nastreven van doelen en het maken van keuzes, die worden uitgedrukt in een taal die meer behelst dan de uitwisseling van eenduidige tekens. In deze essays wordt een andere wezenlijke eigenschap van mensen benoemd; dat zij hun eigen verlangens en keuzes beoordelen en een rangorde aanbrengen in de waarde daarvan. Taylor noemt dit 'strong evaluations'³⁹ en zegt:

35 Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (1997), p. 18: 'Where is the argument that will show the more radical Nietzschean claim to be true and the thesis of critical reason untenable? I regret to say that one hears very little serious argument in this domain. Neo-Nietzscheans seem to think that they are dispensed from it since it is already evident, or, alternatively, that they are debarred from engaging in it on pain of compromising their position. Derrida and his followers seem to belong to the first category. The main weight of argument is carried here by an utterly caricatural view of the alternative as involving a belief in a kind of Total self-transparent clarity, which would make even Hegel blush.'

36 Charles Taylor, *Philosophical Papers 1* (1985), p. 164-186.

37 Ibid, p. 174. Een hedendaagse niet-reductionistische benadering, die doet denken aan die van Taylor, is te vinden bij Marjan Slob (1964) in *Hersensbeest, Filosoferen over het brein en de menselijke geest*, (Rotterdam, Lemniscaat 2017). *Hersensbeest* is een verwijzing naar het *zoön logon echon* of *animal rationale* van Aristoteles. Door Slob wordt dit vertaald als 'woordhebbend dier'. Zij pleit voor een mensopvatting die zowel de bevindingen van de moderne hersenwetenschap serieus neemt als ruimte biedt aan begrippen uit de geesteswetenschappen, zoals zelf, bewustzijn, intentionaliteit en vrijheid.

38 Charles Taylor, *Philosophical Papers 1* (1985), p. 186.

39 Ibid, p. 28.

Now precisely these deepest evaluations are the ones which are least clear, least articulated, most easily subject to disillusion and distortion. It is those which are closest to what I am as a subject, in the sense that shorn of them I would break down as a person, which are among the hardest for me to be clear about.⁴⁰

Dat betekent echter niet dat er geen goede maatstaf zou zijn om gedrag door te laten bepalen:

What takes the place of the yardstick is my deepest unstructured sense of what is important, which is as yet inchoate and which I am trying to bring to definition. I am trying to see reality afresh and form more categories to describe it. To do this I am trying to open myself, use all of my deepest, unstructured sense of things in order to come to a new clarity.⁴¹

Wanneer dit proces van reflectie in de filosofische antropologie buiten beschouwing wordt gelaten, betekent dat volgens Taylor een miskennis en amputatie van wat mensen ten diepste zijn. Dit gevaar van reductie en amputatie zal herhaaldelijk terugkomen in Taylors kritische analyse van de ontwikkeling van de westerse cultuur, zowel in *Sources of the Self* als in *A Secular Age*.

Het verlangen naar kennis en begrip van de wereld en het zoeken naar een goede manier om met de wereld om te gaan en om te handelen, worden in Taylors filosofie steeds nadrukkelijk op elkaar betrokken. Daarvoor verwijst hij herhaaldelijk naar het denken van Plato (427-347 v. Chr.), dat uitgaat van:

a meaningful order, or at any rate an order of things such that it could be loved, seen to be good, an order with which we could be attuned.⁴²

Theoretische kennis en praktische wijsheid zijn in dit denken onlosmakelijk met elkaar verbonden. Door de moderne wetenschappelijke revolutie zijn deze twee vormen van kennen uit elkaar gedreven. Het idee van de betekenisvolle orde is sindsdien opgevat als een projectie, die zuivere wetenschappelijke kennis in de weg zou staan. Taylor zoekt naar een manier waarop deze twee vormen van kennis weer samen kunnen gaan. Daarbij erkent hij voluit dat '[...] the science which dissociates understanding and attunement achieves greater understanding at least of physical nature.'⁴³ De theoretische kennis die de moderniteit mogelijk heeft gemaakt is niet alleen een andersoortige, maar ook zonder meer een hoogwaardiger vorm van

40 Charles Taylor, *Philosophical Papers 1* (1985), p. 40.

41 Ibid, p. 41.

42 Charles Taylor, *Philosophical Papers 2* (1985), p. 142.

43 Ibid, p. 149.

kennis dan de atheoretische kennis van meer primitieve samenlevingen. Tegelijkertijd vindt Taylor het veronderstellen van een betekenisvolle orde nog steeds onmisbaar voor een goede omgang met de wereld.

Taylor is zowel beschuldigd van een te groot rationalisme als van een te groot idealisme. De rede blijft voor hem de toets van alle vormen van kennis, maar die rede ziet hij wel heel breed. Ook dat diepste nog ongestructureerde besef van waar het uiteindelijk om gaat⁴⁴ is voor hem niet gespeend van een bepaalde redelijkheid. Deze overtuiging hangt samen met zijn teleologische inslag. Zelf ziet Taylor geen echte tegenstelling tussen zijn vertrouwen in de rede en de waarde die hij toekent aan morele en spirituele overtuigingen. Er is wel sprake van een spanning tussen deze beide, maar die spanning ziet hij juist als vruchtbaar. In het begin is het Taylors missie om op *rationele gronden* de onjuistheid van het onthechte mechanistische mensbeeld aan te tonen. Vanuit verschillende invalshoeken komt hij daar steeds weer bij uit.

3.5a Filosofische essays tegen de gevolgen van het atomisme

De belangrijkste essays waarin Taylor zijn bezwaren tegen het atomisme uiteen zet zijn: *What is human agency* (*Philosophical Papers* 1, 1977), *Atomism* (*Philosophical Papers* 2, 1979), *The concept of a person* (*Philosophical Papers I*, 1981) en *The diversity of goods* (*Philosophical Papers* 2, 1982).

Zoals reeds is gebleken, is Taylors grootste bezwaar tegen het naturalisme uiteindelijk van morele aard. Het naturalisme maakt de mens los uit zijn natuurlijke omgeving en de gemeenschap en maakt het individu tot maat van alle dingen. Taylor waarschuwt met name in zijn politieke beschouwingen voor de hieruit voortvloeiende kijk op de samenleving, die hij aanduidt als atomisme. Dat is een maatschappijvisie die de samenleving primair benadert als bestaand uit afzonderlijke individuen die ieder de vervulling van hun eigen wensen nastreven. De staat wordt dan gezien als instrument om al de verschillende rechten van al die losse individuen te beschermen. In deze zienswijze wegen de rechten van het individu altijd zwaarder dan de plichten die gegeven zijn met het deel uitmaken van een gemeenschap. In zijn essay *Atomism* laat Taylor zien dat deze visie teruggaat op de zeventiende-eeuwse theorieën van het sociale contract.

Tegenover het atomistische denken plaatst Taylor het uitgangspunt van Aristoteles, dat de mens een sociaal wezen is en anderen nodig heeft. Niet alleen heeft hij anderen nodig om fysiek te kunnen overleven, maar ook om zijn menselijke vermogens, zoals dat van rationaliteit, goed te kunnen ontwikkelen. Waar in het atomistische denken uit wordt gegaan van de zelfvoorzienendheid van het indivi-

44 Charles Taylor, *Philosophical Papers* 1 (1985), p. 41.

du, is in het aristotelische model de ontwikkeling van menselijke vermogens nauw verweven met de inrichting van de samenleving. In dat model is het onmogelijk om rechten los te zien van morele overtuigingen. De kernvraag is welke menselijke vermogens het waard zijn om te respecteren en te ontwikkelen en welke vorm van samenleving daar dan voor nodig is. Wanneer je het atomistische denken doortrekt, geldt er volgens Taylor strikt genomen maar één recht en dat is het recht op leven, oftewel het ondergaan van genot en pijn. Andere rechten, zoals het fundamentele recht op vrijheid, zijn niet meer dan afgeleiden van dit absolute recht. De vraag naar de kwaliteit van het leven wordt zo in feite irrelevant. Taylor probeert aan te tonen dat deze vraag niet kan worden genegeerd, op grond van de waarden die het atomisme zelf nastreeft.

Achter het ideaal van vrijheid, dat in het atomistische denken zo centraal staat, gaat immers een duidelijke morele overtuiging schuil: dat het belangrijk is om het menselijk vermogen om zelf te handelen en keuzes te maken te ontwikkelen. Voor het ontwikkelen van dat vermogen, zo betoogt Taylor, zijn relaties met anderen nodig. Die relaties kunnen niet uitsluitend bestaan uit door het individu vrijwillig aangegane individuele ‘contracten’, maar vereisen een gemeenschapsleven met een publiek debat en morele en culturele instituties. Dat betekent dat je een individueel recht zoals het wezenlijke recht op vrijheid alleen kunt bevorderen, wanneer je tegelijkertijd een vorm van gemeenschap bevordert waarin dit recht de mogelijkheid krijgt zich te ontwikkelen. Taylors stelling is dus dat de identiteit van het autonome individu dat in vrijheid zelf zijn leven bepaalt een sociale matrix vereist. Het atomisme is blind voor dit gegeven; het ziet niet in dat de vraag naar de rechten van het individu niet gesteld kan worden zonder in te gaan op dieperliggende vragen naar menselijke identiteit.

Die identiteit wordt bepaald door waarderingen. Deze waarderingen ontwikkelt een persoon niet vanuit het niets, maar komen tot stand tegen een horizon van waardeoordelen die hij meegekregen heeft. Van daaruit begint hij zelf te reflecteren. Zonder die horizon zou een persoon volledig identiteitsloos zijn, een ‘a kind of extensionless point, a pure leap in the void.’⁴⁵ Tegenover de existentialist Sartre (1905-1980), die stelt dat ieder individu helemaal vanuit het niets door radicale keuzes zijn eigen waardehorizon moet scheppen, stelt Taylor dat het individu zich altijd verhoudt tot een reeds gegeven gemeenschappelijke horizon, alleen al door de manier waarop in de taal waarden reeds zijn geformuleerd. Door aan dit fundamentele gegeven voorbij te gaan raakt het atomisme in absurditeiten verstrikt.⁴⁶ Het subject van Sartre wordt door Taylor scherp getypeerd als ‘another avatar of

45 Charles Taylor, *Philosophical Papers 1* (1985), p. 35.

46 Vergelijkbare kritiek op de radicale vrijheid van Sartre is te vinden bij Ger Groot in zijn boek *De geest uit de fles. Hoe de moderne mens werd wie hij is* (Rotterdam, Lemniscaat, 2017), p. 247-257. Groot concludeert dat het denken van Sartre op dit punt uiteindelijk spaak loopt (p. 256).

that recurrent figure which our civilization aspires to realize, the disembodied ego, the subject who can objectify all being, including his own, and choose in radical freedom.⁴⁷ Deze radicale vrijheid komt in werkelijkheid neer op ‘total self-loss’.⁴⁸

Tegenover dit atomisme bepleit Taylor in feite een vorm van holisme. Waar het atomisme om tot kennis van de werkelijkheid te komen alles ontleedt in afzonderlijke deeltjes, volgens de methode van Descartes (1596-1650), zet het holisme juist in bij het geheel en de samenhang van een systeem. Een voorbeeld dat Taylor herhaaldelijk aanvoert om het tekort van de atomistische benadering aan te tonen, is de manier waarop taal werkt. Onze taal bestaat niet uit losse woorden, die ieder op zich verwijzen naar afzonderlijke dingen in de werkelijkheid, maar de woorden vormen met elkaar een geheel of web. Hun betekenis krijgen ze door hun plaats in dat web. In de benadering van Hobbes en⁴⁹ is taal niet meer dan een instrument om ons denken te ordenen en gaat het erom dit instrument zo goed mogelijk te beheersen. Door dit streven naar beheersing wordt de eigenlijke aard van de taal als gegroeid web van betekenissen miskend.

3.5b Aanzetten tot transformatie in de essays over epistemologie en atomisme

Gebleken is dat Taylor in zijn vroege essays over epistemologie en atomisme al veel oog heeft voor de sterke aantrekkingskracht die uitgaat van het morele ideaal van beheersing en zelfbeheersing. Dit ideaal heeft volgens hem een diepere spirituele oorsprong; het gaat daarin om meer dan simpelweg het verlangen om controle of macht uit te oefenen. Hij ziet daarin een verlangen om boven het puur menselijke en gebundene uit te stijgen, en geestelijke vrijheid en zuiverheid te bereiken. De wortels van dit ideaal liggen volgens hem zowel in het Griekse als in het christelijke denken. Waar in het traditionele denken het overstijgende gevonden werd in een hogere orde van betekenis die boven de mens uitgaat, zoekt de moderniteit dat in een natuurlijke, zuivere en objectieve orde. Het verschil tussen deze twee ordes is groot en er heeft een fundamentele breuk plaatsgevonden. Van grote betekenis is echter dat er achter het verschil en de breuk ook een belangrijke overeenkomst en continuïteit kan worden waargenomen. Die verborgen continuïteit wordt naar ik meen door hem uiteindelijk wezenlijker geacht dan de breuk en deze gerichtheid op continuïteit is typerend voor Taylors manier van denken. In beide ordes, de

47 Charles Taylor, *Philosophical Papers 1* (1985), p. 35.

48 Ibid, idem.

49 Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780) was een Franse Verlichtingsfilosoof en taalkundige. Hij heeft baanbrekend werk verricht in het onderzoek naar de oorsprong van taal. Hij vat taal op als een systeem van tekens die op adequate wijze corresponderen met denkinhouden, die ze eenduidig tot uitdrukking kunnen brengen. Taylor sluit aan bij de kritiek op deze taalopvatting van romantisch-expressivistische denkers als Herder.

traditionele betekenisvolle orde en de objectieve immanente orde van de moderniteit, gaat het volgens hem om een bepaald ideaal van vrijheid. Hij ziet daarin de bevestiging van zijn overtuiging dat

the aspiration to spiritual freedom, to something more than the merely human, is much too fundamental a part of human life ever to be set aside. It goes on, only under different forms – and even in forms in which it is essential that it does not appear as such; this is the paradox of modernity.⁵⁰

Deze paradox van de moderniteit fascineert Taylor in hoge mate en in zijn verdere werk zal hij die diepgaand onderzoeken. Het woord transformatie gebruikt hij in deze essays niet. De hierboven aangeduide gedaantewisseling, die wordt gekenmerkt wordt door een diepere continuïteit die schuilgaat achter de verandering in vorm, is een voorbeeld van een verandering die hij later in die term zal vatten. In het aanwijzen van een verlangen dat zich richt op iets dat het puur menselijke overstijgt, klinkt een verwijzing naar transcendentie door. Hierin wordt al iets zichtbaar van zowel de historische als de religieuze betekenis die hij aan het woord transformatie zal geven. Taylor spreekt in bovenstaand citaat al zijn overtuiging uit dat de gerichtheid op transcendentie en het daarmee verbonden streven naar transformatie te fundamenteel deel uitmaakt van het menselijk leven om ooit terzijde te kunnen worden geschoven.⁵¹ In de essays over epistemologie en atomisme is de weg die hij verder in zal slaan goed terug te lezen.

3.6a De centrale rol van de taal

De belangrijkste essays waarin Taylor schrijft over taal zijn *Self-interpretating animals* (*Philosophical Papers 1*, 1977), *Language and human nature* (*Philosophical Papers 1*, 1978) en *Theories of Meaning* (*Philosophical Papers 1*, 1980).

Opvallend in Taylors vroege essays is hoe hij voortdurend reflecteert op de manier waarop in de taal betekenissen worden overgedragen. Dat komt niet alleen naar voren in de thema's waarover hij schrijft, maar blijkt ook uit het feit dat bij vrijwel alle thema's waarover hij schrijft ook de vraag naar de taal om de hoek komt kijken. Met geen enkele andere vraag heeft de twintigste-eeuwse filosofie zich zo diepgaand beziggehouden als met de vraag naar taal en betekenis, zo stelt Taylor.⁵² In zijn laatste boek *The Language Animal, The Full Shape of the Human Linguistic Capacity* (2016) keert hij opnieuw naar deze vraag terug. Veel gedachten die in

50 Charles Taylor, *Philosophical Papers 1* (1985), p. 113.

51 Ibid, idem.

52 Ibid, p. 215 ev.

deze eerdere essays al waren geformuleerd zijn daarin opgenomen en verder uitgewerkt.

Volgens zijn gebruikelijke aanpak gaat Taylor in zijn essays eerst op zoek naar de historische oorsprong van onze opvattingen over taal. Hij gaat de belangrijke veranderingen na die de westerse benadering van taal sinds Plato heeft doorgemaakt. In de moderne tijd krijgt taal als bijzonder menselijk vermogen steeds meer (wetenschappelijke) aandacht, terwijl dit vermogen tegelijkertijd steeds raadselachtiger wordt. In de Oudheid en in de Middeleeuwen was men niet primair geïnteresseerd in de taal, maar in het denken. De mens, als wezen dat de beschikking heeft over *logos*, werd in de eerste plaats gezien als een denkend wezen, een *animal rationale*. Woorden waren niet meer dan het uiterlijk kled van het denken. Door de ontwikkeling van het nominalisme wordt taal steeds belangrijker als instrument. Woorden worden het nieuwe thuis van de universalia, die niet langer gezien worden als eigenschappen van de werkelijkheid, maar als namen die wij als kennend subject aan de dingen geven om ordening aan te brengen. In deze manier van denken is de belangrijkste taak van de taal het getrouw weergeven van een werkelijkheid die losstaat van de taal zelf. Taal wordt in de moderniteit steeds functioneler. De premoderne expressieve benadering van taal keert weer terug in de Romantiek, maar de eerdere expressieve theorie van de kosmos als uitdrukking van Gods gedachten maakt daar plaats voor een expressieve theorie van de taal. Wat eerder gezien werd als de voornaamste eigenschap van God, wordt nu aan de mens toegeschreven: het tot uitdrukking brengen van ideeën in de werkelijkheid. Taal wordt steeds belangrijker voor het verstaan van wat eigen is aan de mens en wat hem onderscheidt van dieren: het vermogen tot expressie, waarbij ook symbolische expressie een belangrijke rol speelt. Dit vermogen is hét thema van de twintigste-eeuwse filosofie, en het is ook een terugkerend thema in de filosofie van Taylor.

Een van de meest wezenlijke eigenschappen van de mens is dat hij betekenis toekent aan de dingen en daarbij ook zichzelf beschouwt en interpreteert. Dit gebeurt via de taal, door articulatie. Daarbij is het echter niet alleen zo dat de mens gevoelens en oordelen omzet in taal. Omgekeerd geeft de taal die hij tot zijn beschikking heeft ook weer vorm aan die gevoelens en oordelen. Taal heeft dus niet alleen een afbeeldingsfunctie; door het onder woorden brengen van de werkelijkheid verandert ook het bewustzijn ervan. Taylor gebruikt hiervoor de term *expressive-constitutive*. Taal maakt zelf ook deel uit van de werkelijkheid die ze uitdrukt en werkt voortdurend op die werkelijkheid in. Door de articulatie wordt de ervaring getransformeerd. Deze getransformeerde ervaring kan weer leiden tot verdere articulatie, in een proces dat nooit is afgesloten. In het essay *Self-interpretating animals* noemt Taylor het betrokken zijn in dit proces van voortdurende verdere articulatie een wezenlijke eigenschap van de mens en zegt:

At each stage, what we feel is a function of what we have already articulated and evokes the puzzlement and perplexities which further understanding may unravel.⁵³

Met dit besef van perplexiteit wordt heel verschillend omgaan. Tot de dag van vandaag is er een strijd gaande tussen denkers die veel verwachten van de beschrijvende en verklarende functie van taal, erfgenamen van de Verlichting, – en denkers die in navolging van de Romantici sterk de nadruk leggen op het expressieve en creatieve karakter van taal. De eersten verwachten van taal dat die een objectief verhaal vertelt over de wereld en de plaats van de mens daarin. Helderheid en beheersing zijn het voornaamste doel. Voor de expressivisten is taal een activiteit waardoor een bepaalde manier van zijn wordt uitgedrukt en daarmee ook gerealiseerd. Taylor noemt dit in navolging van Herder reflectief bewustzijn (*Besonnenheit*).⁵⁴ Kenmerkend voor deze expressieve activiteit is dat die plaats vindt tegen een achtergrond die enerzijds zelf nooit geheel beheersbaar is en waardoor mensen anderzijds ook nooit geheel beheerst worden, omdat die zelf steeds in beweging en ontwikkeling is. Dat geeft taal een principieel dynamisch karakter.

De moderniteit laat een groeiend besef zien van de complexiteit en dieptestructuur van taal. De simpele verlichtingsmodellen zijn allang verlaten. In zekere zin, zo stelt Taylor, zijn wij allemaal expressivisten geworden. De agenda wordt immers sterk bepaald door zaken die het expressivisme naar voren heeft gebracht. Desalniettemin werkt in veel moderne theorieën het streven naar helderheid en beheersing nog steeds door. Uiteindelijk zijn ze toch weer gericht op het geven van een objectivistische verklaring van taal. Zo worden taal, expressie en het gebruik van symbolen vaak gereduceerd tot iets anders, zoals bijvoorbeeld in het Franse structuralisme, waarin het handhaven van de sociale orde als doel wordt gezien. Taylor verwerpt dit reductionisme uitdrukkelijk. Taal, als het vermogen om dingen openbaar te maken, is voor hem een wezenlijk menselijk vermogen dat niet tot iets anders kan worden teruggebracht.

In de vraag naar de taal gaat het dus altijd ook om de vraag wat het betekent om mens te zijn. Taylor beroept zich op de lijn die met de Romantici is ingezet en via Herder en Von Humboldt uitkomt bij Heidegger. Hij noemt dit de *HHH-theory*.⁵⁵ In de geest van deze denkers onderscheidt Taylor drie wezenskenmerken van taal: taal maakt ons van dingen bewust door deze te articuleren (1), taal schept een gemeenschappelijke ruimte waarin we met elkaar in gesprek zijn (2), en taal maakt het onderscheiden van normatieve maatstaven en morele oordelen en reflectie op het handelen mogelijk (3). Taal is nooit alleen mijn taal, maar altijd ook onze taal. Verondersteld wordt een gemeenschap die taal schept en vormt, terwijl omgekeerd taal ook die gemeenschap vormt en onderhoudt.

53 Charles Taylor, *Philosophical Papers 1* (1985), p. 65.

54 Ibid, p. 228.

55 Ibid, p. 256 ev.

Voor Taylor is dan de kernvraag: wát wordt er precies in de taal uitgedrukt?

The question is, what is it that, in coming to expression, so shapes our lives as humans?⁵⁶

Volgens de Romantici gaat het in de taal vooral om zelfexpressie. God wordt door hen gezien als een soort kosmisch subject, waarvan mensen als eindige wezens emanaties zijn. Wat wij in onze taal uitdrukken is daarom zowel ons eigen zelf als de grotere werkelijkheid waarvan we deel uitmaken; die twee zijn voor hen onlosmakelijk met elkaar verbonden. Nu deze manier van denken, door Taylor gekarakteriseerd als een ‘too indulgent pantheism’,⁵⁷ voor ons niet langer geloofwaardig is, dringt de vraag zich op of wij in onze expressie slechts onze eigen ervaring van de wereld uitdrukken, of dat het gaat om iets dat nog meer omvat:

[...] or are we responding to the reality in which we are set, in which we are included of course, but which is not reducible to our experience of it?⁵⁸

Hoe zoekend de bewoordingen die hij hier kiest ook zijn, het is duidelijk dat Taylor toen al overtuigd was van het laatste. Dat blijkt uit de uitdrukkingen die hij gebruikt, zoals ‘the reality in which we are set’⁵⁹ en het opperen van de mogelijkheid dat ‘we are responding to *the way things are* (cursivering IE), rather than just exteriorizing our feelings.’⁶⁰ Tegenover het louter subjectieve wil Taylor iets boven-subjectiefs plaatsen. In de lijn van Merleau-Ponty wijst hij zowel het objectivisme als het subjectivisme af, als eenzijdige benaderingen van de werkelijkheid. Hij verwacht veel van ‘the really fruitful line of enquiry, a contemporary expressivism which tries to go beyond subjectivism *in discovering and articulating what is expressed* (cursivering IE).’⁶¹ Deze lijn zal hij in zijn latere geschriften verder uitwerken.

Ten slotte is het interessant dat Taylor in zijn argumenten tegen theorieën die gefocust zijn op de afbeeldingsfunctie van taal, verwijst naar de aard van religieuze taal. Dit is taal die er duidelijk niet op gericht is om de bestaande werkelijkheid zo nauwkeurig mogelijk te beschrijven, maar om nieuwe werkelijkheden op te roepen, zo stelt hij. Door bepaalde woorden te gebruiken wordt er een relatie gevormd tussen die woorden en de mensen tot wie ze worden gericht. Taylor noemt het voorbeeld van de heilige, die door het goede dat hij in andere mensen ziet, dit

56 Charles Taylor, *Philosophical Papers 1* (1985), p. 238.

57 Ibid, idem.

58 Ibid, idem.

59 Ibid, idem.

60 Ibid, p. 239.

61 Ibid, p. 247.

goede in hen wakker roept. Met het kwade is precies hetzelfde mogelijk.⁶² Deze appellerende functie van taal, die een belangrijk kenmerk is van religieuze taal, beschouwt Taylor als primair ten opzichte van het puur beschrijvende gebruik. Het is een vergissing om achter de taal van de mythe, die altijd het oproepen van een bepaalde werkelijkheid tot doel heeft, nog een andere, ‘eigenlijke,’ letterlijke betekenis te willen zoeken. De beschrijvende functie van taal wordt dan onbewust tot enige norm verheven. Volgens Taylor is dat een typisch staaltje van ethnocentrisme, dat geen recht doet aan de eigenheid van datgene dat onderzocht wordt. In dit verband citeert hij Wittgensteins uitspraak:

To imagine a language means to imagine a form of life.⁶³

Het is niet mogelijk zich die levensvorm voor te stellen vanuit het standpunt van een onthechte waarnemer. Dit kan alleen wanneer je je verplaatst in de positie van een deelnemer. Het gaat hier om een inzicht dat noch alleen in de taal van de beschouwer, noch alleen in die van de beschouwde kan worden uitgedrukt. Daarvoor moet een horizontversmelting (Taylor verwijst ook af en toe naar Gadamer, van wie die deze term afkomstig is) plaatsvinden. Een taal kan daarom nooit geleerd worden zonder een vorm van participatie. Dat is een proces van zich eigen maken dat nooit buiten de leerling om gaat, maar altijd ook hemzelf verandert, transformeert.

3.6b Aanzetten tot transformatie in de essays over taal

In Taylors benadering van taal blijken veel van zijn belangrijke thema's samen te komen. Het verzet tegen de dominantie van de onthechte rede, de afwijzing van het primaat van het individu boven de gemeenschap en de grote plaats die (zelf) interpretatie en waardeoordelen innemen in zijn antropologie komen hier allemaal samen. De vraag naar de taal is vooral de vraag naar betekenis. Voor de manier waarop taal zowel deel uitmaakt van de werkelijkheid als op die werkelijkheid inwerkt en haar verandert, gebruikt Taylor hier herhaaldelijk expliciet de term transformatie. De woorden helpen om de betekenis te laten ontstaan die ze proberen te beschrijven. Het menselijk vermogen om de wereld in taal tot uitdrukking te brengen kan niet goed worden begrepen zonder deze constitutieve of scheppende dimensie te zien. Taal geeft niet alleen het bestaande weer, maar brengt ook nieuwe betekenissen voort en transformeert de doelen die mensen nastreven. Taylors benadering van taal wordt zeer sterk bepaald door gedachten die ook leidend zijn in zijn concept van transformatie.

62 Charles Taylor, *Philosophical Papers 1* (1985), p. 290.

63 Ibid, p. 281 en 291.

IV | HEGEL: EEN SYNTHESE

4.1 Inleiding

Met geen andere filosoof heeft Taylor zich zo intensief beziggehouden als met Hegel. Geen andere denker heeft zijn eigen denken zo sterk gevormd. Hegels poging om de fundamentele spanning waardoor de westerse moderniteit is bepaald zowel bloot te leggen als te verzoenen, heeft Taylor ook tot zijn eigen missie gemaakt. De spanning tussen het verlichtingsideaal van de onthechte, onafhankelijke rede en het aan de Romantiek ontleende ideaal van zelfexpressie en zelfverwerkelijking, staat in het denken van beiden centraal. Taylor duidt deze idealen aan als die van radicale vrijheid enerzijds en integrale expressie anderzijds. De tegenstelling tussen Verlichting en Romantiek typeert hij als:

[...] the opposition between thought, reason, morality, on one side and desire and sensibility on the other; the opposition between the fullest self-conscious freedom, on one side, and life in the community, on the other; the opposition between self-consciousness and communion with nature; and beyond this the separation of finite subjectivity from the infinite life that flowed through nature, the barrier between the Kantian subject and the Spinozist substance, *Deus sive natura*, or in Lessing's phrase, the '*Hen kai pan*'.¹

Hegel is bekend geworden als filosoof van de synthese. Hij wil recht doen aan beide bovengenoemde uitersten, en niet het ene opofferen aan het andere. Zijn oplossing is de tegenstellingen op een hoger plan te tillen in een nieuwe eenheid, die tot stand komt door de verzoening van tegendelen. Hegel wordt ook beschouwd als de filosoof die als eerste werkelijk oog heeft gehad voor de betekenis van de geschiedenis. Het is zijn ambitie om niets minder dan een totaaloverzicht van de westerse cultuurgeschiedenis te geven. Het hele verhaal met alles wat er onderweg gebeurt is moet worden verteld. Daarin is ieder afzonderlijk moment van belang. Ook Taylor wil een dergelijk alomvattend verhaal over de westerse cultuur vertellen. Hegel

1 Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975), p. 36.

denkt sterk teleologisch en gaat uit van het bestaan van een betekenisvolle orde. Voor Taylor geldt dat zeker ook. Taylor zal echter een heel andere invulling geven aan die orde dan Hegel doet, met zijn principe van de rationaliteit van de werkelijkheid. De opvatting van de mens als voertuig van de kosmische Geest vormt de hoeksteen van Hegels filosofie. Ook Taylors denken wordt gekenmerkt door een religieus gekleurde antropologie.

4.2 Verlichting en Romantiek

Door zijn leermeester Isaiah Berlin werd Taylor op het spoor van de vroegromantische denkers gezet. Hij raakte in hen geïnteresseerd omdat ze een belangrijke tegenstem lieten horen tegen het verlichtingsrationalisme. Taylors belangstelling werd meer dan door alle anderen gewekt door Hegel. Hij was voor hem de filosoof in wie alles samenkomt. In 1975 verscheen zijn toonaangevende Hegelstudie en in 1979 volgde een verkorte bewerking, waarin hij vooral ingaat op de betekenis van Hegels denken voor de hedendaagse samenleving.

Taylor begint zijn boek met het plaatsen van Hegel binnen zijn eigen tijd; het einde van de achttiende eeuw, en het uiteenzetten van de dilemma's waarvoor het denken zich toen gesteld zag. In het eerste hoofdstuk schetst hij ontwikkelingen als het teloorgaan van de idee van de kosmische orde, de onttovering, en de kloof tussen betekenis en zijn, die de nieuwe zeventiende-eeuwse kennisopvatting met zich mee heeft gebracht. Het zijn allemaal ontwikkelingen waarop hij in zijn latere grote werken dieper zal reflecteren. In het moderne denken is de wereld de locus geworden van neutrale en contingente relaties. Dit heeft een nieuwe notie van vrijheid met zich meegebracht, die niet meer weg te denken is uit de westerse cultuur. De verhouding tussen mens en wereld wordt meer en meer bepaald door het streven om een zo groot mogelijk controle te krijgen over de wereld. Met het geleidelijk steeds verder wegvallen van een voorgegeven orde wordt de mens steeds meer zelf degene die betekenis moet scheppen.

Enerzijds verwelkomen de vroegromantische denkers dit nieuwe vrijheidsbegrip. Anderzijds proberen ze de eenheid te herstellen van wat door het verlichtingsdenken uit elkaar is getrokken. Mens en wereld, subject en object, lichaam en geest, de mens en de natuur buiten hem en in hem, het individu en de gemeenschap – dit alles zijn tegenstellingen geworden die weer met elkaar moeten worden verzoend. De prijs van het herstellen van de eenheid mag echter nooit gelegen zijn in het opgeven van de vrijheid van het individu. Terugkeer tot de oude aristotelische kosmische orde is principieel onmogelijk. Er is onder de vroegromantische denkers veel bewondering voor en ook een soort nostalgisch verlangen naar de harmonische orde van het oude Griekenland. Tegelijkertijd wordt beseft dat deze voorbije orde niet kan worden gekopieerd en er in de eigen tijd een nieuwe een-

heid moet worden gevonden. Taylor laat zien hoe alle belangrijke filosofen uit die tijd, zoals Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schiller (1775-1854) en Johann Christoph Friedrich Schelling (1759-1805), op zoek zijn naar een oplossing voor dit bepalende conflict van de moderniteit. Volgens hem slagen ze er echter geen van allen in menselijke vrijheid en kosmische eenheid met elkaar te verzoenen.

Ofwel ze zetten hun kaarten te veel op de menselijke autonomie, waardoor de gescheidenheid niet kan worden overwonnen. Ofwel ze omhelzen een allesomvattende kosmische eenheid, waarin het subject geheel opgaat in het al, en daarmee gaat de vrijheid van het individu verloren. Hegel is er volgens Taylor als enige wél in geslaagd om een evenwicht te vinden tussen deze twee uitersten. Hegels grote verwijt aan Kant is dat hij de scheiding die de Verlichting had aangebracht tussen verstand en natuur voortzet, en dan ten koste van de natuur. Bij Kant moet de mens tegen zichzelf inleven door zich geheel te laten leiden door zijn rationele wil, die wordt ingezet om natuurlijke, menselijke neigingen te overwinnen. Maar Hegel heeft ook op het andere kamp van de Romantici van zijn tijd kritiek. Zij geven de autonomie van de mens prijs, door uit te gaan van een eindeloos doorgaand proces van creatie en verandering, waarin geen enkele vorm of uitdrukking blijvend kan zijn. Hegel noemt dit slechte oneindigheid. Deze romantische levenshouding van dolende en dwalen maakt dat mensen niet thuis zijn in deze wereld. Ze durven geen positieve keuze voor bepaalde concrete levensvormen te maken. Eenzelfde soort dolende levenshouding ziet Hegel ook als kenmerkend voor het vroege christendom, dat hij beschouwt als een wereld mijdende sekte. Waar de Romantici ongrijpbaarheid tot principe verheffen, is Hegel juist uit op transparantie. Uiteindelijk zal hij die vinden in een gezuiverde rede.

De bezwaren van de Romantici tegen het verstand dat alles opdeelt, analyseert en doodt, deelt Hegel voluit. De synthese, waarin het verstand enerzijds en de natuur en het gevoel anderzijds met elkaar worden verzoend, is volgens Hegel te vinden in de kunst en de religie. De allerhoogste vervulling ziet hij echter uiteindelijk gelegen in de conceptuele helderheid van de filosofie. Dat Hegel deze ereplaats toekent aan de rede heeft alles te maken met het belang dat hij hecht aan menselijke vrijheid. Om werkelijk vrij te kunnen zijn en niet te moeten leven in onderworpenheid aan iets ongrijpbaars dat buiten hemzelf staat, moet de mens volledig *inzicht* kunnen krijgen in de werkelijkheid. De volle helderheid van en de eigen instemming met de werkelijkheid zoals die is kan alleen via de rede worden bereikt. Daarom vormt de rede bij Hegel het wezen van de zelfbepalende vrijheid.

Om tot de volle helderheid te kunnen komen waarin het bewustzijn geheel tot zichzelf gekomen is en inzicht heeft verworven, moet er een lange weg worden afgelegd. Een heel proces, waarin de ene onvolmaakte verwerkelijking van vrijheid plaats maakt voor de volgende, dient te worden doorlopen. Dat proces is zowel de weg van de individuele ervaring als de collectieve gang van de geschiedenis. Van

dat proces maken ook vergissingen wezenlijk deel uit. Zij zijn van grote betekenis. Omdat de mens een wezen is dat in zijn leven inzicht niet ineens maar pas gaandeweg bereikt, *heeft* hij überhaupt een geschiedenis. Hegel is ervan overtuigd dat in zijn tijd de geschiedenis aangekomen is op het beslissende punt van een vol en helder inzicht in de noodzakelijkheid van alles wat er gebeurt en gebeurd is. Door middel van zijn denken is de mens in staat heel de werkelijkheid in zich op te nemen. Op dit punt aangekomen heeft hij in feite het einde van de geschiedenis bereikt; verder dan dit volledige inzicht kan een mens en kan de mensheid niet komen.

De overtuiging van Hegel dat er een volledig begrip van de werkelijkheid bereikt kan worden deelt Taylor niet. Hoeveel bewondering hij ook voor Hegels denkkraacht heeft, zijn synthese beschouwt hij uiteindelijk als mislukt. Na de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog is het onmogelijk om de geschiedenis zonder meer gelijk te stellen aan het zich ontvouwen van de Geest en de natuur te beschouwen als een emanatie van de Geest. Een veel kritischere beschouwing van zowel de geschiedenis als de natuur is geboden. Tegelijkertijd beschouwt Taylor Hegels synthese als poging als onovertroffen en acht hij veel van zijn inzichten nog steeds van het grootste belang. Hegels werk wordt door hem gekarakteriseerd als

one of the most profound and far-reaching attempts to work out a vision of embodied subjectivity, of thought and freedom emerging from the stream of life, finding expression in the forms of social existence, and discovering themselves in relation to nature and history. If the philosophical attempt to situate freedom is the attempt to gain *a conception of man in which free action is the response to what we are – or to a call which comes to us, from nature alone or a God who is also beyond nature* (cur-sivering IE), – the debate will never cease – then it will always recur behind Hegels conclusions to his strenuous and penetrating reflections on embodied spirit.²

4.3 Hegels antropologie: de mens als voertuig van de Geest

De mens als voertuig van de Geest – dat is de kortste samenvatting van Hegels antropologie. Belangrijke elementen van die antropologie deelt Taylor, maar op andere punten neemt hij er duidelijk afstand van. Hegel is de teleologische denker bij uitstek. Voor Hegel staat vast dat de natuur altijd een basis heeft in de geest. Aan heel de levende natuur ligt een spiritueel principe ten grondslag. Dat principe probeert zichzelf te verwezenlijken in de natuur. Het bepalende verschil tussen Hegels moderne manier van denken en het oude geloof in de betekenisvolle kosmische orde is dat het voor de moderne mens niet langer genoeg is om de kosmische

2 Charles Taylor, *Hegel* (1975), p. 571.

orde te belichamen door deze alleen maar te weerspiegelen. Om recht te doen aan de menselijke autonomie is het nodig dat de mens het doel dat hem is meegegeven niet alleen maar passief en onbewust weerspiegelt, maar hier ook actief bij betrokken is door dit doel vollediger tot uitdrukking te brengen en zo te vervullen. De vervulling of voltooiing vindt plaats doordat de mens zelf bewust en in vrijheid voor dit doel kiest. Alles draait om deze bewustwording, toe-eigening en vervulling. Het bewustzijn is daarom niet slechts iets dat aan de natuur wordt toegevoegd, maar het is datgene wat de mens pas werkelijk tot mens maakt. De mens is het voertuig van de kosmische Geest oftewel het materiaal dat de Geest nodig heeft om zichzelf te verwerkelijken. Zonder dit voertuig kan de Geest niet bestaan. Het eindige is de voorwaarde voor het oneindige. Zonder de wereld kan God geen God zijn. God is afhankelijk van de mens om zijn doel met en in de schepping te verwerkelijken. De volmaakte verwerkelijking vindt plaats als de doelen van de Geest/God en de doelen van de mens volledig met elkaar samenvallen. Anders dan veel andere romantische denkers gaat het Hegel nadrukkelijk niet om menselijke zelfverwerkelijking. Het gaat hem om een ander en hoger doel: de verwerkelijking van de kosmische Geest in en door de mens.

We zagen in Taylors vroege werk hoe sterk de teleologische inslag van zijn denken is. Net als Hegel beschouwt hij de mens in zijn ingebed zijn in de wereld, en gaat hij uit van zijn gerichtheid op een ander en hoger doel dan zuiver menselijke zelfverwerkelijking. De idee van het autonome subject dat geen enkele instantie boven zichzelf erkent is in Taylors ogen een ernstige ontsporing. Het is het product van een eenzijdig verlichtingsnaturalisme, dat de mens heeft losgemaakt uit wat hem omringt. De mens moet principieel worden beschouwd vanuit zijn gesitueerd zijn in en verwevenheid met de wereld. Daarbij hoort voor zowel Hegel als Taylor ook dat hij zich heeft te verhouden tot wat het zuiver menselijke overstijgt. Taylor houdt in eerste instantie nog open wat dat overstijgende precies is en of daarbij te denken valt aan de immanente natuur of aan een transcendente God. Maar net als voor Hegel is voor Taylor de notie leidend dat het wezen van de mens bepaald wordt door het deel uitmaken van een groter en hemzelf overstijgend geheel. En net als Hegel ziet Taylor het als zijn missie de mensen van zijn tijd hiervan bewust te maken. Voor beide denkers betekent deze bewustwording het realiseren van vrijheid. De menselijke vrijheid wordt in hun ogen niet gerealiseerd in het zelf creëren van levensdoelen, maar in het ontdekken van en beantwoorden aan een reeds gegeven doel of roeping. Een belangrijk verschil tussen Hegel en Taylor is dat Taylor het volledig samenvallen binnen de geschiedenis van de doelen van het alomvattende goddelijke geheel en van de aan beperkingen onderhevige mens principieel niet voor mogelijk houdt. Dit samenvallen is bij Taylor een steeds wijkende horizon. In zijn denken speelt een eschatologisch voorbehoud een beslissende rol, terwijl dat voorbehoud bij Hegel ontbreekt.

Hegels denken heeft een sterk religieuze inslag. Taylor besteedt veel aandacht aan de ontwikkeling die Hegel heeft doorgemaakt in zijn denken over het christen-

dom. Hegel geeft aan de religieuze begrippen van het orthodoxe christelijke geloof van zijn tijd een heel eigen invulling. In zijn jonge jaren had hij voor het ontstaan van een nieuw bewustzijn al zijn hoop gesteld op een vernieuwing van het religieuze leven. Religie in de beste vorm is de ware uiting van vrijheid: de mens die uit vrije keuze kiest voor het instemmen met en het gehoorzamen aan Gods wet. In Hegels vroege denken uit zich dat in de nadruk op het gehoor geven aan de stem van het eigen geweten: Gods wet die erkenning vindt in het eigen hart. Later wordt het echter steeds belangrijker voor hem dat die wet niet alleen in het innerlijk van de enkeling, maar ook in het uiterlijke openbare leven tot uitdrukking komt. Waar dit laatste ontbreekt, wordt de gelovige veroordeeld tot een leven in innerlijke verdeeldheid. In de praktijk is dit volgens Hegel ook vaak de situatie (geweest) waarin gelovigen zich bevinden. De joods-christelijke religie geeft naar zijn idee blijk van een diepe verdeeldheid tussen de geestelijke, innerlijke roeping van de mens en zijn verhouding tot de natuur buiten hem. Dat betekent dat de gelovige leeft met een ongelukkig geweten. Dat is begonnen met Abraham, die zich los moet maken uit zijn natuurlijke leven en van wie gevraagd wordt om zich niet aan de natuur, maar aan God te onderwerpen. Daarmee wordt hij gedwongen zich van de natuur en zichzelf te vervreemden.

Taylor merkt op dat Hegel hiermee het objectiveren van de natuur en de onttovering van de moderne tijd terugprojecteert op de vader van alle gelovigen, en zegt: 'Historically, this is hard to sustain: but if I am right in holding that Christianity and particularly its Calvinist form had an important role in the forming of the modern consciousness of objectivation, Hegels thesis here may be insightful even if misplaced.'³ Een belangrijk later thema van Taylor kondigt zichzelf hier al aan.⁴

Hegel meent dat het jodendom, als voorloper van het christendom, de eerdere onderwerping van de mens aan de natuur vervangen heeft door een nieuwe onderwerping aan God. De verhouding tussen God en mens is die van slaaf en heerser, en zo is de mens opnieuw in een verhouding van onvrijheid beland. De belangrijkste missie van Jezus was volgens Hegel het herstellen van de menselijke vrijheid en het ongedaan maken van de gescheidenheid tussen God en mens die eruit voortgekomen is. Helaas wordt Jezus het slachtoffer van de onvrijheid van anderen. Omdat hij zijn vrijheidsideaal niet kan verwerkelijken in de wereld van zijn tijd, ziet hij zichzelf gedwongen om te kiezen voor zelfverloochening. Als gevolg van deze keuze, die in feite dus een zwakgebod is, begint het christendom als het privé-geloof van een kleine wereld mijdende groep, dat nergens publieke uitdrukking vinden kan. Voor Hegel is dit een ernstig manco. Wezenlijk voor hem is dat het geestelijke geen abstract idee blijft, maar concrete, aardse en lichamelijke uitdrukking krijgt.

3 Charles Taylor, *Hegel* (1975), p. 58.

4 In *A Secular Age* zal Taylor dieper ingaan op de samenhang tussen bepaalde radicale elementen in de joods-christelijke traditie die in de hervormingsbewegingen sterk naar voren zijn gehaald, en de ontwikkeling van onttovering en objectivering. Het is zeer aannemelijk dat Hegels denken hierover mede van invloed is geweest op de manier waarop Taylor het verband tussen deze twee ziet.

Ook voor Taylor is die concrete belichaming wezenlijk. Wanneer geloof vooral opgevat wordt als een persoonlijke gewetenszaak, mist het de verbinding met en de inbedding in het concrete materiële leven. Dit punt wordt door Taylor naar voren gebracht in zijn kritiek op de godsdienstfilosofie van William James.⁵ Taylors voornaamste bezwaar tegen de benadering van religie van James, voor wie hij overigens ook bewondering heeft, is dat James de primaire locus van religie plaatst in de individuele ervaring. De innerlijke inspiratie en de nog onbemiddelde en ongearticuleerde ervaring van de religieus begaafde enkeling, die zich in de wereld niet thuis voelt, vormt voor James de kern van het geloof. Deze innerlijke motivatie van de enkeling wordt als maatstaf gebruikt om alle uiterlijke vormen aan te toetsen. Die vormen beschouwt hij als op zijn best als afgeleiden. Wanneer Taylor deze sterk op de innerlijke beleving gerichte benadering van religie bekritiseert beroept hij zich expliciet op Hegels godsdienstkritiek.⁶ Innerlijke ervaring en uiterlijke vormen mogen nooit tegen elkaar worden uitgespeeld, zo stelt Taylor, want het een kan niet zonder het andere bestaan. De tendens van verinnerlijking en individualisering, die volgens hem binnen de westerse cultuur zo dominant geworden is, ziet hij als een beperking. Steeds weer zal hij het belang benadrukken van de bemiddeling en belichaming van religieuze ervaringen in collectieve vormen en het ingebed zijn in de kaders waarbinnen mensen leven.

Taylor beschouwt *embodied subjectivity* als hét kernelement in de filosofie van Hegel en zegt daarover:

Hegels writings provide one of the most profound and far-reaching attempts to work out a vision of embodied subjectivity, of thought and freedom emerging from the stream of life, finding expression in the forms of social and discovering themselves in relation to nature and history.⁷

Dit principe van *embodied subjectivity* neemt in Taylors eigen denken een belangrijke plaats in.

4.4 Het thema van de vrijheid

Volgens Hegel is het uiteindelijke doel van de wereld de realisatie van vrijheid. Alleen de Geest of het absolute Subject is volledig vrij. Taylor noemt de Geest van Hegel ‘the original existentialist.’⁸ Hij bedoelt daarmee dat wat het existentialisme

5 Charles Taylor, *Varieties of Religion Today, William James Revisited* (Harvard University Press, 2002), p. 111-116.

6 Ibid, idem.

7 Charles Taylor, *Hegel* (1975), p. 571.

8 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge, Cambridge University Press 1979), p. 29.

beweert over de mens, dat die volkomen vrij is om zelf te kiezen wie of wat te zijn, bij Hegel geldt voor de Geest. Hoe vrij ook, zelfs de Geest kent echter een bepaalde vorm van gebondenheid. Zij heeft zichzelf vrijwillig gebonden aan het doel dat zij zichzelf gesteld heeft: dat er rationele subjectiviteit moet bestaan. In deze filosofie is dat echter geen beperking, maar juist de enig mogelijke basis voor vrijheid. De bijna onbeperkte vrijheid die de Geest bezit heeft de mens als eindig wezen niet. Voor de mens bestaat vrijheid in de vrije keuze voor en de verwerkelijking van een roeping die grotendeels al gegeven is. De keuze die de mens heeft is ofwel de werkelijkheid buiten hemzelf in het eigen bewustzijn te bevestigen ofwel deze te ontkennen. Het bevestigen gebeurt in de erkenning dat de werkelijkheid noodzakelijk is zoals zij is, en er in vrijheid zelf voor te kiezen zich met die werkelijkheid te verbinden.

Dat is een lange weg en een moeizaam proces. In Hegels visie begint de mens als een onvrij wezen, dat aanvankelijk geheel gericht is op zijn eigen behoeften en driften en slechts een zeer vaag besef heeft van het universele. Om vrij te worden moet hij worden getransformeerd, een geleidelijke ontwikkeling en vorming doormaken, zowel in de geschiedenis als in zijn eigen leven. Het doel van die ontwikkeling is niet de vorming van een autonoom individu; dat is slechts een voorbijgaand stadium op de weg naar vrijheid. Het uiteindelijke doel is het aanvaarden van de eigen eindigheid in het inzicht deel uit te maken van een allesomvattend geheel. Dat is alleen mogelijk in het doorlopen van een groot drama, waarin verdeeldheid gaandeweg plaats maakt voor eenheid. Niets in dit proces is onmiddellijk of onbemiddeld; alles hangt met elkaar samen. Alles wat blijvend autonoom wil zijn en op zichzelf wil staan raakt daarom verwickeld in innerlijke tegenspraak. Het is bestemd om zichzelf ook weer te verliezen in de erkenning dat het afhankelijk is van dat grotere geheel en de bereidheid op te lossen in de voortdurende stroom van verandering en beweging. Vrijheid wordt bij Hegel verwezenlijkt in (rationele) bewustwording en een groeiend inzicht in de beweging van de Geest. Dit leidt tot zowel het aanvaarden als het overwinnen van de eigen eindigheid.

Wezenlijk is dat het hier niet gaat om een zuiver innerlijke vrijheid, als onthechte beschouwing van de wereld zonder er zelf aan deel te nemen. Zuiver innerlijke vrijheid is voor Hegel een onmogelijkheid, behalve opnieuw als voorbijgaand stadium. Vrijheid is pas echte vrijheid wanneer zij tot uitdrukking gekomen is in een uiterlijke levensvorm, die nooit een zaak is van het individu alleen, maar altijd ook iets is van het collectief. Hegel verwijst naar de rationele orde van de staat als typisch voorbeeld van een dergelijke verwezenlijking van vrijheid. De staat is een verwerkelijking van een universele manier van leven. Het besef deel uit te maken van een groter geheel heeft hier een adequate uitdrukking gevonden. Hegel durft zelfs te zeggen: 'Es ist der Gang Gottes in der Welt dass der Staat ist.'⁹ Op grond

9 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (1979), p. 73 noot 1.

van dergelijke uitspraken is hij van totalitarisme beschuldigd. Volgens Taylor wordt hij dan verkeerd verstaan en wordt de opvatting dat het individu zou bestaan ter wille van de staat ten onrechte aan hem toegeschreven.¹⁰ Hegel keert zich tegen de moderne instrumentalistische gedachte dat de staat enkel zou bestaan om de belangen van het individu te dienen. Het gaat niet om een relatie van doel en middel. De staat of de samenleving is geen instrument, maar een organisme waarvan het individu onlosmakelijk deel uitmaakt. Alleen in het dienen van het leven van dit organisme kan het individu zijn ware eigen identiteit vinden en ook het omgekeerde geldt. Er is geen ander vervuld leven mogelijk dan samenleven. Dit is in feite ook de visie van Taylor.

Wanneer het individu zich niet met de praktijken en instituties van zijn samenleving kan identificeren en zijn identiteit elders gaat zoeken, treedt vervreemding op. Hegel is de eerste filosoof die een theorie van vervreemding heeft ontwikkeld en gewezen heeft op de verstrekkende gevolgen ervan. Vervreemding is voor hem geen onontkoombaar gegeven, maar een fundamentele ontsporing. Ook in het denken van Taylor speelt vervreemding een belangrijke rol. Taylor stelt: 'For throughout most of human history men have lived most intensely in relation to the meanings expressed in the public life of their societies. Only an exaggerated atomism could make the condition of alienated men seem the inescapable human norm.'¹¹ Hegels visie op religie hangt nauw samen met zijn opvatting van vervreemding. Iedere vorm van religie die het geestelijke leven van het individu plaatst boven het samenleven van de gemeenschap en de vervulling van ethische idealen verplaatst naar een onbereikbaar generzijde, ziet Hegel als een vorm van vervreemding. Het betekent een vlucht uit het openbare leven, dat juist de natuurlijke ruimte zou moeten zijn waarin het individu zich ontplooit. Ook wanneer religieuze enkelingen zich verenigen en samen een geloofsgemeenschap vormen, is het participeren in deze gemeenschap van afgescheidenen als een vorm van vervreemding van het werkelijke openbare leven te beschouwen. Om universaliteit te kunnen verwerkelijken is deelname aan en inzet voor een concrete historische gemeenschap nodig. Deze gemeenschap omvat in principe alle mensen en is niet beperkt tot welke deelgemeenschap dan ook.

Werkelijke vrijheid vereist enerzijds de onafhankelijkheid van het individu, dat aan geen vreemde machten onderworpen wordt. Anderzijds is er een gemeenschap nodig die een cultuur onderhoudt, waarin deze vrijheid en praktijken en instituties die haar praktisch mogelijk maken worden bevorderd. Zowel Hegel als Taylor hechten een groot belang aan die gemeenschappelijke praktijken en instituties. In zijn bespreking van Hegels denken duidt Taylor deze praktijken en instituties de

10 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (1979), p. 86.

11 Ibid, p. 94.

ene keer aan als cultuur en brengt hij ze in verband met een gedeelde taal.¹² De andere keer gebruikt hij weer, met een verwijzing naar Wittgenstein, de uitdrukking *forms of life* (*Lebensformen*, een begrip uit Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen*, 1953).¹³ Wezenlijk voor deze praktijken is dat ze niet hoeven worden uitgevonden, maar al voorhanden zijn. Levensvormen liggen niet voor altijd vast, maar worden steeds voor een deel gevormd door de ideeën en interpretaties van hen die zich daarin bewegen, waardoor ze zich voortdurend verder ontwikkelen. Dat maakt dat ze gaandeweg veranderen. Hegel ziet het als de roeping van ieder individu om de sociale praktijken die hij aantreft te ondersteunen, voort te zetten en er verder vorm aan te geven. Hij gebruikt hiervoor een woord dat Taylor onvertaald laat: *Sittlichkeit*.

In Hegels denken komen volgens Taylor de radicale autonomie van het individu en een vernieuwde visie op de kosmische orde als basis van de samenleving bij elkaar. Taylor meent dat Hegel de kosmische orde als het ware afleidt uit het idee van radicale autonomie en daarbij het zwaartepunt verlegt van de mens naar de Geest. De grootste en bloedigste vergissingen in de geschiedenis hebben naar Hegels overtuiging te maken met een verkeerde opvatting van vrijheid, waarin niet de Geest, maar de mens tot middelpunt is gemaakt. De Franse Revolutie bracht een bevrijding waarop veel denkers en ook Hegel hun hoop op hadden gevestigd. In het begin zag hij deze gebeurtenis dan ook als het beslissende punt in de geschiedenis; het moment waarop de vrijheid eindelijk werkelijk gerealiseerd zou worden. De vrijheid van het individu enerzijds en zijn universele bewustzijn anderzijds, zouden nu eindelijk met elkaar verzoend raken in een herstelde *Sittlichkeit*. Het concrete en bloedige verloop van de Revolutie stelde Hegel echter diep teleur. De ontsporing van de Revolutie weet hij aan een fundamentele misvatting van wat de Verlichting zich ten doel had gesteld. De Verlichting zette in, net als ook Hegel zelf deed, op de eenheid van rede en werkelijkheid. Ze versmalde deze echter tot puur *menselijke* rede, terwijl het volgens Hegel gaat om de rationaliteit van een groter plan. Door de beperking tot de puur menselijke rede is er een utilitaristische manier van denken gegroeid, waarin mensen niet verder reiken dan extrinsieke waarden en formele principes. Wat daarin ontbreekt volgens Hegel is de onmisbare notie van het intrinsiek goede. Vrijheid wordt dan opgevat als de breuk met alle afhankelijkheden en kan zo alleen als negatief begrip bestaan. Met het streven naar volledige autonomie is dan geen positief goed verbonden.

Taylor stemt in met Hegels kritiek op de leegheid en het formalisme van het utilitaire denken. Hij heeft verschillende filosofische essays gewijd aan de tegenstelling tussen positieve en negatieve vrijheid, die teruggaat op Kant. In navolging van Hegel pleit hij steeds voor een vorm van positieve vrijheid, die verbonden is

12 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (1979), p. 87.

13 Ibid, p. 163.

met de keuze voor bepaalde concrete waarden.¹⁴ Het absolute, ongevulde en daardoor inhoudsloze vrijheidsbegrip van de revolutionairen kan alleen maar vernietigend werken, zo stelt Hegel. Omdat het streven naar absolute vrijheid vijandig staat tegenover *iedere* articulatie, is het onmogelijk om een nieuwe samenleving op te bouwen die mensen opnieuw kan verbinden met het universele. Omdat alle energie gericht werd op afbreken, was het onontkoombaar dat de Revolutie uiteindelijk ook haar eigen kinderen ging verslinden. Dit is het gevolg van een mensbeschouwing waarin de mens zelf als bron van rationaliteit geldt, in plaats van als voertuig van de Geest.

In de slotbeschouwing van *Hegel and Modern Society* noemt Taylor Hegels kritiek op het absolute vrijheidsbegrip van de Verlichting profetisch. In zijn uiterste consequentie zou absolute vrijheid de afschaffing betekenen van iedere situatie, die immers altijd al als zodanig een beperking zou zijn van de vrijheid. Uiteindelijk blijft er dan alleen nog leegte over, zonder enig positief doel. Dit verwijst volgens Taylor vooruit naar Nietzsche, die tot de slotsom zal komen dat radicale vrijheid betekent dat alle waarden verworpen moeten worden en alleen de wil tot macht overhoudt. Voor Taylor is het voor vrijheid wezenlijk dat de mogelijkheid bestaat onderscheid te maken tussen verlangens en aspiraties die het verdienen te worden nagevolgd en verlangens en aspiraties die dat niet verdienen. Wanneer vrijheid wordt opgevat als de ongelimiteerde vervulling van verlangens, ongeacht hun inhoud, ontbreekt deze mogelijkheid van onderscheid maken. In verschillende essays en opnieuw in *Sources of the Self* zal Taylor steeds benadrukken dat dit maken van kwalitatieve onderscheidingen een wezenlijke menselijke eigenschap is.

Hegel wordt door Taylor getypeerd als de filosoof die de leegte van het moderne vrijheidsbegrip heeft ontmaskerd en geprobeerd heeft de leegte te vullen door de mens een situatie te geven, zonder daarbij de notie van een rationele wil los te laten.¹⁵ Hegel heeft de mens verheven tot voertuig van de kosmische rede. Wat bij Hegel toegeschreven wordt aan de Geest, is volgens Taylor door Marx weer overgebracht op de mens. Daarmee is een enorm activisme losgemaakt. Terwijl Hegel de mens situeert binnen een al gegeven grotere orde van de Geest, moet bij Marx de mens die orde zelf voortbrengen en zijn eigen wil opleggen aan de geschiedenis. Hegel heeft door zijn ervaringen met de Franse Revolutie goed aangevoeld, zo stelt Taylor, tot welke totalitaire vormen een dergelijke mensopvatting kan leiden. De grote vraag waar de filosofie van de twintigste eeuw een antwoord op moet vinden is volgens Taylor de kernvraag die Hegel stelde; de vraag hoe vrijheid is te situeren.

14 Charles Taylor, *What's wrong with negative liberty, Legitimation crisis? The nature and scope of distributive justice en Kant's theory of freedom*, in *Philosophical Papers 2* (1985).

15 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (1979), p. 158.

4.5 De rol van de taal

Het antwoord op die vraag, hoe vrijheid is te situeren, had Taylor zelf al gevonden in de fenomenologie. Kerngedachte in die filosofie is het idee van de belichaamde subjectiviteit. Zelf ziet Taylor een duidelijke lijn lopen van Hegel naar de fenomenologie. Cruciaal daarin is, zo merkt hij op in de slotbeschouwing van *Hegel and Modern Society*, de rol van de taal. De vraag naar taal en betekenis, de kernvraag van de twintigste-eeuwse filosofie, is volgens hem het vraagstuk waarop Hegels vraag naar het situeren van de vrijheid wordt toegespitst.¹⁶

Bij Hegel speelt taal zo'n cruciale rol, omdat in zijn opvatting taal alleen kan groeien in en ondersteund moet worden door een gemeenschap. Hegel is niet zozeer geïnteresseerd in de technische functie van taal als communicatiemiddel, maar veel meer in de manier waarop in de taal privésfeer en openbare sfeer voortdurend op elkaar inwerken. De instituties en praktijken van een samenleving kunnen zelf worden beschouwd als een soort taal, waarin fundamentele ideeën van de gemeenschap tot uitdrukking zijn gekomen. Wat in deze taal wordt 'gezegd' bestaat niet alleen uit de ideeën die alleen in de geest van bepaalde enkelingen voorkomen, maar uit datgene wat door een gemeenschap is ontwikkeld. Dit kan worden beschreven in de meta-taal van de theorie, maar geen enkele theorie kan de rijkdom van een sociale praktijk geheel dekken.¹⁷

Taal en symbolen zijn voor Hegel veel meer dan een verzameling tekens; het zijn vooral dragers van bewustzijn. Hegel beschouwt kunst, religie en het rationele denken als 'talen' waarin het bewustzijn van het Absolute niet alleen maar wordt afgebeeld of weerspiegeld (descriptief) maar waarin het wordt verder ontwikkeld en daardoor verwerkelijkt en tot vervulling gebracht (expressief). Daarin zet Hegel de lijn voort die is ingezet met Herder en de Romantici en die uiteindelijk zal uitkomen bij de fenomenologie en de filosofie van Heidegger. Maar uiteindelijk, zo stelt Taylor, wijkt hij ook weer af van deze lijn. Want in Hegels idee dat het Absolute tenslotte tot volmaakte, expliciete helderheid zal komen in het conceptuele denken, zegeviert uiteindelijk toch de rede. De talen van de kunst en de religie worden overtroffen door die van de rede. Alleen de rede is bij machte de conceptuele noodzakelijkheid te openbaren die aan de basis van alles ligt, zowel van de innerlijke als de uiterlijke werkelijkheid. Hiermee heeft Hegel het cognitieve denken tot hoogste vorm en maatstaf verheven. Op alle mogelijke manieren zal Taylor zich te weer stellen tegen deze in zijn ogen kenkritische verenging van het denken. Op dit punt stelt hij zich lijnrecht tegenover Hegel op.

16 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (1979), p. 162.

17 Ibid, p. 89: '... it is unlikely that any formulation can entirely render what is involved in a social practice of this kind.'

4.6 Aanzetten tot transformatie

Geen andere filosoof heeft Taylors manier van denken zo sterk gevormd als Hegel. Net als Hegel heeft Taylor de geschiedenis tot voorwerp van filosofische beschouwing gemaakt. Net als Hegel is hij gefascineerd door de stroom van het leven zoals die zich ontwikkelt in de loop van de tijd en legt hij zich toe op historische reconstructies in de vorm van ideeëngeschiedenis. Taylors transformatiebegrip heeft sterke overeenkomsten met Hegels beweging van these, antithese en synthese, waarin gepoogd wordt schijnbaar tegengestelde zaken met elkaar te verzoenen. Bepalend voor Taylors transformatiebegrip is een vorm van continuïteit die de discontinuïteit overstijgt, en dat is de beweging die bepalend is voor Hegels drieslag. Wat Taylor zegt over Hegel: 'Hegel throws nothing away',¹⁸ geldt ook voor hemzelf. Alles krijgt en houdt zijn plaats binnen een groter geheel en is binnen dit geheel van betekenis. Ook vergissingen en ontsporingen maken deel uit van de geschiedenis en zijn betekenisvol. Het zijn onvolmaakte pogingen om een bepaald ideaal te verwerkelijken, die weer tegenreacties oproepen. Zicht krijgen op die dynamiek betekent inzicht krijgen in datgene waar het bij de verwerkelijking van dat ideaal om gaat. Waar bij Hegel de ene onvolmaakte verwerkelijking van vrijheid voortdurend weer plaats maakt voor de volgende, wordt in Taylors beschouwingen de geschiedenis van de zoektocht naar een vervuld leven bepaald door een vergelijkbare dynamiek. De ene invulling wordt opgevolgd door de andere, in een onophoudelijk proces van transformatie, waarbij geen van deze pogingen aanspraak kan maken op absolute waarheid. Alleen wanneer de ontwikkeling in zijn geheel wordt overzien, is er zicht op een overstijgende waarheid mogelijk.

Deze geschiedbeschouwing gaat uit van een sterke teleologische gerichtheid. Voor Hegel heeft de wereld een heel duidelijk doel; het verwerkelijken van menselijke vrijheid. Die verwerkelijking is de opgave of de roeping van zowel de mensheid als geheel als van ieder mens afzonderlijk. Dit is een weg in de tijd. Wanneer het doel niet of onvoldoende kan worden verwerkelijkt, treedt er vervreemding op. Uit het werk van Taylor dat aan zijn Hegelstudie vooraf ging bleek al dat ook hij het menselijk leven beziet als bepaald door het gericht zijn op een doel en het antwoord geven aan een roeping. Hoe dichterbij dat doel mensen kunnen komen, hoe groter en bevredigender het besef van vervulling en hoe verder ze er vandaan raken, hoe dieper en kwellender het gevoel van vervreemding en leegte. Zowel Hegel als Taylor gaan uit van een orde van betekenis die aan de mens vooraf gaat en die hij niet zelf vanuit het niets voortbrengt. In hun ogen is de grote moderne misvatting dat het individu doel en zin van zijn leven zelf voort zou moeten brengen. Het gevolg daarvan is een diepe vervreemding.

18 Charles Taylor, *Hegel* (1975), p. 49.

V | BRONNEN VAN HET ZELF: ONTSTAANSGESCHIEDENIS VAN DE MODERNE IDENTITEIT

5.1 Inleiding

In 1989 verschijnt het werk waarmee Taylor brede bekendheid zal krijgen: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Alle eerdere lijnen van zijn denken komen in deze studie bij elkaar. Het is zowel een historisch als filosofisch werk, zoals hij zelf zegt ‘a combination of the analytical and the chronological.’¹ Het bestrijkt een zeer breed terrein en past in de traditie van de ideeëngeschiedenis, zoals beoefend door zijn leermeester Isaiah Berlin. Taylor wil met dit boek niets minder dan een geschiedenis van de moderne identiteit presenteren. De moderne identiteit meent hij het beste te kunnen doorgronden door het op de voet volgen van de genese ervan. Taylor geeft een heel eigen definitie van identiteit, die hij omschrijft als:

the ensemble of (largely unarticulated) understandings of what it is to be a human agent: the senses of inwardness, freedom, individuality and being embedded in nature which are at home in the modern West.²

Hij noemt zijn boek ‘een phenomenological account of identity’;³ maar hij zegt er nadrukkelijk bij dat het nog meer wil zijn dan dat. Het gaat hem ook om ‘an exploration of the limits of the conceivable in human life, an account of its “transcendental condition”’⁴ Die verkenning moet mensen helpen hun inzicht in wie zij zijn te vergroten. Dat wat mensen ervaren in de praktijk van hun leven en de manier waarop ze die ervaring zelf duiden, vormt de basis voor Taylors onderzoek. Daarbij ziet hij het streven om in contact te staan met het goede, op welke wijze dat ook wordt voorgesteld, als wezenlijk deel uitmakend van de menselijke identiteit.

1 Charles Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity* (Harvard University Press, 1989), p. x.

2 SS, p. ix.

3 Ibid, p. 32.

4 Ibid, idem.

Hoewel historische beschrijvingen een groot deel van het boek beslaan, is het zeker geen zuiver historische studie. Hele hoofdstukken uit de westerse geschiedenis blijven buiten beschouwing en sociale en economische ontwikkelingen worden slechts kort aangestipt. Wat de vorm betreft lijkt het boek nog het meest op een filosofiegeschiedenis, waarbij wordt ingezoomd op het denken van een aantal als representatief beschouwde filosofen. Taylor ziet in hun denken een bepaalde lijn en ontwikkeling, die hij bepalend acht voor de cultuur als geheel. Hij wil zichtbaar maken hoe zich gaandeweg een beperkte opvatting van identiteit heeft ontwikkeld en daar een andere en zijns inziens rijkere opvatting tegenover stellen. Zijn boek is dus een poging tot correctie en bijsturing. Taylor neemt stelling tegen een optimistisch vooruitgangsgeloof, dat het steeds verder triomferende licht van de rede bejubelt. Maar ook verzet hij zich tegen een pessimistische visie, waarin slechts verval wordt waargenomen en het verlies waarden, gemeenschap en eenheid wordt betreurd. Beide benaderingen zijn eenzijdig en doen volgens hem geen recht aan het bijzondere potentieel dat de moderniteit in zich draagt. Taylor zegt:

We have yet to capture, I think, the unique combination of greatness and danger, of *grandeur et misère*, which characterizes the modern age.⁵

In het zoeken naar een verzoening tussen deze twee uitersten,⁶ treedt Taylor duidelijk in de voetsporen van Hegel.

5.2 Uitgangspunten en methode

In de eerste ruim honderd pagina's van zijn boek (deel I), legt Taylor uit wat zijn uitgangspunten zijn en welke aanpak hij kiest. In dit nogal technisch-filosofische begin van zijn boek gaat hij uitvoerig in op de relatie tussen identiteit en opvattingen over het goede. Identiteit wordt hier omschreven als 'what allows us to define what is important to us and what is not.'⁷ Te weten wie ik ben is volgens Taylor hetzelfde als te weten waar ik (voor) sta:

My identity is defined by the commitments and identifications which provide the frame or horizon within which I can try to determinate from case to case what is good, or valuable, or what ought to be done, or what I endorse or oppose. In other words, it is the horizon within which I am capable of taking a stand.⁸

5 SS, p. x.

6 Taylor gebruikt het woord verzoening ook letterlijk: 'Articulacy is a crucial condition of reconciliation,' SS, p. 107.

7 SS, p. 30.

8 SS, p. 27.

Daarmee zit Taylor op de lijn van Kant, die identiteit ziet als het geheel van morele overtuigingen dat een mens heeft. Dat het boek soms meer over ethiek lijkt te gaan dan over identiteit, vloeit voort uit deze koppeling van identiteit aan morele waarden. Taylor geeft echter een zeer ruime invulling aan het begrip moreel; dat behelst alles wat voor mensen een bepaalde waarde vertegenwoordigt. Ook kunst en religie worden daar nadrukkelijk in betrokken.

Het *cogito* van Descartes is niet genoeg om de mens identiteit te verlenen, zo stelt Taylor:

I define who I am by defining where I speak from, in the family tree, in social space, in the geography of social statuses and functions, in my intimate relations to the ones I love, *and also crucially in the space of moral and spiritual orientation within which my most important defining relations are lived out* (cursivering IE).⁹

Taylor betoogt dat iemand alleen een zelf kan zijn of worden in verhouding tot anderen en tot het andere. Identiteit kan zich uitsluitend ontwikkelen door ingewijd te worden in de gemeenschappelijke ruimte van de taal, die altijd uitwisseling met anderen betekent. De gesitueerde vrijheid uit de fenomenologie van Merleau-Ponty klinkt hier duidelijk door.

Voordat Taylor op deze begripsbepaling zijn historische uiteenzetting laat volgen, legt hij uit waarom een historisch verhaal absoluut noodzakelijk is voor zijn onderneming, en zegt daarover:

The articulation of modern understandings of the good has to be a historical enterprise; and this is not just for the usual reasons valid for such an enterprise, viz., that our present positions are always defined in relation to past ones, taking them either as models or as foils.¹⁰

Hij vervolgt dat de bestudering van het verleden uit kan wijzen dat er bepaalde noties die men dacht achter zich te hebben gelaten nog steeds doorwerken. Taylor noemt als voorbeeld hiervan de van oorsprong christelijke notie van de bevestiging van het gewone leven, die nog steeds van kracht is in de naturalistische gerichtheid op aards geluk, maar die niet langer als zodanig (h)erkend wordt, en stelt dan:

In articulating this suppressed element, we are forced to turn to its predecessor; and also to raise the question to what degree it is still living from the spiritual insights of this predecessor which it claims to have utterly repudiated. For it draws

9 Ibid, p. 35.

10 Ibid, p. 103.

on a somewhat similar spiritual energy, of which it nevertheless has no account itself (cursivering IE).¹¹

Dat Taylor dergelijke onderdrukte elementen in deze studie weer naar boven wil brengen dient een tweeledig doel:

[...] it will allow us to acknowledge the full range of goods we live by. It is also because it will open us to our moral sources, to release their force in our lives.¹²

In de historische uiteenzetting, deel II t/m V, richt Taylor zich op de naar zijn mening drie meest wezenlijke aspecten van de moderne identiteit. Dit deel, dat begint met Plato en eindigt met het modernisme, maakt het grootste deel van het boek uit. Verder dan het modernisme gaat Taylor niet; het in die tijd in opkomst zijnde postmodernisme behandelt hij niet echt. Hij wijdt er aan het einde van zijn boek slechts enkele kritische bladzijden aan, en tussendoor gaat hij af en toe in discussie met denkers die hij *neo-nietzscheans* noemt. Het is duidelijk dat Taylor heel weinig met het postmoderne denken op heeft. Dit zal vooral te maken hebben met de neiging 'to disclaim any notion of the good' waardoor deze filosofie in zijn ogen gekenmerkt wordt.¹³ Hij vindt de opstelling van het postmodernisme veel lastiger dan die van het naturalisme, dat zich weliswaar geen rekenschap geeft van de noties van het goede die het er op nahoudt, maar daarop in principe wel aanspreekbaar is. Het postmodernisme is dit niet, omdat het afstand neemt van alle waarden en deze bij voorbaat al ziet als ingegeven door het streven naar macht. Dat betekent volgens Taylor dat het postmodernisme zichzelf voor de enige lucide, illusievrije positie houdt en zichzelf buiten het debat plaatst.¹⁴

De conclusie is gewijd aan de conflicten binnen de moderniteit en de vraag hoe deze vruchtbaar zouden kunnen worden gemaakt. Daar is Taylors eigen geluid het sterkst te horen. In de loop van het boek heeft hij zijn historische verhaal al regelmatig onderbroken, om zijn methode en uitgangspunten toe te lichten, waardoor al wel duidelijk wordt waar hij zelf staat. Aan het eind van het tweede deel is bijvoorbeeld een heel hoofdstuk gewijd aan de vraag wat historische verklaringen precies behelzen. Ook geeft hij naarmate het verhaal vordert af en toe eigen aanzetten tot het vernieuwde verstaan van de moderniteit, waarvoor hij in zijn boek pleit. Pas in de conclusie brengt hij zijn eigen opvatting expliciet naar voren.

11 SS, p. 104.

12 Ibid, p. 107.

13 Ibid, p. 488.

14 Ibid, p. 99-103.

5.2a Morele ontologie

Taylor is dus uit op het verbreden van de morele blik van de moderne mens. Deze is volgens hem onder invloed van de in onze cultuur zo dominante naturalistische zienswijze steeds meer versmald geraakt tot de vraag van de procedurele ethiek: hoe kunnen we de juiste argumenten ontwikkelen om tot de juiste wijze van handelen te komen? Taylor wil dieper graven en zicht krijgen op de rijkere *background languages*¹⁵ van waaruit morele plichten worden gedefinieerd. Het goede omvat veel meer dan alleen morele plichten. Het heeft betrekking op alles wat aandacht, liefde en verbondenheid opwekt. Het morele bewustzijn maakt deel uit van een veel breder bewustzijn, dat zich beweegt rondom de vraag wat het leven de moeite waard maakt. Deze onderliggende vraag typeert Taylor als 'spiritual', daarbij toegevend dat dit een wat vage aanduiding is. Zowel op het gebied van het morele als het spirituele spelen *strong evaluations*¹⁶ een belangrijke rol. Dit is een begrip dat Taylor ook in zijn filosofische essays herhaaldelijk gebruikte en dat hij hier opnieuw introduceert. Het duidt een onderscheid aan dat alle mensen maken tussen goed en kwaad, hoger en lager, waarmee ook bepaalde maatstaven gegeven zijn. Deze morele kaders omschrijft Taylor als 'contestable answers to inescapable questions'.¹⁷

Het morele leven beweegt zich langs drie assen: (1) respect voor anderen (2) gedachten over wat een vervuld leven uitmaakt en (3) ideeën over menselijke waardigheid. Morele reacties vormen de bevestiging van een bepaalde al bestaande ontologie van het menselijke op deze drie punten. Taylor gaat in dit boek opnieuw uitvoerig de discussie aan met het naturalisme, dat van alle vormen van ontologie af wil, omdat het die ofwel als irrelevant ofwel als gevaarlijk beschouwt. Hij brengt daar tegenin:

Rather we should treat our deepest moral instincts, our ineradicable sense that human life is to be respected, as our mode of access to the world in which ontological claims are discernible and can be rationally argued about and sifted.¹⁸

Uit deze uitspraak blijkt opnieuw duidelijk Taylors grote vertrouwen in redelijke argumentatie, ook op levensbeschouwelijk gebied. Mensen hebben altijd gegronde redenen om iets al of niet als waardevol te beschouwen, ook al zijn die redenen vaak prereflexief en nog niet helder gearticuleerd. Het is de taak van de filosofie deze redenen, die fundamenteel verschillen van toevallige persoonlijke voorkeu-

15 SS, p. 3.

16 'What they have in common with moral issues, and what deserves the vague term 'spiritual' is that they all involve what I have called elsewhere 'strong evaluation', that is, they involve discriminations of right or wrong, better or worse, higher or lower, which are not rendered valid by our own desires, inclinations, or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged', SS, p. 4.

17 SS, p. 41.

18 Ibid, p. 8.

ren, zo helder mogelijk te krijgen. Door reflectie en articulatie kan aangetoond worden dat sommige dingen ook werkelijk respect verdienen en andere niet.

Goed en kwaad zijn geen willekeurige predicaten, die wij in onze subjectieve beleving aan de dingen toekennen. Ze zijn verankerd in de werkelijkheid zelf. Mogelijk hebben ze geen plaats in een ‘absolute account of the universe,’¹⁹ maar als zo’n beschrijving al zou kunnen worden gegeven, zouden we er weinig aan hebben: ‘The world of human affairs has to be described and explained in terms which take account of the meanings things have for us.’²⁰ Wanneer deze methode gevolgd wordt blijkt dat: 1) waardeoordelen onmisbaar zijn in de praktijk van het leven, 2) werkelijk datgene is waartoe je je moet verhouden en 3) het uitgangspunt moet zijn dat waarden universeel zijn, tot het tegendeel bewezen is. In principe zijn we immers in staat te begrijpen waarom mensen in een andere samenleving hun eigen waarden als geldig voor iedereen beschouwen.²¹ Taylor neemt hier duidelijk stelling tegen vormen van culturrelativisme waarin gesteld wordt dat het zich werkelijk verplaatsen in een andere denkwereld dan de eigen onmogelijk is. Deze opvatting laat geen enkele ruimte voor uitwisseling en debat. In onze oordelen zijn we allemaal aangewezen op onze morele intuïties. Om greep te krijgen op de wereld om ons heen kunnen we het net zo min stellen zonder die intuïties als zonder onze zintuigen. Dat we in de praktijk van het leven op deze intuïties vertrouwen is dus geheel terecht. Dat deze intuïties ook altijd weer onder kritiek moeten worden gesteld, en we er ook weer afstand van moeten kunnen nemen, betekent nog niet dat ze een ondeugdelijk instrumentarium zijn. Het naturalisme verwerpt de morele intuïties als een principieel onzuiver instrument. In de praktijk van het dagelijkse leven blijken echter ook de strengste reductionisten er niet zonder te kunnen. Ze leven dus in strijd met hun eigen theorie.

Taylors bijzondere aandacht gaat uit naar de zogenaamde hyperwaarden. Het kenmerk hiervan is dat ze naar wezens of werkelijkheden verwijzen die boven het puur menselijk leven uitgaan, zoals God, het Goede of de Natuur. Hyperwaarden komen meestal in de plaats van eerdere opvattingen en praktijken en stellen deze onder kritiek. Daarom zijn ze altijd een potentiële bron van conflict. Vaak behelzen ze een appèl op mensen om hun leven te veranderen, door één bepaalde waarde boven alle andere te stellen. In moderne, naturalistische en reductionistische opvattingen is er voor hyperwaarden daarom geen plaats. Hyperwaarden maken volgens Taylor echter onmiskenbaar deel uit van de werkelijkheid waartoe wij ons hebben te verhouden en hebben die werkelijkheid ook mede gevormd.

19 SS, p. 69.

20 Ibid, idem.

21 Ibid, p. 59-61.

5.2b *Het zelf als onderzoeksobject*

Omdat zijn boek een studie is naar opvattingen over het zelf, gaat Taylor ook uitvoerig in op het zelf als voorwerp van onderzoek en de methode die nodig is om dat te benaderen. Het bijzondere van het zelf is dat het object en subject tegelijk is. Mensen kunnen geen zelf zijn los van de betekenis die de dingen voor hen hebben. Taylor brengt hier opnieuw de opvatting naar voren die hij in zijn proefschrift verdedigde; dat de menselijke handelende persoon niet goed begrepen kan worden zonder het perspectief van binnenuit toe te passen. Het gaat hier om hermeneutische vragen die een hermeneutische benadering vereisen. Hij gaat uitvoerig in op de grenzen van die benadering. Omdat het zelf altijd voor een deel gevormd is door zelfinterpretatie, kan deze interpretatie nooit volledig expliciet worden gemaakt. Totale articulatie is eenvoudigweg niet mogelijk. Het zelf wordt immers voor een deel gevormd door de taal die het gebruikt om zichzelf te definiëren. Die taal gaat aan het zelf vooraf. Het is bovendien altijd de taal van een gemeenschap. Het zelf kan daarom alleen bestaan in wat Taylor *webs of interlocution*²² noemt. Taylors bezwaar tegen de dominante moderne benadering, die sterk de nadruk op de onafhankelijkheid van het individu legt, is dat dit fundamentele gegeven van onderlinge afhankelijkheid niet goed onderkend wordt. Daardoor ontstaat een vertekend mensbeeld. We komen hier weer precies dezelfde thema's tegen als in zijn filosofische essays, waarnaar in het boek ook herhaaldelijk verwezen wordt; de bepalende rol van de taal en die van de gemeenschap.²³

In de manier waarop Taylor zelfinterpretatie nadrukkelijk verbindt met de morele dimensie van het menselijk bestaan, verschilt hij van andere denkers in de hermeneutische traditie.²⁴ Men zou hem een beperkte moralistische en intellectualistische kijk op het zelf kunnen verwijten. Taylor geeft echter een zeer brede invulling aan de notie van het morele. Het is het gebied van alles dat een bepaalde waarde voor mensen vertegenwoordigt. Hij gaat echter nog verder door aan deze gerichtheid op het goede een narratief karakter te geven. Ons zelf ontwikkelt zich in de tijd. Daarom zien we ons eigen leven altijd als een zich ontvouwend verhaal. Om onszelf te kunnen begrijpen:

[...] we need an orientation to the good, which means some sense of qualitative discrimination, or the incomparably higher. Now we see that this sense of the good has to be woven into my sense of life as an unfolding story. But this is to state another basic condition making sense of ourselves, that we grasp our lives in a narrative.²⁵

22 SS, p. 36.

23 Ibid, p. 34-38.

24 Zie voor het verschil tussen Taylor en andere denkers in de hermeneutische traditie: Nicholas H. Smith, *Taylor and the Hermeneutic Tradition*, in Ruth Abbey (red.) *Charles Taylor, Contemporary Philosophy in Focus* (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), p. 42-47.

25 SS, p. 47.

Ons leven stelt ons voor vragen die

[...] only a coherent narrative can answer. In order to have a sense of who we are, we have to have a notion of how we have become, and where we are going.²⁶

Verleden, heden en toekomst worden altijd op elkaar betrokken in een verhaal. Ik kan mijzelf alleen leren kennen ‘through the history of my maturations and regressions, overcomings and defeats.’²⁷ Taylor typeert het menselijk leven, in navolging van de Schotse filosoof en ethicus Alasdair MacIntyre (geboren 1929) als een zoektocht (*quest*) in de richting van wat nog niet bereikt is.²⁸ Hij gaat daarbij uit van een fundamenteel menselijke behoefte om het leven als eenheid te zien en zegt daarover:

If necessary, we want the future to ‘redeem’ the past, to make it part of a life story which has sense or purpose, to take it up in a meaningful unity.²⁹

Deze eenheid karakteriseert hij als ‘a priori unity of a human life through its whole extent.’³⁰ Narrativiteit verschijnt hier als de onontkoombare vorm waarin de menselijke gerichtheid op een *telos* gestalte krijgt.

De opzet van het boek staat of valt met deze nadruk op narrativiteit. Taylor gaat er vanuit dat wij alleen kunnen begrijpen wie we zijn als we ook weten waar we vandaan komen. Dat geldt niet alleen voor onze ontwikkeling als persoon, maar ook voor de ontwikkeling van de cultuur als geheel. Wij zijn onze cultuur en dragen haar wordingsgeschiedenis ook ongeweten in onszelf mee. Het verhaal van de ontwikkeling van de moderne identiteit en dat van de geschiedenis van de westerse cultuur gaan samen op. Taylor vertelt het als één groot verhaal van het zoeken naar (zelf)inzicht en naar een betekenisvolle eenheid en daarin is hij een echte volgeling van Hegel. Het belangrijke verschil is dat er in Taylors verhaal wordt uitgegaan van een dynamische openheid van de toekomst, met veel ruimte voor het contingente en onverwachte, terwijl Hegel een gesloten systeem heeft geconstrueerd waarin alles uiteindelijk noodzakelijk zijn plek heeft. Dat betekent dat de geschiedenis moet eindigen zodra het systeem af is. Bij Taylor is een van de belangrijkste functies van het vertellen van dit grote verhaal over hoe het allemaal is gegaan juist het wekken van het besef dat het allemaal ook heel anders had kunnen lopen.

26 SS, p. 47.

27 Ibid, p. 50.

28 Ibid, p. 17 en 48.

29 Ibid, p. 50-51.

30 Ibid, p. 51.

5.3 Het hele verhaal

In het verhaal dat Taylor vertelt staan drie cruciale ontwikkelingen, die naar zijn mening samen de westerse cultuurgeschiedenis hebben bepaald centraal: toenevende innerlijkheid (deel II), de bevestiging van het gewone leven (deel III), en de stem van de natuur (deel IV).

5.3a Toenemende innerlijkheid

Taylor stelt dat het onderscheid tussen innerlijk en uiterlijk, een binnenwereld en een buitenwereld, dat voor ons westerse mensen zo vanzelfsprekend is, niet zo tijdloos en universeel is als wij menen. Pas gaandeweg is de westerse mens gaan geloven dat hij een 'zelf' heeft, op dezelfde manier zoals hij ook een hoofd heeft, en dat dit zelf op objectieve wijze kan worden bestudeerd. Het onderscheid tussen binnen- en buitenwereld vormt de neerslag van een zeer bepaalde historische ontwikkeling, die hij duidelijker in beeld wil krijgen. Dat is niet eenvoudig:

The really difficult thing is *distinguishing the human universals from the historical constellations* (cursivering IE) and not eliding the second into the first, so that our particular way seems somehow inescapable for humans as such, as we are always tempted to do.³¹

De onthechte en objectiverende kijk, die voor ons zo vanzelfsprekend is geworden, is het gevolg van een langzame ontwikkeling die Taylor laat beginnen na Plato.

Volgens Plato verschaft de rede de mens inzicht in de orde van de kosmos buiten hem. Het zien van het goede betekent bij hem als vanzelf ook het deelhebben aan het goede. Met Augustinus (354-430 na Chr.) verandert dit. Daar begint al de voor onze westerse cultuur zo bepalende radicale reflectiviteit, die uiteindelijk zal uitlopen op het onthechte denken van Descartes. Augustinus is de eerste die de aandacht van de te kennen objecten verplaatst naar de activiteit van het kennen zelf. God is bij hem te vinden 'in the intimacy of self-presence'.³² Bij Augustinus wordt bovendien de gerichtheid van de wil belangrijker dan het inzicht van de rede. Het is niet genoeg om het goede te zien, om het ook te kunnen doen. Daarvoor is nodig dat de wil wordt getransformeerd. Omdat de rede daar niet toe in staat is, is er genade nodig. Veel later breekt Descartes geheel met het teleologische denken, waarin de orde in de kosmos wordt gezien als iets dat buiten de mens ligt waaraan hij deel kan hebben. Descartes situeert de morele bronnen helemaal en uitsluitend in het innerlijk van de mens. Ideeën verwijzen nu niet langer naar iets dat mensen aantreffen buiten zichzelf, maar naar datgene wat zij zelf construeren; het zijn

31 SS, p. 112.

32 Ibid, p. 134.

enkel inhouden van hun eigen geest. Met Locke tenslotte bereikt de onthechte, objectiverende blik zijn hoogtepunt, in wat Taylor aanduidt als het *punctual self*: een geheel neutraal bewustzijn, zonder uitgebreidheid en zonder lichamelijkheid.

De paradox is, zo zegt Taylor, dat de onthechte blik op het zelf, die uitgaat van het perspectief van een derde persoon enkelvoud, samen gaat met een toekennen van een buitengewoon centrale plaats aan de eerste persoon enkelvoud. Radicale objectiviteit en radicale subjectiviteit gaan zo hand in hand. Dat is volgens hem geen gunstige ontwikkeling:

It is hardly an exaggeration to say that it was Augustine who introduced the inwardness of radical reflexivity and bequeathed it to the Western tradition of thought. The step was a fateful one, because we have certainly made a big thing of the first-person standpoint. The modern epistemological tradition of Descartes, and all that had flown from it in modern culture, has made this standpoint fundamental – to the point of aberration, one might think. It has gone as far as generating the view that there is a special domain of ‘inner’ objects available only from this standpoint; or the notion that the vantage point of the ‘I think’ is somehow outside the world of things we experience.³³

Er wordt echter ook een tegengestelde beweging ingezet ten opzichte van het objectiverende denken van Descartes en Locke, waarmee Taylor duidelijk zelf sympathiseert. Dat laat hij beginnen met Michel de Montaigne (1533-1592), die zijn eigen innerlijk tot voorwerp van beschouwing maakte. Daarbij gaat het er niet om je zoveel mogelijk losmaken van je eigen ervaring om een neutraal punt te bereiken (onthechting), maar juist om een beweging van je steeds dieper in die ervaringen begeben om ze beter te doorleven en te begrijpen (zelfonderzoek). Die beweging voert tot een groter (zelf)inzicht. Bij Montaigne zien we volgens Taylor het begin van een gerichtheid op eigenheid en originaliteit, die in de Romantiek een hoge vlucht zal nemen. Drie verschillende vormen van innerlijkheid ziet hij als blijvend bepalend voor de vorming van de moderne identiteit: 1) vormen van zelfonderzoek, gericht op het exploreren van de eigen bijzondere aard 2) vormen van zelfbeheersing, verbonden met de idealen van onafhankelijkheid en eigen verantwoordelijkheid en 3) het individualisme van de persoonlijke inzet, waarbij veel wordt verwacht van wilskracht.

5.3b De bevestiging van het gewone leven

Er is echter nog meer nodig dan het verkennen van deze drie bovengenoemde krachten om het moderne idee van innerlijkheid goed te kunnen begrijpen. Een belangrijke rol speelt ook de opkomst van nieuwe voorstellingen van wat natuurlijk

33 SS, p. 131.

is, die sterk gericht zijn op de bevestiging van het gewone leven. Het in stand houden en voortzetten van het natuurlijke en 'gewone' menselijk leven; arbeid en seksualiteit, huwelijk en familie wordt als nieuw doel omhelsd. Dit natuurlijke leven staat tegenover het 'hogere' leven van contemplatie en idealen, waarin men voorheen het gewone leven probeerde te overstijgen. Taylor verwijst hier naar Aristoteles' onderscheid tussen 'leven' en 'het goede leven'. Het bijzondere van de moderne tijd is een ongekeerde transvaluatie van waarden: wat eeuwen lang als lager werd beschouwd, namelijk het in stand houden van het gewone, natuurlijke leven, geldt nu juist ineens als nastrevenswaardig. Voortaan wordt de waarde van het leven gezocht in zaken waaraan in principe ieder mens deel kan hebben, en niet langer in een bepaald soort hoger geestelijk leven dat voorbehouden is aan een elite. Met de opkomst van het nieuwe gelijkheidsideaal komen eerdere ideeën van het hogere steeds meer onder kritiek te staan.

De diepere oorsprong van deze bevestiging van het gewone leven moet volgens Taylor gezocht worden in de joods-christelijke spiritualiteit. Deze van aanvang al aanwezige gerichtheid is enorm versterkt door het opkomende protestantisme. Iedere vorm van bemiddeling door heilige personen, plaatsen of instituten wordt daarin verworpen. Er vindt een ongekeerde rehabilitatie van het leven in-de-wereld plaats. Kenmerk van de joods-christelijke en ook de islamitische spiritualiteit, is het geloof dat de geschapen wereld door God als goed wordt gezien. De gehele schepping kan daarom worden beschouwd als een teken dat naar God verwijst. Nominalisten en hervormers hebben zich echter tegen deze kosmologie gekeerd, omdat die in hun ogen te kort doet aan Gods soevereiniteit. Het gewone leven moet weliswaar worden geheiligd, maar het hogere doel van die heiliging is de eer van God, zo leren zij. Dat doel, dat door de Reformatie zozeer centraal werd gesteld, zal echter geleidelijk steeds verder naar de achtergrond verdwijnen. Menselijke ontplooiing is dan het enige doel dat overblijft. In het tweede deel van zijn boek volgt Taylor dit proces op de voet, waarbij hij ook uitgebreid ingaat op theologische gedachtengangen.

Terwijl in de joods-christelijke traditie de positieve waardering van het natuurlijke leven voorop staat, wordt tegelijkertijd geleerd dat God soms ook van mensen kan vragen dat natuurlijke leven op te geven, namelijk wanneer er een nóg groter goed op het spel staat. In dat geval gaat het om een offer dat de grote waarde van het eerdere goed alleen maar bevestigt. Het wordt gedragen door de overtuiging dat God uiteindelijk de integriteit van het goede weer zal herstellen en het leven zal herscheppen. Zo houdt het natuurlijke leven zijn waarde. Deze joods-christelijke manier van denken staat haaks op die van de antieke filosofie en de Stoa. Daarin heeft het natuurlijke leven geen enkele waarde in zichzelf. Daarom is het ook niet zo'n groot punt om het op te geven. Wat het behoorlijk ingewikkeld maakt is dat het christendom een verbinding met deze antieke filosofie is aangegaan, waardoor de oorspronkelijke positieve waardering van het natuurlijke leven geleidelijk is ver-

drongen. Taylor meent dat door de Reformatie dit oorspronkelijke levensbevestigende potentieel van het christelijk geloof weer opnieuw is aangeboord.

Puriteinen en calvinisten hebben echter een heel eigen variant ontwikkeld van de bevestiging van het gewone leven. De gerichtheid op Gods eer vereist het bouwen aan een nieuwe sociale orde. De gebroken orde, die beschouwd wordt als een belediging aan Gods adres, moet zo worden hersteld. Discipline vormt daartoe het voornaamste instrument. Met instemming verwijst Taylor naar de term 'binnenwereldlijke ascese' die Weber muntte als typering voor het puriteinse christendom. Taylor ziet belangrijke overeenkomsten tussen de puriteinse theologie en de wetenschappelijke houding van een onderzoeker als Francis Bacon (1561-1626). Wetenschappelijk onderzoek maakt deel uit van de plicht van de gelovige om God te eren, in het onderzoeken van de werkelijkheid, met het doel die zo goed mogelijk te gebruiken. Deze instrumentele houding krijgt in het puriteins-calvinistische gedachtegoed de spirituele betekenis van dienst aan God.

In de figuur van de puritein John Locke schetst Taylor de overgang van het gedachtegoed van de Reformatie naar het naturalisme. Die loopt via het deïsme. Locke is een voluntarist, voor wie de basis van het goede is gelegen in Gods gebod. Dat gebod kan geheel worden gekend door de menselijke rede; mensen zijn daarvoor niet aangewezen op openbaring. Omdat ze echter vaak slecht naar de rede luisteren is er straf en beloning nodig en bij deze door God ingezette pedagogische noodmaatregel komt wel openbaring om de hoek kijken. Gods doel, dat gelegen is in het menselijk welzijn, kan echter in principe geheel door de rede uit Gods natuurlijke ontwerp worden afgelezen. Taylor typeert Lockes psychologie als een nieuwe transpositie van de theologie van het gewone leven. Het is een tussenstation op de weg naar de naturalistische leer die zal volgen. De reformatoren gingen het nog om een leven in dienstbaarheid aan God. Bij Locke is dit doel versmald geraakt tot leven naar Gods wil, die gekend kan worden door de rede, oftewel rationeel handelen. Rationele transparantie kenmerkt bij hem al het handelen van God. In de christelijke traditie was het menselijke goede (natuur) altijd gezien als iets dat aanvulling nodig had van een notie van heiligheid, die meer omvatte dan dat natuurlijk menselijke goede. Gods genade moest de menselijke onvolkomenheid te hulp schieten (bovennatuur). Het goede zal nu echter geleidelijk steeds meer gaan samenvallen met het natuurlijk goede. Voor noties als mysterie, openbaring en genade is dan geen plaats meer.

Tegenover Lockes rationele en door hem als 'hyper-augustiniaans' getypeerde benadering³⁴ plaatst Taylor het denken van Desiderius Erasmus (1466-1536) en de

34 SS, p. 246.

*Cambridge Platonists*³⁵ als een belangrijke tegenbeweging. Deze worden net zoals eerder Montaigne door Taylor voorgesteld als voorlopers van de Romantiek. Zij verdedigen een teleologische leer van de natuur, waarbij ze het organische boven het kunstmatige en het levende boven het mechanische stellen. Anthony Shaftesbury (1671-1713) ziet in de menselijke natuur een inherente neiging tot liefde voor het geheel. Hij verzet zich tegen de onthechting die door Locke wordt bepleit, omdat die het contact met deze innerlijke bron afsluit. Taylor meent dat het denken van de *Cambridge Platonists* sterke overeenkomsten vertoont met neoplatoonse opvattingen van een betekenisvolle orde, met wel een belangrijk verschil. Niet het intrinsiek beminnenswaardige karakter van het object is voor de *Cambridge Platonists* bepalend, maar een bepaalde geneigdheid van de menselijke natuur, een eigenschap van het subject dus. De motivatie van degene die liefheeft is nu leidend. Hierin valt een duidelijke internalisering of subjectivering van de teleologische ethiek van de natuur te bespeuren. Francis Hutcheson (1694-1746) gaat nog veel verder in deze richting. Hij stelt dat God mensen zo gemaakt heeft dat zij van nature geneigd zijn welwillendheid te voelen voor anderen en spreekt zelfs van een moreel zintuig. De menselijke natuur gaat zo het bewijs vormen van Gods goedheid.

In dit gedeelte maakt Taylor tussen de regels door zijn eigen positie duidelijk. De *Cambridge Platonists* hebben zijn grote sympathie, omdat zij contact zoeken met de eigen innerlijke bron, in plaats van zich daarvan los te maken, zoals Locke doet. Dat is precies de verbinding die Taylor graag wil herstellen. Zijn typering van de *Cambridge Platonists* doet dan ook sterk denken aan de benadering die hij zelf voorstaat. In deze filosofie gaat het om het versterken van de aandacht en liefde voor het goede en het herwinnen van contact met de bronnen, zo meent hij. Over de visie die hij zelf verdedigt merkt hij hier op dat deze als 'thoroughly realist'³⁶ kan worden gezien, en tegelijkertijd heel goed samengaat met een bepaalde vorm van internalisering of subjectivering, die iets fundamenteel anders is dan een projectietheorie. In de huidige tijd kunnen we de wereld om ons heen niet langer zien als een zichzelf zelfmanifesterende werkelijkheid, zoals in de premoderne tijd. Het is voor ons onmogelijk geworden om de manier waarop wij als subject zelf in elkaar zitten los te zien van de vraag hoe wij de werkelijkheid buiten ons zien. We kunnen als moderne mensen niet heen om de kloof tussen geest en wereld, die in de premoderne tijd niet op die manier bestond. De kernvraag voor ons is daarom volgens Taylor geworden: Wat is het precies in ons als subject dat maakt dat wij het goede kunnen herkennen en liefhebben? Ook al ziet Taylor het goede als iets objectiefs

35 De *Cambridge Platonists* vormden een groep filosofen en theologen in Cambridge die geloof, gevoel en rede met elkaar in overeenstemming wilden brengen. Hun belangrijkste vertegenwoordigers waren Ralph Cudworth (1617-1688) en Henry More (1614-1687).

36 SS, p. 257.

in de zin van iets dat verankerd is in de werkelijkheid zelf, hij beschouwt het als absoluut noodzakelijk dat wij, als het gaat om de vraag naar het goede, onze eigen innerlijke neigingen, verlangens en gevoelens onderzoeken. Die innerlijke kant van de zaak is volgens Taylor door denkers als de *Cambridge Platonists* voor het eerst duidelijk in beeld gekomen.

De volgende belangrijke stroming die Taylor bespreekt is het deïsme. Het deïsme leert dat mensen er niet zijn om God te dienen, maar dat God er is om mensen te dienen. Taylor benadrukt dat het deïsme geen halfhartig geloof is dat de stap naar ongelooft niet durft te zetten. Het is juist sterk geïnspireerd door het geloof in Gods goedheid. Nieuw is dat door het deïsme het goede alleen nog in zuiver menselijke termen gedefinieerd wordt. Daarmee is het onderscheid tussen goddelijke en menselijke doelen, dat in de traditie van zowel het platonisme als in het joods-christelijke denken altijd is gemaakt, helemaal opgeheven. In het deïsme bestaat er geen hogere menselijke bestemming meer dan het bereiken van aards geluk. Taylor beschouwt dit als een heel bepaalde, zij het ook beperkte invulling van de notie van de incarnatie. God offert in zijn belangeloze liefde zichzelf volledig op. Hij verdwijnt als het ware zelf uit beeld om de mens te dienen, door hem zoveel mogelijk geluk te schenken. Geloven staat in het deïsme gelijk aan inzicht krijgen in de volmaaktheid van Gods ontwerp en de voorgegeven harmonie die God heeft aangebracht. Deze harmonie wordt bevorderd doordat elk organisme zichzelf dient; door het eigen welzijn te bevorderen draagt ieder tegelijkertijd bij aan de grotere orde.

De orde van het deïsme is een totaal andere orde geworden dan de premoderne orde met zijn belichaamde betekenissen. De natuur hoeft niet langer te worden overstege door de rede of de wil, maar is zelf tot enige norm verheven. Goed zijn is niets anders dan handelen volgens de natuur. Daarbij wordt het natuurlijke wel op verschillende manieren ingevuld; ofwel het wezen daarvan is gelegen in de rede, ofwel – en die kant zal het steeds meer opgaan – in gevoelens van sympathie en menslievendheid. Een zeer geliefd woord in deze tijd is ‘sentiment’. De notie van natuur in het deïsme wacht er nu als het ware op om te veranderen in de stem van het geweten van Rousseau, een stem die vervolgens weer zal overgaan in de diepe innerlijkheid van de Romantici. Aan die overgang is het vierde deel van dit boek gewijd.

5.3c *De stem van de natuur*

Op het deïsme volgt de radicale Verlichting. Er bestaat nu geen enkele voorgegeven orde meer; zowel de natuur buiten ons als de natuur in onszelf is volstrekt neutraal gebied, dat we zo goed mogelijk moeten leren kennen om het te kunnen beheersen. Doel van deze beheersing is het bereiken van het grootst mogelijke menselijke geluk. De levenswaarden van het deïsme worden door de radicale Verlichting versterkt. De centrale plaats van de onafhankelijke rede, de grote waarde die wordt gehecht aan het natuurlijke leven van familie en arbeid, en het ideaal van de universele menslievendheid nemen nu een hoge vlucht. Religie en geloof worden steeds

meer kritisch gezien, als een manier van denken en leven die de vervulling van gewone en natuurlijke menselijke verlangens beknodt. Ascese geldt als een vorm van hoogmoed. Taylor ziet hierin de voortzetting van de lijn die al was ingezet met de hervormingsbewegingen. Het fysieke menselijke bestaan in de wereld wordt steeds verder gerehabiliteerd.

Het besef als mens deel uit te maken van het grote geheel van de natuur kan verwondering, eerbied, bescheidenheid en ook een bepaalde vroomheid opwekken. Taylor wijst erop dat het latere expressivisme van de Romantiek en het materialisme van de radicale Verlichting, die ogenschijnlijk elkaars tegenpolen zijn, ook aan elkaar raken. De opvatting dat het materialisme iedere vorm van spiritualiteit vreemd zou zijn, doet het volgens hem ernstig tekort. Taylor citeert hier een uitspraak van de cognitieve wetenschapper en filosoof Richard Douglas Hofstadter (geboren 1945), die zegt dat het reductionisme voor hem geen dingen weg verklaart, maar het mysterie juist vergroot.³⁷ Taylor hecht er sterk aan de positieve drijfveren van de materialistische levensbeschouwing zichtbaar te maken. Het grote probleem met zowel het deïsme als het materialisme is volgens hem hun ongedefinieerde ethische positie. Leidende aanname is dat wanneer mensen maar tot een juist en onpartijdig begrip van het universele komen, ze daar ook als vanzelf naar zullen handelen. Wat menslievendheid tot zo'n belangrijk moreel ideaal maakt en waarom het zaak is om gewone natuurlijke menselijke verlangens te volgen, wordt nergens uitgelegd. Dit gebrek aan articulatie maakt dat er geen toegang is tot de eigen morele bronnen, waardoor deze mensen ook niet kunnen motiveren. Taylor spreekt van een neutralisatie van de menselijke psyche en zegt:

this very neutralization erases the terms in which their moral motivation could be formulated and avowed.³⁸

Dat betekent dat het ook heel gemakkelijk is om een puur egoïstische levenshouding op het radicale materialisme te baseren, wat dan ook is gebeurd. Door tegenstanders is deze positie hier ten onrechte mee gelijk gesteld.

Volgens Taylor wordt het verlichtingsnaturalisme in werkelijkheid gekenmerkt door eigen narratieven van bevrijding van de mensheid van blindheid naar inzicht. Een groot vooruitgangsverhaal wordt ontvouwd, over de ontmaskering van verkeerde manieren van denken door de rede en de bevrijding van natuurlijke waarden uit de eeuwenlange onderdrukking door de godsdienst. De diepere betekenis van het leven wordt gevonden in het deelhebben aan deze keten van vooruitgang. Die deelname geldt bijna als een vorm van onsterfelijkheid. Taylor noemt het denken van Denis Diderot (1713-1784) en David Hume (1711-1776), die hun naturalisme

37 SS, p. 348.

38 Ibid, p. 333.

verenigen met een vorm van humanisme, als voorbeeld van het wel in verbinding staan met morele bronnen. In dit humanisme is de betekenis van de vervulling van onze gewone, natuurlijke, menselijke verlangens gelegen in het feit dat ze van ons zijn, en wordt het als wijsheid gezien om ze daarom als gegeven te aanvaarden en ons ermee te verzoenen. Het doel van het zelfonderzoek dat Hume bepleit, is volgens Taylor geen controle door onthechting, maar een vorm van diepere verbondenheid met de eigen menselijke kern. Taylor spreekt hier met waardering over en hij daagt het naturalisme uit om deze aanzetten tot een alternatieve ontologie van waarden verder te ontwikkelen.

Het optimistische harmonieuze wereldbeeld van zowel deïsten als materialisten komt vervolgens op twee manieren onder scherpe kritiek te staan. Het eerste verwijt is dat daarin lijden en rampen niet serieus worden genomen. Het tweede punt van kritiek is dat deugd en eigenbelang kritiekloos aan elkaar gelijk gesteld worden. Dat laatste bezwaar wordt vooral verwoord door Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en Kant. In het denken van beiden speelt de notie van vrijheid een cruciale rol. Rousseau brengt de augustiniaanse notie van de twee tegengestelde richtingen van de wil weer terug. Wij worden pas vrij als we leren luisteren naar de goede stem van de natuur in ons, die de stem van het geweten is. De bron van eenheid en heil die Augustinus nog alleen in God vond, is nu in het zelf te vinden. Rousseau zet daarmee een belangrijke stap in de ontwikkeling in de richting van radicale autonomie. In navolging van Rousseau zet Kant nog verder in op innerlijke vrijheid. Er is pas sprake van werkelijke vrijheid als de wet niet van buitenaf wordt opgelegd, maar van binnenuit wordt begrepen en nagevolgd. De bron van de transformatie van de wil ligt bij Kant niet in Gods genade, maar in de eisen die gesteld worden aan het zelf als rationeel handelend persoon. Wat Taylor waardeert in Kant is dat door hem expliciet is gemaakt wat eerder impliciet en onbewust bleef. Kant heeft het geloof in de rede voorzien van een 'a clear, if fragile, basis in the conception of a noumenal rational agent'.³⁹ In de rede van Kant ziet Taylor een gesecculariseerde transpositie van de christelijke *agapè*.

De bron van de natuur, die zich al in de Verlichting begon te roeren, komt in de expressivistische wending van de Romantiek pas voluit tot stromen. De toegang tot de natuurlijke orde kan nu uitsluitend nog via het innerlijk worden gevonden. Enkel met ons gevoel kunnen we doordringen tot de diepste morele en kosmische waarden. De verbinding tussen handelen en motivatie, die door de Verlichting was doorgesneden, wordt in de Romantiek weer hersteld, zo stelt Taylor. Hij beschouwt dit als grote winst. Ondertussen heeft er wel een omkering plaats gevonden: waar in de premoderne tijd gevoelens werden gedefinieerd in termen van de daden en de levenswijze waartoe zij aanzetten, zijn het nu de innerlijke gevoelens en niet de uiterlijke daden die tellen. Het esthetische verschijnt als nieuwe categorie die

39 SS, p. 367.

het ethische overstijgt. Een sleutelfiguur hierin is Herder. Hij grijpt terug op de oude aristotelische opvatting van de natuur die haar potentieel verwerkelijk maakt. Natuur wordt door hem gedefinieerd als innerlijke kracht. Beginpunt is niet langer de onpersoonlijke vorm of natuur die verwezenlijkt wordt in levende wezens, maar het individu in zijn uniciteit en vermogen tot zelfarticulatie. Nieuw is de notie van originaliteit, het eigene dat in ieder persoon en elk volk tot uitdrukking komt. De kunst gaat de plaats innemen van religie. De kunstenaar wordt schepper naast God, die in staat is mensen in verbinding te brengen met een hogere, spirituele werkelijkheid. Het symbool wordt daarin steeds belangrijker. In het symbool komt iets tot uiting dat op geen enkele andere wijze kan worden uitgedrukt. Het symbool brengt een unieke bemiddeling tot stand: *the medium* wordt *the message*.

De rationeel kenbare harmonie van de Verlichting heeft plaats gemaakt voor de stroom van het leven, die enerzijds nabij is en anderzijds ook ongrijpbaar. De toegang tot deze stroom is alleen te vinden via *subtler languages* of verfijndere talen. Deze term, die Taylor ontleent aan de Engelse romantische schrijver Percy Bysshe Shelley (1792-1822), duikt hier voor het eerst op en zal een belangrijke en blijvende plaats innemen in Taylors denken. Het gaat om een taal die zowel iets weergeeft als iets onthult en iets nieuws schept door het juist zo, op deze unieke wijze, uit te drukken. Het idee van een inzichtelijke kosmische orde wordt gaandeweg steeds ongeloofwaardiger. In de Romantiek maakt de kennis van de providentiële orde van de Verlichting plaats voor het vermoeden van een dieper doel of hogere zin die door de hele natuur heen loopt. Die diepere zin is niet onmiddellijk toegankelijk voor het analyserende verstand, maar kan alleen gevat en uitgedrukt worden door deze bijzondere verfijndere talen.

Kants grote nadruk op autonomie enerzijds en het romantische denken dat uitgaat van de natuur als bron anderzijds, ziet Taylor als belangrijke en tegengestelde reacties op het ontbreken van een eigen morele dimensie in het Verlichtingsdenken. Waar Kant zich radicaal losmaakt van de natuur, wil de Romantiek daar juist dieper in doordringen. Maar er bestaan ook verbindingen tussen deze verschillende manieren van denken. Zowel in de esthetiek van Kant als in het werk van denkers als Schiller, Schelling, Hölderlin⁴⁰ en Hegel wordt gepoogd radicale autonomie en expressieve eenheid met elkaar te verzoenen. Men meent dat de breuk met de natuur voor de mens noodzakelijk is om zijn (redelijk) bewustzijn te kunnen ontwikkelen, maar dat er vervolgens op een hoger plan een synthese tussen rede en natuur gevonden moet worden. De geschiedenis wordt gezien als een geleidelijk groeiproces met verschillende stadia. Het beeld van de spiraal is zeer geliefd. Taylor ziet hierin een parallel met de christelijke heilsgeschiedenis en het millenaristische denken. Daar wordt de geschiedenis voorgesteld als verlopend

40 Johann Christian Friedrich Hölderlin (1700-1843) was een Duitse schrijver, dichter en filosoof en een typische exponent van de Romantiek. Taylor citeert hem herhaaldelijk.

volgens verschillende vaste stadia in de strijd tussen goed en kwaad, die uiteindelijk op de overwinning van het goede uit zal lopen. Het romantisch-expressivisme is volgens Taylor een belangrijke bron geweest voor het marxisme, dat juist dit millenaristische element sterk heeft overgenomen.⁴¹

Nieuw in het denken dat de natuur beschouwt als bron, is dat er geen hoger perspectief meer wordt verondersteld dan dat wat zelfonderzoek mensen biedt. Onthechte, rationele controle enerzijds en expressieve zelf-articulatie anderzijds zijn voortaan de twee tegenovergestelde krachten die het subject bepalen. Het moderne subject leeft in een voortdurende spanning tussen deze twee uitersten. Op het gebied van humaniteit is iets ongekends bereikt in de geschiedenis van de mensheid. Een uitzonderlijk hoge waarde wordt toegekend aan vrijheid, gelijkheid, mensenrechten en menslievendheid. Al het menselijk streven is erop gericht om lijden te verminderen. Om deze moderne idealen te schragen is er volgens Taylor echter een morele ontologie nodig. Hij meent dat in de negentiende eeuw de inspiratie en drijvende kracht voor sociale hervormingen voor een belangrijk deel nog steeds bewust of onbewust ontleend worden aan het christelijk geloof. Hij onderscheidt drie belangrijke erfenissen: 1) de joods-christelijke religieuze traditie met haar noties van *agapè* en genade 2) de onberedeneerde overtuiging dat wetenschappelijke integriteit en een houding van onthechting vanzelf zullen leiden tot moreel gedrag en 3) de grote waarde die gehecht wordt aan de noties van enerzijds sympathie en innerlijke natuurlijke kracht (Rousseau) en anderzijds goede wil (Kant). Deze drie noties botsen met elkaar. Tegelijkertijd gaan ze ook allerlei verbindingen met elkaar aan. Dat levert een veel genuanceerder beeld op dan dat wat het dominante verhaal van het lineaire proces van secularisatie mensen voorhoudt. Taylor ontwikkelt hier al de aanzet tot wat de hoofdstelling zal zijn in zijn volgende grote werk *A Secular Age*; dat de ontwikkeling van de secularisatie niet in een rechte lijn verloopt. De complexe manier waarop de drie genoemde verschillende noties zich tot elkaar verhouden die hier al wordt aangestipt zal hij daar verder en dieper uitwerken.

In de negentiende eeuw vindt een cruciale verandering plaats in de manier waarop de natuur wordt gezien en ervaren. Er wordt scheiding gemaakt tussen de natuur als voorwerp van wetenschappelijk onderzoek en de natuur in onszelf. Een groeiende kloof ontstaat tussen het romantisch-expressivisme en haar morele aspiraties. In de twintigste eeuw zal deze kloof voor steeds meer problemen zorgen.

5.3d *Post-romantische visioenen*

Bijzondere aandacht besteedt Taylor aan het verschijnsel epifanie of verschijning in de kunst. Hierin ziet hij een belangrijke continuïteit tussen de Romantiek en de tijd die erop volgt. Hij onderscheidt twee soorten epifanie. De eerste soort geeft

41 SS, p. 388-390.

door het werk heen zicht op een grotere spirituele werkelijkheid of betekenis en wordt gekarakteriseerd als *epiphany of being*. Taylor citeert hiervoor de Engelse romantische dichter Samuel Coleridge (1772-1834), die het symbool *the translucence of the eternal in the temporal*⁴² noemt. In de tweede soort, de *epiphany of interspaces*, wordt er geen hogere werkelijkheid erkend dan die van het kunstwerk zelf. In beide gevallen is het kunstwerk uniek en onvervangbaar door iets anders. Wat in de postromantische periode verandert ten opzichte van de Romantiek, is de manier waarop de taal wordt ingezet. Zeggingskracht wordt steeds meer gezocht in een breuk met de gewone taal. Hoewel de postromantische tijd wordt gekenmerkt door verzet tegen de manier waarop in de Romantiek het subject en diens persoonlijke expressie centraal staan, liggen volgens Taylor deze twee stromingen in elkaars verlengde. Ook in de Romantiek is men op zoek naar datgene wat het subject overstijgt. Men is er echter van overtuigd dat de individuele expressie van de kunstenaar nodig is om dit te bemiddelen. De persoon van de kunstenaar treedt daarvoor meer op de voorgrond, terwijl hij in de postromantische opvatting terug moet wijken ten gunste van het kunstwerk. Ook in de postromantische periode wordt de volheid van de epifanie in het kunstwerk geplaatst tegenover de wereld, die als leeg, dood, en verlaten wordt gezien. Daarin blijft de typisch romantische kritiek op het ontzielde, mechanistische en instrumentalistische doorklinken. Zowel het romantisch-expressivisme als het modernisme worden sterk gedreven door het verlangen verloren bronnen terug te vinden, die het leven weer diepte, rijkdom en betekenis moeten geven.

De vindplaats van deze bronnen is echter zeer verschillend. De romantische denkers en schrijvers verheerlijken de goedheid van de natuur. Daarin zijn ze één met de deïsten en naturalisten voor hen. De taak van de kunst is het aan het licht brengen van deze goedheid, in een transfiguratie van het gewone. Bij die goedheid worden in het opkomende modernisme echter steeds meer vraagtekens geplaatst. Al in de negentiende eeuw zien we de opkomst van een realisme dat de dingen in hun rauwheid en betekenisloosheid onthult. Door kunstenaars als Charles Baudelaire (1821-1867) wordt de duistere kant van de natuur getoond en wordt de kunst boven de natuur geplaatst. Daartegenover staat een expressivisme, dat zich aan de ene kant overgeeft aan de wilde energie van de amorele natuur en dat daar aan de andere kant aan wil ontsnappen. De filosofie van Arthur Schopenhauer (1788-1860) is een voorbeeld van de drang tot ontsnapping. In al deze drie verschillende stromingen gaat het niet langer om het bezingen van de natuur, maar om het te boven komen ervan. Dit kan leiden tot een individualistische kunst, die vooral gericht is op zichzelf en het verheerlijken van de eigen scheppingsmacht. Taylor ziet dat kritisch; wat hij in deze kunstuitingen mist, is het zoeken van verbinding met bronnen die het zelf te boven gaan.

42 SS, p. 421.

Dit nieuwe pessimisme betekent een belangrijke ondermijning van het tot dusver gangbare optimistisch gekleurde morele denken. Menselijk welzijn en menslievendheid golden daar als belangrijkste waarden. Een nieuwe verankering van deze waarden wordt gezocht. Nu de natuur zelf niet zonder meer als goed kan worden gezien, wordt de redding gezocht in het menselijk vermogen om het goede te zien. Taylor gebruikt hier het voorbeeld van God die ziet dat het goed is: 'a seeing which also helps to effect what it sees.'⁴³ De mens kan op vergelijkbare wijze, door op een bepaalde manier naar de werkelijkheid te kijken, het goede daarin te voorschijn roepen. De macht van de creatieve verbeelding in het transfigureren van de gewone werkelijkheid schept zo nieuwe mogelijkheden. Goedheid wordt niet langer gezien als iets dat in het zijn zelf is gelegen, maar dat bepaald wordt door de houding die men aanneemt tegenover het zijn. Hierin zet de verinnerlijking nog verder door. Deze houding tegenover het zijn kan zowel een atheïstische (zoals Nietzsches ja-zeggen tegen de werkelijkheid) als een theïstische gedaante (de keuze voor het geloof in God) aannemen. Nieuw is de overtuiging dat men voor deze transformatie niet perse afhankelijk is van God. De rol die vroeger werd vervuld door de goddelijke genade is overgenomen door de menselijke creatieve verbeelding.

In de twintigste eeuw raakt de kunst aan de ene kant nog meer naar binnen gekeerd, terwijl er aan de andere kant juist een beweging te zien is die bij het subject vandaan voert en haar centrum zoekt in taal of structuur. De weg naar binnen leidt nu niet langer naar een ongedeeld subject, maar trekt vertrouwde noties van identiteit in twijfel. Niet controle en integratie zijn het doel, maar mensen worden aangemoedigd zich open te stellen voor de stroom van de chaos van verschillende ervaringen. Het postmodernisme gaat verder op deze weg en levert kritiek op vormen van narrativiteit die gebaseerd zijn op groei en vooruitgang en op het model van de spiraal. Voor de twintigste-eeuwse kunst is het model niet langer *transition* of overgang – waarbij het ene verwant is aan en overvloeit in het andere en er zo eenheid ontstaat – maar het naast elkaar stellen van totaal verschillende dingen, die elkaar in hun anders-zijn, als fragment, belichten. Er is een sterke drang om de valse laag van opgelegde betekenissen weg te halen, en terug te keren naar de oppervlakte van de dingen, dat wil zeggen naar de manier waarop ze aan ons verschijnen (zoals ook de fenomenologie leert), om zo de werkelijke ervaring te herwinnen. Taylor ziet deze drang als belangrijke verbinding tussen het modernisme en het naturalisme. Anderen stellen de vraag of het herwinnen van de directe, levende en onbemiddelde ervaring wel mogelijk is, en of niet alles enkel en alleen bestaat uit vorm. De *epiphany of being* maakt dan plaats voor de *epiphany of interspaces*.⁴⁴ Kenmerkend voor die laatste benadering is de overtuiging dat de diepere werkelijkheid noch wordt gevonden in het object, noch in de subjectieve weergave ervan,

43 SS, p. 449.

44 Ibid, p. 476.

maar in de ruimte daar tussenin. Het gaat om een bepaald krachtenveld of energie, die niet kan worden afgebeeld of uitgedrukt, maar alleen present gesteld. Kenmerkend voor het late modernisme is de erkenning dat mensen op vele niveaus tegelijk leven, waardoor een controlerend of expressief zelf een illusie is. Dat inzicht intensiveert juist het besef van innerlijkheid en diepte.

Hoe staat Taylor tegenover deze laatste positie? Hij lijkt er een eind in mee te gaan als hij oppert dat 'the liberation of experience can seem to require that we step outside the circle of the single, unitary identity, and that we open ourselves to the flux which moves beyond the scope of control or integration.'⁴⁵ Zowel voor levensbeschouwingen gebaseerd op de onthechte rede als voor het romantische ideaal van zelfontplooiing was het traditionele op controle gerichte idee van het zelf leidend. Het lijkt er soms op dat een dergelijke eenheid uiteindelijk ook ten grondslag ligt aan Taylors eigen narratieve benadering, maar op dit punt in zijn verhaal wekt hij juist de indruk open te staan voor het loslaten ervan. Taylor is in ieder geval van mening dat in het modernisme de toegangsweg tot het tijdloze, het mythische en het archetypische, die allemaal onpersoonlijk van aard zijn, duidelijk een persoonlijke blijft. Alleen door een verhoogd bewustzijn van persoonlijke ervaring kan het besef van het bovenpersoonlijke bemiddeld worden, zo stelt hij. De kunstenaar is daarmee in de twintigste eeuw nog meer dan in de negentiende eeuw tot het paradigma van het menszijn geworden. Kenmerkend voor het modernisme is het meedogenloze afrekenen met de illusies van iedere vorm van idealisme en het zoeken van de confrontatie met de harde werkelijkheid. In het werk van schrijvers als Samuel Beckett (1906-1989) en Paul Celan (1920-1970) worden vernietiging, verschrikking en leegte tot op de bodem onderzocht, in een totale ontleding van de taal. Juist daardoor ontstaat er volgens Taylor, die vooral over het werk van Celan met geboeidheid schrijft, weer een nieuwe opening voor epifanie. Om die zuivering en nieuwe opening is het hem duidelijk te doen. Zijn grote bezwaar tegen het postmodernistische deconstructivisme is dat die opening volgens hem niet gezocht wordt. Hij verwijt het postmodernisme dat het enkel gericht is op afbraak. Daarin is hij weinig genuanceerd. Iedere notie van het goede wordt volgens hem door het postmodernisme ontkend. De potentiële vrijheid en macht van het zelf wordt verheerlijkt in 'an endless free play, unconstrained by a sense of allegiance to anything beyond this freedom.'⁴⁶ De enige waarde die nog wel geldt is die van de vrijheid, de moderne waarde bij uitstek. Taylor beschouwt deze postmoderne vrijheid als de lege, negatieve vrijheid waarvoor Hegel al waarschuwde.

Wat Taylor waardeert in de grote werken van de moderniteit is het positieve streven om contact te herstellen met morele en spirituele bronnen. Er is geen vanzelfsprekende achtergrond meer die meeklinkt, zoals in vroegere tijden, maar en-

45 SS, p. 462.

46 Ibid, p. 488.

kel nog de articulatie van een persoonlijke visie. Het transcendente en het subjectieve zijn gaandeweg diep met elkaar verweven geraakt. Tot slot van dit deel citeert Taylor drie uitspraken van de Amerikaanse schrijver Wallace Stevens (1879-1955). De verwevenheid van het transcendente en subjectieve komt daarin heel treffend tot uitdrukking. De eerste uitspraak luidt: 'The world about us would be desolate except for the world within us.'⁴⁷ De tweede is: 'The major poetic idea in the world is and has always been the idea of God.'⁴⁸ De derde en laatste uitspraak is: 'After one has abandoned a belief in God, poetry is the essence which takes its place as life's redemption.'⁴⁹ In deze uitspraken wordt de weg die is afgelegd in de westerse cultuur samengevat. Waar God en het goede aanvankelijk aanwezig waren in de hele wereld om ons heen, hebben ze die wereld verlaten en zijn verhuisd naar het innerlijk van de mens. Dit betekent zowel winst als verlies.

5.3e Een methodisch uitstapje

Taylor onderbreekt zijn historische verhaal af en toe door korte methodische beschouwingen, waarin hij zijn aanpak toelicht. Het meest uitgebreid doet hij dit in hoofdstuk 18, dat de titel *Fractured Horizons* heeft meegekregen. Daar gaat hij in op de vraag over hoe het precies zit met historische verklaringen: wat is hier oorzaak en wat gevolg? Hij verdedigt de opvatting dat filosofische veranderingen zowel veroorzaakt worden door als uiting geven aan een transformatie in het algemene denken en levensgevoel. Dat werkt voortdurend twee kanten op. Taylor noemt de verhouding tussen de onderbouw van economische en sociale ontwikkelingen en de bovenbouw van de morele cultuur *circular*;⁵⁰ ze werken onophoudelijk op elkaar in. Hetzelfde geldt voor de relatie tussen culturele uitingen en filosofische formuleringen. Omdat formuleringen min of meer helder en aanwijsbaar zijn, terwijl cultuur altijd min of meer diffuus en ambigu blijft, is de verleiding groot om prioriteit te geven aan de formuleringen, maar aan die verleiding moet weerstand worden geboden. De filosofie heeft de geest van bepaalde veranderingen weten te vangen en onder woorden gebracht, en tegelijkertijd heeft ze door haar formuleringen ook invloed uitgeoefend op de vorm die deze veranderingen aannamen. In deze onophoudelijke wisselwerking is het zaak beide polen goed in het oog te houden.

Het is een zeer bepaald soort geschiedenis die Taylor bedrijft. Hij verdedigt zijn keuze om zich voornamelijk op de filosofie te richten met het argument dat in de filosofie op een dieper niveau gereflecteerd wordt op de manier waarop mensen leven. Hij is niet primair geïnteresseerd in hoe sociaaleconomische factoren van buitenaf menselijk gedrag bepalen, maar veel meer in hoe de manier waarop den-

47 SS, p. 493.

48 Ibid, idem.

49 Ibid, idem.

50 Ibid, p. 306.

ken van binnenuit vorm geeft aan dit gedrag. Het gaat hem om de geschiedenis van wat mensen (onbewust) motiveert in hun keuzes voor bepaalde levenswijzen. Die keuzes worden volgens hem veel meer dan meestal wordt beseft gevormd door het verleden en de manier waarop mensen zich daartoe verhouden. Taylor wil door middel van het doorvorsen van de geschiedenis oorzaken voor veranderingen in het denken op het spoor komen. Daarbij stelt hij ook de normatieve vraag of een bepaalde verandering een verbetering is of niet. Hij erkent dat de geschiedenis een rommelig geheel vormt en ontwikkelingen in de werkelijkheid veel meer door elkaar heen lopen dan in de altijd enigszins ideaaltypische historische beschrijvingen van die werkelijkheid. Ideaaltypische beschrijvingen zijn echter onmisbaar om enigszins greep te kunnen krijgen op de werkelijkheid, zolang maar wordt beseft dat ze niet verward mogen worden met de werkelijkheid zelf.

Een van de kernvragen die Taylor in dit hoofdstuk stelt is: Hoe komt het dat bepaalde morele bronnen in een bepaalde tijd toegankelijk of juist ontoegankelijk worden? Hoe is het bijvoorbeeld mogelijk dat mensen op een gegeven moment niet menen dat de spirituele dimensie van hun leven onbegrijpelijk zou worden zonder uit te gaan van het bestaan van een goddelijke macht? Taylor zegt:

I don't think there is such a thing as our real epistemic predicament in relation to God, just sans phrase. Our sense of the certainty or problematicity of God is relative to our sense of moral sources.⁵¹

Waar op grond van de morele bronnen van het verleden ongelooft lange tijd onvoorstelbaar was, worden er plotseling bronnen ontsloten die ook eerder al beschikbaar waren, waarin het niet perse nodig of wenselijk geacht wordt om een goddelijke macht te veronderstellen. Waarom hadden deze bronnen eerder geen zeggingskracht? Op deze vragen zal Taylor in zijn volgende boek dieper ingaan. Opvallend is dat hij hier in *Sources of the Self* al opmerkt dat hij het verlies aan zekerheid aangaande het bestaan van God als 'an epistemic gain'⁵² beschouwt. Daarmee doet hij een duidelijke, persoonlijke theologische uitspraak.

5.3f Conclusie

Zijn conclusie begint Taylor met het opnieuw verantwoorden van zijn keuze voor het vertellen van een uitgebreid historisch verhaal. Ook in de slotpagina's van *A Secular Age* zal hij dat weer doen.⁵³ Alleen een historisch diepteonderzoek kan volgens hem zicht geven op wat impliciet nog steeds doorwerkt in ons hedendaagse zelfverstaan. Een dwarsdoorsnede van de tijd, 'as one takes a cut through rock to

51 SS, p. 312.

52 Ibid, p. 312.

53 Ibid, p. 770-772.

find that some strata are older than others,⁵⁴ laat zien dat bepaalde vroegere opvattingen nog steeds voortleven en doorwerken. Het doel van deze historische studie was, zo zegt hij, het bereiken van een beter zelfverstaan en het verwerven van een groter inzicht in de drie grote spanningsvelden waardoor de moderne tijd wordt gekenmerkt en die een erfenis zijn van het verleden. Deze spanningsvelden omschrijft hij als: (1) de vraag naar de bronnen, (2) de vraag met betrekking tot het instrumentalisme en (3) de vraag naar de ethiek. De conclusie van het boek is gewijd aan de behandeling van deze drie vragen of spanningsvelden.

(1) Volgens Taylor is er in onze tijd een opmerkelijk grote eensgezindheid over de dingen waartoe mensen in moreel opzicht geroepen zijn: er is de eis van universele rechtvaardigheid, de plicht tot weldoen, de eis van vrijheid, gelijkheid en autonomie en de plicht om dood en lijden te vermijden en te bestrijden. Grote onzekerheid en verdeeldheid zijn er echter over de constitutieve waarden en morele bronnen die deze algemeen gedeelde maatstaven moeten ondersteunen. Taylor onderscheidt deze bronnen in drie families: de oorspronkelijk theïstische, de naturalistische, en tenslotte de romantisch-expressivistische en modernistische. Die laatste twee laat hij samenvallen. Hoge maatstaven hebben sterke bronnen nodig, zo benadrukt Taylor, en daarom is het gesprek over de bronnen zo noodzakelijk. Aan dat gesprek ontbreekt het helaas in onze huidige cultuur. In zijn conclusie maakt hij duidelijk waar hij zelf staat, om zo een eigen bijdrage te geven aan dit belangrijke gesprek. Persoonlijk beschouwt hij de christelijke bronnen, met de belangrijke notie van *agapè* als goddelijke bevestiging van het schepsel, als de meest krachtige. Het inhoudelijke argument dat hij daarvoor geeft is dat in deze zienswijze ook het gebroekene een eigen waarde heeft, terwijl dat in naturalistische levensbeschouwingen vooral beschouwd wordt als een gebrek dat moet worden opgeheven.

(2) Tot de dag van vandaag heerst er een onopgelost conflict tussen een op de onthechte rede gebaseerde, instrumentalistische levenshouding en het romantisch/modernistische protest daartegen. In dat protest worden verlies aan betekenis, eenheid, diepte, rijkdom, verbinding, solidariteit en duurzaamheid als betreurenswaardige gevolgen van het instrumentalisme gezien. Voorbeelden van het protest zijn het marxisme en het ecologisme. Volgens Taylor geven zowel het instrumentalisme als de verschillende vormen van het romantische protest daartegen blijk van een eenzijdige blik. Beide menen de dilemma's van de moderniteit te kunnen oplossen door cruciale waarden aan de kant te schuiven en een of andere waarde absoluut te stellen. Vaak leven mensen die in theorie op radicale wijze bepaalde facetten van de moderniteit ontkennen of afkeuren, in de praktijk met varianten van wat ze ontkennen. Zo zijn verdedigers van de onthechte rede in hun persoonlijk leven meestal helemaal niet onverschillig voor de waarden van expressieve eenheid en integriteit, maar menen ze alleen dat deze in het publieke leven

54 SS, p. 497.

geen rol zouden moeten spelen. Taylor ziet het als belangrijk gebrek van zowel het instrumentalisme als het romantisch-expressivistische protest, dat daarin het individu tot bron en absolute maatstaf wordt gemaakt, en sociale verbanden daaraan ondergeschikt gemaakt worden. Wat hij mist in de pogingen om dit doorgeschoten individualisme te corrigeren is een dieper onderzoek naar de bronnen. Hij noemt onder andere de analyses van Robert Bellah en Jürgen Habermas (geboren 1929) als waardevolle pogingen. Taylor pleit voor de herontdekking van morele bronnen *buiten* het zelf, in de erkenning van verfijndere talen die binnen het zelf resoneren, en voor het hervinden van een orde die sterk verbonden is met een persoonlijke visie. Juist de bronnen buiten het zelf zijn echter door de dominantie van de moderne, naturalistische visie steeds meer aan het zicht onttrokken. De verbinding van deze bronnen met een persoonlijke visie maakt de pogingen tot het opnieuw tot spreken brengen ervan niet tot een louter subjectieve onderneming. In Taylors ogen is de weg van de persoonlijke resonantie in onze tijd de enige begaanbare weg om het subjectivisme te boven te komen en hij stelt:

We need new languages of personal resonance to make crucial human goods alive for us again.⁵⁵

Het is een van de belangrijke uitkomsten van deze studie. Door de lezer mee te nemen in het historische verhaal, heeft Taylor hem tot het besef willen brengen dat een algemene kosmische orde van betekenissen voor de moderne mens niet langer toegankelijk is. Iedere poging om zo'n orde te herstellen is een restauratie die tot mislukken gedoemd is. De enige toegangsweg tot een betekenisvolle orde die volgens Taylor nog wel open ligt, is de persoonlijke weg die door het romantisch-expressivisme wordt gewezen. De afwijzing daarvan door het naturalisme als louter subjectief en dus onbruikbaar, heeft in Taylors ogen ingrijpende gevolgen voor de inrichting van de samenleving. Waar publieke tradities van familie, ecologie en polis zijn weggevaagd, zijn er nieuwe talen van persoonlijke resonantie nodig om deze onmisbare gemeenschappelijke waarden weer tot leven te wekken.⁵⁶ Wanneer de ongeldige antropologie van het naturalisme wordt losgelaten, kunnen haar idealen van vertrouwen in de rede, vrijheid en eigen verantwoordelijkheid veel sterker spreken. Taylor wijst hiervoor opnieuw op de antropologie van de gesitueerde vrijheid die is ontwikkeld in de filosofie van de twintigste eeuw. Hier blijkt duidelijk dat de filosofie van Merleau-Ponty en andere fenomenologen, die voor zijn vroege denken al zo bepalend was, nog steeds richtinggevend is voor Taylor in zijn zoeken naar antwoorden op de vragen en dilemma's die de moderniteit heeft opgeworpen.

55 SS, p. 513.

56 Ibid, p. 513.

(3) De vraag naar de ethiek, de laatste vraag die Taylor opwerpt, is de vraag of de hoge morele maatstaven waardoor onze moderne tijd wordt gekenmerkt wel verenigbaar zijn met het streven naar menselijke vervulling. Wordt voor de poging om aan die hoge maatstaven te voldoen niet de prijs betaald van een vorm van zelf-amputatie? Zal die zich niet onontkoombaar wreken in zelfdestructie en geweld? Het naturalisme heeft in zijn rebellie tegen de ascetische eisen van de godsdienst terecht de aandacht gevestigd op dit gevaar. Vanaf het begin van de geschiedenis is religie, als de verbinding van mensen met het hogere, verstrikt geraakt in een dynamiek van offer en zelfamputatie. Voor het behagen van de goden zou het nodig zijn dat er iets van of in mensen wordt vernietigd. Het gevaar van deze vernietiging, zo stelt Taylor, kleeft niet alleen religie aan, maar iedere beweging die door morele hartstocht en een absoluut ideaal gegrepen is. Ook daarin gaan het morele en spirituele hand in hand. Dit lijkt te pleiten voor een sober, wetenschappelijk en seculier humanisme als de meest verstandige levenshouding. Maar vermijding betekent eveneens amputatie, zo stelt Taylor, en het is zijn belangrijkste argument ten gunste van religie. Zijn grootste verwijt aan de moderne cultuur is dat zij de geest doodt en de bronnen van het goede begraaft, uit prudentie. In dit boek delft hij die bronnen daarom weer op en zegt daarover:

The intention of this work was one of retrieval, an attempt to uncover buried goods through rearticulation – and thereby to make these sources again empower, to bring the air back again into the half-collapsed lungs of the spirit.⁵⁷

Opnieuw klinkt hier de term articulatie. Articulatie is zo belangrijk, omdat ‘without any articulation at all, we would lose all contact with the good, however conceived’.⁵⁸ Het woorden geven aan de dingen (*logos*, rede) maakt deel uit van het *telos* van menselijke wezens. Door het goede te laten spreken, op wat voor manier ook, worden mensen ertoe aangezet het goede lief te hebben en het zelf te doen. Een van de vruchten van articulatie waarop Taylor hoopt, is dat er een dieper inzicht wordt verkregen in de complexiteit van de morele conditie waarin de moderniteit verkeert. Die morele conditie is sterk bepaald door het onopgeloste historische conflict tussen Verlichting en Romantiek. Een dieper inzicht kan helpen mensen aan te zetten tot het zoeken naar een manier van leven die ruimte geeft aan hogere waarden, zonder dat de menselijke natuur daardoor geweld wordt gedaan. Het gevaar van dit geweld is een heel belangrijk thema voor Taylor. Een deel van de conclusie van zijn boek is gewijd aan de vraag hoe hieraan het hoofd kan worden geboden. Deze vraag wordt opnieuw opgepakt in het volgende boek. (Opnieuw) leven vanuit de bronnen zonder dat dit leidt tot geweld, ziet Taylor als

57 SS, p. 520.

58 Ibid, p. 92.

de grootste spirituele uitdaging vormt van de huidige tijd. Of we tegen die taak zijn opgewassen kan niemand vooraf zeggen. Op dit punt spreekt Taylor in de laatste zin van zijn boek een persoonlijk getuigenis uit. Hij verwijst naar

a hope that I see implicit in Judaeo-Christian theism (however terrible the record of its adherents in history), and in its central promise of a divine affirmation of the human, more total than humans can ever attain unaided.⁵⁹

De weg die Taylor als de enig mogelijke voor de moderne mens ziet, die van de persoonlijke resonantie, heeft hij in zijn boek ook zelf gevolgd. Critici hebben hem bij dit boek (en veel sterker nog bij *A Secular Age*) verweten dat hij als filosoof de wetenschappelijke aanpak verlaten heeft voor subjectieve geloofsuitspraken.⁶⁰ Wat Taylor echter in dit boek doet en wat hij op een nog veel uitgesprokener manier zal doen in *A Secular Age*, is in ieder geval volledig in overeenstemming met zijn eigen uitgangspunten. Die uitgangspunten en zijn pleidooi voor gesitueerde vrijheid brengt hij in *Sources of the Self* helder naar voren en onderbouwt hij met gedegen argumenten.

In de conclusie pleit hij voor de erkenning van morele bronnen die buiten het subject liggen en die dit te boven gaan. Deze bronnen, die mensen niet zelf creëren maar waar ze alleen op kunnen reageren, kunnen ook volledig immanente bronnen zijn. Taylor beschrijft deze mogelijkheid met respect. Tegelijkertijd maakt hij er geen geheim van dat voor hemzelf 'great as the power of naturalistic sources might be, the potential of a certain theistic perspective is incomparably greater.'⁶¹

Op dat theïstische perspectief gaat hij hier niet dieper in. Dat heeft, zo zegt hij, deels te maken met de gevoeligheid van deze materie, maar meer nog met gebrek aan argumenten. Hij kondigt aan in een volgende boek graag werk te willen maken van argumenten voor een bepaald theïstisch perspectief.⁶² Hier blijft het bij losse opmerkingen, waarin hij wel positie kiest. Een woord dat in dit boek af en toe klinkt en in het volgende nog veel vaker voor zal komen, is de christelijke term *agapè*. Taylor omschrijft dit als de liefde van God waarin mensen uitgenodigd worden te participeren.

Het gezag dat Taylor toekent aan bronnen buiten de mens komt ook tot uitdrukking in het appèl vanuit de natuur dat mensen kunnen ervaren. Met waardering spreekt hij over *deep ecology*, als beweging waarin eveneens waarden erkend worden die zuiver menselijk welzijn overstijgen. Leidend is de overtuiging dat de natuur niet bestaat ter wille van de mens en niet mag worden gezien als instru-

59 SS, p. 521.

60 Zie verder voor dit verwijt hoofdstuk VII van deze dissertatie, waarin reacties op *A Secular Age* worden besproken.

61 SS, p. 518.

62 Ibid, p. 521.

ment, maar een eigen intrinsieke bestaanswaarde heeft. Tegenover het moderne antropocentrisme, dat uitsluitend menselijke vermogens en verlangens wil erkennen, stelt Taylor een manier van beschouwen die meer omvat. Op dit spoor zal hij in zijn volgende boek veel dieper ingaan.

5.4 Aanzetten tot transformatie

In zijn inleiding bij *Sources of the self* zegt Taylor dat het voor het vernieuwd verstaan van de moderniteit dat hij hoopt te bewerkstelligen nodig is een goed beeld te krijgen van de ‘momentous transformations of our culture and society in the last three or four centuries.’⁶³ De term transformatie gebruikt hij in dit boek expliciet en herhaaldelijk. Hij spreekt ook wel van verschuivingen in morele kaders.

Taylor is ervan overtuigd dat mensen in hun keuze voor een bepaalde levenswijze veel dieper dan zij zelf beseffen bepaald zijn door het verleden. Hij heeft dit boek geschreven om hen hier (meer) van bewust te maken. Alleen het volgen van het geleidelijke proces waarin het moderne zelfverstaan zich heeft ontwikkeld uit eerdere beelden van identiteit die nog steeds doorwerken, kan zicht geven op de rijkdom en complexiteit ervan. De kennis van de diverse transformaties van dit zelfverstaan door de geschiedenis heen wordt door Taylor ingezet om een completer beeld mogelijk te maken. In zijn missie om eenzijdige en versimpelde beelden te corrigeren of aan te vullen is het begrip transformatie een belangrijk instrument.

Taylor verbindt de wezenlijke menselijke gerichtheid op het goede of op dat wat het leven de moeite waard maakt, met het verlangen naar een bepaalde eenheid of verhaal waarin verleden, heden en toekomst samenkomen en zin krijgen.⁶⁴ In het beschouwen van de verschillende breuken en veranderingen in de geschiedenis van het westerse zelfverstaan als fases in een samenhangend transformatieproces, in plaats van als de opeenvolging van willekeurige episoden, wordt uitgegaan van een bepaalde eenheid. Volgens Taylor beantwoorden die eenheid en samenhang aan het universele menselijke verlangen om het eigen leven en daarmee ook het leven in het algemeen te zien als een zich ontvouwend verhaal. Hij spreekt van een a priori eenheid van een mensenleven in zijn totaliteit. Dit eenheidsprincipe past hij ook toe op de manier waarop in de geschiedenis het leven van de gemeenschap, in dit geval de westerse cultuur, zich ontwikkelt. Die eenheid of samenhang is zowel de vooronderstelling als de uitkomst van het verhaal dat hij vertelt.

Taylor's teleologische inslag komt uit dit boek heel sterk naar voren. Die blijkt allereerst uit de manier waarop hij de oriëntatie van mensen op het goede als bepalend voor hun zelfverstaan beschouwt. Dit wordt nog verdiept in de nadruk die

63 SS, p. ix.

64 Ibid, p. 43.

Taylor legt op narrativiteit, als de meest geëigende vorm waarin de menselijke gerichtheid op een *telos* tot uitdrukking komt. De morele en spirituele dimensie van het leven kan niet los worden gezien van de menselijke geschiedenis en de daarin opgedane ervaringen. Wij zijn zowel individueel als collectief het product van de transformaties die onze cultuur heeft ondergaan. We voegen daar ons eigen verhaal aan toe, een nieuw verhaal waarin het oude altijd wordt meegenomen en verwerkt, of wij ons er nu van bewust zijn of niet. Taylor gelooft dat historische bewustwording nodig is om dit eigen verhaal te verdiepen. Het zicht op de weg in de tijd die is afgelegd is volgens hem onmisbaar. Die weg toont zich zowel als een onophoudelijk proces van transformatie als een nooit eindigend leerproces.

VI | EEN SECULIERE TIJD

6.1 Inleiding

In 2007 verschijnt *A Secular Age*. Het is te beschouwen als het tweede deel van een tweeluik, waarvan *Sources of the Self* het eerste deel vormt. De belangrijkste gedachten die Taylor in *Sources of the Self* heeft ontvouwd verschijnen in dit tweede deel onder een ander gezichtspunt opnieuw.¹ De conclusie van *Sources of the Self* was dat de moderniteit wordt gekenmerkt door een pluraliteit aan morele bronnen en opvattingen, die op gespannen voet met elkaar staan. In *A Secular Age* zijn dezelfde pluraliteit en de daarmee gegeven spanningen het voorwerp van onderzoek, maar dan bezien vanuit de invalshoek van religie en (on)geloof. De leidende vraag is de vraag hoe er in de westerse cultuur een transformatie heeft kunnen plaatsvinden van

a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace.²

De seculiere tijd wordt door Taylor omschreven als ‘one in which the eclipse of all goals beyond human flourishing becomes conceivable; or better, it falls within the range of an imaginable life for masses of people.’³ Dat is zeer behoedzaam geformuleerd. Naar verluid had Taylor de titel van zijn boek oorspronkelijk willen voorzien van een vraagteken. Zijn uitgever heeft hem ertoe gebracht dat weer te verwijderen. Dat vraagteken was echter wel van grote betekenis; de vraag die Taylor stelt in dit boek is ook of onze tijd ook werkelijk zo seculier is als vaak wordt beweerd.⁴ Vol-

1 In *Challenging Issues about the Secular Age* (Modern Theology 26.3 July 2010), geeft Taylor aan dat zowel *Sources of the Self* als *A Secular Age* pogingen zijn om het vraagstuk van de pluraliteit te doorgronden. Volgens hem is pluraliteit het belangrijkste kenmerk van de moderniteit. Waar in *Sources of the Self* de partijen van de technologen en de ecologen tegenover elkaar staan, zijn dat in *A Secular Age* de gelovigen en de ongelovigen. Ze bevinden zich echter beide op hetzelfde toneel.

2 ASA, p. 3.

3 Ibid, p. 19.

4 Zie Govert Buijs, *Een plurale tijd*, lezing voor de Bond van Nederlandse Predikanten (5 okt. 2010), https://www.tijdschriftcdv.nl/scripts/shared/artikel_pdf.php?id.

gens hem is de rol van religie weliswaar fundamenteel veranderd, maar zeker niet uitgespeeld. Hij wil een ander en meer genuanceerd verhaal vertellen dan de versie die door hem wordt aangeduid als *subtraction stories*.⁵ Volgens dat dominante verklaringmodel is de uiteindelijke verdwijning van religie de enig mogelijke uitkomst van het moderniseringsproces dat de westerse cultuur doorlopen heeft. Het geloof in een bovennatuurlijke werkelijkheid is door de wetenschap ontkracht, en wanneer je de bovennatuur van de werkelijkheid aftrekt (*subtraction*), blijft alleen nog de natuurlijke werkelijkheid over. Die natuurlijke immanente werkelijkheid is de enige *echte* werkelijkheid. De westerse mens heeft zichzelf met behulp van de onthechte rede gaandeweg bevrijd van de door primitieve en verkeerde voorstellingen en wensdenken ingegeven illusie van een andere werkelijkheid. Taylor beschouwt dit als een moderne bevrijdingsmythe en bindt er de strijd tegen aan.

Opnieuw heeft hij daarvoor de geschiedenis nodig. In *Sources of the Self* bestreed hij dominante moderne opvattingen van menselijke identiteit, waarin het onthechte en objectiverende zelf geldt als tijdloze en vanzelfsprekende norm. Om aan te tonen dat dit zelfbeeld niet tijdloos is, maar historisch gegroeid, vertelde hij het hele verhaal van de wordingsgeschiedenis van de westerse identiteit. In *A Secular Age* voert hij een polemiek tegen de *subtraction stories*, waarin volgens hem precies dezelfde moderne misvatting van het onthechte en objectiverende zelf bepalend is. Opnieuw betoogt hij dat voor een goed inzicht in de huidige situatie de historische ontwikkeling stap voor stap moet worden nagegaan. Wanneer de weg in de tijd nauwkeurig wordt nagelopen, wordt duidelijk dat er helemaal geen rechte lijn loopt van modernisering en rationalisering naar secularisatie, maar dat er sprake is van een zigzagbeweging. Juist de kronkels in de weg laten zien hoe uniek het zuiver immanente besef van universele solidariteit, waardoor de huidige westerse cultuur wordt gekenmerkt, eigenlijk is. Taylor noemt dit besef 'after all one of the great realizations in the history of human development, whatever our ultimate views about its scope or limitations.'⁶ Net als in *Sources of the Self* wil Taylor de moderne seculiere tijd niet bejammeren en ook niet bejubelen, maar een poging doen haar op haar werkelijke waarde te schatten.

6.2 Vorm, uitgangspunten en methode

A Secular Age is voortgekomen uit lezingen die Taylor in 1999 gaf in Edinburgh, de *Gifford Lectures*. Ook andere eerdere publicaties zijn opgenomen in dit boek,

5 ASA, p. 22. Taylor omschrijft deze verhalen daar als volgt: 'Concisely put, I mean by this stories of modernity in general, and secularity in particular, which explain them by human beings having lost, or sloughed off, or liberated themselves from certain earlier, confining horizons, or illusions, or limitations of knowledge.'

6 ASA, p. 255.

waarbij soms hele gedeelten vrijwel ongewijzigd zijn overgenomen. Het gaat om *A Catholic Modernity?*, de lezing die Taylor in 1997 hield aan de universiteit van Dayton toen deze hem de *Marianist Award* verleende, *Varieties of Religion Today*, *William James revisited*, een in 2002 voor het *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* in Wenen gehouden en verschenen lezing, het in 2003 gepubliceerde essay *Closed World Structures* en ten slotte het in 2004 uitgekomen *Modern Social Imaginaries*. Dat maakt van *A Secular Age* een zeer omvangrijk en langzaam uitgegroeid werk dat, hoewel er wel een duidelijke overkoepelende lijn in is aangebracht, uit nogal verschillende en bijna op zichzelf te lezen onderdelen bestaat.

Ook in dit boek beweegt Taylor zich voortdurend tussen de polen van het analytische en het historische. In verschillende beschouwingen is gezocht naar een karakterisering van het genre waartoe deze studie zou kunnen worden gerekend. Vaak wordt gesproken over Taylors 'verhaal' (*story*),⁷ een typering waarin het historisch-narratieve karakter duidelijk doorklinkt. Door historicus Simon During wordt *A Secular Age* vergeleken met het in de achttiende eeuw opkomende genre van de 'philosophical' or 'conjectural' history⁸ ('conjectural' of speculatief omdat het niet berustte op feitelijke kennis) in de traditie van Hegel en Auguste Comte (1798-1857), waarin de geschiedenis opgedeeld wordt in stadia en gebruik gemaakt wordt van categoriale classificaties. De sociale wetenschapper Michael Warner, de socioloog Craig Calhoun en de religiewetenschapper Jonathan VanAntwerpen typeren het boek als een genealogie in navolging van Nietzsche en Foucault.⁹ Ook de literatuurwetenschapper Colin Jager gebruikt deze term, die hij verbindt met Herder en eveneens met Nietzsche en Foucault.¹⁰ De filosoof Akeel Bilgrami noemt het boek een 'genealogical diagnosis'.¹¹ Het woord diagnose wordt vaker gebruikt als karakterisering voor het genre van *A Secular Age*¹², onder andere door de theoloog John Milbank.¹³ Milbank beschouwt zowel *Sources of the Self* als *A Secular Age* als een totaal nieuw genre, waarvoor hij zowel de typering 'a kind of historicized existentialism' als 'historical metaphilosophy' kiest.¹⁴

7 Zie Govert Buijs, *Een plurale tijd*, lezing voor de Bond van Nederlandse Predikanten (5 okt 2010), https://www.tijdschriftcdv.nl/scripts/shared/artikel_pdf.php?id.

8 Simon During, *Completing Secularism: The Mundane in the Neoliberal Era*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Harvard 2010), p. 108.

9 Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (2010), p. 21: 'Taylors history is in this sense closer to what is usually called genealogy (despite his well-known hostility to Nietzsche and Foucault) than it is to professional historiography.'

10 Ibid, p. 182.

11 Ibid, p. 145 en 165.

12 Carlos D. Colorado en Justin D. Klassen (red.) *Aspiring to Fullness in a Secular Age, Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor* (University of Notre Dame Press, Indiana 2014), p. 3.

13 John Milbank, *A Closer Walk on the Wild Side*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (2010), p. 54.

14 Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (2010), p. 78.

Milbank kenschetst *A Secular Age* daarnaast ook als ‘a theological reading’¹⁵ van de westerse cultuurgeschiedenis. In verschillende besprekingen wordt het boek gekarakteriseerd als een christelijke apologie.¹⁶ Colin Jager typeert het werk als ‘*philosophic song*,¹⁷ een aan de Engelse romantische dichter William Wordsworth (1770-1850) ontleende term. Hij wijst op de voortdurende aanwezigheid van het literaire element, niet alleen in de vele literaire bronnen waaruit door Taylor wordt geciteerd, maar ook in de manier waarop hij het verhaal zichzelf laat ontvouwen. Het literaire element is bovendien sterk aanwezig in Taylors beschrijvingen van binnenuit, die bedoeld zijn om de invoeling van de lezer op te wekken, en in de manier waarop hij de lezer het verstrijken van de tijd als het ware zelf laat ondergaan. In het tweede deel van *A Secular Age* is de moderne literatuur, door Jager getypeerd als ‘a privileged window – perhaps the privileged window – into the inner workings of the varieties of secularism’,¹⁸ sterk vertegenwoordigd. Ook Taylors grote aandacht voor historische details verbindt Jager met deze literaire inslag, die hij als romantisch beschouwt.

In al deze typeringen wordt mijns inziens iets wezenlijks over het boek gezegd. Zelf zou ik kiezen voor een combinatie van genealogische diagnose en *philosophic song*, de eerste typering vanwege de chronologische opbouw van het verhaal en de diagnose die daarin is vervat, en de tweede vanwege de literaire vertelwijze, die wordt ingezet om de lezer mee te nemen in het verhaal. Op de typering *philosophic song* zal ik in de conclusie van dit onderzoek terugkomen.

Al hecht Taylor er sterk aan om de lezer een verhaal te vertellen dat van binnenuit beleefd kan worden en neemt hij daarvoor alle ruimte, intussen is hij ook voortdurend bezig zijn verhalen in argumenten te laten uitmonden en de complexe draden van zijn verhaal met elkaar samen te weven tot conclusies. De inleiding van het boek begint met een meer technische uiteenzetting over wat hem voor ogen staat. Maar daar is meteen ook al een uitvoerig literair citaat uit de spirituele autobiografie van Bede Griffith te vinden,¹⁹ waarmee de toon voor het boek wordt gezet. In die inleiding maakt Taylor onderscheid tussen drie verschillende soorten

15 Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (2010), p. 79.

16 Ibid, p. 78, waar Milbank spreekt van ‘a subtle sort of apologetic’ en ook p. 237, waar de historicus Jonathan Sheehan in zijn artikel *When was Disenchantment? History and the Secular Age*, zegt: ‘There is a name in the Christian tradition for this combination of theological argument and historical framework. The name is *apologetics*, and in fact its history is one of the stories that Taylor recounts in his book.’

17 Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (2010), p. 184-192. Colin Jager plaatst Taylor in zijn artikel *This Detail, This History; Charles Taylor's Romanticism*, in de traditie van de Romantici die een ander verhaal willen vertellen dan dat van de onttovering. Hij citeert de romantische dichter Wordsworth die ernaar verlangt ‘some philosophic song/of Truth that cherishes our daily life’ te schrijven (p. 189).

18 Ibid, p. 179.

19 ASA, p. 5. Bede Griffith (1906-1993) was een uit Engeland afkomstige Benedictijner monnik, die zijn leven in India eindigde als yogi.

veranderingen, die volgens hem bepalend zijn voor de manier waarop secularisatie kan worden geduid. Het betreft ten eerste de teruggang in de manier waarop religie zich manifesteert in het publieke domein (1), ten tweede veranderingen in de actieve betrokkenheid van mensen bij religieuze praktijken en instituties (2), en ten derde veranderingen in de situatie waarin religie zich bevindt (3). Taylor noemt die situatie de ‘whole context of understanding’ of de ‘largely unfocussed background’.²⁰ Het is het levensgevoel dat mensen inademen zonder het zelf te beseffen. Die derde soort verandering, die betrekking heeft op de voorwaarden voor religieus geloof, beschouwt als hij als de meest wezenlijke en daarop zal zijn boek zich ook voornamelijk richten. Veel secularisatietheorieën houden zich volgens hem uitsluitend bezig met de eerste twee soort veranderingen, waarvan hij het belang overigens voluit erkent, en bieden daardoor beperkte verklaringen.

Taylor kiest daarmee meteen duidelijk positie in het secularisatiedebat. Op dat debat zelf gaat hij pas weer in in het vierde deel van zijn boek, als hij het grootste deel van zijn verhaal al verteld heeft. Wanneer hij in discussie gaat met sociologen en filosofen die zich verdiept hebben in secularisatie, gebeurt dit meestal terloops en in voetnoten. Pas helemaal aan het eind, in de epiloog, worden het secularisatiedebat en zijn eigen positie daarin kort aangestipt, bij wijze van verantwoording achteraf. Waar Taylor honderden pagina’s neemt voor het vertellen van zijn verhaal, beperkt hij zich hier tot drie pagina’s.

Bepalend voor Taylors aanpak is zijn keuze voor een fenomenologische benadering van religie. De benadering van geloof en ongeloof als twee concurrerende verklarende theorieën over de werkelijkheid wijst hij af als eenzijdig intellectueel. De benadering ziet hij op zichzelf al als een symptoom van de ontwikkeling die hij kritisch zal beschrijven en die ertoe leidt dat religie steeds meer wordt gezien als iets dat zich in het hoofd van individuele mensen afspeelt. Wat Taylor interesseert zijn geloof en ongeloof als totale geleefde ervaring, niet bezien vanuit het perspectief van de neutrale buitenstaander, maar vanuit het perspectief van de (on)gelovige zelf. Het kiezen voor dit perspectief van binnenuit zou een onkritische houding kunnen betekenen, zoals Taylor zich ook zelf realiseert. Hij wil de (on)gelovige ervaring echter niet zo maar laten staan, maar datgene waardoor die ervaring wordt gevormd op het spoor komen. Zoals reeds eerder opgemerkt gaat er in de visie van Taylor achter religieuze en ethische overtuigingen iets schuil dat hij aanduidt als *pre-ontology*.²² Daarmee bedoelt hij de als vanzelfsprekend ervaren situatie waarin mensen leven, die gekleurd wordt door allerlei onuitgesproken

20 ASA, p. 3.

21 Ibid, p. 4 en 5: ‘I want to talk about belief and unbelief, not as rival *theories*, that is, ways that people account for existence, or morality, whether by God or by something in nature, or whatever. Rather what I want to do is focus attention on the different kinds of lived experience involved in understanding your life in one way or the other, on what it’s like to live as a believer or a unbeliever.’

22 ASA, p. 3.

vooronderstellingen. Met het blootleggen van een diepere laag die onder de opvattingen verborgen gaat, zet Taylor het werk voort van het opdiepen van de morele en spirituele bronnen, waar hij zich ook in *Sources of the Self* op richtte.

In *Sources of the Self* lag het accent vooral op de morele bronnen, waarbij voor Taylor het morele altijd ook een spirituele dimensie heeft. In *A Secular Age* wordt de focus helemaal op religie en geloof gericht. Kernbegrip in dit boek is het woord *fullness* of volheid. Dat is een begrip dat veel discussie heeft opgeroepen, waarop in een later hoofdstuk uitvoerig zal worden ingegaan. De term *fullness* doet sterk denken aan *the aspiration to fullness*, die Taylor in *Sources of the Self* naar voren bracht als een van de assen waarlangs het morele leven zich beweegt.²³ Taylor zet het begrip *fullness* of volheid hier in als een universele categorie, waarin zowel gelovige als ongelovige posities kunnen worden gevat. Of mensen nu wel of niet een bepaald geloof aanhangen, voor allen geldt dat ze in hun manier van leven gericht zijn op een volheid of rijkdom of diepte, die hen kracht, vreugde en vervulling biedt en richting aan hun leven geeft in morele en spirituele zin. In plaats van volheid kan er ook sprake zijn van leegte, afwezigheid, gemis of onverschilligheid; dat is een kwestie van intensiteit. De verwoording van de ervaring van volheid of leegte kan ofwel heel vaag ofwel heel specifiek zijn. Wezenlijk voor de beleving van deze ervaring is de poging om die te articuleren – het gaat hierbij om allerlei soorten talen en zeker niet alleen om analytisch-beschrijvende taal – en ze door die articulatie te versterken.

Voor gelovigen heeft de plaats van volheid met God te maken. Mensen die geen religie aanhangen – en in onze huidige moderne westerse maatschappij vormen zij een groeiende meerderheid – verbinden volheid bewust niet met de theïstische God van de traditie. Hoe is het mogelijk, zo vraagt Taylor zich af, dat een wereld waarin mensen zich zolang als vanzelfsprekend binnen het theïstische construct bewegen, plaats heeft gemaakt voor een leefsituatie waarin de gelovige invulling van volheid als de meest onwaarschijnlijke en ongeloofwaardige wordt beschouwd? Taylor stelt voor de westerse moderniteit en secularisatie te zien als ‘the fruit of new inventions, newly constructed self understandings and related practices’²⁴ en stelt dat deze ‘can’t be explained in terms of perennial features of human life.’²⁵ De geschiedenis wordt in hoge mate bepaald door toevallige wendingen en onbedoelde gevolgen. Daarom is het zaak om deze concrete ontwikkelingen in de tijd op de voet te volgen, om scherp te krijgen welke afslagen er op welk moment genomen zijn en wat voor gevolgen dit heeft gehad. De stelling die Taylor in dit boek verdedigt, is dat het exclusieve humanisme, dat zich als tegenverhaal tegen het christelijk geloof heeft ontwikkeld, door het westerse christendom zelf in het

23 SS, p. 43.

24 ASA, p. 22.

25 Ibid, idem.

leven is geroepen en ook nog steeds door deze bron wordt gevoed. De secularisatie is een onbedoelde uitkomst van een in oorsprong diep religieuze ontwikkeling.

Deze stelling dat secularisatie beschouwd moet worden als een oorspronkelijk interne christelijke beweging is niet nieuw, zoals Taylor zelf ook aangeeft.²⁶ Door mensen als Weber, de filosofen Löwith en Blumenberg²⁷ en door de Franse filosoof en historicus Marcel Gauchet (geboren 1946) is hetzelfde betoogd, waarbij door ieder van hen weer heel verschillende accenten zijn gelegd. Taylors analyse doet op veel punten denken aan de stelling die Gauchet verdedigt in *Le déchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (1985). Taylor heeft een voorwoord geschreven bij de Engelse uitgave van dit boek. Daarin geeft hij aan dat hij Gauchets grondovertuiging deelt dat de westerse secularisatie gezien moet worden als een ontwikkeling binnen de christelijke religie zelf, waarin natuur en bovennatuur, de wereld en God gaandeweg steeds verder van elkaar gescheiden raken. Dat heeft een toenemende desacralisatie tot gevolg gehad, een ontwikkeling waarvoor Taylor de term *excarnation* gebruikt. De stelling van Gauchet is helemaal terug te vinden in *A Secular Age*. Evenals Gauchet, die voor zijn verklaring van deze groeiende dualiteit ver teruggaat in de tijd, naar de primitieve godsdiensten en de opkomst van de axiale religies, besteedt ook Taylor veel aandacht aan deze vroege oorsprong en het ontstaan van de axiale godsdiensten. Naar Gauchet en zijn theorie van het christendom als *sortie de la religion* wordt door Taylor echter alleen terloops verwezen. Mogelijk heeft dit te maken met het fundamentele verschil in hun opvattingen van religie en de totaal tegenstelde conclusies die zij trekken. Waar de atheïst Gauchet de moderne tijd ziet als het einde van de religie, is de katholieke gelovige Taylor er juist van overtuigd dat religie zich ook in de moderne tijd op verschillende manieren nog steeds zal blijven manifesteren.²⁸

Zoals ook al bleek in *Sources of the Self*, stelt Taylor zich op het standpunt dat denkbeelden niet enkel bepaald worden door economische en sociale ontwikkelingen, zoals historici die een materialistische opvatting huldigen menen, maar dat er

26 ASA, p. 426: 'As Weber, Gauchet, Berger and many others have repeatedly stated, both Judaism and Christianity have themselves at different times fostered various kinds of disenchantment.'

27 Karl Löwith (1897-1973) en Hans Blumenberg (1920-1996) hebben beide gezocht naar de wortels van de secularisatie, en deze op verschillende manieren in het christelijk geloof zelf gevonden. Zie hiervoor Stijn Latré in *De erfenis van het Löwith-Blumenberg debat*, in Stijn Latré en Guido Vanheeswijck, *Radicale secularisatie? Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit* (Pelckmans, Kalmthout, 2013), p. 9-15.

28 Op de overeenkomsten en verschillen tussen de analyses van Gauchet en Taylor is gewezen door André Cloots, Guido Vanheeswijck en Stijn Latré, in het artikel *The Future of the Christian Past, Marcel Gauchet and Charles Taylor on the essence of religion and its evolution*, Heythrop Journal, LVI 2015, p. 958-974), door André Cloots in Stijn Latré en Guido Vanheeswijck in *Radicale secularisatie? Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit* (2013), door Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun, in *Varieties of Secularism in a Secular Age* (p. 17) en door Stijn Latré in zijn dissertatie *Hamlet without the Prince. Charles Taylor over realisme, pluralisme en transcendentie* (Leuven 2008)

sprake is van een voortdurende wisselwerking. Enerzijds veranderen de ideeën die mensen erop nahouden hun manier van leven en de inrichting van de samenleving. Anderzijds werkt het ook omgekeerd en verandert het denken door veranderde praktijken. In dit boek blijkt opnieuw hoe sterk Taylor gevormd is door de scholing in de ideeëngeschiedenis van zijn leermeester Isaiah Berlin. Voor de complexe wisselwerking tussen idee en praktijk heeft Taylor de term *social imaginaries* of sociale voorstellingen gekozen. Het vormt een sleutelbegrip in zijn denken. *Social imaginaries* zijn ideeën die tevens praktijken belichamen. In zijn in 2004 verschenen boek *Modern Social Imaginaries*, dat helemaal terug te vinden is in *A Secular Age*, analyseert Taylor drie typisch moderne verschijnselen: de vrije markt, de democratie en de publieke sfeer. Enerzijds komt secularisatie tot uiting in de ontwikkeling daarvan, en anderzijds wordt secularisatie erdoor bevorderd.

In een apart hoofdstuk²⁹ verdedigt Taylor zich bij voorbaat tegen het mogelijke verwijt van idealistische geschiedschrijving, waarin ideeën worden beschouwd als onafhankelijke historische kracht. Door sommige critici is hem een idealistische aanpak verweten.³⁰ Taylor onderzoekt de neerslag van bepaalde plotseling opkomende ideeën in algemeen gedeelde sociale en culturele praktijken. Hij gaat uit van een voortdurende wisselwerking tussen idee en praktijk. Hij hangt noch een materialistische, noch een idealistische geschiedschrijving aan en stelt: 'the only general rule in history that there is no general rule identifying one order of motivation as always the driving force.'³¹ Noch materialistische factoren, noch ideeën kunnen volgens Taylor de rol van een allesomvattende causale verklaring vervullen. Deze opvatting geeft hem veel vrijheid in zijn methode en maakt het mogelijk om beweringen te doen over een breed scala van verschijnselen, variërend van de praktijk van het stemmen tot de populariteit van muziekfestivals.

Door de lezer mee te nemen in zijn zeer gedetailleerde historische verhaal, waarin de *social imaginaries* een rode draad vormen, probeert Taylor hem ervan overtuigen dat het humanisme, dat zich pas gaandeweg ontwikkeld heeft tot een atheïstisch *exclusive humanism*,³² van oorsprong diep religieus van aard is. Hetzelfde geldt voor de opkomst van de moderne wetenschap. In tegenstelling tot wat vaak beweerd wordt is deze diep verworteld in het christelijk geloof. De aantrekkingskracht van het wetenschappelijke wereldbeeld is volgens Taylor veel minder gelegen in de superieure theoretische kennis die het biedt, dan in de praktische morele aanspraak op zuiverheid, onpartijdigheid, strenge eerlijkheid en intellectuele moed die ermee gepaard gaat. In de strijd tussen geloof en wetenschap gaat het

29 ASA, p. 212-220. Dit gedeelte correspondeert woordelijk met Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (2004), p. 31-39.

30 De kritiek die is geuit op Taylors wijze van geschiedschrijving zal in het volgende hoofdstuk worden besproken.

31 ASA, p. 213.

32 Ibid, p. 19-21.

uiteindelijk niet om feiten en theorieën, maar om de achterliggende waarden. Dit wordt echter met grote stelligheid ontkend door degenen die hun levensbeschouwing baseren op de verworvenheden van de moderne wetenschap en waardenvrijheid propageren. Dat betekent volgens Taylor dat ze blind zijn voor hun eigen bronnen. Ook in dit boek gaat het weer om het opdelen van bronnen. De discussie over de ontologie van waarden, die het *Leitmotiv* vormde van *Sources of the Self*, wordt hier weer opgenomen.

Het boek bestaat uit vijf hoofddelen. De eerste vier delen zijn qua opzet vooral historische vertellingen, al neemt, met name in het vierde deel, ook de analyse al een belangrijke plaats in. Pas wanneer de lezer heel dit verhaal heeft ondergaan en weet wat hij moet weten, is voor Taylor het moment gekomen om de discussie aan te gaan over de plaats van religie in heden en toekomst. Vanaf dat moment laat hij ook op een meer directe manier zijn persoonlijke visie doorklinken. Het eerste deel is gewijd aan de opkomst van de hervormingsbewegingen in de late Middeleeuwen. Een nieuw alomvattend streven om de samenleving en alle mensen om te vormen naar de hoge door het geloof ingegeven idealen, gaat heel het leven bepalen. Het tweede deel beschrijft het keerpunt van het deïsme en de onpersoonlijke orde, waarin dit streven de volle ruimte krijgt. Hier vindt de belangrijke antropocentrische omslag plaats, die uiteindelijk zal uitlopen op het huidige exclusieve humanisme. Taylor meent dat de kiem van dit exclusief humanistische alternatief ten opzichte van het christelijk geloof al duidelijk terug te vinden is in deze twee elkaar opeenvolgende fases van de opkomst van de hervormingsbewegingen en de ontwikkeling van een onpersoonlijke orde. Het derde deel beschrijft het uitgroeien van deze kiem tot een gewas met steeds bredere vertakkingen. Een ander beeld dat Taylor daarvoor gebruikt is dat van het nova-effect van een uiteenvallende ster, die zich opsplijt in een duizelingwekkende verscheidenheid van morele en spirituele posities. Dat is een dynamiek die zich voortzet tot op de dag van vandaag. Het vierde deel is gewijd aan de twintigste eeuw en houdt de grote verhalen van de secularisatie tegen het licht. Het vijfde deel tenslotte gaat over de situatie waarin geloof en ongelooft zich geplaatst zien in de huidige tijd. Het belangrijkste hoofdstuk van dit laatste deel, dat wel als de kern van het hele boek wordt beschouwd, heeft de titel *The Immanent Frame*.³³ Daarin wordt de grotendeels onbewuste verstaanshorizon van de moderne mens, gelovig en ongelovig, beschreven. Dit kader kan ofwel geheel gesloten zijn voor transcendentie, ofwel een bepaalde openheid daarvoor vertonen. In dit laatste deel brengt Taylor de drie erfgenamen van de christelijke religie, te weten het christelijke theïsme, het humanisme en het antihumanisme met elkaar in gesprek en breekt hij een lans voor een christelijke levensbeschouwing.

In de korte epiloog tenslotte grenst Taylor de visie op het secularisatieproces die hij zojuist heeft ontvouwd af tegen andere theorieën. Hij stemt tot zekere

33 ASA, p. 539-594.

hoogte in met de breed gedeelde opvatting, waarin de mechanisering van het wereldbeeld wordt beschouwd als de meest bepalende seculariserende factor. Dit noemt hij de *Intellectual Deviation story* (ID). Hij is echter van mening dat dit verhaal niet compleet is. Het heeft aanvulling nodig van wat hij het *Reform Master Narrative* (RMN) noemt. De hervormingsbewegingen hebben immers niet alleen tot onttovering geleid, maar ook gezorgd voor de disciplinerende en herordenende van de samenleving, ontwikkelingen die in Taylors ogen minstens zo belangrijk zijn. Gezamenlijk hebben deze ontwikkelingen de grote antropocentrische verschuiving op gang gebracht, die tot het huidige exclusieve humanisme heeft geleid.

6.3 De historische aanloop

Omdat Taylor zijn analyse mee laat lopen met het ontvouwen van het historische verhaal zal ik, nu inleiding en methode van het boek zijn besproken, dat verhaal zelf volgen. Daarbij ga ik mee in de indeling van het boek.

6.3a Hervorming en onttovering

Wezenlijk voor de overgang van de premoderne naar de moderne tijd is volgens Taylor het wegvallen van drie sterke hindernissen voor ongelof. Dat zijn (1) de betoverde wereld, (2) de gevestigde maatschappelijke orde en (3) het oude idee van de kosmos. Net als in *Sources of the Self* betoogt hij dat het onderscheid tussen een binnen- en een buitenwereld geen tijdloos gegeven is, maar historisch zo is gegroeid. Terwijl voor de moderne mens betekenissen zich uitsluitend in de geest bevinden, bevonden die zich voor de premoderne mens in de wereld om hem heen, in plaatsen, voorwerpen en gebruiken, waaraan een reële macht werd toegekend. God werd ervaren als de Geest met de meeste macht, die garant stond voor het goede. Het was voor dit *porous self*³⁴ eenvoudig ondenkbaar om tegen God te kiezen, want dat zou betekenen dat het totaal onbeschermd zou zijn. Dat onbeschermd zelf kon veel moeilijker afstand nemen van zijn of haar sociale omgeving dan het *buffered self* of gepantserde zelf. De eenheid van de gemeenschap moest de noodzakelijke bescherming bieden tegen bedreigingen van buiten. De hele samenleving zou desintegreren door de aanwezigheid van ketters of ongelovigen en moest daarom in zijn geheel geworteld zijn in het heilige.

Die premoderne samenleving werd bepaald door een precair evenwicht tussen dat wat nodig werd geacht om het gewone, natuurlijke menselijke leven voortgang te doen vinden en de meer radicale eisen van het geloof, dat juist een breuk met dat gewone leven verlangde. Dat evenwicht bestond in een complementariteit of

34 ASA, p. 35-43.

werkverdeling. De geestelijkheid wijdde zich aan de hogere aspiraties van de religie, ten behoeve van de gehele gemeenschap, waar anderen zich op hun beurt weer inzetten voor het in stand houden van het natuurlijke leven. Alles had zijn eigen plaats en tijd en ieder vervulde zijn eigen rol binnen dat geheel. Van wezenlijk belang was ook de complementariteit van structuur en anti-structuur, in de tijdelijke omkering van de gevestigde orde in feesten als het carnaval. Dit bood een belangrijke uitlaatklep en gaf ruimte voor chaos, die aan de ene kant de vijand is van elke gevestigde orde, maar aan de andere kant ook de bron is van de energie die de orde leefbaar houdt en vernieuwt.

Taylor beroept zich hier sterk op het werk van de Engelse cultureel antropoloog Victor Turner (1920-1983). Deze stelt dat de tijdelijke omkering en relativisering van de orde, in een feest waarin alle lagen van de samenleving zijn betrokken en de normale rollen tijdelijk worden omgekeerd, mensen doet beseffen dat het hoogste goed niet die orde is, maar de gemeenschap die door de orde wordt gediend. Taylor beaamt dit en wijst erop dat de macht van anti-structuur voorkomt uit het besef dat alle codes mensen beperken en hen uitsluiten van iets wezenlijks.³⁵ Dit is een belangrijk thema voor hem, waarop hij voortdurend terugkomt in dit boek. De moderniteit heeft zich volgens hem totaal verbonden met de mythe van de ene almachtige code. Er is geen ruimte voor wat die code tegenspreekt en voor ambivalentie. Deze uitsluiting 'is what helped bring modern secularity, in all its senses, into being.'³⁶ Voor het relativiseren van de code is er een besef nodig van een macht is die boven de code uitgaat en deze relativeert. Dit aloude besef van transcendentie is geleidelijk geweken voor een absoluut geloof in de code.

Deze verschuiving begint met de verstoring van het complementaire evenwicht van de premoderne samenleving door hervormingsprocessen. Deze processen worden gekenmerkt door een verregaand streven naar zuivering en uniformisering, waarin iedere vorm van anti-structuur wordt geweerd. Er wordt niet langer alleen van een bepaalde geestelijke elite, maar van de hele samenleving gevraagd aan de hogere maatstaven van het geloof te voldoen. Van iedere individuele gelovige wordt dezelfde mate van innerlijke toewijding, ernst en discipline verlangd. Deze processen zetten al in rond het jaar 1000, als een meer christocentrische spiritualiteit begint te ontstaan en heidense praktijken steeds meer verdwijnen. Een belangrijk moment is het Vierde Lateraanse concilie in 1215, dat voor iedere gelovige de jaarlijkse biecht en ten minste eens per jaar vasten verplicht stelt. Religieuze hervorming en beschavingsidealen zullen gaandeweg steeds meer hand in hand gaan. De seksuele moraal wordt strenger en bepaalde populaire praktijken zoals carnaval, volksfeesten en dansen worden geweerd. Taylor ziet de door de hervormingsbewegingen aangedreven onthechte, gedisciplineerde houding ten opzichte

35 ASA, p. 50.

36 Ibid, idem.

van het zelf, die een wezenlijk deel is gaan uitmaken van de moderne identiteit, als een zeer bepalende factor in het secularisatieproces.

Deze hervormingsbewegingen zijn zowel een uiting van de onttovering als een verdere bijdrage aan deze ontwikkeling. Er was altijd al een onttoverend element aanwezig in het joods-christelijke geloof, maar dit is door de Reformatie enorm versterkt. Waar in de premoderne tijd geloof een vorm van ontzag voor witte magie was, wordt deze vrees nu getransformeerd tot een hogere vrees voor Gods macht, die op geen enkele manier manipuleerbaar is. Taylor noemt dit een 'reversal of the field of fear'.³⁷ De angst werd aardig hoog opgedreven, zowel door middeleeuwse als later ook door protestantse predikers. Hoe groter de vrees voor verdoemenis, hoe groter immers ook het vertrouwen in Gods reddende macht. Taylor oppert dat dit opdrijven van de angst voor straf een van de factoren was die mensen uiteindelijk in de armen van het humanisme dreef.³⁸

Volgens de theorie van de aftreksom was er vanaf de late Middeleeuwen sprake van een groeiende interesse in de natuur *an sich*, zonder verwijzing naar God. Taylor noemt dit historisch gezien onjuist. De laatmiddeleeuwse, nominalistische revolutie tegen de oude thomistische opvatting van de autonomie van de natuur is juist ingegeven door het bij uitstek theologische motief van de soevereiniteit van God. Gevreesd wordt dat een te grote zelfstandigheid van de dingen tekort zou doen aan Gods almacht. Het oude teleologische denken, dat uitgaat van patronen en doelen die in de dingen zelf besloten liggen, maakt steeds meer plaats voor een instrumentele manier van denken, die de doelen buiten de dingen plaatst. Taylor onderschrijft het door anderen gelegde verband tussen het nominalisme, de mechanisering van het wereldbeeld en de secularisatie. In zijn epiloog spreekt hij zijn instemming uit met 'the scholarship which links the critique of mediaeval 'realism' (as with Aquinas), and the rise of nominalism, possibilism, and a more voluntarist theology in Scotus, Occam, and others with a thrust towards a secular world'.³⁹ Hij verwijst hier met waardering naar het werk van theologen van de *Radical Orthodoxy*.⁴⁰ De ontwikkeling van het voluntarisme is volgens hem een belangrijk aspect van de onttovering. De oude betekenisvolle kosmos moet plaats maken voor een neutraal, mechanistisch universum, dat geen interne doelen en betekenissen kent. De hervormingsbewegingen en het antirealisme waardoor deze gekenmerkt worden hebben deze onttovering sterk bevorderd. Door de grote nadruk van de Reformatie op Gods soevereiniteit zijn natuur en bovennatuur, immanente orde en transcendente werkelijkheid steeds verder uit elkaar gegroeid. Deze ontwikkeling is sterk mede bepalend geweest voor het ontstaan van een seculiere wereld.

37 ASA, p. 74.

38 Ibid, p. 75.

39 Ibid, p. 773.

40 Ibid, p. 773 noot 2 en p. 775.

6.3b *Disciplineren*

De seculiere wereld is echter niet enkel en alleen het gevolg van onttovering. De hervormingsbewegingen brachten behalve onttovering ook een grondige disciplineren en herordening van het leven en de samenleving. Het is door de mix van deze twee, onttovering en disciplineren, dat de moderne seculiere wereld ontstaan is. Taylor typeert zijn verhaal daarom als *Reform Master Narrative*,⁴¹ dat een correctie wil zijn op secularisatietheorieën waarin onttovering als enige verklaring wordt gehanteerd. Hij stelt dat de morele eis dat ieder individu voor honderd procent als echte christen moet leven op paradoxale wijze een morele orde in het leven heeft geroepen die seculariteit sterk bevordert heeft.

Een volgende zeer wezenlijke seculariserende factor, welke volgens Taylor nauw samenhangt met zowel onttovering als disciplineren, is de veranderende tijdsopvatting. In de premoderne tijd was de gewone profane tijd altijd verbonden met hogere tijden. Het waren deze hogere tijden die aan het tijdelijke leven de diepte van een eeuwigheidsdimensie gaven. Het heden was door het geloof steeds verbonden met de eeuwige waarheden van het verleden, die present werden gesteld in de liturgie, en het uitzicht op een toekomst waarin alle tijden door God verzameld zullen worden (Taylor verwijst hier naar Augustinus' opvattingen over eeuwigheid). In de moderne tijd heeft de lineaire, homogene, en meetbare kloktijd dit eerdere diepe tijdsbesef verdrongen. Mensen worden gedisciplineerd om binnen een strak tijds kader te leven. Met deze grote verandering in de beleving van tijd hangt een verandering in de beleving van ruimte samen. De geborgenheid van het opgenomen zijn in de orde van de kosmos, waar alles zijn tijd en plaats en betekenis heeft, maakt plaats voor een gevoel van ontheemdheid, die het gevolg is van het besef als enkeling aan de grenzeloosheid van het universum bloot gesteld te zijn. Deze ontworteling kan diepe existentiële angst oproepen.

Waar mensen in de premoderne samenleving ingebed waren in de sociale orde, die zelf weer was ingebed in een kosmos die het goddelijke belichaamde, vallen deze fundamentele in de moderne tijd weg. Er vindt een revolutie in de *social imaginaries* of sociale voorstellingen plaats. Kerk en samenleving worden steeds meer gezien als bestaand uit op zichzelf staande individuen, die op vrijwillige basis een overeenkomst met elkaar aangaan. Zelfbeheersing geldt nu als de hoogste deugd. Religieuze hervormingen en de opkomst van een nieuw beschavingsideaal, dat schatplichtig is aan de stoïcijnse traditie, gaan hier hand in hand. In de neostoïcijnse manier van denken wordt een veel sterkere nadruk gelegd op wilskracht en strijd dan door de oude Stoa. Zowel in het calvinisme als in het neostoïcijnse denken wordt het ideaal gekoesterd van een gerationaliseerde, onthechte, gedisciplineerde en geprofessionaliseerde manier van leven. Vanuit een ongekend vertrouwen in de kneedbaarheid van de menselijke natuur raken mensen ervan overtuigd dat geweld

41 ASA, p. 773-775.

en chaos uitgebannen kunnen en ook moeten worden. Calvinisten geloven weliswaar dat de menselijke natuur verdorven is, maar een kleine groep uitverkorenen heeft de taak om de wereld om te vormen en in overeenstemming te brengen met Gods eer. Taylor concludeert dat wat begon als ‘an attempt to change and purify the power field of the ‘world’, make it more and more consonant with the demands of Christian spirituality’,⁴² uitliep op de omkering van dit ideaal. Dit had tot gevolg dat ‘in another, rather different sense, the ‘world’ won after all’.⁴³ De verleiding van de macht, volgens Taylor gelegen in ‘the very idea of a disciplined imposition of the Kingdom of God’, bleek te groot.⁴⁴ Ironisch genoeg onstond er zo een seculiere wereld, die precies het tegenovergestelde was van het ideaal dat werd nagestreefd.

6.3c Sociale voorstellingen

Nieuwe sociale voorstellingen ontwikkelen zich, die voortvloeien uit de grote ontworteling en er voor zorgen dat die ontworteling nog verder wordt doorgezet. De voornaamste zijn de moderne morele orde (1), de economie (2), de publieke sfeer (3), het soevereine volk (4) en de direct toegankelijke samenleving (5). Dit zijn ideeën die allemaal begonnen als theoretisch concept, en zich geleidelijk hebben ontwikkeld tot niet meer weg te denken sociale praktijken. De beweging in de richting van radicale seculariteit is in elk van deze ontwikkelingen goed te volgen. Zo blijft er uiteindelijk geen andere tijd meer over dan de profane tijd van het hier en nu. Het ‘nu’, als moment waarop gemeenschappelijk actie ondernomen wordt, wordt de enige legitieme basis van een gemeenschap. Er wordt niets meer erkend in de tijd dat hier bovenuit zou kunnen gaan.

Voor het ontstaan van de **moderne morele orde** zijn de nieuwe theorieën van het natuurrecht en het sociaal contract van Hugo de Groot (1583-1645) en John Locke van grote invloed geweest. Het uitgangspunt wordt niet langer gevormd door de gemeenschap, maar door individuen die elkaar respect en diensten verschuldigd zijn en als dragers van rechten worden gezien. De samenleving wordt beschouwd als middel ter vervulling van de doelen en verlangens van de enkeling. Bepalend is een sterke gerichtheid op het gewone, natuurlijke leven, waarin grote waarde wordt gehecht aan persoonlijke vrijheid, veiligheid en welzijn. Wanneer mensen hun eigen op zelfbehoud gerichte menselijke natuur zoveel mogelijk volgen, zo wordt gedacht, bewijzen ze als vanzelf ook elkaar een dienst en brengen ze zo Gods wil ten uitvoer. Sterk bepalend voor deze moderne morele orde is de nieuwe praktijk van de **economie**, die sterk verbonden is met het geloof in goddelijke Voorzienigheid. Met onzichtbare hand leidt deze Voorzienigheid alles tot wederzijds voordeel. Vrede is een belangrijke voorwaarde voor economische bloei.

42 ASA, p. 158.

43 Ibid, idem.

44 Ibid, idem.

De oude heroïsche, met eer en strijdbaarheid verbonden deugden, maken steeds meer plaats voor die van vredelievendheid, handelsgeest en diplomatie.

Naast de ontwikkeling van de economie van de vrije markt is een ander belangrijk nieuw fenomeen de opkomst van de **publieke sfeer**, die in de achttiende eeuw zijn oorsprong vindt. De publieke sfeer is een buiten-politieke, seculiere, metatopische ruimte, waarin meningen worden gevormd. In de gedachte van de soevereiniteit van het volk wordt het traditionele idee van legitimiteit, waarvoor men zich beriep op een mythische tijd van 'ooit', overgeplaatst naar het heden. Het sluiten van een verbond wordt nu gezien als iets dat mensen heel goed onderling kunnen regelen. In de Amerikaanse en Franse Revoluties wordt dit vervolgens op verschillende wijzen in praktijk gebracht. De **direct toegankelijke samenleving** is de laatste belangrijke ontwikkeling die typerend is voor seculariteit. Zonder enige vorm van bemiddeling door een tussenorde maken mensen als individu deel uit van grote eenheden als de staat of de mensheid in zijn geheel. Hierin heeft een cruciale omslag plaats gevonden van een op *network* or *relational identity* gebaseerde identiteit naar een *categorical identity*.⁴⁵ Die laatste term heeft Taylor ontleend aan de socioloog Craig Calhoun en speelt in zijn recente werk een belangrijke rol.⁴⁶

6.4 Het keerpunt

Het korte middendeel van het boek (het beslaat slechts ruim 70 pagina's), is gewijd aan de ontwikkeling van het providentiële deïsme en de onpersoonlijke orde. Taylor ziet deze als tussenstation op de weg naar het exclusieve humanisme. Bepalend voor de ontwikkeling van de nieuwe morele orde is een geleidelijke verandering in het denken over goddelijke Voorzienigheid. Gods bedoelingen raken steeds meer versmald tot het scheppen en in stand houden van een menselijke morele orde, welke is gebaseerd op wederzijds profijt. Taylor typeert dit als de antropocentrische omslag. Wat mensen God verschuldigd zijn kan geheel en al worden gevat onder de noemer van de verwerkelijking van hun eigen geluk. God is helemaal niet uit op het verdedigen van zijn eigen goddelijke eer, maar op het realiseren van het menselijk heil, zo houden deïstische theologen mensen voor. Dit wordt bevestigd en versterkt door de ontwikkeling van het eerherstel van het gewone leven, die al begon met de hervormingsbewegingen. Het toen in gang gezette beschavingsoffensief is dermate succesvol dat het vertrouwen in de nieuwe morele orde groeit en deze gaandeweg gezien wordt als de natuurlijke orde. Goddelijke genade

⁴⁵ ASA, p. 211.

⁴⁶ Ibid, p. 211, noot 69. Zie ook Charles Taylor, *Nationalism and Modernity* (p.81-104) en *Disenchantment - Reenchantment* (p. 287-303), in *Dilemmas and Connections, Selected Essays* (Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2011).

is niet langer nodig om mensen te bewegen tot moreel gedrag. De macht om orde te scheppen geldt steeds meer als een puur menselijk vermogen. Voor het vinden van inspiratie is een goddelijke bron evenmin nog nodig; de contemplatie van de natuurlijke orde volstaat.

Voor het begrensd zelf wordt een in toenemende mate beschaafde en begrensde wereld geschapen. In deze tijd, die volgt op de godsdienstoorlogen, is er een sterke afkeer van iedere vorm van religieuze strijd en fanatisme. De norm is een koele, ironische en gedistantieerde houding. Het moderne humanisme laat zich inspireren door de ethiek uit de klassieke Oudheid. Het belangrijkste verschil daarmee is dat de oude heroïsche hogere deugden niet langer van kracht zijn. Alleen die eigenschappen die nodig geacht worden om het natuurlijke, gewone leven in stand te houden en te bevorderen, gelden nu als nastrevenswaardig. In het nieuwe ideaal van universele menslievendheid is de christelijke notie van *agapè* nog goed te herkennen. Natuurlijke menselijke verlangens en eigenliefde worden echter niet meer gezien als iets dat overwonnen moet worden. Ze zijn juist bevorderlijk voor het nieuwe ideaal van onpartijdigheid en menslievendheid. Daarin zijn twee varianten mogelijk. In de verlichtingsvariant is menslievendheid de vrucht van een onthechte houding die zich door de rede laat leiden. In de variant die opkomt met de Romantiek wordt de herontdekking van de oorspronkelijke, spontane, menselijke natuur als voorwaarde gezien om gevoelens van compassie en menslievendheid te kunnen ontwikkelen. In beide varianten is vrijheid het bepalende ideaal.

Gewetensvrijheid is een belangrijke geloofsinhoud geworden. De herroeping van het Edict van Nantes in 1685 wekt een wijd verbreid gevoel van verontwaardiging. Dat geloof door de staat van bovenaf op wordt gelegd is in flagrante tegenspraak met het nieuwe geloofsartikel van menselijke waardigheid. Het beschavingsideaal van menslievendheid kan ofwel tot een vernieuwing van ofwel tot een breuk met het traditionele geloof leiden. Het nieuwe, zuiver menselijke ideaal van wederzijds profijt kan ofwel worden afgewezen, ofwel worden omarmd. Ook een tussenpositie is mogelijk. Het orthodoxe geloof wordt obscurantisme en irrationaliteit verweten, met name vanwege het wondergeloof, maar de scherpste kritiek richt zich op de manier waarop door het geloof onderdrukking wordt gerechtvaardigd en lijden wordt veroorzaakt. Iedere vorm van erkenning van doelen die uitgaan boven menselijk geluk en ontplooiing wordt afgewezen en verstaan als het ontkennen van het recht op geluk. In deze tijd is er alleen nog een kleine elite, waartoe mensen als de historicus Edward Gibbon (1737-1794) behoort, die kiest voor radicaal ongeloof en in de klassieke Oudheid inspiratie vindt voor een antichristelijke filosofie. De christelijke God is voor hen nog steeds een belangrijk referentiepunt, maar dan om zich tegen af te zetten. Ongeloof is dan ook iets wezenlijk anders dan de afwezigheid van religieus geloof, zo stelt Taylor. Hij voegt daaraan toe dat hij zich niet voor kan stellen dat die totale afwezigheid in onze cultuur ooit mogelijk zal zijn, omdat dit de afwezigheid van ieder historisch besef zou

betekenen.⁴⁷ Taylor is ervan overtuigd dat het moderne project van vrijheid en de orde van wederzijds profijt, die zo sterk verweven zijn met de religieuze wordingsgeschiedenis van de westerse cultuur, deze blijvend zullen bepalen en dat betekent dat het geloof als referentiepunt nog steeds aanwezig blijft.

Een tweede belangrijke verandering, naast de antropocentrische omslag, is het ontstaan van een ander godsbegrip. De persoonlijke en handelende God van de Bijbel maakt plaats voor de architect van het universum, die regeert volgens onveranderlijke wetten. Deze belangrijke theologische verandering verbindt Taylor met de verandering van de samenleving van een netwerk van persoonlijke, feodale relaties naar een onpersoonlijke, door egalitaire verhoudingen bepaalde orde. In het nieuwe verstaan spelen genade, mysterie en de omvorming van mensen door de invloed die God op hen uitoefent nauwelijks nog een rol. De persoonlijke God maakt plaats voor onpersoonlijke wetten en codes. De toegangsweg is niet langer een persoonlijke geloofsrelatie, maar het algemeen toegankelijke inzicht dat de onthechte rede biedt. Het universum wordt gezien als een neutraal mechanisme, ook wanneer men meent dat dit ontworpen is met het oog op menselijk welzijn. Een sterk objectiverende houding wordt de norm op alle terreinen van het leven. Dit voert mensen volgens Taylor niet alleen weg uit de oude betekenisvolle orde, maar ook uit hun eigen lichaam en uit het hele gebied van traditie, sociaal gezag en alles wat als gemeenschappelijk ervaren wordt. Hij typeert dit als *excarnation*.⁴⁸

Deze nieuwe, onpersoonlijke en volledig immanente orde wordt voorgesteld als de enig mogelijke uitkomst van de historische ontwikkeling die de mensheid doormaakt op de weg naar volwassenheid. Er is geen weg terug. Taylor zegt:

This powerful understanding of an inescapable impersonal order, uniting social imaginary, epistemic ethic, and historical consciousness, becomes one of the (in a sense unrecognized) *idées forces* of the modern age.⁴⁹

De antropocentrische omslag en de verschuiving in de richting van de onpersoonlijke orde leiden samen tot de idee van de natuurlijke en enige ware godsdienst van de mensheid. De ontmaskering van alle valse bestaande godsdiensten is nodig om die enig ware godsdienst te doen zegevieren. De stap van deze natuurlijke en algemene godsdienst naar natuurlijk en algemeen ongeloof is maar klein, zo benadrukt Taylor. Het gaat hier om veel meer dan een verschuiving in theologische opvattingen alleen. Wat hier plaatsvindt is een ‘a change in horizon which profoundly alters what it means to reason about God, or “religion”’.⁵⁰ Dezelfde woorden worden nog

47 ASA, p. 269.

48 Ibid, p. 289.

49 Ibid, p. 289-290.

50 Ibid, p. 293.

steeds gebruikt, maar onderweg hebben ze een totaal andere betekenis gekregen.

6.5 Het effect van de nova

Dit voorlaatste deel van het boek begint met een hoofdstuk dat dezelfde titel heeft gekregen als een boekje dat in 1991 is verschenen, *The Ethics of Authenticity*, in het Nederlands uitgegeven onder de titel 'De malaise van de moderne tijd'. Het bestaat uit een verzameling van voordrachten die Taylor voor de Canadese radio heeft gehouden. Daarin laat hij een breed publiek delen in wezenlijke vragen waarvoor de moderniteit mensen plaatst. De belangrijkste vraag is hoe de impasse te overwinnen die is ontstaan door het centraal stellen van het individu in de moderne cultuur, dat geldt als bron van de hele morele en sociale werkelijkheid. De vrijheid die het individu heeft verworven wil niemand kwijt en Taylor zeker ook niet. Tegelijkertijd heerst er volgens hem een wijd verbreide malaise over de onttoverde wereld, die zorgt voor gevoelens van betekenisloosheid en leegte. Op dit moderne onbehagen, de belangrijkste drijfveer van de Romantiek, gaat Taylor hier opnieuw in. Hij duidt het onbehagen als het gevolg van het verlies van transcendentie. Het begrensde zelf heeft zichzelf niet alleen gewapend tegen allerlei kwade geesten en krachten en zo een gevoel van sterkere controle en zelfbewustzijn ontwikkeld, maar zich daarmee ook afgesloten voor alles wat mogelijk betekenisvol kan zijn. Dit levert een levensgevoel op dat door Taylor als volgt wordt omschreven:

our actions, goals, achievements, and the like, have a lack of weight, gravity, thickness, substance. There is a deeper resonance which they lack, which we should feel should be there.⁵¹

Taylor noemt dit de *Peggy Lee-dimension*, naar haar song *Is That All There Is?*⁵²

Een uitweg uit dit typisch moderne onbehagen (dat iets wezenlijk anders is dan de premoderne melancholie of *acedia*), wordt gezocht in pogingen om diepte te hervinden. Dat kan tot uiting komen in ofwel een terugkeer tot het transcendente, ofwel in een nieuwe, zuiver immanente invulling daarvan. Er wordt gezocht naar een positieve, hogere eenheid, in de vorm van innerlijkheid, schoonheid, een gemeenschapsideaal of de natuur. Maar eenheid kan juist ook gevonden worden in de aanvaarding van de donkere en tragische kant van het leven. In de negentiende eeuw wordt het ongelooft volwassen, zo stelt Taylor. Het is minder theoretisch dan ten tijde van de achttiende-eeuwse antropocentrische omslag; meer geworteld in de leefwereld en het levensgevoel van mensen. Nieuwe posities ontstaan. Gaande-

51 ASA, p. 307.

52 Ibid, p. 311.

weg versterkt zich het gevoel dat orde en betekenis door mensen zelf geschapen moeten worden. Van grote invloed is de al eerder genoemde overgang van kosmos naar universum en het nieuwe besef van de oneindigheid van ruimte en tijd. De verschijning in 1859 van Charles Darwins *Origin of Species* is het sluitstuk van een ontwikkeling die al in de zeventiende eeuw werd ingezet. De meest logische optie lijkt nu een materialistische levensbeschouwing. Maar daarnaast bestaan er tal van andere benaderingen waarin morele betekenissen toegekend worden aan het universum. Ze variëren van christelijk, theïstisch, spiritueel tot moeilijk te duiden. Nieuw is dat mensen betrekkelijk gemakkelijk van de ene zienswijze op de andere over kunnen stappen en zelfs gelijktijdig de aantrekkingskracht van verschillende posities kunnen ervaren. In de strijd tussen geloof en ongeloof ontstaat er een soort niemandsland, een neutrale zone waarin men zich aan de strijd onttrekken kan.

De grote aantrekkingskracht van het materialisme is gelegen in het idee van de onpersoonlijke orde. Dat sluit veel beter aan bij het moderne besef van het geplaatst zijn in een onmetelijk universum, dan het geloof in een persoonlijke God, dat sterk verweven blijft met het oude kosmos-idee. Maar veel belangrijker dan het feitelijke verhaal van het materialisme, zo stelt Taylor, is de onderliggende ethiek. Tegenover de kinderlijkheid en sentimentaliteit van het geloof in een persoonlijke God, wordt de volwassenheid, de intellectuele moed en de eerlijkheid geplaatst van het aanvaarden van een universum waarin geen enkel doel besloten ligt. Wie het wetenschappelijk gelijk aan zijn kant heeft lijkt in het debat het sterkste te staan. Dit is een gevolg van de ethiek van het materialisme, die rechtvaardiging eist in termen van bewijzen. In werkelijkheid zijn echter niet wetenschappelijke, maar ethische motieven doorslaggevend voor de overgang van geloof naar ongeloof, zo meent Taylor. Om dit te illustreren schetst hij een aantal portretten van Victoriaanse denkers en schrijvers, die met pijn in het hart het geloof van hun jeugd op hebben gegeven. Zij zijn ervan overtuigd dat intellectuele waarachtigheid dit offer van hen verlangt. De manier waarop ze omgaan met hun nieuwe levensbeschouwing vertoont echter nog steeds sterk religieuze trekken.

Niet alleen het traditionele, orthodoxe geloof, maar ook de moderne morele orde van het humanisme komt in de negentiende eeuw onder vuur te liggen. Er vindt een *immanent counter-Enlighthenment*⁵³ plaats, die de antropocentrische, seculiere religie van het leven, welke hét kenmerk is geworden van de moderniteit, scherp bekritiseert. Verzet rijst tegen de waarden van het bevorderen, in stand houden en beschermen van het gewone leven van familie en productie. Bronnen van dit verzet zijn enerzijds een voortgaande spirituele gerichtheid op het transcendente, waarin hogere waarden dan menselijk welzijn gelden, en anderzijds het oude aristocratische ethos, dat rebelleert tegen de egaliserende tendens van de moderne cultuur van gelijkheid en menslievendheid. Hierin, zo luidt het verwijt, wor-

53 ASA, p. 369-374.

den levensdoelen versmald tot een verstikkende moralistische gedragscode. Het irrationele, amorele gewelddadige en chaotische, alles wat het humanisme steeds in bedwang heeft willen gehouden, wordt juist gezien als bron van vitaliteit. Er loopt een onmiskenbare lijn van Nietzsches verheerlijking van de wil tot macht naar het anti-humanisme van twintigste-eeuwse denkers als Georges Bataille (1897-1962), Michel Foucault en Jacques Derrida (1930-2004). De strijd tussen geloof en ongelooft is tot op de dag van vandaag verbonden met ideeën en tegen-ideeën van orde. De Eerste Wereldoorlog, die aanvankelijk gezien werd als een nieuwe kans voor de oude deugden van heroïek en toewijding, brengt een diepe crisis van de beschaving en van een bepaalde vorm van gevestigde christelijke cultuur teweeg. De spirituele honger waarmee mensen zich in de oorlog hadden gestort laat een enorme ontgoocheling en leegte achter. Deze wordt gevuld met nieuwe tegenbewegingen, die hun pijlen richten op de moderne morele orde. De cultus van grootheid, wil, actie en offer van bewegingen als het fascisme en het communisme vertoont duidelijk religieuze trekken.

Een andere ontwikkeling is dat het esthetische zich steeds meer gaat ontwikkelen tot een heel eigen categorie, die de plaats inneemt die vroeger de religie had. Het maakt gebruik van religieuze symbolen en vormen en opent een nieuwe ruimte, echter zonder duidelijk gedefinieerde binding. Was in het verleden het doel van de kunst mimesis, nu is het juist de schepping van iets nieuws. De kunstenaar moet een heel eigen wereld van betekenissen oprichten. Taylor brengt hier opnieuw de aan Shelley ontleende term *subtler languages* in, die in *Sources of the Self* al zo'n belangrijke rol speelde.⁵⁴ In deze meer verfijnde talen gaat het om een manier van expressie, waarin iets niet alleen wordt uitgedrukt, maar ook aan het licht gebracht wordt en als iets nieuws verschijnt. In de taal, de beeldende kunst en de muziek wordt niet langer verwezen naar een bepaald object, maar wordt vooral een zekere ontvankelijkheid gewekt. Het gaat in deze talen om het overbrengen van manieren van geraakt zijn. Ontische waarheden kunnen even goed worden ontsloten als ontkend. Het typerende van moderne kunst is dat dit ook niet altijd duidelijk is; dit wordt vaak open gelaten en er wordt gekozen voor een ongedefinieerd soort spiritualiteit. Waar eerder de taal van theologie en metafysica met ongebroken vertrouwen het gebied van diepere waarheden in kaart bracht (ontisch), wordt dit gebied in de moderne tijd alleen nog ontsloten via de indirecte weg van de taal van het symbool (esthetisch). Wat onthuld wordt blijft daarin tegelijkertijd verborgen. Het gaat hierin om een werkelijkheid die niet buiten het symbool om verkrijgbaar is. Waar kunst eerder onlosmakelijk verbonden was met de context van het leven, bestond uit verhoogde handelingen en gericht was op participatie, vindt er een geleidelijke ontworteling en een ontwikkeling in de richting van steeds meer absolute, op zichzelf staande vormen plaats.

54 ASA, p. 353-361.

6.6 Vertellingen over secularisatie

6.6a Definities

In dit deel van zijn boek ontvouwt Taylor zijn eigen visie op secularisatie en gaat hij in discussie met andere opvattingen. In veel theorieën wordt secularisatie verklaard vanuit ontwikkelingen als de onttovering en de opkomst van de wetenschap, of vanuit sociologische verschijnselen als de industrialisatie, urbanisatie en differentiatie, ofwel vanuit de ontwikkeling dat taken als onderwijs en gezondheidszorg uit de handen van de kerk overgaan naar zelfstandige instituties. Deze verklaringen vindt Taylor te generaliserend en oppervlakkig. Hij probeert *the unthought* – een term van Foucault, die duidt op de manier waarop het kader van overtuigingen en waarden die mensen er impliciet op nahouden hun zienswijze kleurt – in de verschillende theorieën boven water te krijgen. Dit is hetzelfde soort speurwerk dat hij verrichtte in *Sources of the Self*.

Langs deze weg ontdekt Taylor twee belangrijke vooronderstellingen. De eerste is de zogenaamde verdwijningsthese, die er vanuit gaat dat de motivatie voor religieus geloof en handelen door de moderniteit wordt ondermijnd en uiteindelijk verdwijnen zal. De tweede noemt Taylor de stelling van het bijverschijnsel. Religieus geloof en handelen worden daarin gezien als niet meer dan een bijverschijnsel van een andere, wezenlijker functie. In beide benaderingen is de religieuze impuls uiteindelijk gedoemd af te sterven. Wat er dan over zal blijven is religieuze onverschilligheid, de instelling van mensen die door Weber worden aangeduid als ‘religiously unmusical.’⁵⁵ Taylor beschouwt religie als een categorie *sui generis*; deze kan niet gereduceerd worden tot (de functie van) iets anders. Hij acht het hoogst onwaarschijnlijk dat er ooit een totale en algehele religieuze onverschilligheid of ongevoeligheid zal komen. In de rest van het hoofdstuk geeft hij daar argumenten voor, op grond van zijn interpretatie van de historische ontwikkeling die hij zo uitgebreid heeft weergegeven. Volgens hem hebben we niet te maken met toenemend religieus verval, maar met een fundamentele herschikking van het heilige of spirituele in het individuele en sociale leven.

Iedere visie op secularisatie is natuurlijk afhankelijk van de definitie van religie die wordt gehanteerd. Taylor verwijst naar de ‘orthodoxe’ definitie van de hedendaagse godsdienstsocioloog Steve Bruce:

Religion for us consists of actions, beliefs and institutions predicated upon the assumption of the existence of either supernatural entities with powers of agency, or impersonal powers or processes possessed of moral purpose, which have the capacity to set the conditions of, or to intervene in, human affairs.⁵⁶

⁵⁵ ASA, p. 435. Weber gebruikt de term ‘religiös unmusikalisch’.

⁵⁶ Ibid, p. 429.

Wat hij in deze definitie onderschrijft is dat religie niet zo breed wordt gedefinieerd dat de conclusie is dat er niets wezenlijks veranderd is – want dat doet geen recht aan de grote historische veranderingen. Taylor heeft echter een belangrijke aanvulling op de definitie van Bruce, en die is gelegen in het transformatie-perspectief:

I want to focus not only on beliefs and actions ‘predicated on the existence of supernatural entities’ (a.k.a. ‘God’), but also on the perspective of a transformation of human beings which takes them beyond or outside of whatever is normally understood as human flourishing, even in a context of reasonable mutuality (that is, where we work for each other’s flourishing).⁵⁷

Religie staat en valt voor Taylor met een vorm van gerichtheid op wat boven puur menselijk geluk en menselijke ontplooiing uitgaat. Juist die gerichtheid wordt door de moderniteit bemoeilijkt. De belangrijkste stelling van zijn boek verwoordt Taylor hier als volgt: ‘Modernity has led to a decline in the transformation perspective.’⁵⁸ De teruggang van dit transformatie-perspectief is voor hem van grotere betekenis dan veranderingen in de opvattingen over de aard van bovennatuurlijke wezens of krachten.

6.6b *Het tijdperk van de mobilisatie*

Een verrassende ontwikkeling is de religieuze mobilisatie, in de tijd van ongeveer 1800 tot 1950/1960. In deze periode zijn kerken er op ongekende wijze in geslaagd het leven van hun leden te organiseren en hun identiteit en loyaliteit te vormen. Dit weerspreekt de theorie van het keurig geleidelijk toenemende religieuze verval en is een illustratie van de zigzagbeweging die volgens Taylor de ontwikkeling van secularisatie kenmerkt. De mobilisatie is een reactie op de verstoring van het model van het *Ancien Régime* (AR) van de premoderne tijd, dat werd gekenmerkt door een hiërarchische complementaire orde, met de lokale parochie als hoeksteen. Deze orde werd gedragen door collectieve rituelen, waarin heidense elementen en christelijke betekenissen diep met elkaar verweven waren. Door de hervormingsbewegingen raakte de orde al verstoord. Deze waren erop gericht religieuze praktijken te zuiveren van heidense elementen, waardoor een vacuüm ontstond dat op verschillende wijzen werd ingevuld. Een belangrijke invulling is het exclusieve humanisme, maar er zijn ook andere varianten. Het nieuwe uitgangspunt van de mobilisatie is dat mensen de politieke, sociale en kerkelijke structuren die ze wensen geheel zélf in het leven dienen te roepen. Er is geen voorgegeven orde meer. Het is de tijd van het ontstaan van opwekkingsbe-

57 ASA, p. 430.

58 Ibid, p. 431.

wegingen, verenigingen en nieuwe denominaties. Men probeert oude structuren, die door moderne ontwikkelingen als de verstedelijking en het ontstaan van de klassenmaatschappij worden bedreigd, met behulp van de moderne middelen van organisatie en mobilisatie te redden. Ondertussen veranderen deze structuren echter onderweg ongemerkt van karakter. Zo verandert religie gaandeweg van een geestelijk klimaat dat een gehele gemeenschap inademt in een aan een bepaalde partij gebonden standpunt.

Zowel in de rooms-katholieke kerk als bij evangelicale bewegingen ontwikkelen zich nieuwe vormen van spiritualiteit, die een sterk appèl doen op het gevoel en gebruik maken van een gedifferentieerd aanbod met een groeiende rol van leken. Het *festive* of 'feestelijke' speelt daarin een grote rol. De dagelijkse orde wordt onderbroken in pelgrimages, opwekkingsbijeekkomsten en andere bijzondere momenten. Voor Taylor zijn deze vormen van cruciale betekenis en hij stelt:

I believe that the festive, in this sense, is an important continuing form of religious and quasi-religious life in our own day. It has to be part of any description of the place of the spiritual in our society.⁵⁹

Spiritualiteit en vormen van zelfdiscipline zijn vaak nauw verbonden met een bepaalde politieke identiteit. Dit kan de vorm aannemen van ondersteuning van die identiteit (in Engeland en de Verenigde Staten), van protest tegen de gevestigde orde (in Polen en Ierland), of van de aanspraak van een religieuze minderheid op erkenning (in het verzuilde Nederland en België). Men was ervan overtuigd dat de samenleving zou desintegreren zonder moraal. Religie was nodig voor de moraal en kerken waren nodig voor religie.

6.6c Het tijdperk van de authenticiteit

Een nieuwe belangrijke omslag vindt plaats als het tijdperk van de mobilisatie wordt opgevolgd door dat van de authenticiteit. In het beschrijven daarvan grijpt Taylor opnieuw terug op de eerder genoemde serie voordrachten voor de Canadese radio, die in het Nederlands zijn vertaald als 'De malaise van de moderniteit'. Daarin beschrijft Taylor hoe in de jaren '60 het expressieve individualisme, dat zijn wortels heeft in de Romantiek, een massafenomeen wordt. Dit wordt aan de ene kant toegejuicht en aan de andere kant met bezorgdheid bezien, vanwege het vermeende hedonisme en egoïsme en de teloorgang van gemeenschapszin. Het tijdperk van de authenticiteit wordt volgens Taylor verkeerd beoordeeld, als het enkel wordt gezien als de teloorgang van waarden en idealen. Een andere opvatting over wat het goede uitmaakt breekt zich baan. Keuzevrijheid, de rechten van het individu, een verregaande tolerantie en het

59 ASA, p. 469.

afwijzen van discriminatie vormen de nieuwe waarden en idealen van het tijdperk van de authenticiteit. Conformiteit aan voorgegeven modellen is nu de grootste zonde. Ieder individu heeft zijn of haar eigen unieke waarheid en moet in het leven een persoonlijke weg afleggen. De hoogste plicht is nu de ander in zijn of haar waarde laten.

Op het gebied van de religie komt de post-Durkheimiaanse variant op. De eerdere, neo-Durkheimiaanse, sterke verwevenheid van godsdienst en sociale orde wordt steeds meer losgelaten. Beslissend argument is nu of iemand zich ergens persoonlijk door aangesproken voelt of niet. Het hele bredere kader waarin het religieuze leven is ingebed wordt als volstrekt irrelevant gezien. De groei van de welvaart, het ontstaan van een consumentenmaatschappij en de opkomst van de nieuwe jeugdcultuur werken deze benadering sterk in de hand. De op onthouding, discipline en seksuele zuiverheid gerichte ethiek van de traditionele godsdienst komt onder scherpe kritiek te staan. De rehabilitatie van het lichaam en het gevoelsleven en het doorbreken van het traditionele rollenpatroon tussen man en vrouw staan lijnrecht tegenover de oude moralistische codes, waaraan de kerken vaak krampachtig vast blijft houden.

In een apart hoofdstuk werkt Taylor de manier uit waarop het tijdperk van de authenticiteit doorwerkt in manieren waarop religie vorm krijgt. Mensen gaan op zoek naar een meer directe ervaring van het heilige en verlangen naar grotere spontaneïteit en spirituele diepte. Deze zoektocht kan zowel gericht zijn op een als immanent verstane levenskracht als op de God van de gevestigde traditie. De grenzen tussen verschillende religieuze tradities vervagen en veel mensen voelen zich aangetrokken tot andere godsdiensten, met name oosterse. Religieuze identiteit wordt vloeiender. Het wordt mogelijk om te geloven zonder een binding te hebben met een kerkelijk instituut. De oude dominante organisatievormen uit het tijdperk van de mobilisatie verliezen in een groeiend tempo aanhang. In veel secularisatietheorieën wordt daaruit een algehele verdwijning van religie geconcludeerd. Taylor meent dat in deze duiding het paleo- of neo-Durkheimiaanse religieuze model ten onrechte als norm geldt. De nieuwe post-Durkheimiaanse spiritualiteit wordt geen recht gedaan als ze in het licht van die norm gezien wordt als een inhoudsloze en geheel geprivatiseerde spiritualiteit. Kader of vorm en inhoud worden dan met elkaar verward. Taylor stelt:

The new framework has a strongly individualist component, but this will not necessarily mean that the content will be individuating. Many people will find themselves joining extremely powerful religious communities. Because that's where many people's sense of the spiritual will lead them.⁶⁰

60 ASA, p. 516.

Wel voorspelt hij dat de binding met deze gemeenschappen een stuk losser zal zijn dan in het verleden. Religieuze loyaliteit zal veel minder van de ene generatie op de andere doorgegeven worden. Maar collectieve vormen zullen wel blijven en mogelijk zelfs groeien, zo meent hij. Een belangrijk teken daarvan ziet hij in het blijvende belang van het feestelijke, zoals dit zich manifesteert in grote jeugdbijeenkomsten, rockconcerten, pelgrimages, en algemene gebeurtenissen als de begrafenis van prinses Diana. Taylor stelt:

The festive remains a niche in our world, where the (putatively) transcendent can erupt into our lives, however well we have organized them around immanent understandings of order.⁶¹

Voor velen in de moderne tijd bestaat er nog steeds een losse verbinding met het christelijke geloof, zelfs in zijn neo-Durkheimiaanse verschijningsvorm. Door de Engelse godsdienstsocioloog Grace Davie (geboren 1946) zijn daar termen voor bedacht als *christian nominalism*,⁶² *believing without belonging*⁶³ en *vicarious religion*.⁶⁴ Taylor constateert dat mensen verbonden willen blijven met een perspectief van transformatie, ook als ze hun eigen leven op dit moment daar niet naar willen inrichten en noemt deze losse verbinding ‘a “cold” form.’⁶⁵ De situatie in de Verenigde Staten is op dit punt geheel anders dan die in Europa. In de Verenigde Staten is de warme, neo-Durkheimiaanse variant nog springlevend en is godsdienst nog steeds een belangrijke factor in de vorming van (politieke) identiteit. In een aparte paragraaf bespreekt Taylor verschillende verklaringen voor dit opvallende verschil. Naast andere factoren ziet hij het ontbreken van de voortgaande historische schaduw van het *Ancien Régime* in de Verenigde Staten als een wezenlijk verschil tussen de Verenigde Staten en Europa. In Europa is daardoor een antiklerikalisme in het leven geroepen dat nog steeds doorwerkt. Religie blijft voor veel mensen verbonden met autoritaire en onderdrukkende praktijken en wordt gezien als de grote vijand van authenticiteit. In de Verenigde Staten was religie al vanaf het begin van de ontstaansgeschiedenis verbonden met keuzevrijheid. De nieuwe waarde van authenticiteit kan daar gemakkelijk aansluiting bij vinden.

In een slotparagraaf concludeert Taylor dat we vandaag niet langer leven vanuit een algemeen gedeeld besef dat geloof in God onmisbaar is voor de orde die we (voor een deel) hoog houden. Religie lijkt zich meer en meer te hebben teruggetrokken uit het publieke domein. Toch meent hij dat religie ook in Europa daaruit

61 ASA, p. 518.

62 Ibid, p. 520.

63 Ibid, p. 520.

64 Ibid, p. 521.

65 Ibid, p. 522.

niet werkelijk verdwenen is. Het wegvallen van de vroegere dominante positie van kerken brengt in zekere zin ook een grotere vrijheid van spreken voor haar vertegenwoordigers. Geloof is daardoor veel meer een zaak geworden van het krachtige intuïtieve optreden van geïnspireerde enkelingen. Dat biedt nieuwe mogelijkheden. In het voortgaande debat tussen geloof en ongeloof ondervindt het geloof enerzijds hinder van de blijvende herinnering aan vroegere dominante vormen en anderzijds en misschien nog wel sterker van de snel groeiende onbekendheid met de taal van de religieuze traditie. Maar het ongeloof moet zich weer verhouden tot het onbehagen van mensen over de moderne morele orde, dat maakt dat mensen op zoek gaan naar iets wat de leegte kan vullen. Het speelveld is vrij en de toekomst is open. Mogelijk is de toekomst aan de *minimal religion*,⁶⁶ een term van de hedendaagse Russische godsdienstsocioloog Mikhail Epstein (geboren 1950), die meer een mentaliteit aanduidt dan een organisatievorm. Deze minimale godsdienst wordt gekenmerkt door een brede, open en zoekende instelling en de neiging zich meer te richten op een kleine kring van bekenden dichtbij dan op religieuze instituties. Wat overheerst is het verlangen om de eigen spirituele weg te ontdekken. Dit laatste kenmerk van het tijdperk van de authenticiteit wordt door Taylor uiteindelijk vooral positief gewaardeerd.

6.7 De situatie van het geloof

6.7a *Het immanente kader*

Tot zover de historische schets. Het laatste en belangrijkste deel van Taylors boek begint met een hoofdstuk waarin alle lijnen van zijn betoog bij elkaar komen. Het wordt algemeen gezien als het kernstuk ervan en de titel *The Immanent Frame* wordt veelvuldig geciteerd als ultrakorte samenvatting van waar het hele boek over gaat. Het leven van de moderne mens speelt zich af binnen een als vanzelfsprekend ervaren immanent en natuurlijk kader dat in zichzelf rust. Het kan, maar hoeft niet te verwijzen naar God of een hogere werkelijkheid. Dit kader delen moderne mensen allen met elkaar, of ze nu gelovig zijn of niet. Hoe deze orde zich heeft ontwikkeld is in het voorafgaande uitgebreid beschreven. Het laatste deel van het boek gaat over hoe het leven in deze orde eruit kan zien, nu en in de toekomst. Er doen zich dan twee mogelijkheden voor. De immanente orde kan ofwel een opening bieden voor transcendentie, ofwel transcendentie uitsluiten. Taylor onderzoekt wat mensen in de richting van opening drijft en wat leidt tot geslotenheid van het kader.

Volgens het dominante verhaal staat moderniteit simpelweg gelijk aan de ontwikkeling van een gesloten kader. Daarbinnen staat menselijk welzijn centraal. Een

66 ASA, p. 533.

steeds beter gebruik van de wetenschappelijke rede moet leiden tot een steeds groter welzijn van afzonderlijke mensen. Het goede wordt gezien als puur aards, natuurlijk, materieel en zinnelijk. Iedere veronderstelling van een transcendent doel wordt opgevat als verraad aan dit aardse begrip van het goede. Binnen dit kader kan sprake zijn van een diep besef van verwondering over hoe geest en bewustzijn kunnen ontstaan uit levenloze materie. Niet de mirakelen van de godsdienst, die gezien worden als het ongepast doorbreken van de natuurlijke gang van zaken, maar dit wonder verdient onze eerbied. Religie doet dus afbreuk aan de eerbied voor het werkelijke wonder van het natuurlijke leven, vormt door haar onverdraagzaamheid een bedreiging voor menselijk welzijn en betekent een gevaarlijke ondermijning van het wetenschappelijke materialisme.

Tegenover deze gesloten opvatting staat de benadering waarin het kader open wordt gehouden. Daarin wordt de gerichtheid op transcendentie verbonden met de vervulling van het streven naar het goede, en ervaren als antwoord op het verlangen en de nood van mensen. Taylor gaat hier vooral in op het gesloten kader. Hij spreekt van '*closed world structures (CWS's)*,'⁶⁷ en onderzoekt de factoren die deze geslotenheid als vanzelfsprekend doen verschijnen. In de uitwerking van dit begrip brengt Taylor opnieuw uitgebreid de moderne wetenschappelijke epistemologie en de weerlegging daarvan door de fenomenologie van Heidegger en Merleau-Ponty en de filosofie van Wittgenstein ter sprake. Hij legt een duidelijk verband tussen zijn kritiek op het dominante secularisatieverhaal in dit boek en zijn eerdere deconstructie van deze epistemologie:

In both cases, what is being claimed is that some move is being passed off as a simple discovery, which in fact is much more like a new construction; a change that involves also a new sense of our identity and our place in the world, with its implicit values, rather than simply registering observable reality.⁶⁸

De sterke aantrekkingskracht van de epistemologie achter het naturalisme, zo herhaalt Taylor hier, is gelegen in een ethiek die alle nadruk legt op waarden als onpartijdigheid, volwassenheid en moed. Zij zijn nodig om de betekenisloosheid van de wereld onder ogen te kunnen zien en te durven leven op eigen gezag. Dit is ten diepste een bevrijdingsverhaal. Taylor ziet hierin een sterke overeenkomst met het appèl van de axiale godsdiensten aan mensen om zich los te maken uit een beperkte werkelijkheidsbeleving en de daarmee verbonden belofte van het betreden van een nieuwe, grotere, meer universele ruimte. De aantrekkingskracht van de boeddhistische bevrijding uit het kastensysteem, van Paulus' prediking dat er in Christus geen Jood en geen Griek, geen slaaf en geen vrije, geen man en geen

67 ASA, p. 551.

68 Ibid, p. 565.

vrouw is, van de boodschap van Mohammed die stammen en naties overstijgt en van het universalisme van de Stoa, is volgens hem te vergelijken met die van deze seculiere bevrijdingsleer, welke mensen oproept tot een vrije, verantwoordelijke en solidaire manier van leven.⁶⁹

Naast de twee uitersten van openheid en geslotenheid voor transcendentie is er nog een belangrijke derde mogelijkheid. Taylor gebruikt daarvoor het beeld van de open ruimte, dat hij ontleent aan William James. In de lezing *Varieties of Religion Today, William James Revisited* (2002) noemt hij James een tijdgenoot als het gaat om het nadenken over de toekomst van religie. James heeft de situatie van de moderne mens heel scherp getroffen met zijn beeld van de open vlakte, waarin de wind je nu eens de ene kant en dan weer de andere kant op wil blazen; je het ene moment sterk doet neigen tot geloof en het andere moment juist tot ongelooft. Deze door James zo goed aangevoelde tweespalt, die door Taylor wordt uitgewerkt in het hoofdstuk met de titel *Cross Pressures*,⁷⁰ is de toestand waarin de moderne mens zich bevindt. Dat geldt ook voor wie zich van deze tweespalt niet bewust is en zich vast probeert te klampen aan de vanzelfsprekendheid van het eigen wereldbeeld, om maar niet terecht te hoeven komen in deze onbeschermd open ruimte die de moderniteit kenmerkt.

De voortdurende destabilisering en herschikking van de vormen van het religieuze leven hangen hiermee samen. Die brengen ook fragmentarisering met zich mee:

The salient feature of Western societies is not so much a decline of religious faith and practice, though there has been lots of that, more in some societies than in others, but rather a mutual fragilization of different religious positions, as well as of the outlooks both of belief and unbelief.⁷¹

Tegengestelde krachten werken in op de cultuur in zijn geheel: het zijn de twee uitersten van de orthodoxe godsdienst en het materialistische atheïsme, die ieder weer eigen reacties oproepen. De wezenlijke vraag is de vraag waar het debat over gaat en waar het eigenlijk over zou moeten gaan. Volgens Taylor zou het moeten gaan over de vraag wat volheid uitmaakt. Cruciaal voor het antwoord op die vraag is de manier waarop mensen zichzelf en hun ethische situatie zien. De aandacht moet uitgaan naar de motieven en idealen van zowel gelovigen als ongelovigen en de vraag of en hoe deze kunnen worden verwerkelijkt. Daarvoor is het ook nodig te kijken naar de belemmeringen en hoe en tot welke prijs deze kunnen worden overwonnen.

69 ASA, p. 576.

70 Ibid, p. 594-617.

71 Ibid, p. 595.

Taylor meent dat er een ontologie nodig is die de best mogelijke onderbouwing biedt voor morele en esthetische (deze twee houdt hij graag bij elkaar) overtuigingen en handelen. Degenen die een ongelovig standpunt innemen daagt hij uit om een niet-theïstisch register te vinden met dezelfde rijkdom als dat van het geloof. Zo'n ontologie is nodig omdat wat gearticuleerd is aan kracht wint. Ervaringen van wat mensen overstijgt en de aanspraak op een solidariteit die meer inhoudt dan het rekening houden met de ander uit welbegrepen eigenbelang, hebben het nodig om te worden verwoord en versterkt. Aan die articulatie ontbreekt het node in onze tijd. Taylors verwijt aan het moderne ongelooft luidt, en het is een herhaling van zijn kritiek aan het adres van het naturalisme in *Sources of the Self*, dat het geen goed zicht heeft op de eigen morele bronnen en motivatie.

6.7b Dilemma's en spanningen

De dilemma's en spanningen waarvoor de drie hoofdrolspelers in het debat rond geloof en ongelooft zich geplaatst zien, brengt Taylor in kaart in twee opeenvolgende hoofdstukken met dezelfde titel. Hij verdeelt deze in vier in elkaar overlappende thema's. Dat zijn (1) de verhouding tussen humanisme en transcendentie, (2) het gevaar van aspiraties die de menselijke natuur geweld aandoen, (3) de wortels van geweld, en tenslotte (4) de vraag hoe haat en geweld tegen de mens overstegen kunnen worden. De drie hoofdrolspelers die hij onderscheidt zijn de seculiere humanisten, de Nietzscheaanse anti-humanisten en de aanhangers van een vorm van theïsme. Die laatsten zijn weer onder te verdelen in twee groepen. Er is de categorie van hen die een terugkeer naar het traditionele orthodoxe geloof verlangen. Deze moet worden onderscheiden van een andere categorie, die Taylor meer interesseert:

Others, in which I place myself, think that the practical primacy of life has been a great gain for humankind, and that there is some truth in the self-narrative of the Enlightenment: this gain was in fact unlikely to come about without some breach with established religion. (We might even be tempted to say that modern unbelief is providential, but that might be too provocative a way of putting it.) But we nevertheless think that the metaphysical primacy of life espoused by exclusive humanism is wrong, and stifling, and that its continued dominance puts in danger the practical primacy.⁷²

Het streven naar heelheid, of dit nu gericht is tegen de heerschappij van de berekende rede of tegen de hogere aanspraken van de ascese, is sterk verbonden met de rehabilitatie van het lichaam. Vaak wordt het christelijk geloof gezien als de belangrijkste vijand van het lichaam. Taylor laat zich zeer kritisch uit over *the triumph*

72 ASA, p. 637.

*of the therapeutic revolution*⁷³ van de moderne tijd, waarin alles wat eerder geschaard werd onder kwaad en zonde nu wordt toegeschreven aan ziekte. Zonde is een keuze die nog een zekere waardigheid in zich draagt. Ziekte is slechts een vorm van zwakheid of gevolg van het noodlot. Wat eerder een spirituele realiteit was, waar ieder mens zich toe te verhouden had, is nu tot zuivere pathologie geworden, een afwijking van het normale, waarvan mensen moeten genezen door spirituele aspiraties af te zweren. Als voorbeeld van het verwerpen van de spirituele dimensie noemt Taylor de kritiek van de Amerikaanse filosofe Martha Nussbaum (geboren 1947) op (christelijke) pogingen om de menselijke natuur te overstijgen in een pleidooi voor een '*transcendence of an internal and human sort*'.⁷⁴ Hij wijst erop dat er in deze sterk op het immanente gerichte filosofie ook nog steeds wordt gezocht naar een transcendente dimensie, die hij ook ziet als simpelweg onontkoombaar.

Taylor betoogt, in de lijn van denken van Isaiah Berlin, dat ook als er gekozen wordt voor een immanente vorm van transcendentie, er altijd een conflict zal zijn tussen verschillende waarden. Dit conflict kan niet worden opgelost door bepaalde waarden, bijvoorbeeld die van zelfverloochening of ascese, bij voorbaat al af te wijzen. De positieve waarde die er in zo'n ideaal is gelegen moet worden meegewogen. Het exclusieve humanisme neemt die moeite volgens Taylor niet. Het strijkt alle dilemma's glad en houdt vast aan een niet reële harmonie, waarin wezenlijke elementen van de menselijke natuur worden genegeerd. Dit vloeit voort uit het verlichtingsidee dat de menselijke persoon geheel kneedbaar is en er geen enkel voorgegeven doel is. Het exclusieve humanisme houdt er ondertussen wel bijzonder hoge normen op na over wat normaal gedrag uitmaakt. Met name over afwijkingen die te maken hebben met agressie en ongecontroleerde seksualiteit wordt een hard oordeel geveld. Taylor beroept zich hier op critici als Nietzsche, die agressie en het streven naar dominantie als vitale driften beschouwen en de uitschakeling daarvan als een degradatie van de mens zien. De cruciale vraag volgens Taylor is:

How to define our highest spiritual or moral aspirations for human beings, while showing a path to the transformation involved which doesn't crush, mutilate or deny what is essential to our humanity?⁷⁵

Hij stelt voor dit de *maximal demand*⁷⁶ te noemen. Is daar überhaupt aan te voldoen? Taylor gelooft dat daar in het christelijk geloof mogelijkheden voor worden aangereikt, juist omdat het geen totale oplossing biedt, geen code formuleert, maar 'only shows ways in which we can, as individuals, and as churches, hold open the

73 ASA, p. 618.

74 Ibid, p. 627.

75 Ibid, p. 640-641.

76 Ibid, p. 641.

path to the fullness of the kingdom.⁷⁷ Het is een betreurenswaardige misvatting dat het christelijk geloof lichamenlijk verlangen als zodanig als negatief beschouwt. De centrale plaats van de incarnatie in het christelijk geloof getuigt volgens Taylor juist van het grote belang dat wordt toegekend aan het lichamenlijke. Een tweede hardnekkige misvatting, die het exclusieve humanisme en het orthodoxe geloof met elkaar delen, is een beperkte opvatting van het offer als handeling waarin het menselijke wordt opgeofferd aan het goddelijke. De kritiek van het antieke jodendom op ongespiritualiseerde vormen van het offer als vorm van afgoderij is door het humanisme overgenomen en zover op de spits gedreven, dat het iedere vorm van religie als een vorm van wreedheid en onmenselijkheid afzweert. Terwijl in het offer oorspronkelijk juist een weg werd gezocht om het geweld, dat wezenlijk deel uitmaakt van de menselijke werkelijkheid, te kanaliseren en te overstijgen. Dit overstijgende karakter maakt volgens Taylor het wezen van het offer uit.

Taylor gaat in deze hoofdstukken diep in op de vraag naar de wortels van geweld. Herhaaldelijk noemt hij de verhouding tussen religie en geweld een van de belangrijkste vraagstukken van deze tijd. In zijn laatste bundel *Dilemma's and Connections* (2011) heeft hij er verschillende beschouwingen aan gewijd. Hij geeft daarin blijk van zijn fascinatie voor het denken van Girard.⁷⁸ Net als Girard benadrukt hij de manier waarop het heilige en geweld vanaf het begin met elkaar verweven zijn. Geweld is geen zuiver biologische kracht, maar maakt altijd deel uit van een cultuur, die er ook een metabiologische betekenis aan geeft en Taylor stelt:

The sense of immediacy and communion that can be reached in disorder, violence, sexual orgy, is an anthropological constant, a deep and ineradicable need. The attempts to train humans out of it, leave it behind us in the disciplines of civilization, are not only bound to fail, but also represent a mutilation of human life.⁷⁹

Religie is altijd verbonden geweest met geweld, maar de aard van de verbinding is gaandeweg veranderd. Hogere axiale religies verkozen vrede boven oorlog, maar behielden een plaats voor het geweld in de heilige oorlog, die gericht is op zuivering. Het gevaarlijke daarvan is dat het kwaad dan geheel naar buiten toe geprojecteerd wordt. Juist deze verbinding met het absoluut goede heeft geweld veel radicaler en meedogenlozer gemaakt. In de preaxiale godsdiensten werd het heilige nog als ambivalent gezien, met zowel heilvolle als destructieve kanten. In het exclusieve humanisme wordt geweld geobjectiveerd en gereduceerd tot pathologie en primitivisme. Dit werkt averechts en roept tegengeweld op. Taylor stelt dat in

⁷⁷ ASA, p. 643.

⁷⁸ René Girard (1923-2015) was een Franse historicus, filosoof en literair criticus, die vooral bekend geworden is met zijn theorie van de zondebok, waarop zich collectief geweld concentreert.

⁷⁹ ASA, p. 664.

de vraag hoe om te gaan met geweld, geloof en ongeloof voor precies dezelfde dilemma's zijn geplaatst. De sleutel is volgens hem gelegen in het erkennen van de diepe ambivalentie en het weerstaan van de verleiding van het zuiverheidsdenken.

In het tweede hoofdstuk over dilemma's duidt Taylor de sterke nadruk op de zin-vraag en de visie op religie als zingevingssysteem als een typisch modern verschijnsel, dat is opgeroepen door de onttovering en het daaruit voortvloeiende betekenisverlies. De vragen waarmee moderne mensen worstelen worden hiermee volgens hem ten onrechte op alle tijden en plaatsen geprojecteerd. De moderne behoefte aan zingeving moet teruggebracht worden tot de diepere en meer concrete vraag hoe om te gaan met het gegeven van lijden en kwaad. Een typisch moderne beschermingsstrategie is die van de distantie. De inzet en tegelijk ook de winst van deze strategie is een sterk gevoel van eigenwaarde en veiligheid; het geruststellende besef zelf verstandig, objectief, koelbloedig en binnen zekere grenzen ook menslievend te zijn. Het lijden en het kwaad zijn dan een werkelijkheid waar mensen zelf buiten staan. Deze distantie heeft een hoge en voor Taylor onaanvaardbare prijs; hiermee wordt een onmiddellijke en lichamelijk ervaren compassie onmogelijk gemaakt. Tegenover de strategie van afstand nemen staan verschillende vormen van zich juist middenin de werkelijkheid van het lijden en het kwaad begeven. Dit kan mensen het positieve gevoel geven dat ze deel uitmaken van de oplossing, en niet alleen maar van het probleem. Taylor gebruikt hiervoor de Hebreeuwse uitdrukking *tikkun olam*, wat hij vertaalt als 'healing the world'.⁸⁰ Vaak is er sprake van een combinatie van beide strategieën, en dit geldt zowel voor de opstelling van gelovigen als ongelovigen. In beide opstellingen zijn er ook vormen van slachtofferdenken aanwijsbaar, waarbij al het kwaad op anderen wordt geprojecteerd en het eigen gewelddadig optreden wordt gelegitimeerd. Voor zowel gelovige als ongelovige posities geldt dat deze uitsluitingsmechanismes ook interne kritiek hebben opgeroepen.

Vaak wordt, met een beroep op de gewelddadige geschiedenis van het christendom, beweerd dat het ongeloof beter in staat is dan het geloof om de wereld te genezen. Taylor bestrijdt dit, met een verwijzing naar de gewelddadigheden waarmee seculiere revoluties gepaard gingen. Bovendien stelt hij de vraag hoeveel ruimte het mensbeeld dat het humanisme erop nahoudt biedt voor mislukking en teleurstelling en voor 'those who negate the promise'.⁸¹ Hij ziet het als grote uitdaging voor zowel het geloof als het ongeloof om zich actief te verbinden met die praktijken van *tikkun olam* die niet tot uitsluitingsmechanismes vervallen.

80 ASA, p. 681.

81 Ibid, p. 684.

In deze tijd wordt er een groter en wijder verbreid beroep op de solidariteit en menslievendheid van mensen gedaan dan in welke periode van de geschiedenis dan ook. Hoe hoger het ideaal, hoe dieper ook de val en de desillusie die erop kunnen volgen. De werkelijkheid van menselijke tekortkomingen kan menslievendheid volledig doen omslaan in minachting en haat. Enerzijds zijn idealen nodig om mensen te motiveren. Wat het exclusieve humanisme mist is een duidelijke morele motivatie. Er bestaat een minimalistische variant, die er vanuit gaat dat het streven naar wederzijds profijt mensen motiveert om het gemeenschappelijk belang te behartigen. Maar meestal wordt dat stilzwijgend aangevuld door een veel sterkere vorm van solidariteit, een als vanzelfsprekend verondersteld universeel altruïsme. Waarom dit nastrevenswaardig zou zijn, wordt echter nergens uitgelegd. Veel wordt in de moderne tijd verwacht van het vastleggen van gedragscodes die uitgaan van vaak maar één bepaald moreel principe, waarbij alle andere terzijde worden geschoven en de dilemma's onder het tapijt worden geveegd. Taylor wijst dit af als '*code fetishism*' of '*nomolatriy*'.⁸² Ook hier pleit hij er met hartstocht voor om de dilemma's zo goed mogelijk in kaart te brengen en vruchtbaar te maken. Pas dan kan er een andere dimensie in beeld komen, die hij aanduidt als 'the eschatological dimension of the Kingdom of God' of als 'that vertical dimension'.⁸³ Deze dimensie is verbonden met een appèl om op een nieuwe manier te gaan denken, waarin het onmiddellijk belang van partijen overstegen wordt en er ruimte komt voor vergeving, verzoening, en vertrouwen. Dit wordt gemotiveerd door de bereidheid verantwoordelijkheid te dragen die verder gaat dan strikt persoonlijke aansprakelijkheid en door het geloof in 'a new kind of common world'.⁸⁴

In plaats van *the maximal demand* kan ook worden uitgegaan van wat Taylor de '*maximin one*' noemt: 'How to have the greatest degree of philanthropic action with the minimum hope in mankind?'⁸⁵ Deze levenshouding wordt volgens Taylor bepleit door de Franse existentialist Albert Camus (1930-1960) en is gericht op het bevestigen van menselijk geluk tegen alle absurditeit en hopeloosheid in. Taylor beschrijft dit met grote bewondering. Tegelijkertijd ziet hij een fundamentele tegenstelling tussen de eenzame stoïcijnse heroïek van Camus en het christelijk geloof in *communio*, het besef aan elkaar gegeven te zijn. Hij spreekt zijn duidelijke voorkeur uit voor de laatste en onderbouwt dit met een verwijzing naar de geschiedenis. Volgens hem wijzen het geloof in *agapè* en *communio* 'the path towards a much more powerful and effective healing in history (cursivering IE)'.⁸⁶ Dit geloof, dat zichzelf al bewezen heeft, beschouwt hij dus als krachtiger en werkzamer dan de stoïcijnse heroïek.

82 ASA, p. 707.

83 Ibid, idem.

84 Ibid, p. 710.

85 Ibid, p. 699.

86 Ibid, p. 703.

6.8 Toekomstverwachtingen

De laatste hoofdstukken van zijn boek wijdt Taylor aan de onrust en het onbehagen die de geslotenheid van het immanente kader oproept. Dit onbehagen betekent een belangrijke opening voor transcendentie. De typisch joods-christelijke waardering van het gewone, natuurlijke leven is sterk verdiept geraakt in de Romantiek. Elementen en symbolen uit de religieuze traditie blijven een grote rol spelen, bijvoorbeeld in het belang dat wordt toegekend aan narrativiteit, en de nadruk op het eigen verhaal van individu en samenleving. Het historische krijgt nieuwe belangstelling; gebeurtenissen uit het verleden worden levend gehouden in herdenkingen, waarin de hang naar het feestelijke vorm krijgt. Er wordt gezocht naar een besef van hogere tijd en geleefde tijd, waardoor mensen uitgetild worden boven de geobjectiverde, homogene tijd. De gedisciplineerde routines van het dagelijks leven worden veelal ervaren als een ijzeren kooi (Weber) die *spleen* (Baudelaire) of verveling oproepen. De postmoderne bewering dat de tijd van de grote verhalen voorbij is, wordt door Taylor beschouwd als zelf ook weer zo'n groot verhaal. In al deze verschillende verschijnselen manifesteert zich volgens Taylor een *désir d'éternité*, door hem omschreven als

a desire to gather together the scattered moments of meaning into some kind of whole.⁸⁷

Dit verlangen komt sterk tot uiting in de omgang met de dood. In de negentiende-eeuwse rebellie tegen het primaat van het leven speelt de fascinatie voor de dood een belangrijke rol. Ook wanneer de dood wordt gezien als het absolute einde en een soort niets, vervult die op paradoxale wijze toch nog een transcendente rol. Taylor spreekt hier van 'an immanent transcendence'.⁸⁸

De onrust en het onbehagen over de geslotenheid van het immanente kader hebben enkele twintigste-eeuwse denkers ertoe gebracht om uit dat kader te breken en zich te bekeren tot een geheel nieuwe en gelovige zienswijze. Taylor besteedt uitvoerig aandacht aan enkele van hen. Bij dit soort bekeringen gaat het om een soort paradigma-wisseling. Volgens Taylor gaat het om de overgang van de immanente orde naar een andere, overstijgende orde:

She breaks from the immanent order to a larger, more encompassing one, *which includes it while disrupting it* (cursivering IE).⁸⁹

87 ASA, p. 720.

88 Ibid, p. 726.

89 Ibid, p. 732.

De bekeerlingen die Taylor beschrijft hebben een aantal opvallende gemeenschappelijke kenmerken. Allereerst gaan ze allen op zoek naar een nieuwe, meer verfijnde taal. In deze taal moeten de objectieve kant van een werkelijkheid die de enkeling te boven gaat en de subjectieve kant, die tot uiting komt in de unieke wijze waarop deze hogere werkelijkheid in de enkeling resoneert, elkaar versterken. Ten tweede delen deze bekeerlingen een kritische houding tegenover de code van regels en disciplines waartoe het orthodoxe geloof veelal is verstand. Ten derde vormen ze 'modern civilization's loyal opposition';⁹⁰ ze kiezen niet voor afzijdigheid, waardoor het religieuze ideaal buiten die wereld zou worden geplaatst. Dat laatste wordt door Taylor in navolging van zijn leermeester Hegel afgewezen.

In de laatste paragraaf van zijn boek komt Taylor te spreken over toekomstverwachtingen. Hij meent dat de versterking van het gesloten immanente kader een voortdurend onbehagen op zal blijven roepen, dat (jonge) mensen ertoe aan zal zetten de grenzen van dat kader te overschrijden. Die verwachting is gebaseerd op de aanname dat mensen in hun leven op de een of andere wijze antwoord geven op een transcendente werkelijkheid. Ook wie binnen het gesloten immanente kader blijven geven dit antwoord, zegt Taylor, al is dat een antwoord waarin geen transcendente werkelijkheid wordt (h)erkend. Een deel van de werkelijkheid zelf wordt dan volgens hem buitengesloten; dat deel waartoe de religieuze bekeerlingen wel toegang hebben gevonden. De manier waarop die bekeerlingen vanuit een beperkt kader een grotere ruimte zijn binnengestapt en tot nieuw inzicht zijn gekomen 'corresponds to reality',⁹¹ zo stelt Taylor onomwonden. Dit nieuwe inzicht in de werkelijkheid is de vrucht van kennis van het (religieuze) verleden, waarin zowel de vergissingen als het wezenlijke en waardevolle dat daarin gelegen erkend wordt. Taylor besluit zijn verhaal met een citaat van godsdienstsocioloog Robert Bellah: 'Nothing is ever lost.'⁹²

90 ASA, p. 745.

91 Ibid, p. 768.

92 Ibid, p. 772.

VII | REACTIES OP ‘A SECULAR AGE’

7.1 Inleiding

A Secular Age wordt veel geciteerd, is veelvuldig besproken en heeft aanleiding gegeven tot veel verschillende discussies, allereerst binnen de filosofie, maar ook in de geschiedeniswetenschap, de sociologie, de politieke wetenschappen en de theologie. De sterke kanten zijn geprezen en de vinger is gelegd bij zwaktes en onjuistheden, tegenstrijdigheden en onopgeloste spanningen in het boek. In dit hoofdstuk zal ik in kort bestek ingaan op de belangrijkste punten van kritiek die *A Secular Age* heeft opgeroepen. De lovende reacties en de brede herkenning die het boek ook ruimschoots ten deel zijn gevallen,¹ laat ik grotendeels buiten beschouwing. Er zou een apart onderzoek kunnen worden opgezet naar de breed uitwaaiende en nog altijd voortgaande discussies waartoe *A Secular Age* aanleiding gegeven heeft. Het laatste hoofdstuk van *Working with A Secular Age* bestaat uit een beknopt en zeer bruikbaar overzicht van alle reacties op *A Secular Age*, die er alleen al in het Engels zijn verschenen in wetenschappelijke tijdschriften en anthologieën tot en met 2014. Dat zijn er in totaal 123.² Wie een volledig overzicht wenst kan deze bibliografie van reacties raadplegen. Hier in dit hoofdstuk zal ik volstaan met het geven van een eigen impressie van wat ik zie als de meest wezenlijke punten van kritiek in de diverse reacties die *A Secular Age* heeft opgeroepen.

-
- 1 Zo wordt door een van de belangrijkste hedendaagse godsdienstsociologen José Casanova (geboren 1951) *A Secular Age* aangeprezen als ‘the best analytical, phenomenological, and genealogical account we have of our modern, secular condition’: José Casanova, *A Secular Age. Dawn or Twilight?* in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 265. Er zijn veel meer dergelijke waardeerende reacties.
 - 2 Florian Zemmin, *An annotated Bibliography of Responses to A Secular Age*, in *Working with A Secular Age* (2016), p. 385-419. In dit overzicht zijn artikelen in dagbladen, tijdschriften, interviews en blogs buiten beschouwing gelaten. De bijdragen zijn chronologisch gerangschikt op wetenschappelijke discipline (8 in totaal) en behandelde thema’s (7 in totaal). Telkens wordt een korte samenvatting gegeven van de inhoud. Ook Taylors reacties op verschillende punten van kritiek (9 in totaal) worden vermeld.

7.2 Kritiek op de vorm van het boek

Een eerste belangrijk onderscheid dat kan worden gemaakt is dat tussen enerzijds algemene kritiek op de vorm en aanpak van het boek als geheel en anderzijds specifieke kritiek op de inhoud, die zich richt op bepaalde thema's en stellingen die in het boek naar voren worden gebracht. Ik begin met het eerste. Door vrijwel alle commentatoren wordt Taylors project gekarakteriseerd als bijzonder ambitieus, wat de ene keer overwegend positief en de andere keer kritisch bedoeld is. Volgens een aantal critici heeft Taylor zich duidelijk vertild aan zijn veelomvattende analyse van de moderniteit. In de inleidende paragraaf van het vorige hoofdstuk over vorm, uitgangspunten en methode van *A Secular Age* zijn er al verschillende typeringen van het genre dat Taylor bedrijft de revue gepasseerd. Opvallend is hoe vaak de aanduiding 'verhaal' (*story*) wordt gebruikt om het boek te typeren. Taylor spreekt zelf van een 'meestervertelling' (*master narrative*). Wat hij wil is niets minder dan het grote verhaal vertellen van de ontstaansgeschiedenis van de westerse seculariteit, met als doel de moderne mens inzicht te geven in wie hij geworden is. Veel besprekingen beginnen met de observatie dat *A Secular Age* geen strikt wetenschappelijke verhandeling is, maar dat het hier gaat om een volstrekt eigen genre met een sterk narratieve inslag.

Florian Zemlin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck zeggen in de inleiding op de verzamelbundel *Working with A Secular Age* dat het boek 'audaciously toggles between nuanced intellectual and cultural history, broad empirical observations, philosophical analysis, and normative claims.'³ Daarbij merken ze op: 'This generic blend has sometimes been misunderstood by readers, who may wish for something else: more empirical data, perhaps, or less historical texture. But the mixture is crucial to Taylors own story, which aims among other things to get us to feel or sense what it is like to live in a secular age.'⁴ Verschillende commentatoren geven er blijk van moeite te hebben met deze vrije vorm, de enorme breedte van onderwerpen, de omvang, de wijdlopigheid, de ondoorzichtigheid van de structuur en de veelvuldige herhalingen van het boek. Anderen vinden dit niet storend of zien het juist als deel uitmakend van de kracht van dit verhaal.⁵

3 Florian Zemlin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck, *Introduction*, in: *Working with A Secular Age* (2016), p. 2.

4 Ibid, idem.

5 Een oordeel waarin deze beide uitersten samenkomen, geven Florian Zemlin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck: 'After all, the book is very long, often repetitive, and occasionally frustrating in its digressions and swerves. At the same time, this very capaciousness makes it a rich fund of ideas and arguments', in Florian Zemlin, Colin Jager, Guido Vanheeswijck (red.), *Working with A Secular Age* (2016), p. 18.

7.3 Kritiek op het bronmateriaal

Een tweede belangrijk algemeen punt van kritiek, dat raakt aan het narratieve karakter van het boek, betreft Taylors aanpak en methode. Geeft Taylor in *A Secular Age* een beschrijving of een eigen interpretatie? In hoeverre lopen in zijn boek het descriptieve en normatieve door elkaar heen?⁶ Hebben we in de historische gedeelten van het boek eigenlijk wel te maken met geschiedschrijving, of vertelt Taylor vooral zijn eigen, door filosofische of theologische aannames gekleurde verhaal? Enkele historici zijn van mening dat Taylor te weinig historische data en empirische ondersteuning biedt voor zijn geschiedenis van de moderniteit. Ze verwijten hem geen echte geschiedenis te bedrijven, omdat hij uit zou gaan van bepaalde ahistorische geloofswaarheden.⁷ Zo meent historicus Simon During dat Taylor nieuw leven inblaast in het achttiende-eeuwse genre van de *philosophical* of *conjectural history* ("conjectural" because it did not depend on known facts),⁸ en wordt hij door hem geplaatst in de traditie van Hegel en Comte. Anderen achten Taylors weergave van de geschiedenis wel in hoge mate historisch betrouwbaar.⁸ Guido Vanheeswijck maakt bezwaar tegen de kritiek dat Taylors verhaal niets met geschiedschrijving te maken heeft. Hij meent dat er sprake is van een aantal misverstanden met betrekking tot de interpretatie van de rol van de geschiedenis in Taylors verhaal. Hij wijst, mijns inziens terecht, op het fundamenteel historische karakter van het concept *social imaginaries*, dat een sleutelrol vervult in Taylors analyse. Ook het geloof in transcendentie wordt door Taylor benaderd als een *social imaginary* of sociale voorstelling, zo stelt hij.⁹ Volgens hem wordt aan Taylor, doordat niet goed wordt begrepen wat zijn concept sociale voorstellingen inhoudt,¹⁰ door historici als Gordon ten onrechte een onto-theologische positie toegeschreven.

6 Zie voor de vraag naar de verhouding tussen het descriptieve en normatieve in *A Secular Age* Florian Zemmin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck (red.), *Working with A Secular Age* (2016), p. 5 en 6.

7 Zie met name Jon Butler, *Disquieted History in A Secular Age* (p. 193-216) en Jonathan Sheehan *When was Disenchantment? History and the Secular Age* (p. 217-242), in *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010). Sheehan noemt het verhaal van de 'seculiere tijd' geen geschiedenis. 'Rather, it documents a set of contrastive categories: from a "move from a society where belief in God is unchallenged ... to one in which it is understood to be one option among others"' (p. 225). Volgens Butler is *A Secular Age* '... not history for historians, meaning history meant to uncover the past for its own sake (for better or worse) or for the sake of other historians (mainly for worse). Rather, it is history for argument about modernity, the cause of the modern condition, and its possible cure. It is a history of lament and failure intended to propel readers toward a history of meaning and fulfillment.' (p. 194). Peter Gordon oppert dat 'The striking conclusion of this briljant yet perplexing history is that when it comes to the most ultimate matters history may not matter at all.' (*The Place of the Sacred in the Absence of God; Charles Taylors A Secular Age*, in *Journal of the History of Ideas* (69, nr. 4, 2008), p. 673.

8 Zie Florian Zemmin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck (red.), *Working with A Secular Age*, p. 2.

9 Guido Vanheeswijck, *Does History matter? Charles Taylor on the transcendental validity of social imaginaries*, in *History and Theory* 54 (febr. 2015), p. 69-75.

10 Vanheeswijck verwijst hiervoor naar Taylors uiteenzetting in *Sources of the Self*, p. 199-207, en betoogt dat Taylors methode een combinatie is van speuren naar diachronische oorzaken en zoeken naar wat de kracht of *idéés-force* uitmaakt van bepaalde ideeën.

Daarnaast maakt een aantal historici bezwaar tegen Taylors weergave van een specifieke historische periode of situatie. Zo bekritiseert en nuanceert Willemien Otten de sterke tegenstelling die Taylor aanbrengt tussen de premoderne Middeleeuwen en de moderne tijd. Ze noemt de belangrijke rol van het middeleeuwse humanisme, die bij Taylor onbelicht blijft. Ze wijst ook op spanningen en wreedheden waardoor de premoderne tijd gekenmerkt wordt, die door Taylor volgens haar te harmonisch wordt neergezet.¹¹ Van dergelijke kritiek, die Taylor een oppervlakkige of onjuiste weergave van een bepaalde periode verwijt, zijn nog meer voorbeelden te geven. Verwijten dat Taylor te weinig of niet de juiste bronnen heeft gebruikt voor ofwel de historische, ofwel economische, sociologische of andere voorstellingen van zaken klinken van verschillende kanten.¹² Enkele sociologen zijn van mening dat Taylor te veel gericht is op de ideeën van een intellectuele bovenlaag en te weinig op sociale praktijken van de samenleving als geheel.¹³ In het algemeen geldt dat de kritiek die van sociologen komt de verwaarlozing of het verkeerd gebruik van sociologische bronnen betreft, vanuit de kring van politicologen het verwijt komt dat Taylor te weinig aandacht heeft voor de impact van politieke veranderingen en machtsverschuivingen en theologen van mening zijn dat Taylor theologische literatuur verwaarloosd heeft,¹⁴ waarbij protestantse theologen hem nogal eens verwijten het protestantisme te eenzijdig negatief te benaderen.¹⁵ Bij een algemene alomvattende geschiedenis als welke Taylor schrijft kan dit soort kritiek bijna niet uitblijven. Deze kan wijzen op de noodzaak van correctie en bijstel-

-
- 11 Willemien Otten, *Theology and History of Christianity (Medieval)*, in William Schweiker ea, *Grappling with Charles Taylors A Secular Age*, *The Journal of Religion* 90 nr. 3 2010, p. 381-385.
 - 12 Zie bijvoorbeeld Ruth Abbey, *The Missing Question Mark*, in Ian Leask, Eion Cassidy, Alan Kearns, Fainche Ryan, Mary Shahanan (red.), *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age* (Newcastle on Tyne, UK, Cambridge Scholars Publishing, 2010), p.8-15 over het verwaarlozen van sociologische data en Darren Walhof, *Politics, Religion and the Spaces of Secularity in Fides et historia* (2008), 42, nr. 2, p. 31-38 over te weinig gebruik van specialistische literatuur over secularisatie.
 - 13 Zie bijvoorbeeld de recensie van Craig Calhoun, *Charles Taylor, A Secular Age*, in *European Journal of Sociology* 49 nr. 3, p. 455-461.
 - 14 Zie bijvoorbeeld de kritiek van Volker Gerhardt in *Säkularisierung: Eine historische Chance für den Glauben*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor* (Berlijn 2011), p.560-562 en in dezelfde bundel het artikel van Thomas Rentsch, *Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept*, p. 592-596. Zie ook Gregory Baum, *The Response of a Theologian to Charles Taylors A Secular Age*, p. 363-381, in *Modern Theology* (2010, 26, nr. 3). Zij zijn allen van mening dat Taylor belangrijke stemmen in de twintigste eeuwse theologie mee had moeten laten klinken in zijn analyse.
 - 15 Zie bijvoorbeeld Hauke Brunkhorst, *Die grosse Geschichte der Exkarnation*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor* (Berlin, 2011), p. 70-77 en Günter Thomas, *The Temptation of Religious Nostalgia: Protestant readings of A Secular Age*, in Florian Zemmin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck (red.), *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative*, in Stacey Gutkowski, Lois Lee, en Johannes Quack, *Religion and Its Others, Studies in Religion, Nonreligion, and Secularity* (Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2016), p. 57-66.

ling op bepaalde punten, maar de onderneming als zodanig wordt er mijns inziens niet door op losse schroeven gezet.

7.4 Nostalgie

Een wezenlijk punt van kritiek, dat raakt aan de vraag naar de verhouding tussen het descriptieve en normatieve karakter van *A Secular Age*, is het herhaaldelijke verwijt dat Taylors beschrijving van de moderniteit zou zijn ingegeven door nostalgie en heimwee naar een harmonieuze premoderne wereld. Opgemerkt wordt dat Taylor in de manier waarop hij de premoderne en de moderne tijd tegenover elkaar zet naar ideaaltypische weergaves neigt.¹⁶ Verschillende commentatoren merken terecht op dat Taylor af en toe een wel erg rooskleurig beeld geeft van de premoderne tijd.¹⁷ Naar mijn idee is de soms wel heel positieve manier waarop Taylor de premoderne tijd neerzet echter niet ingegeven door het idealiseren van het verleden en slaat het verwijt van nostalgie de plank mis.¹⁸ In heel zijn werk geeft Taylor blijk van een genuanceerde kijk op de moderniteit, met oog voor zowel de winst- als de verliespunten. Daarbij waarschuwt hij zelf herhaaldelijk tegen de idealisering van zowel het verleden als het heden. Zo zegt hij:

Perhaps there is no 'golden age' of Christianity. Perhaps the different phases and societies where Christian faith has existed are all 'unmittelbar zu Gott', in the famous phrase that Ranke applied to the ages of history. They differ because each mode of Christian life has had to climb out of, achieve a certain distance from its own embedding in its time (in the 'saeculum', one might want to say).¹⁹

De ene periode zou volgens Taylor daarom geen sterker gewicht mogen krijgen dan de andere. Ten opzichte van de eigen tijd en cultuur bepleit hij een houding

16 Zie bijvoorbeeld de recensie van Collin May, *Charles Taylor, A Secular Age*, in *Society* 46, (31 January 2009 # Springer Science + Business Media, LLC 2009), p. 199-243. May verwijt Taylor een eenzijdige en onjuiste weergave van de premoderne tijd, die voornamelijk steunt op cliché's.

17 Zie hiervoor historicus Martin Jay, *Faith-based History* in *History and Theory* 48 (2009), p. 76-84. Jay is van mening dat Taylor het christelijke verleden idealiseert en betoogt dat dit verleden ook werd gekenmerkt door religieuze twijfel en spanningen. Zie ook opnieuw Willemien Otten, *Theology and History of Christianity (Medieval)*, in William Schweiker ea. (red.), *Grappling with Charles Taylors A Secular Age*, *The Journal of religion* 90 nr. 3 2010, p. 381-385.

18 Zie Peter Admirand, *Embodying an 'age of doubt, solitude and revolt': Christianity beyond 'excarnation' in A Secular Age*, in *The Heythrop Journal* LV (2014), p. 439-453. Admirand leest *A Secular Age* als klacht over de opkomst van ongelooft en twijfel. Hij meent dat Taylor blijk geeft van een nostalgisch terugverlangen naar de religieuze zekerheid die de huidige pluralistische tijd niet meer bieden kan.

19 Zie ASA, p. 745.

van 'loyal opposition.'²⁰ Deze wordt gekenmerkt door zowel een kritische afstand en relativering als de bereidheid om de positieve verworvenheden te honoreren.

De vraag die dan natuurlijk moet worden gesteld is in hoeverre Taylor consequent is en deze houding niet alleen bepleit, maar ook zelf in praktijk brengt. Maakt hij zich ongewild misschien zelf toch schuldig aan idealisering? Ik denk dat Taylors soms wel erg positief uitvallende weergave van de premoderne tijd vooral moet worden verklaard vanuit zijn grondintentie om de positieve drijfveren, die schuilgaan achter de levensopvattingen van een bepaald tijdperk, naar boven te halen, om deze opvattingen zo opnieuw invoelbaar te maken. Zo gaat hij ook te werk bij opvattingen die hij totaal niet deelt. Daar komt bij dat Taylor, waar het gaat om het verstaan van de premoderne tijd, tegenwicht wil bieden aan de zijns inziens in onze westerse cultuur dominante neiging om de verworvenheden van de moderne tijd te verabsoluteren. In zijn poging een eenzijdige kijk op alles wat niet modern is te corrigeren kan hij de indruk wekken een te ideaal plaatje te schetsen van de premoderne tijd. Taylors nawoord bij *Working with A Secular Age, Interdisciplinary perspectives on Charles Taylors Master Narrative* is op dit punt mijns inziens zeer verhelderend. Taylor gaat daar in op de vraag of de onttovering, die hij in navolging van Weber en andere sociologen typerend acht voor de moderniteit, misschien ook weer ongedaan zou kunnen worden gemaakt. Hij plaatst zichzelf dan in het 'romantic' kamp, dat uitgaat van een diepe menselijke verwantschap met het universum, en dat het verlangen naar een leven dat is afgestemd op de omringende wereld serieus wil nemen. Premoderne religieuze en spirituele overtuigingen die uitgaan van dezelfde verwantschap verdienen onze belangstelling, zo stelt hij. Moderne mensen zijn echter vaak ten onrechte geneigd om deze overtuigingen af te doen als projectie. Taylor wijt dit aan de ontwikkeling van excarnatie, die hij wel degelijk als verlies beschouwt. Dit hoeft echter nog niet te wijzen op een nostalgische instelling. Zelf wijst Taylor het verwijt van nostalgie met klem van de hand, welke goede oude tijd het ook zou zijn waarnaar hij terug zou verlangen:

Sometimes it seems to be the European Middle Ages (surely that's what all good Catholic apologists want to return to). But at other moments, most alarmingly, I want to go back before the Axial turn. This is supposed to be for me 'the measure, the gold standard' of religion. So perhaps I should restate the main conclusions of the book.²¹

20 ASA, p. 745.

21 Charles Taylor, *Afterword*, in Florian Zemmin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck (red.), *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative*, in Stacey Gutkowski, Lois Lee, en Johannes Quack, *Religion and Its Others, Studies in Religion, Nonreligion, and Secularity* (Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2016), p. 382.

Wanneer hij die conclusies terughaalt betoogt hij dat de geschiedenis altijd wordt bepaald door een mengeling van positieve en negatieve ontwikkelingen, die ieder zwart-wit oordeel uitsluit. Het gegeven dat historische gebeurtenissen zowel contingent als onomkeerbaar zijn, maakt een nostalgische benadering onmogelijk:

The first feature – the mixing of good and bad in large-scale change – makes nostalgia inappropriate. The second feature – irreversibility – makes it inoperative.²²

Een ander belangrijk punt van kritiek op Taylor, dat eveneens raakt aan de vraag naar de verhouding tussen het descriptieve en het normatieve karakter van *A Secular Age*, is dat hij al of niet openlijk apologie zou bedrijven. Op bepaalde momenten in zijn boek breekt hij duidelijk een lans voor een religieuze of specifiek christelijke, of nog specifiek rooms-katholieke visie. Hem wordt verweten dat zijn apologetische intenties ten koste gaan van de onpartijdige weergave van niet-religieuze posities.²³ Over deze vraag, in hoeverre de apologetische intentie aanwezig is in *A Secular Age* en of deze inderdaad een onpartijdige weergave van niet-religieuze posities in de weg zou staan, is veel discussie gevoerd. Taylor heeft zich daar ook zelf duidelijk over uitgesproken. Op deze discussie en Taylors reactie zal ik dieper ingaan in het tiende hoofdstuk, dat gewijd is aan Taylors opvatting van religie en transcendentie. De kritiek op Taylors gebruik van het begrip *fullness*, die ook van veel kanten heeft geklonken, is sterk verbonden met het verwijt van apologetische vooringenomenheid. Aan de betekenis van het begrip volheid in *A Secular Age* zal eveneens in het tiende hoofdstuk een aparte bespreking worden gewijd.

7.5 Secularisatiebegrip

Tenslotte is er kritiek geuit op Taylors benadering van de secularisatie en op de positie die hij inneemt in het secularisatiedebat. Behalve het verwijt dat zijn analyse te breed en te algemeen is en te weinig recht doet aan verschillen tussen Europa en de Verenigde Staten, of aan belangrijke verschillen tussen Europese landen onderling, klinkt ook de kritiek dat die niet breed genoeg zou zijn. Waarom heeft Taylor bijvoorbeeld de koloniale geschiedenis helemaal laten lig-

22 Charles Taylor, *Afterword*, in Florian Zemmin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck (red.), *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative* (2016), p. 382.

23 De typering apologie in negatieve zin wordt onder meer gebruikt door Martin Jay in *Faith-biased History*, in *History and Theory* 48 (2009), p. 76-74 en door historicus Jonathan Sheehan in *When was Disenchantment? History and the Secular Age*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 217-242. Het woord wordt in positieve zin gebruikt door John Milbank, *A Closer Walk on the Wild Side*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 54-62.

gen? Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun noemen dit laatste in hun inleiding op *Varieties of Secularism in a Secular Age* een betreurenswaardige beperking van het boek. Ze zijn van mening dat de ontwikkelingen van secularisatie en kolonialisering onmogelijk los van elkaar kunnen worden gezien.²⁴ Dit punt wordt verder onderbouwd door José Casanova en antropoloog Saba Mahmood in hun bijdrages aan deze bundel.²⁵ Taylor erkent dat het niet betrekken van de koloniale geschiedenis in zijn analyse een wezenlijk tekort van zijn boek is en zegt daarover: 'Above all, I have neglected the way in which Western understandings of religion were informed through the precolonial and then the colonial encounter with other parts of the world, as Peter van der Veer has strongly argued.'²⁶

In het verlengde hiervan ligt het verwijt dat Taylor een te beperkt westerse en door het christendom bepaalde kijk zou hebben op secularisatie. Zijn benadering van de secularisatie als een typisch westers fenomeen wordt bestreden door enkele godsdienstwetenschappers, die van mening zijn dat de ontwikkeling van secularisatie in wat Taylor aanduidt als *Latin Christendom*, niet geïsoleerd kan worden bekeken. Deze zou moeten worden betrokken op bewegingen van modernisering en secularisatie in andere delen van de wereld en binnen andere religies. Zo wordt door verschillende godsdienstwetenschappers aandacht gevraagd voor vergelijkbare ontwikkelingen binnen de islam.²⁷ Taylors reactie op deze kritiek is dat hij zich heel bewust beperkt heeft tot het onderzoeken van modernisering en secularisatie als ontwikkelingen binnen het westerse christendom. Hij is ervan overtuigd dat we als het gaat om secularisatie niet te maken hebben met een algemeen patroon dat in alle afzonderlijke culturen kan worden teruggevonden, maar dat iedere cultuur een geheel eigen ontwikkeling doormaakt die afzonderlijke bestudering vereist.²⁸ Hij pleit sterk voor het onderscheiden van *Alternative Modernities* of *Multiple Modernities*,²⁹ die zijn verbonden met de specifieke sociale voorstellingen van een bepaalde cultuur. Hij stelt:

24 Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun, *Editor's Introduction*, in *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 27.

25 José Casanova, *A Secular Age; Dawn or Twilight?* (p. 265-281) en Saba Mahmood *Can Secularism Be Other-wise?* (p. 282-299), in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010).

26 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 301.

27 Zie Florian Zemmin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck (red.), *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative* (2015), waarvan het vierde deel (p. 307-368) geheel gewijd is aan *Islamic Stories*.

28 Charles Taylor, *Afterword*, in Florian Zemmin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck (red.), *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative* (2015), p. 377-379.

29 *Ibid*, p. 377.

The idea of a Universal process of secularization, valid across all boundaries, is a non-starter. It is one of the constituents of the original, falsely universal, modernization theories.³⁰

In die universele theorieën fungeert het Westen als norm voor de rest van de wereld. Het is goed mogelijk dat er overeenkomsten zijn tussen de secularisatie binnen het christendom en die binnen de islam. Die overeenkomsten kunnen echter niet al van te voren worden verondersteld. Er zullen bovendien ongetwijfeld ook belangrijke verschillen tegenover staan. Alleen specifiek onderzoek kan dat uitwijzen. Taylor spreekt de hoop uit dat *A Secular Age*, dat hij 'incomplete'³¹ noemt, aanleiding geven zal tot het onderzoeken van secularisatie in allerlei verschillende contexten. Daarover zegt hij: 'But this comparative-corrective road is the only one to follow, and I thought it might be furthered by publishing a work like *A Secular Age*.'³²

Verschillende commentatoren hebben vraagtekens geplaatst bij de titel van het boek: leven wij wel werkelijk in een seculiere tijd? Is de moderne mens wel echt zo seculier als Taylor hem voorstelt? Had de titel inderdaad niet beter van een vraagteken kunnen worden voorzien, zoals Taylor zelf oorspronkelijk ook had gewild?³³ Verschillende critici zijn van mening dat we inmiddels niet meer leven in een seculiere, maar in een postseculiere tijd.³⁴ Taylor gebruikt de aanduiding postseculier zelf niet, omdat hij niet gelooft dat we in onze tijd te maken hebben met een terugkeer van religie. Religie is volgens hem nooit echt weg geweest, alleen ingrijpend van vorm veranderd. Door sommigen wordt geopperd dat 'plurale tijd' een betere typering zou zijn dan 'seculiere tijd'.³⁵ Ook worden er kritische kanttekeningen geplaatst bij de tegenstelling die Taylor ziet tussen een meer vanzelfsprekend, naïef of robuust premodern geloof en de moderne situatie, waarin geloof kwetsbaarder is geworden en zich dient te verantwoorden. Zo vanzelfsprekend als Taylor het doet

30 Charles Taylor, *Afterword*, in Florian Zemmin, Colin Jager en Guido Vanheeswijck (red.), *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylors Master Narrative* (2015), p. 378.

31 Ibid, p. 379.

32 Ibid, idem.

33 Zie Govert Buijs, *Een plurale tijd*, lezing voor de Bond van Nederlandse Predikanten (5 okt. 2010), https://www.tijdschriftcdv.nl/scripts/shared/artikel_pdf.php?id, p. 1.

34 Zie voor de discussie over de vraag of er sprake is van de terugkeer van religie en een postseculiere tijd bij voorbeeld Jean-Claude Monod, *Heaven on Earth? The Löwith-Blumenberg Debate* (p. 7-16), in Stijn Latré, Walter van Herck en Guido Vanheeswijck (red.), *Radical Secularization? An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture* (2015) en José Casanova, *A Secular Age: Dawn or Twilight?* in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p.265-281.

35 Bijvoorbeeld Ruth Abbey in *A Secular Age: The Missing Question Mark*, in Ian Leask, Eoin Cassidy, Alan Kearns, Fainche Ryan en Mary Shanahan (red.) *The Taylor Effect: Responding to a Secular Age*, (Newcastle 2010), p. 8-15 en James Millar, *What Secular Age?* in *International Journal of Politics, Culture and Society* 21 nr. 1, p. 5-10 en ook Govert Buijs, *Een plurale tijd*, lezing voor de Bond van Nederlandse Predikanten (5 okt. 2010), https://www.tijdschriftcdv.nl/scripts/shared/artikel_pdf.php?id,

lijken, is het christelijk geloof nooit geweest, zo stellen sommige critici.³⁶ Anderen wijzen erop dat er ook andere culturen zijn dan de moderne westerse samenleving waarin verschillende geloofsovertuigingen naast elkaar bestaan. Zij uiten kritiek op Taylors voorstelling van geloof als optie als kenmerkend voor de huidige westerse samenleving.³⁷ In zijn reactie wijst Taylor op het fundamentele verschil tussen twijfel en scepsis die her en der gevoeld en verwoord worden door een intellectuele elite, en een houding die in de gehele cultuur ingang heeft gevonden en het spirituele landschap ingrijpend heeft gewijzigd. Hij houdt vast aan zijn analyse dat geloof in de moderne tijd in onze westerse samenleving, anders dan in de premoderne tijd en anders dan in de multireligieuze samenlevingen zoals bijvoorbeeld India, bepaald en in zekere zin verzwakt wordt door het besef dat het een van de vele verschillende opties is geworden. Met verzwakt worden bedoelt hij dat 'sticking with the position you're in is now minimally protected by the social inconceivability of changing'.³⁸ In de premoderne tijd en andere multireligieuze samenlevingen ligt dat echt anders.

Ten slotte heeft de manier waarop Taylor de tegenstelling immanentie-transcendentie bepalend heeft gemaakt voor zijn visie op secularisatie veel discussie opgeroepen. Op de kritiek op deze aanpak en Taylors repliek zal ik eveneens ingaan in het tiende hoofdstuk, dat gewijd is aan Taylors opvattingen van religie en transcendentie.

36 Deze kritiek wordt oa verwoord door Thomas Rentsch, *Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept*, in Michael Kühnlein en Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 580-582. Rentsch merkt op dat de Middeleeuwen door veel meer heterogeniteit en kritische filosofische en theologische stromingen gekenmerkt werden dan blijkt uit hoe Taylor het voorstelt. In zijn bijdrage *Säkularisierung als Vorsehung. Charles Taylors Erzählung der Moderne* aan dezelfde bundel, merkt Jürgen Goldstein op dat het beeld dat Taylor geeft van de Middeleeuwen als doortrokken van een vanzelfsprekende religiositeit niet overeenkomt met de werkelijkheid. Scepsis en twijfel zijn ver voor de moderniteit terug te vinden. Ook Martin Jay beargumenteert in *Faith-based History*, in *History and Theory* 48, p. 76-84, dat de premoderne tijd evenzeer twijfel en scepsis kende als de moderne tijd.

37 Zie bijvoorbeeld Hent de Vries, *The Deep Conditions of Secularity*, in *Modern Theology* (26:3 July 2010, ISSN 1468-0025), p. 382-403.

38 Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age in Modern Theology* (26:3 July 2010, ISSN 1468-0025), p. 416.

VIII | TUSSENBALANS

8.1 Terugblik: transformatie vóór *A Secular Age*

In het eerste deel van deze dissertatie heb ik Taylor zoveel mogelijk op de voet gevolgd om de ontwikkeling in zijn denken op het spoor te komen. Daarbij heb ik gekeken of er in het werk dat vooraf ging aan *A Secular Age* mogelijk al aanzetten te vinden zijn tot de gerichtheid op het soort processen die hij later in het begrip transformatie zal vatten. Mijn conclusie was dat het begrip transformatie, dat in *A Secular Age* zo'n belangrijke rol vervult, in het werk dat eraan vooraf gaat expliciet of impliciet al duidelijk aanwezig is.

In Taylors proefschrift *The Explanation of Behaviour* uit 1961 komt de term transformatie niet voor. Tegenover de benadering van het behaviorisme verdedigt Taylor daar de begrippen vrijheid, intentionaliteit en gesitueerdheid. Al heel duidelijk blijkt hier dat de menselijke gerichtheid op doelen die verder gaan dan onmiddellijke behoeftebevrediging een wezenlijk element vormt in zijn antropologie. Taylor gaat uit van een voortdurende wisselwerking tussen de gerichtheid op deze 'hogere' doelen en culturele patronen die reeds door deze gerichtheid zijn voortgebracht. De fenomenologie, met name het denken van Merleau-Ponty, heeft hem geholpen de begrippen intentionaliteit en gesitueerdheid te verdiepen en te versterken. In de fenomenologie wordt sterk de nadruk gelegd op de betekenis van de geleefde ervaring en de manier waarop de zin die de mens al aantreft in de wereld en zijn handelen op elkaar inwerken. De aandacht voor de wisselwerking tussen zin en handelen speelt een belangrijke rol in het begrip *social imaginaries* of sociale voorstellingen, dat Taylor later zal ontwikkelen en dat een sleutelbegrip in zijn denken vormt.

In dat deel van zijn vroege essays waarin Taylor zich richt tegen het atomistische denken en de onderliggende epistemologie daarvan, is hij op zoek naar een vorm van continuïteit tussen de premoderne en de moderne orde. Die continuïteit ziet hij gelegen in een volgehouden gerichtheid op het morele en spirituele ideaal van vrijheid, dat hij voor beide ordes bepalend acht, maar dat gaandeweg van inhoud verandert. Het begrip transformatie komt in deze essays niet expliciet voor, maar mijns inziens is het wel in aanzet aanwezig in deze gerichtheid op continuï-

teit. In die vroege essays die gaan over taal en betekenis gebruikt Taylor het woord transformatie wel een aantal keren expliciet. Transformatie staat daar voor de manier waarop taal enerzijds van binnenuit deel uitmaakt van de bestaande werkelijkheid, en anderzijds van buitenaf op die werkelijkheid inwerkt en haar verandert. In het verhaal dat mensen vertellen over de wereld en zichzelf worden voortdurend nieuwe betekenissen geschapen en de doelen die mensen nastreven worden daarin gaandeweg getransformeerd.

De teleologische manier van denken van Hegel, de filosoof in wie Taylor zich het meest grondig heeft verdiept, werkt sterk door in zijn eigen geschiedenisbeschouwing. De dynamiek waardoor Taylors begrip transformatie wordt gekenmerkt, lijkt sterk op Hegels drieslag these-antithese-synthese. Tegengestelde bewegingen worden daarin op elkaar betrokken en er vindt een verzoening plaats, waardoor er een nieuwe werkelijkheid ontstaat. In deze beweging gaat er onder schijnbare discontinuïteit een sterke stroom van continuïteit schuil. Met *Sources of the Self* presenteert Taylor, in navolging van Hegel, zijn eigen grote verhaal van de geschiedenis van het westerse zelfverstaan. In de thematiek en aanpak van dit boek is veel van de dialectische benadering van Hegel terug te vinden. Met dit grote werk stelt Taylor zich ten doel 'the momentous transformations of our culture and society over the last three or four centuries' in kaart te brengen. Langs die weg wil hij misvattingen uit de weg ruimen en tot een beter zelfverstaan komen. De term transformatie komt in dit werk met enige regelmaat voor. Transformatie heeft daar de ene keer de historische betekenis van geleidelijk cultureel veranderingsproces. De andere keer heeft het de betekenis van zelftransformatie, die voortvloeit uit de manier waarop de mens gericht is op morele en spirituele doelen die hemzelf overstijgen.

Het tegenwicht tegen de eenzijdigheid van het beeld van het onthechte en tijdloze mensbeeld van het naturalisme, de belangrijkste misvatting die in dit boek bestreden wordt, lijkt Taylor hij hier vooral te hebben gevonden in het romantisch-expressivisme. Zowel in zijn filosofische opstellen, zijn Hegelstudies als in *Sources of the Self* krijgt deze benadering veel aandacht. In het romantisch-expressivisme kan menselijk leven pas werkelijk tot vervulling komen in en door de verbondenheid met de natuur, de kosmos, de sociale wereld en de dieptedimensie van de tijd. In het werk dat Taylor schreef voorafgaand aan *A Secular Age* klinkt al de overtuiging door dat in deze bronnen een toegang te vinden is tot wat het zuiver menselijke overstijgt. Al vanaf het begin is Taylor op zoek naar deze transcendente dimensie. Al in de inleiding bij zijn eerste filosofische opstellen stelt hij de opmerkelijke vraag:

Is what we are articulating ultimately to be understood as our human response to our condition? Or is our articulation striving rather to be faithful to something beyond us, not explicable simply in terms of human response?¹

1 Charles Taylor, *Philosophical Papers I, Human Agency and Language* (1985), p.11.

Deze vraag naar een bovenmenselijke dimensie wordt in het slot van *Sources of the Self* opnieuw met nadruk gesteld. Taylor beroept zich daarop

a hope that I see implicit in Judaeo-Christian theism (however terrible the record of its adherents in history), and in its central promise of a divine affirmation of the human, more total than humans can ever attain unaided.²

De vraag naar deze transcendentale dimensie staat centraal in *A Secular Age*. Ook in dit boek is er veel aandacht voor het romantisch-expressivisme, maar hier blijkt eveneens dat dit voor Taylor uiteindelijk onvoldoende tegenwicht kan bieden aan het naturalisme. In het romantisch-expressivisme kan het subject evenzeer verabsoluteerd worden als bron van alle ervaring als in het naturalisme gebeurt. Om zicht te krijgen op wat het subject overstijgt moet er een andere stap worden gezet en ander terrein worden verkend. Die stap zet Taylor met *A Secular Age*.

In dit laatste grote werk stelt Taylor dat de verbinding van het zelf met de wereld die in de moderniteit verloren is gegaan, terug gevonden kan worden in een nieuwe openheid voor transcendentie. Vanouds is dit het gebied van de religie, en dat gebied, waarnaar hij tot dusver alleen sporadisch en zijdelings verwezen heeft, wordt in dit boek ten volle betreden. Er wordt geen systematisch godsdienstfilosofisch betoog opgezet, maar Taylor vertelt het grote verhaal over het ontstaan van de moderne cultuur nog eens weer, dit keer vanuit de invalshoek van de religie. In zijn visie is religie altijd verbonden met de erkenning van een perspectief van transformatie, in de gerichtheid op een voller of vervulder leven, die aanzet tot levensverandering. De moderne seculiere tijd typeert hij als 'one in which the eclipse of all goals beyond human flourishing becomes conceivable; or better, it falls within the range of an imaginable life for masses of people'.³ Seculariteit wordt volgens hem vooral gekenmerkt door 'a decline in the transformation perspective'.⁴

Opvallend is hoe Taylor in de ontvouwing van zijn verhaal geloof en ongelooft niet presenteert als twee tegenovergestelde theorieën over de werkelijkheid, maar kenschetst als oorspronkelijk nauw aan elkaar verwante benaderingen, die in de loop van de tijd zijn uitgroeid tot elkaar uitsluitende opvattingen van de werkelijkheid. Ze zijn volgens hem alleen goed te begrijpen vanuit hun gemeenschappelijke oorsprong en historische dynamiek. Typerend voor de situatie van de moderne mens is het geplaatst zijn in een spanningsveld tussen deze gelovige en ongelovige posities, waarin beider aantrekkingskracht sterk wordt gevoeld. Bovendien hebben zich binnen en tussen deze posities allerlei verschillende varianten ontwikkeld, die elkaar zowel destabiliseren als uitdagen. Dit gedeelde spannings-

2 SS, p. 521.

3 ASA, p. 19.

4 Ibid, p. 431.

veld en de dilemma's waartoe alle verschillende posities zich toe hebben te verhouden zijn uitvoerig door hem verkend. Taylor pleit voor een breed en open gesprek tussen de verschillende posities, waarin deze dilemma's gezamenlijk onder ogen worden gezien. In zijn eigen bijdrage aan dit gesprek maakt hij geen geheim van zijn overtuiging dat een gezuiverd (christelijk) geloof uiteindelijk een bevredigender antwoord kan bieden op de dilemma's van de moderne tijd dan het exclusief humanisme, dat iedere vorm van transcendentie afwijst. Zijn boek zou ik daarom ook willen typeren als een apologie. De apologetische elementen in zijn boek zal ik in het tiende hoofdstuk onder de loep nemen.

8.2 Vooruitblik

8.2a *Transformatie*

In het negende hoofdstuk wil ik de manier onderzoeken waarop het begrip transformatie, waarvan inmiddels is vastgesteld dat het impliciet of expliciet al aanwezig is in Taylors eerdere werk, wordt ingezet in *A Secular Age*.

Het woord transformatie wordt naar mijn idee door Taylor gebruikt in twee betekenissen, die dicht tegen elkaar aanliggen, maar tegelijkertijd ook verschillend zijn. Ik zal zowel kijken naar de manier waarop transformatie wordt ingezet in Taylors genealogische analyse en zijn beschrijvingen van historische veranderingsprocessen, als naar de plaats die transformatie inneemt in zijn denken over religie. Het punt waarop Taylors definitie van religie zich onderscheidt van andere definities is dat daarin het bieden van een perspectief op transformatie als kenmerk is opgenomen. In zijn analyse van de ontwikkeling van een seculiere samenleving noemt hij juist het wegvallen van dit transformatie-perspectief van beslissende betekenis. Op welke wijze hangen Taylors transformatiebegrip en zijn opvatting van transcendentie met elkaar samen?

In een belangrijk thema waarover Taylor schrijft dat betrekking heeft op de religieuze praktijk, komt de term transformatie voortdurend voor. Het betreft de verhouding tussen religie en geweld. In *A Secular Age* gaat hij daar uitgebreid op in gaat en verschillende essays in *Dilemmas and Connections*, het boek dat daarop volgt, zijn eveneens aan deze problematiek gewijd. Geweld heeft volgens Taylor een onmiskenbare numineuze dimensie. Religie is intrinsiek verbonden met geweld. Tegelijkertijd ziet hij de transformatie waarop de (christelijke) religie zich richt als de enige mogelijke uitweg uit de kringloop van geweld en tegengeweld. Hoe zit dat precies met religie, geweld en transformatie?

8.2b *Religie en transcendentie*

In het tiende hoofdstuk zal ik dieper ingaan op Taylors visie op de ontwikkeling van de westerse religie en secularisatie en de rol van transformatie daarin. Hierin

wil ik ook de reacties die *A Secular Age* heeft opgeroepen betrekken. Allereerst zal ik kijken naar de manier waarop Taylor religie definieert. Vervolgens onderzoek ik het algemene begrip *fullness*, waaraan volgens Taylor in de religie een bepaalde inhoud wordt gegeven. Voor een juist begrip van de ontwikkeling van de westerse religie en seculariteit vindt Taylor het noodzakelijk helemaal terug te gaan naar de tijd vóór de axiale omwenteling. Waarom is dit nodig? In Taylors analyse van deze ontwikkeling vervult de veranderende verhouding tussen transcendentie en immanentie een sleutelrol. Van verschillende kanten is er kritiek geuit op de manier waarop Taylor deze begrippen hanteert en hem is op dit punt inconsistentie verweten. Is deze kritiek terecht?

Taylors boek geeft niet alleen een beschrijving van, maar ook een heel duidelijk oordeel over de ontwikkeling van religie en secularisatie. Taylor maakt onderscheid tussen 'goede religie' en 'slechte religie'. Er is veel religiekritiek te vinden in *A Secular Age*. Welke normen hanteert Taylor? Welke religieuze tradities komen voor hem in aanmerking voor het predicaat 'goede religie' en waarom? Is Taylor theologisch op een bepaalde manier te plaatsen? Zijn er bepaalde stromingen aan te wijzen waarmee hij zich verwant voelt en kan er misschien aan de hand van de accenten die hij legt een bepaalde impliciete theologie uit zijn werk gedestilleerd worden? Ten slotte: is Taylor in dit boek misschien meer een soort theoloog dan filosoof of is het andersom?

8.2c *Gesprekken over de toekomst*

In het elfde hoofdstuk ga ik in op de vraag hoe het verhaal van de ontwikkeling van geloof en secularisatie verder zal gaan in onze tijd. Welke visie heeft Taylor op de toekomst van het religieuze verleden? Zijn gedachten daarover zet ik af tegen die van enkele anderen; Nederlandse denkers die diepgaand hebben gereflecteerd over de vraag hoe religie er in de toekomst zou kunnen en zou moeten uitzien. Ik zal Taylor in dit hoofdstuk in gesprek brengen met achtereenvolgens een moderne katholieke theoloog die de traditie voort wil zetten, een protestantse theoloog die pleit voor een radicaal nieuwe benadering van het geloof en een atheïstische filosoof, in wiens denken religie een belangrijke plaats inneemt.

Taylor meent dat er binnen het immanente kader van de seculariteit nieuwe openingen te vinden zijn voor transcendentie. Voor die openingen voor transcendentie zoekt hij aansluiting bij de verschillende vormen van het onbehagen dat het immanente kader al sinds de Romantiek heeft opgeroepen. Religie in de eenentwintigste eeuw lijkt voor hem sterk verbonden met het verlangen los te breken uit het zogenaamde gesloten immanente kader. Het onbehagen over dit gesloten kader ziet Taylor als een vorm waarin de *désir d'éternité*,⁵ die door hem wordt beschouwd als een algemeen antropologisch gegeven, zich manifesteert. Hoe zien de andere

5 ASA, p. 720.

denkers dit? Delen zij zijn analyse van het gesloten immanente kader en zoeken zij op vergelijkbare wijze naar openingen voor transcendentie(1)? Het besef dat religie is verwickeld in een voortdurend proces van historische transformatie, waarbij er door de breuken heen een bepaalde continuïteit kan worden waargenomen, is voor Taylor een voorwaarde voor een goed begrip van wat religie is. Dit bepaalt zijn visie op de ontwikkeling van religie en seculariteit. Tot Taylors definitie van religie behoort het bieden van een perspectief van transformatie of levensverandering. Is er in de opvattingen van de drie gesprekspartners iets te vinden dat vergelijkbaar is met Taylors gerichtheid op transformatie (2)? Taylor is van mening dat zowel het geloof als het ongeloof geplaatst zijn voor een aantal serieuze dilemma's, die voortvloeien uit hun gemeenschappelijke voorgeschiedenis. Wil de gerichtheid op transcendentie en de (christelijke) religie in de eenentwintigste eeuw van betekenis kunnen zijn, dan zal het in ieder geval een uitweg moeten kunnen wijzen uit deze dilemma's. Worden de dilemma's die Taylor zo wezenlijk acht ook door de anderen benoemd? Waar moet volgens hen de gerichtheid op transcendentie aan voldoen om van betekenis te kunnen zijn in de eenentwintigste eeuw (3)?

In de conclusie keer ik terug naar het begrip transformatie. Wat is de winst van Taylors analyse en de manier waarop hij transcendentie en transformatie op elkaar betreft en wat de zwakte? Ten slotte wil ik, geholpen door de gedachten van Taylor, een eigen antwoord proberen te geven op de vraag hoe het christelijk geloof, na de diepgaande transformatie die het heeft ondergaan doordat het door de secularisatie is heengegaan, geloofwaardig zou kunnen zijn in de eenentwintigste eeuw.

IX | TRANSFORMATIE IN ‘A SECULAR AGE’

9.1 Inleiding

Het woord transformatie komt opvallend vaak voor in *A Secular Age*; in totaal 188 keer. Het maakt deel uit van de belangrijkste stelling van het boek, die luidt dat de moderniteit heeft geleid tot ‘a decline in the transformation perspective’. Taylor noemt deze teruggang ‘the heart of “secularization”’.¹ Zoals in de inleiding al is gezegd is de letterlijke betekenis van transformatie overbrenging in een andere vorm, omzetting, gedaantewisseling en herschepping. Er kan bij die omvorming onderscheid gemaakt worden tussen iets dat blijft; de inhoud, die een andere vorm of gedaante aanneemt en iets dat verandert; de nieuwe vorm of gedaante die wordt aangenomen. Transformatie had ik voorlopig omschreven als een proces waarin iets nieuws tot stand komt in de omvorming van iets dat er al was, waarbij het oude op een bepaalde manier bewaard blijft in het nieuwe dat eraan wordt toegevoegd. Dat oude of bestaande heeft in het proces van omvorming een andere plaats en betekenis gekregen.

Naar mijn idee gebruikt Taylor het woord transformatie in twee enigszins verschillende betekenissen, voor twee verschillende terreinen. Ten eerste duidt hij met het woord transformatie een historische verandering aan. De tweede betekenis die het woord transformatie heeft is die van een persoonlijk veranderings- en groeiproces, dat is verbonden met een bepaalde religieuze praktijk. In dit hoofdstuk wil ik de manier waarop Taylor het begrip transformatie voor het beschrijven van de ontwikkeling van religie en secularisatie inzet nader onderzoeken. Welke rol speelt transformatie in zijn opvatting van transcendentie? Eerst zal ik kijken naar transformatie als aanduiding voor een historische ontwikkeling en vervolgens naar transformatie als religieus begrip. Aan de verhouding tussen religie en geweld, waar Taylor zeer diep op in gaat en waarin de term transformatie ook steeds weer verschijnt, zal ik apart aandacht geven. Ten slotte kijk ik of er een verband is tussen de twee verschillende manieren waarop het begrip transformatie door Taylor gebruikt wordt, enerzijds als historische term en anderzijds als religieus begrip.

1 ASA, p. 431.

9.2 Transformatie historisch

9.2a De les van de geschiedenis

Gebleken is al dat Taylors (ideeën)historische blik sterk bepalend is voor de manier waarop hij filosofie bedrijft. Zowel uit de thema's die hij kiest als uit de manier waarop hij daarover schrijft, blijkt dat hij veel minder geïnteresseerd is in het zuivere denken, de theorie, dan in de manier waarop ideeën zich vormen in de loop van de tijd, hoe ze zich ontwikkelen en gaandeweg veranderen. We zagen hoe Taylors gerichtheid op processen van transformatie al impliciet aanwezig is in het werk dat vooraf gaat aan *A Secular Age* en dat deze term daar ook af en toe expliciet gebruikt wordt, vooral in *Sources of the Self*. In *A Secular Age* gebruikt Taylor transformatie om de manier aan te duiden waarop religie als geleefde praktijk in de loop van de tijd verandert. In de manier waarop hij de term transformatie inzet is duidelijk de invloed te herkennen van het procesmatige denken van Hegel en zijn drieslag van these, antithese en synthese. Hegel leest de wereldgeschiedenis als één groot transformatieproces van het Absolute of de Geest, die zichzelf verwerkelijkt in de wereld en door alle veranderingen heen steeds meer tot zichzelf komt. Het gaat om een beweging van vooruitgang en voortschrijdend inzicht. Of dat laatste ook bepalend is voor Taylors lezing van de geschiedenis zal nog worden gezien.

In het boek *Dilemmas and Connections* typeert Taylor de voortdurende terugkeer van sacraal geweld als:

a re-edition of an old story in a new version; or the transfer of old melodies to a new register.²

Dit beeld van het overzetten van oude melodieën naar een nieuw register is een fraaie typering van het proces dat Taylor met behulp van de term transformatie probeert te vatten. Het nieuwe of de verandering springt daarbij vaak meer in het oog dan het oude of datgene wat blijft en wordt voortgezet. Om in de nieuwe registers de oude melodieën te kunnen ontdekken moet altijd een bepaalde moeite worden gedaan. Taylor heeft zich erop toegelegd om het oude of oorspronkelijke, dat verborgen gaat achter hedendaagse verschijnselen, zichtbaar te maken. Een van de concrete voorbeelden die hij in zowel *Sources of the Self* als *A Secular Age* geeft van zo'n oude melodie die in verschillende toonaarden door is blijven klinken in de westerse cultuur, is de waardering voor het gewone leven. De oorsprong van de bevestiging van het gewone leven, die in de westerse moderniteit een constante waarde vormt, moet volgens hem in het evangelie worden gezocht. Door de hervormingsbewegingen heeft deze evangelische waarde een hoge vlucht genomen. In seculiere gedaante is deze waarde nog steeds van grote invloed. Dit komt tot

2 Charles Taylor, *Dilemmas and Connections, Selected Essays* (2011), p.191.

uitdrukking onder andere in de positieve waardering van het gezinsleven en de bijzondere betekenis die wordt toegekend aan arbeid.

In de zin van historisch veranderingsproces gebruikt Taylor het woord transformatie 62 keer. Dat begint meteen al in de inleiding, wanneer hij de vraag stelt hoe het toch mogelijk is dat we de beweging gemaakt hebben van

a condition where, in Christendom, people lived naïvely within a theistic construal, to one in which we all shunt between two stances, in which everyone's construal shows up as such; and in which, moreover, unbelief has become for many the major default option. This is the transformation that I want to describe and perhaps also (very partially) explain in the following chapters.³

Een ander woord dat hij herhaaldelijk gebruikt en dat dicht aanligt tegen transformatie is 'shift' of omslag in het klimaat van denken en beleven. Transformatie lijkt een verandering te zijn die zich heel geleidelijk, veelal ondergronds en daardoor min of meer onopgemerkt voltrekt. Taylor is in het bijzonder geïnteresseerd in de diepgaande en geleidelijke veranderingen die optreden in de *social imaginaries*,⁴ iets dat eveneens een kernbegrip vormt in zijn denken en nauw met het begrip transformatie verbonden is. In zijn nawoord bij de bundel *Varieties of Secularism in a Secular Age* typeert Taylor de ontwikkeling die hij heeft willen traceren als:

the profound transformation of the social imaginary in Western societies, and thus of the world in which we live.⁵

Hij zoomt in op dat wat door de geleidelijkheid van de veranderingen gemakkelijk onopgemerkt blijft en probeert de momenten van omslag terug te vinden. Om het ingrijpende veranderingsproces van de secularisatie dat zich in de westerse cultuur voltrokken heeft echt goed in kaart te brengen, is het nodig het hele verhaal van a tot z te vertellen. Elke fase en elke schakel is daarin van betekenis. Er kan niet worden volstaan met een analyse waarin hoe het toen was afgezet wordt tegen hoe het nu is, omdat het gaat om de totale weg die is afgelegd. Die weg is alleen te vatten in een verhaal:

In other words, our sense of where we are is crucially defined in part by a story of how we got there. In that sense, there is an inescapable (though often negative) God-reference in the very nature of our secular age. And just because we describe where

3 ASA, p. 14.

4 Ibid, p. 159-212.

5 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro sui*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 314.

we are in relating the journey, we can misdescribe it grievously by *misidentifying the itinerary* (cursivering IE). This is what the 'substraction' accounts of modernity have in fact done.

Our past is sedimented in our present, and we are doomed to misidentify ourselves, as long as we can't do justice to where we come from. That is why the narrative is not an optional extra, why I believe I have to tell a story here.⁶

Een ander voorbeeld van transformatie is de moderne waarde van *benevolence*, of welwillendheid, waarin Taylor een mutatie van het christelijke begrip *agapè* ziet. Taylor benadrukt hoe diep het moderne ongeloof verbonden blijft met het geloof waartegen het zich tegen afzet. Tegelijkertijd is het verbonden met eerdere vormen van verzet tegen het geloof, waarop het steeds weer teruggrijpt. Het moderne ongeloof kan volgens hem niet goed worden begrepen zonder het besef van deze 'double historicity, a two-tiered perfect-tensedness'.⁷ Zo wordt duidelijk dat we bij ongeloof niet zozeer te maken hebben met afwezigheid van geloof en met religieuze onverschilligheid, maar eerder met een verzet tegen en het willen overwinnen van geloof. Op het moment dat men niet meer weet wat overwonnen moet worden kun je eigenlijk al niet meer spreken van on-geloof.

Het is Taylors missie om de moderne mens tot een dieper inzicht in zijn eigen situatie brengen, door hem in te leiden in de verborgen transformaties van de geschiedenis. Deze missie brengt hij zelf heel duidelijk onder woorden in de laatste alinea van zijn inleiding, als hij zijn polemieek tegen de '*subtraction stories*' aankondigt. Waar hij tegen ten strijde trekt is, zo zegt hij, niet slechts een bepaalde theorie waar hij het niet mee eens is. Het gaat om een vorm van blindheid, waarvan die theorie een symptoom is. Deze typisch moderne blindheid komt voort uit het verabsoluteren van de normen en zienswijzen van de eigen tijd en een gebrek aan historisch bewustzijn. Zoals gezegd ziet Taylor zelf een duidelijke parallel tussen zijn missie in *A Secular Age* en zijn eerdere deconstructie van de epistemologie:

In both cases, what is being claimed is that some move is being passed off as a simple discovery, which in fact is much more like *a new construction; a change that involves also a new sense of our identity and our place in the world with its implicit values* (cursivering IE), rather than simply registering observable reality.⁸

Taylor wil aantonen dat de moderne normen en zienswijzen niet de vaste en vanzelfsprekende waarheden zijn waarvoor de moderne mens deze vaak houdt. Ze vormen de uitkomst van een spannend en uniek historisch proces, dat ook heel an-

6 ASA, p. 29.

7 Ibid, p. 269.

8 Ibid, p. 565.

ders had kunnen verlopen. Hij vestigt de aandacht op de principiële veranderlijkheid, het vloeiende en opene dat de loop van de geschiedenis kenmerkt. Daardoor heeft hij veel oog voor dingen die wezenlijk nieuw zijn. Maar dat is alleen mogelijk omdat hij ook de continuïteit ziet. Niets blijft precies zoals het was, want alles is in beweging en verandert voortdurend. Tegelijk zijn veranderingen nooit totaal; ze sluiten aan op en nemen mee wat er al was. Het bestaande wordt voortdurend omgevormd in een nooit eindigend proces van transformatie. Door dit proces op de voet te volgen wil Taylor de lezer als het ware ook zelf een transformatie laten ondergaan en hem anders laten kijken naar wat hij allang dacht te weten.

9.2b *De ironie van de geschiedenis*

De manier waarop het oude voortdurend wordt meegenomen en omgevormd in het nieuwe, is een proces dat zich grotendeels onttrekt aan de menselijke wil. Van die wil is men in de moderne tijd juist alles gaan verwachten. Taylor laat zien hoeveel er in de nieuwe christelijke godsdienst bewaard is gebleven van het eerdere heidendom, ondanks herhaaldelijke en hardnekkige pogingen om het voorgoed af te zweren. Veranderingen blijken in de praktijk nooit zo radicaal doorgevoerd te kunnen worden als men had gewenst. Herhaaldelijk blijkt zelfs het tegenovergestelde te worden bewerkt van wat men zich ten doel had gesteld. Hegel bedacht hiervoor de uitdrukking *Ironie der Geschichte* of ironie van de geschiedenis.⁹ In feite is de ontwikkeling van seculariteit zoals die wordt neergezet in *A Secular Age* één grote illustratie van een dergelijke ironie. Seculariteit wordt door Taylor beschreven als de ongewilde uitkomst van pogingen om God juist een grotere plaats te geven in het leven in de wereld. Gaandeweg dit proces worden de wereld en haar structuren echter belangrijker dan God, die steeds verder uit beeld raakt.

Van de ironie van de geschiedenis geeft Taylor in zijn boek verschillende voorbeelden, die dichtbij elkaar liggen. De eerste keer dat hij het woord ironie gebruikt, is wanneer hij oppert dat de manier waarop predikers in de Middeleeuwen door mensen te dreigen met hel en verdoemenis in de armen dreef van de Hervormers en hun boodschap van een genadige God. Hij oppert: 'There is perhaps an irony here.'¹⁰ Dit patroon herhaalt zich later, wanneer door de prediking van de Hervormers opnieuw angst in mensen werd gewekt door de twijfel aan de uitverkiezing, waardoor ze in de richting van het humanisme werden gedreven. Taylor gebruikt het woord ironie dan opnieuw en zegt: 'The irony is perhaps compounded when we see how some Protestant preaching repeats the same pattern.'¹¹ Het tweede moment dat het woord ironie verschijnt is als hij opmerkt: 'The irony is that just

9 Deze uitdrukking gebruikt Hegel in zijn postuum uitgegeven *Vorlesungen über die Ästhetik*, 1835-1839.

10 ASA, p. 75.

11 Ibid, p. 75.

this, so much the fruit of devotion and faith, prepares the ground for an escape from faith, into a purely immanent world.¹² De derde keer is een variatie hierop. Taylor stelt vast dat waar de inzet van het geloof gericht was op het omvormen van de wereld naar de eisen van het geloof, ‘... the irony is that it somehow turned into something quite different; in another, rather different sense, the “world” won after all.’¹³ Hetzelfde mechanisme wordt beschreven bij de disciplineren van de samenleving, die bedoeld was als vrucht van een geheiligd leven, maar steeds meer een doel op zichzelf werd. Taylor noemt dit ‘a terrible irony’.¹⁴ De vijfde keer is waar Taylor zegt: ‘Now the irony is that this clear distinction of natural from supernatural, which was an achievement of Latin Christendom in the late Middle Ages and early modern period, was originally made in order to mark clearly the autonomy of the supernatural.’¹⁵ Ook hier stelt hij vast dat een bepaalde ontwikkeling een omgekeerd effect heeft gehad. De zesde keer is als hij zowel het geloof als het humanisme onderhevig noemt aan ‘the tragic irony’¹⁶ dat hoe hoger de maatstaven zijn, hoe dieper de frustratie is als deze niet worden gehaald. Daardoor verkeren idealen al snel in hun tegendeel en bevorderen ze minachting van mensen.

Taylor's herhaaldelijke verwijzingen naar de ironie van de geschiedenis maken duidelijk dat historische processen hun eigen dynamiek kennen en niet volledig stuurbaar zijn. Dat iedere beweging weer een tegenbeweging oproept, is een van de grondprincipes waar de dynamiek van Hegels drieslag these, antithese en synthese door wordt bepaald.

9.2c *De motor achter transformatie*

Met behulp van dit concept van de ironie van de geschiedenis laat Taylor zien hoe het moderne geloof in de maakbaarheid van de samenleving, dat al begon met de hervormingsbewegingen aan het eind van de Middeleeuwen, in tegenspraken verstrikt raakt. Er zijn blijkbaar nog andere krachten aan het werk dan die van de menselijke wil. Juist op dit punt doet Taylor's beweging van transformatie sterk denken aan de filosofie van Hegel. Bij Hegel is de motor achter het proces van voortdurende veranderingen de Geest, die ernaar streeft om tot zichzelf te komen door zichzelf te verwerkelijken in de wereld. In Hegels filosofie is het dus niet de mens die de geschiedenis stuurt, maar de Geest. De mens is niet meer maar ook niet minder dan het voertuig van de Geest. De doelgerichtheid (*telos*) van de geschiedenis wordt bepaald door de weg die de Geest aflegt in haar drang om zichzelf in de werkelijkheid te verwezenlijken. Het hoogste dat de mens kan bereiken is het verwerven van inzicht in de noodzakelijkheid van deze weg, zodat hij ermee in kan

12 ASA, p. 145.

13 Ibid, p. 158.

14 Ibid, p. 244.

15 Ibid, p. 542.

16 Ibid, p. 697-698.

stemmen en eraan mee kan werken. Zit er mogelijk ook zo'n motor achter Taylors beweging van transformatie? Is er in het denken van Taylor eveneens sprake van een bepaalde vorm van een goddelijke Voorzienigheid?

Taylor brengt de term Voorzienigheid enkel een keer op ironische wijze ter sprake als hij zegt: 'We might even be tempted to say that modern unbelief is providential, but that might be too provocative a way of putting it.'¹⁷ Hiermee doelt hij op de door hem als positief beschouwde ontwikkeling dat waarden uit het evangelie zich over heel de samenleving hebben uitgebreid, juist als gevolg van de breuk met het traditionele geloof. Taylor voert nergens een Geest of God op als actief leidend principe in de geschiedenis, dat verbonden is met een bepaald vooropgezet plan. De geschiedenis wordt bij hem niet bepaald door noodzakelijkheid, maar door verregaande contingentie, openheid en vrijheid. Dit houdt ook de mogelijkheid en vrijheid in om te ontsporen. Taylor gaat echter wel uit van bepaalde waarden en doelen en van een menselijk potentieel dat erop wacht om verwezenlijkt te worden. Er is bij hem geen godheid die daarin de regie heeft. Door de God van het joods-christelijke geloof is die regie nu juist uit handen gegeven, waardoor er een grote mate van menselijke vrijheid bestaat. De keuze om de regie uit handen te geven is een vrije keuze en komt niet voort uit machteloosheid. Deze God blijkt wel degelijk over een bepaalde macht of vermogen te beschikken; de macht om de regie uit handen te geven en toch intens betrokken te blijven. Tegenover het beeld van de Voorzienigheid als de auteur van een script waarin het verloop van de gebeurtenissen al vastligt, plaatst Taylor een ander beeld:

But a rather different model is suggested by the Bible. God's Providence is his ability to respond to whatever the universe and the human agency throw up. God is like a skilled tennis player, who can always return the serve.¹⁸

Dit beeld, dat Taylor heeft overgenomen van de Amerikaanse theoloog Robert Farrar Cappon (1925-2013), en dat hij hier gebruikt in de discussie over de plaats van het kwaad, kan mogelijk ook licht werpen op zijn beschouwing van de geschiedenis. Opvallend in deze metafoor is dat het spel bepaald wordt door beide spelers en dat het in eerste instantie de mens is en niet de goddelijke macht, die aan zet is. Het goddelijke heeft hier vooral een reagerende, bijsturende en behoedende rol. Het draagt er zorg voor dat, wanneer door de tegenspeler het spel verstoord dreigt te worden, het spel toch gaande blijft.

In Taylors teleologische benadering lijkt er sprake te zijn van een soort natuurlijk evenwicht, dat al aan de werkelijkheid is meegegeven. Dit evenwicht voorkomt dat de dingen blijvend ontsporen. Het maakt dat ze als het ware terugveren als dit

17 ASA, p. 637.

18 Ibid, p. 671.

dreigt te gebeuren. Verondersteld is een verborgen samenhang, die ervoor zorgt dat alles niet uit elkaar valt, een spel dat gaande wordt gehouden, een onzichtbaar vangnet, als goddelijk principe dat ten grondslag ligt aan deze werkelijkheid. Net als Hegel is Taylor ervan overtuigd dat het moment waarop de zaken gaan ontsporen het moment is dat de mens zichzelf voor de motor van de geschiedenis gaat houden en geen enkel besef meer heeft van een dieper evenwicht of samenhang die hem overstijgen. Dat de moderne mens niets lijkt te erkennen dat boven de moderne immanente orde uitgaat en deze orde zelf als heilig is gaan beschouwen, ziet Taylor als een ernstige miskennis van de diepere grond waarvan die orde leeft. Die diepere grond zal zich echter volgens hem altijd weer manifesteren in de respons die mensen erop geven en in hun gericht zijn op het goede. Opvattingen over de aard van het goede zijn voortdurend aan verandering onderhevig, maar deze gerichtheid zelf blijft. Dat is het *telos* dat in de werkelijkheid is ingebouwd. Het lijkt erop dat bij Taylor het proces van transformatie wordt bepaald door de dynamiek van de nooit eindigende menselijke pogingen om het goede te verwezenlijken, inclusief de successen en mislukkingen die zij opleveren, en de reactie die daar weer op volgt. Deze pogingen worden door Taylor geduid als een respons op een transcendente werkelijkheid, die door die werkelijkheid zelf in evenwicht gehouden worden. Taylors goddelijke tennisspeler beschikt over een sterke *transforming power*.¹⁹ Voor Taylor lijkt die transformerende macht uiteindelijk de constante en betrouwbare factor in het historische transformatieproces te zijn. Het gaat hier om een creatieve kracht die werkzaam blijft in alle wisselingen en die niet kan worden uitgeschakeld. Daar werd ook al naar verwezen in het slot van *Sources of the Self*, waar gesproken wordt over de belofte van de goddelijke bevestiging van het menselijke, die vollediger is dan alles waar mensen zelf toe reiken.²⁰ Mensen kunnen zich weliswaar in verregaande mate voor deze kracht afsluiten, maar het ligt buiten hun macht om haar volledig en definitief buiten werking te stellen. Deze kijk op het verloop van de geschiedenis getuigt van een groot geloof in de transcendente kracht van het goede.

9.2d Continuïteit en discontinuïteit

Het begrip transformatie zoals Taylor dat inzet, maakt het mogelijk om continuïteit te blijven zien in wat schijnbaar discontinu is. Dat kan heel ver gaan. Zo zagen we dat Taylor het moderne ongeloof ziet als nog steeds een verschijningsvorm van het geloof waar het zich tegen heeft gekeerd, al heeft het dan de vorm aangenomen van een ontkenning van dat geloof. Volgens hem zijn de gronden voor die ontkenning grotendeels aan dat geloof zelf ontleend. De joodse kritiek op de heidense dienst aan de afgoden is door het moderne ongeloof overgenomen, geradi-

19 ASA, p. 671.

20 SS, p. 521.

caliseerd en uitgebreid tot wantrouwen in iedere vorm van geloof in een transcendente macht: 'All religion is ultimately Moloch drinking blood from the skulls of the slain.'²¹ Die oorsprong van religieus gemotiveerde religiekritiek blijft volgens Taylor altijd bewaard. Daardoor is er in principe nog steeds een vruchtbaar gesprek mogelijk. Deze duiding roept wel de vraag op of er ooit ook een punt bereikt kan worden waarop geloof zo veranderd is dat het onherkenbaar is geworden en dus opgehouden heeft te bestaan. Kan het oude ook restloos weggevaagd worden door het nieuwe of is dit in Taylors denken principieel onmogelijk? Ik denk dat je kunt concluderen dat dit voor Taylor, zolang de beweging van de geschiedenis haar natuurlijke gang volgt, inderdaad onmogelijk is. Het verleden kun je nooit voorgoed afzweren. Wat is gebeurd werkt altijd op een bepaalde manier door en daarin blijft het aanwezig. Veelzeggend is het citaat dat Taylor aan het slot van zijn boek plaatst, een uitspraak van Robert Bellah die betrekking heeft op de religieuze ontwikkeling van de mensheid in haar geheel: 'Nothing is ever lost.'²²

Die uitspraak gaat over wat bewaard blijft in de manier waarop mensen leven en denken, ook zonder dat ze zich er zelf van bewust zijn. Wat echter wel verloren kan en ook dreigt te gaan is dat bewustzijn; het inzicht in de wijze waarop in het heden het verleden aanwezig blijft. Juist om dat verlies tegen te gaan heeft Taylor zijn boek geschreven. Het gaat hem om het herstellen van het inzicht in de manier waarop alles met elkaar samen hangt. Dat besef van (historische) samenhang is een van oorsprong religieus inzicht. Tegelijkertijd wordt het door de religie zelf ondermijnd, doordat deze bepaalde idealen verabsoluteert en met geweld doorvoert. Een kunstmatig, door mensen bedacht en opgelegd idee wordt dan in de plaats gesteld van de werkelijkheid en de spanningen en dilemma's die aan die werkelijkheid eigen zijn. Het natuurlijke en geleidelijke proces van transformatie kan dus worden verstoord door radicale, met geweld doorgevoerde veranderingen. In Taylors analyse is dat precies wat er is gebeurd met de breuk van de axiale omwenteling en de herhaling daarvan in de hervormingsbewegingen. Hij laat zich voor zijn doen in felle bewoordingen uit over de laatste. De hervormingsbewegingen zijn volgens hem ontaard in een fanatiek streven naar orde, in het opleggen van uniforme codes en een nietsontziend streven om alles te conformeren aan wat men hield voor Gods wil. Het is de harde lijn van de Reformatie die daarin volgens Taylor heeft gewonnen. In de Reformatie ziet hij een zekere 'proto-totalitarian temptation',²³ die sterk bijgedragen heeft aan de ontwikkeling van de huidige seculariteit. Dat heeft ervoor gezorgd dat we uiteindelijk terecht zijn gekomen in 'a narrower, more homogenous world of conformity to a hedonistic principle.'²⁴

21 ASA, p. 648.

22 Ibid, p. 772.

23 Ibid, p 772.

24 Ibid, idem.

Het leven zelf betoont zich echter altijd weer sterker dan het denken en het willen. Mensen zullen er nooit helemaal in slagen om zo'n kunstmatige uniforme orde op te leggen en oudere vormen van religie voorgoed te laten verdwijnen uit de onbewuste levenspraktijken. Wat onbewust aanwezig blijft kan altijd ook weer in het bewustzijn terugkeren. Omdat Taylor daarop hoopt, heeft hij dit boek geschreven. Het geeft blijk van een groot vertrouwen dat ook de meest heftige en gewelddadige bewegingen uiteindelijk zullen worden opgenomen in het evenwicht waar het organische proces van transformatie op is gericht. Ik meen dat de basis van dit vertrouwen wordt gevormd door Taylors geloof in een creatieve, goddelijke kracht die de uiteindelijke motor vormt van de beweging van transformatie.

9.3 Transformatie religieus

9.3a *Religie als transformatie*

Taylor gebruikt de term transformatie niet alleen als instrument in zijn historische analyse. Transformatie is bij hem ook een religieus begrip. Het hart van de secularisatie wordt door hem omschreven als 'a decline in the transformation perspective'.²⁵ Met transformatie doelt hij hier op een religieus veranderingsproces dat aangedreven wordt door de gerichtheid op hogere doelen. Secularisatie wordt door Taylor verstaan als het geleidelijk ontstaan van een samenleving waarin dit veranderingsproces steeds meer aan betekenis verliest, omdat er geen hoger doel meer wordt erkend dan menselijk welzijn. In de 'hogere' religies die voortgekomen zijn uit de axiale omwenteling, kwam het leven in dienst te staan van doelen die verder gaan dan menselijk welzijn. In het boeddhisme bijvoorbeeld is het hogere doel *karuna*,²⁶ een vorm van compassie die verbonden is met onthechting. Het christelijk geloof is gericht op 'het verheffen van het menselijk leven tot het goddelijke, *theosis*.'²⁷ Het goddelijke wordt daar gekenmerkt door belangeloze liefde, *agapè*. Het deelhebben (*communio*) aan de goddelijke liefde is heel iets anders dan de wederkerigheid op basis van welbegrepen eigenbelang van het exclusieve humanisme, dat in de moderniteit zo dominant geworden is.²⁸ Deze welwillendheid heeft weliswaar zijn wortels in de christelijke *agapè*, maar andere doelen dan dat van individuele menselijk welzijn worden daarin niet erkend. Met behulp van het begrip religieuze transformatie maakt Taylor het zijns inziens meest wezenlijke verschil tussen de seculiere en de religieuze levenshouding duidelijk. In deze religieuze betekenis komt het woord transformatie 126 keer voor in *A Secular Age*.

25 ASA, p. 431.

26 Ibid, p. 18.

27 Ibid, p. 224, 278, 290, 736-737. NB Taylor spelt *theosis* als *theiosis*.

28 Ibid, p. 430.

Taylor zegt dat, wanneer hij zijn eigen gelovige positie zou moeten weergeven, hij het woord transcendentie waarschijnlijk achterwege zou laten, vanwege alle historische verwarring die ermee gegeven is.²⁹ Dit roept natuurlijk de vraag op welk woord hij dan wel zou kiezen. Het zou mij niet verbazen als dit het woord transformatie zou zijn, omdat hij dat herhaaldelijk als alternatief voor transcendentie gebruikt. Zo stelt hij herhaaldelijk het *transformation perspective* van de religie tegenover het *immanence perspective* van de moderniteit,³⁰ in plaats van hier het woord 'transcendence' als tegenhanger van 'immanence' te gebruiken, zoals je zou verwachten. Hij benadrukt dat zijn secularisatiethese zich onderscheidt van 'orthodox modes of theory'³¹ in het naar voren halen van de rol van religieuze transformatie en levensverandering. De meer gangbare theorieën richten zich uitsluitend op 'beliefs and actions "predicated on the existence of supernatural entities" (a.k.a. "God")'³², en zoeken naar verklaringen voor het afnemen van het geloof in deze voorstellingen en de daarmee verbonden praktijken. Daarmee gaan ze voorbij aan wat in Taylors opvatting van religie een cruciaal element is: de drijfveren van mensen om zich met geloofsvoorstellingen en geloofspraktijken te verbinden.

De gerichtheid op transformatie en levensverandering vormt in Taylors ogen het nieuwe en ook de kern van de axiale religies, waardoor ze zich onderscheiden van de preaxiale religies. Hij heeft bezwaar tegen definities van religie die zo breed zijn dat je er alle mogelijke vormen van spiritualiteit onder kunt scharen, waardoor er nauwelijks teruggang in geloof te constateren valt. Deze definities doen geen recht aan de ingrijpende veranderingen die de secularisatie met zich mee heeft gebracht. Hij noemt zijn boek

an attempt to study the fate in the modern West of religious faith in a strong sense. This strong sense I define, to repeat, by a double criterion: the belief in transcendent reality, on one hand, and the connected aspiration to a transformation which goes beyond ordinary human flourishing on the other.³³

Deze gerichtheid op transformatie is voor Taylor een kenmerk van religie dat even sterk naar voren springt als het geloof in een transcendente macht. Zo spreekt hij als hij het heeft over de universele menselijke neiging tot religie, over *the draw to a transformation perspective*³⁴ en over *sources of transformation*.³⁵ Hij karakteri-

29 Zie Charles Taylor, *Replik*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor* (Berlijn 2011), p. 846 en *Charles Taylor, Challenging Issues about the Secular Age*, *Modern Theology* 26:3 July 2010, p. 8-9.

30 ASA, p. 431.

31 Ibid, idem.

32 Ibid, p. 430.

33 Ibid, p. 510.

34 Ibid, p. 435.

35 Ibid, p. 521.

seert religieus verlangen als *the longing for and response to a more-than-immanent transformation perspective*.³⁶ De vraag is nu wat dit perspectief van transformatie precies behelst.

9.3b Waaruit bestaat transformatie?

Al in de eerste bladzijden van zijn boek, in de inleiding, maakt Taylor het er al of niet erop nahouden van een perspectief van transformatie bepalend voor het onderscheid tussen geloof en ongelof. Hij zoekt eerst naar datgene wat gelovigen en ongelovigen met elkaar delen. Volgens hem is dit het verlangen en streven naar *fullness*, dat het leven richting geeft. Op dit begrip volheid zal ik in het volgende hoofdstuk dieper ingaan. Ook mensen zonder religieus geloof kennen het verlangen naar een toestand waarin het punt waarop zij zich op dat moment bevinden overstegen wordt. Dit verlangen, dat vroeger betrokken werd op een transcendente werkelijkheid, wordt in de moderniteit steeds meer immanent geduid en is daardoor ingrijpend veranderd. Het meest wezenlijke verschil tussen gelovigen en ongelovigen is volgens Taylor echter niet dat gelovigen de plek van volheid met een of andere goddelijke macht in verband brengen, terwijl het voor ongelovigen om een puur menselijk begrip gaat, ook al constateert hij dit ook. Wat hij van grotere betekenis vindt is dat voor gelovigen het besef van volheid iets is dat alleen kan worden ontvangen in 'something like a personal relation, from another being capable of love and giving'.³⁷ Hij beschrijft dit als volgt:

... they are aware of being very far from the condition of full devotion and giving; they are aware of being self-enclosed, bound to lesser things and goals, not able to open themselves and receive/give as they would at the place of fullness.³⁸

Wezenlijk is niet alleen de notie van het ontvangen van kracht of volheid binnen een relatie, maar ook het besef dat de ontvanger zelf in zijn huidige toestand niet zonder meer in staat is die kracht binnen te laten komen. Er is een bepaald proces nodig om dit te veranderen. Dit veranderingsproces is voor een gelovige iets dat weliswaar door hemzelf dient te worden aangegaan, maar niet uit hem- of haarzelf voortkomt.

De transformatie begint dus met het door een ander wezen of kracht in staat gesteld worden om zichzelf te overstijgen. In en door die verbinding wordt een identiteitsverandering in gang gezet. Taylor ziet dit proces als wezenlijk kenmerk van het christelijk geloof en wijst er tegelijk op dat ook andere axiale religies aansturen op een bepaalde identiteitsverandering. Hij noemt het boeddhisme expli-

36 ASA, p. 530.

37 Ibid, p.8.

38 Ibid, idem.

ciet als voorbeeld. Ook in het boeddhisme moet het zelf een veranderingsproces aangaan, door zich te richten op waarden die uitgaan boven persoonlijk welzijn en 'merely human perfection'.³⁹ In het boeddhisme is er echter geen sprake van een persoonlijke relatie met een bovenmenselijk wezen die deze verandering bewerkstelligt. Dat laatste noemt Taylor wel kenmerkend voor de christelijke religie. Bepalend voor de christelijke religie en haar gerichtheid op transformatie door *agapè* is bovendien de opvatting van het leven als iets dat meer omvat dan de natuurlijke grenzen die eraan gesteld zijn door geboorte en dood. De gerichtheid op een leven dat de dood overstijgt maakt wezenlijk deel uit van de christelijke transformatie.

Religieuze transformatie kan dus worden beschouwd als de beweging die het zelf uittilt boven zichzelf (algemeen spiritueel), door een verbinding aan te gaan met een bovenmenselijk wezen dat in staat is tot liefhebben en geven, waardoor het deel krijgt aan een boventijdelijke werkelijkheid (christelijk). Het zelf moet worden opengemaakt, van zichzelf loskomen, boven zichzelf uitstijgen, in verbinding worden gebracht met wat buiten het zelf ligt, om daardoor geleidelijk te worden veranderd. Taylor beschrijft de relatie met het transcendentale als een *transforming relation*.⁴⁰ De transformatie bestaat uit het loskomen van beperkende illusies, waardoor er een beter zicht op en dieper in contact staan met de werkelijkheid mogelijk wordt en er een groei in waar(achtig)heid in gang wordt gezet. In de christelijke geloofstraditie is de transformatie erop gericht dat de mens gaandeweg steeds meer gaat beantwoorden aan het beeld van God dat hem als *telos* is meegegeven, *theosis*.

Volgens Taylor bestaat er een wezenlijk verschil tussen het hiervan afgeleide moderne ideaal van zelfontplooiing, dat eveneens gericht is op groei, maar waarin het gaat om het volop tot ontwikkeling brengen van het menselijk potentieel, en de religieuze gerichtheid op transformatie. Het ideaal van zelfontplooiing begint en eindigt bij het zelf als een zelfstandig punt. Doel is de natuurlijke verwerkelijking van dat zelfstandige zelf en niet zozeer een proces van verandering. Vrijheid is een voorwaarde voor deze verwerkelijking. Bij de religieuze transformatie wordt niet gedacht vanuit het zelf als zelfstandig punt, maar vanuit een groter geheel waarvan dat zelf deel uitmaakt. De transformatie is juist gericht op het loskomen van het denken vanuit het zelf als zelfstandig punt. Het is de (verkeerde) geneigdheid van het zelf om zichzelf als zelfstandig punt te zien die moet worden omgebogen, bijgestuurd en veranderd. Bij religieuze transformatie gaat het om een beweging waarin het beperkte en beperkende zelf dient te worden opengemaakt en overstegen.

39 ASA, p. 20.

40 Ibid, p. 280.

9.3c De gevaren van transformatie

Dat bijsturen en ombuigen kan met enig geweld gepaard gaan. Dit maakt transformatie meteen ook tot een potentieel gevaarlijke beweging. Dat religie in haar gerichtheid op het hogere een uiterst risicovolle onderneming is, wordt door Taylor voortdurend benadrukt.⁴¹ Hij heeft buitengewoon veel oog voor de ontsporingen. In feite tekent hij de manier waarop het christendom zich ontwikkeld heeft in de westerse geschiedenis als één grote ontsporing. Die ontsporing is het gevolg van te ver doorgeschoten pogingen tot transformatie. Omdat transformatie per definitie van mensen vraagt dingen anders te gaan zien en ook zelf te veranderen, betekent dit dat ze in conflict gebracht worden met de bestaande orde en daar op een bepaalde manier uit los moeten worden gemaakt. Dat kan soms tot een heftige breuk leiden. De axiale religies, die het perspectief van transformatie lijken te hebben uitgevonden, worden gekenmerkt door een voortdurende spanning tussen het gewone, natuurlijke leven van alledag en de daarmee verbonden gerichtheid op menselijke bloei, en de intentie van het geloof om dat leven te overstijgen ten gunste van een hoger ideaal.⁴² In hun gerichtheid op hogere doelen hebben deze religies een sterk ontwortelende uitwerking.

Over die ontwortelende werking is Taylor ambivalent. In de aansporing tot transformatie is altijd een bepaald oordeel gelegen over de mate waarin mensen gehoor geven aan die oproep. In dat oordeel kan veel geweld schuilen.⁴³ De oproep tot transformatie kan leiden tot minachting voor en geweld tegen de bestaande orde en tegen de eigen persoon. Die persoon kan immers pas als goed worden gezien *nadat* hij of zij radicaal veranderd is. De verandering is dan een voorwaarde voor aanvaarding. Het streven naar transformatie heeft een enorme gedrevenheid om de wereld en de mensen te veranderen en te verbeteren op gang gebracht. Door de hervormingsbewegingen zijn zowel de transformatie van het zelf als de transformatie van de sociale orde tot een alomvattend programma verheven. Het westerse streven naar beschaving en disciplineren heeft steeds gevaarlijk dicht aangeleund tegen wat Taylor de religieuze *transformatory agenda*⁴⁴ noemt. Taylor typeert hervormers als Johannes Calvijn (1509-1564) als mensen die ‘see more acutely what transformation we’re called to; they see more acutely our imperfections; they see clearer the greatness of God. These belong together [...]’⁴⁵ Dit heldere zicht noemt Taylor tegelijkertijd een ‘radical simplification.’⁴⁶ Dergelijke hervormers wilden iedereen koste wat kost omvormen naar het model van het ideaal waarin zij geloofden, en deze missie beschrijft hij zeer kritisch:

41 ASA, p. 769.

42 Ibid, p. 44.

43 Ibid, p. 673.

44 Ibid, p. 107.

45 Ibid, p. 77.

46 Ibid, idem.

But this project of transformation is the one I have been describing in the previous chapters, the attempt to make over society in a thoroughgoing way according to the demands of a Christian order, while purging it of its connection to an enchanted cosmos, and removing all vestiges of the old complementarities, between spiritual and temporal, between life devoted to God and life in the 'world,' between order and the chaos on which it draws.⁴⁷

Het gevaar van dwang en geweld dat het perspectief van transformatie betekent zodra het tot alomvattend project wordt verheven, komt aan het eind van het boek nog eens weer uitvoerig aan de orde. Taylor wijdt daar maar liefst twee afzonderlijke hoofdstukken aan, met de titel *Dilemma's*. Hij wijst erop dat in de westerse godsdienstgeschiedenis de sterke gerichtheid op het hogere telkens een tegenbeweging heeft opgeroepen, die uit is op de rehabilitatie van de ongetransformeerde natuurlijke menselijke verlangens.⁴⁸ Door atheïsten is religie vooral afgewezen vanwege het in diskrediet brengen van die natuurlijke verlangens.⁴⁹ Het is hét grote verwijt van humanistische bestrijders van het christelijk geloof: dat het geloof de menselijke natuur niet kan accepteren zoals die is, maar deze altijd maar weer wil transformeren, en daardoor van zichzelf vervreemdt. Ironisch genoeg keert dit verwijt later als een boemerang naar de humanisten terug, wanneer antihumanistische critici hen een al te idealistische kijk op de menselijke natuur wordt verweten, die natuurlijke menselijke verlangens geweld aandoet.⁵⁰ In Taylors visie bepaalt het er al of niet op na houden van een perspectief van transformatie de discussie tussen gelovigen en ongelovigen dus in sterke mate. Zijn sympathie lijkt hier evenzeer uit te gaan naar de antihumanistische critici als naar de verdedigers van een christelijk-humanistisch standpunt.

9.3d *Uitweg uit het dilemma*

De gevaren die verbonden zijn met het aanhangen van een perspectief van transformatie neemt Taylor uiterst serieus. Hij ziet zijn boek als een poging om een uitweg te vinden uit een dilemma, dat hij als volgt formuleert:

How to define our highest spiritual or moral aspirations for human beings, while showing a path to the transformation involved which doesn't crush, mutilate or deny what is essential to our humanity?⁵¹

47 ASA, p. 155.

48 Ibid, p. 253.

49 Ibid, p. 612.

50 Ibid, p. 636.

51 Ibid, p. 640-641.

Hij noemt dit *de maximal demand*.⁵² Het ondergeschikt maken van natuurlijke menselijke verlangens aan hogere aspiraties kan geen oplossing bieden, zo stelt hij. Hij heeft daar een theologisch argument voor. De westerse cultuur heeft haar wortels in de christelijke religie en dat maakt het onmogelijk om het lichaam te veronachtzamen op de wijze van Plato. Duidelijk is dat ‘a religion of Incarnation cannot simply sideline the body.’⁵³ De waarde van de bevestiging van het gewone, natuurlijke aardse leven, die door de hervormingsbewegingen zo’n hoge vlucht heeft genomen, beschouwt Taylor als een gestalte van het geloof in de incarnatie en waardeert hij daarom positief. De tegengestelde oplossing, die van het rigoureuze afwijzen van ieder perspectief van transformatie, zoals bepleit door de exclusieve humanisten, biedt volgens Taylor evenmin een uitweg uit het dilemma. Want al wordt in theorie ieder perspectief van transformatie afgezworen, de praktijk is anders. Ook exclusieve humanisten blijken er hogere aspiraties op na te houden, die kunnen botsen met hun eigen ideaal van menselijke ontplooiing, ook al geven ze dat niet toe.

In Taylors visie kan dat ook niet anders. Wanneer werkelijk van mensen gevraagd zou worden alle morele en spirituele aspiraties in henzelf de nek om te draaien, zouden ze zichzelf geweld aandoen:

If the transcendental view is right, then human beings have an ineradicable bent to respond to something beyond life. Denying this stifles.⁵⁴

Het is opvallend hoe voor Taylor de gerichtheid op het hogere, die hij enerzijds sterk verbindt met de opkomst van de axiale godsdiensten en hun gedachtegoed, anderzijds deel uit lijkt te maken van het *natuurlijke* menszijn. In *Sources of the Self* was het gevaar van amputatie van natuurlijke verlangens ook al uitgebreid aan de orde geweest.⁵⁵ Ook daar verdedigde Taylor de opvatting dat zowel natuurlijke verlangens, die zich richten op menselijk welzijn, als hogere aspiraties deel uitmaken van de menselijke natuur *als zodanig*. Wanneer een van beide wordt ontkennd of weggedrukt, vraagt dat een hoge prijs. In *A Secular Age* stelt hij dat wanneer het volgen van hogere aspiraties schadelijke gevolgen heeft, zoals de onderdrukking van lichamelijke verlangens, er toch ook *in* de ontsporing nog steeds oog moet zijn voor het waardevolle van de aspiratie zelf:

We have in fact to *overcome* it while *preserving* what is valuable in its roots (cursivering IE).⁵⁶

52 ASA, p. 640.

53 Ibid, idem.

54 Ibid, p. 638.

55 SS, p. 85.

56 ASA, p. 631.

Het is precies deze dubbele intentie van overstijgen en bewaren waardoor de beweging van Taylors religieuze transformatie wordt gekenmerkt.

Taylor is dus van mening dat we het voor het verwerkelijken van morele en spirituele aspiraties niet zonder 'transformation perspective' kunnen stellen. Maar wat is dat precies voor perspectief? Is de conclusie van Taylor dat wie werkelijk ernst wil maken met hogere spirituele of morele aspiraties uiteindelijk vroeg of laat uit zal komen bij de religie? En komt de christelijke religie dan als beste uit de strijd? Met zijn vraag of er ooit een vorm van exclusief humanisme kan worden ontwikkeld waarin recht wordt gedaan aan *de maximal demand*⁵⁷ wekt Taylor inderdaad de indruk dat alleen de (christelijke) religie hier het verlossende antwoord kan geven. Hij zegt dit zelf ook met zoveel woorden, zij het met enige voorzichtigheid, als hij stelt dat het christelijk geloof betere kansen lijkt te bieden om aan de maximale eis te beantwoorden dan het exclusieve humanisme. De reden die hij daarvoor geeft is dat het christelijk geloof zijn vertrouwen stelt op

[...] *a much fuller transformation of human life* (cursivering IE), such that it becomes possible to conceive of transfiguring even the most purblind, self-absorbed and violent.⁵⁸

Het is duidelijk dat Taylor betwijfelt of een exclusief humanistische levenshouding deze meer volledige transformatie ook kan en wil bereiken.

Taylor lijkt er dus van overtuigd dat, om te kunnen voldoen aan de maximale eis je wel uit moet komen bij de (christelijke) religie vanwege, die 'much fuller transformation' die deze voor ogen stelt. Maar hij zegt er wel onmiddellijk bij:

This is a transformation which cannot be completed in history.⁵⁹

Dit fundamentele voorbehoud verklaart Taylors voortdurend gebruik van het woord *perspective*, wanneer hij spreekt over transformatie. Er kan hier alleen een bepaalde richting worden gewezen. Dat de christelijke religie de weg kan wijzen naar een vollediger transformatie dan het humanisme, heeft alles te maken met de plaats die het eschaton inneemt in het christelijk geloof.⁶⁰ Bij de maximale eis gaat het niet om iets dat al bereikt is, maar om iets waarnaar gereikt wordt en dat nog moet groeien. De eschatologische gerichtheid houdt in dat de beoogde transformatie nooit de vorm kan krijgen van een al of niet voltooid project, maar alleen kan verschijnen als een vooraf gegeven geloof in een mogelijkheid, weg, of opdracht.

57 ASA, p. 642.

58 Ibid, p. 643.

59 Ibid, p. 643.

60 Zie hiervoor ASA, p.436 en p.706-707.

Dat in de ontwikkeling die het christelijk geloof in de westerse geschiedenis heeft doorgemaakt deze transformatie nu juist wel versmald is geraakt tot een project, is de ontsparing waar Taylor zijn boek aan heeft gewijd. De plaats die het eschaton inneemt in het christelijke gedachtegoed biedt zijns inziens een belangrijke mogelijkheid tot correctie. Humanisten, antihumanisten én sciëntisten tezamen verwijten het christelijk geloof dat op dit punt realiteitszin plaats maakt voor irreële hoop. Voor Taylor echter staat de factor hoop, die hij herhaaldelijk benoemt, juist voor een reële uitweg uit het dilemma. Hoop schept ruimte en biedt bescherming tegen een totalitaire aanpak, waarin alles al is ingevuld en het ideaal wel in zijn tegendeel verkeren moet.

Kenmerk van zo'n totalitaire aanpak is dat de werkelijkheid verregaand wordt versmald en versimpeld. Juist daaruit spreekt voor Taylor een gebrek aan realiteitszin. De ontkenning van een vitaal deel van de werkelijkheid is volgens hem het grote euvel van 'the most reductive Enlightenment theories, where the goal is to stamp in good habits and stamp out bad.'⁶¹ Veel therapeutische benaderingen zijn er alleen op gericht mensen bepaald gedrag aan of af te leren. Daarmee blijven ze aan de oppervlakte. Er is geen oog voor de diepte of de achtergrond waarin menselijk gedrag geworteld is. In religieuze transformatie staat deze dieptedimensie juist centraal. Het streven is daar niet om bepaalde menselijke verlangens en neigingen radicaal uit te bannen – dat is een onmogelijke onderneming die altijd stuk zal lopen op de werkelijkheid zelf – maar om hen geleidelijk om te buigen. Natuurlijke menselijke verlangens behoren niet te worden onderdrukt of vernietigd. Ze vragen erom eerst te worden erkend, voordat ze kunnen worden overstegen of omgezet in een ander register, waarin ze een nieuwe en diepere betekenis krijgen. Taylor geeft de volgende voorbeelden: 'Sexual desire has to grow into a more profound, more fully engaging love; self-affirmation into a devotion to those we love, sympathy has to become more awake to the real predicament of those around us, and so on.'⁶²

Taylor ziet pogingen om natuurlijke menselijke neigingen met wortel en tak uit te roeien en er iets volkomen anders voor in de plaats te stellen als typische uitingen van het moderne geloof in de maak- en kneedbaarheid van de menselijke natuur. Goed en kwaad lopen in onze werkelijkheid zozeer door elkaar heen, dat wie ze voortijdig van elkaar wil scheiden ook de groei van het goede onmogelijk maakt. Hij drukt dit uit in bijbelse termen: het onkruid en het koren zijn onontwaaibaar met elkaar vergroeid. Het zal daarom nooit lukken het onkruid uit te rukken zonder ook het koren te beschadigen.⁶³ Dit beeld van het koren en het onkruid is een geliefde metafoer van Taylor. In de verwijzing naar de oogst die nog uitstaat klinkt een eschatologisch element door. Taylor meent dat door de moderne samen-

61 ASA, p. 646.

62 Ibid, idem.

63 Ibid, p. 646 en p. 675. De gelijkenis van het onkruid tussen het koren is te vinden in Mt. 13:24-30.

leving natuurlijke menselijke driften als seksualiteit en agressie veelal ten onrechte gezien worden als enkel uitingen van puur kwaad. In werkelijkheid worden deze driften gekenmerkt door een fundamentele ambivalentie. De juiste manier om met het ruwe materiaal van onze natuurlijke menselijke verlangens om te gaan, is een behoedzame inzet, die erop gericht is hen om te vormen of transformeren.

De transformatie van verkeerd gerichte verlangens is een proces dat tijd vraagt. Daarbij is goed mogelijk dat gaandeweg bepaalde zaken die voor mensen nu nog begerenswaardig zijn later hun aantrekkingskracht geheel of grotendeels verliezen. Het is echter onmogelijk en ook onwenselijk om verkeerd gerichte verlangens voorgoed af te zweren, in de zin van uit het geheugen wissen. In de nieuwe, betere vorm die er aan deze menselijke verlangens gegeven kan worden, blijft er ook altijd nog iets van het oude bewaard. Dit oude dient te worden bewaard door het op een hoger plan te tillen; de typisch hegeliaanse beweging van het *aufheben*. Ook bij de religieuze transformatie gaat het dus in feite om een historisch proces, waarin de werking van de tijd en de samenhang tussen verleden, heden en toekomst van wezenlijke betekenis zijn. De weg die wordt afgelegd is niet minder belangrijk dan de uitkomst. In Taylors teleologische zienswijze is dat vormingsproces zowel de weg van de gehele mensheid als die van ieder individu afzonderlijk. Mensen zijn onaf, in ontwikkeling, zo stelt hij, 'born out of the animal kingdom, to be guided by God'.⁶⁴ Dat is een doelgericht proces. Taylor zegt daarover:

God is slowly educating mankind, slowly turning it, transforming it from within. (There is heavy borrowing here from the perspective of Irenaeus).⁶⁵

Deze benadering doet opnieuw sterk denken aan de geschiedfilosofie van Hegel, waarin zowel de mensheid als geheel als ieder afzonderlijk mens slechts geleidelijk tot bewustwording kan komen. Er moet een lange weg worden afgelegd, die begint bij een toestand waarin een mens aanvankelijk geheel gericht is op de vervulling van zijn eigen behoeften en driften, en voert tot het steeds verder doorbrekend inzicht dat hij deel uitmaakt van een groter geheel, van waaruit hij zijn roeping ontvangt.

Zoals in iedere opvoeding het geval is, zo stelt Taylor, stuit deze goddelijke opvoeding op weerstand. Die weerstand, die ook in Hegels filosofie een sleutelrol vervult, is niet alleen maar negatief, maar maakt wezenlijk deel uit van de weg van verandering. De ruwe dimensies van het menselijk leven, zoals seksualiteit en

64 ASA, p. 668.

65 Ibid, idem. De kerkvader Irenaeus (circa 142 – 202 na Chr.) was een van de eerste apologeten. De heilsgeschiedenis speelt een belangrijke rol in zijn verdediging van het christelijk geloof tegen ketterse denkbeelden. De kern van zijn theologie is de overtuiging dat God de mensheid geschapen heeft naar zijn beeld en leidt naar een steeds grotere overeenstemming met dit beeld. Dit is een geleidelijke weg in de tijd en een opvoedingsproces.

agressie hebben volgens Taylor ook ‘a numinous or metaphysical dimension’ en hij stelt dat ‘... from the beginning they have been caught up in the divine pedagogy.’⁶⁶ Het ongeremd uitleven van deze natuurlijke driften kan worden verstaan als menselijke poging om uit te komen onder het goddelijk appèl om de weg van *agapè* te gaan, door het om te buigen tot iets waarmee gemakkelijker te leven valt. Taylor stelt:

But that doesn’t mean that these forms are simply all bad. They are bad qua inflections, but are good qua responses to God’s call.⁶⁷

Het is voor mij raadselachtig hoe Taylor dat laatste precies bedoelt. Mogelijk ziet hij alleen al het verstaan en begrepen hebben van Gods appèl als iets goeds, zelfs als daarop wort gereageerd met een poging om eronder uit te komen. Op deze manier kan zelfs de reactie van verzet nog beschouwd worden als een vorm van ‘response to God’s call’. Het antwoord bestaat uit een (aanvankelijke) bewuste weigering. Dat Taylor vindt dat ook deze weigering gezien moet worden als serieuze reactie, hangt mogelijk samen met zijn overtuiging dat ‘the moves towards God and the resistance to him are often hard to disentangle’.⁶⁸ De metafoor van de onontwarbaarheid van het tarwe en het onkruid verschijnt hier opnieuw.

Mogelijk kan Taylors zondebegrip hier nog verder licht op de zaak werpen. Zonde wordt door hem omschreven als ‘[...] a kind of search for the good, but deviated by catastrophic, culpable error.’⁶⁹ Omdat de zonde ook nog steeds met een vorm van zoeken naar het goede verbonden is, ziet hij daarin een zekere waardigheid: ‘[...] evil has the dignity of an option for an apparent good; sickness has not.’⁷⁰ Taylor geeft dan ook de voorkeur aan de traditionele christelijke zonde boven het moderne verklaringsprincipe ziekte. In ziekte is geen enkele waardigheid gelegen, maar alleen zwakheid, gebrek en falen. Het gevolg van de therapeutische wending in de moderne cultuur is dat veel gedrag dat eerder beschouwd werd als zonde, waardoor mensen zelf een bepaalde verantwoordelijkheid kregen, nu gezien wordt als ziekte, waarover ze zelf geen enkele macht hebben. Die macht is in handen van therapeuten, die in dienst staan van het moderne ideaal van orde en die patiënten willen genezen, opdat de samenleving zo min mogelijk last heeft van hun schadelijke gedrag.

Het is volgens Taylor dus beter te denken in categorieën van goed en kwaad, dan van gezond en ziek, maar het is wel zaak hierin gradaties aan te brengen. Taylor stelt: ‘... there is a movement of God’s pedagogy through history, so that some forms which

66 ASA, p. 673.

67 Ibid, idem.

68 Ibid, p. 657.

69 Ibid, p. 619.

70 Ibid, idem.

are utterly unconscionable now, were more excusable earlier, such as sacred war, or even human sacrifice.⁷¹ Het perspectief van transformatie, waarin wordt uitgegaan van een geleidelijke ontwikkeling en langzaam groeiend inzicht, maakt een absoluut oordeel onmogelijk. Taylor stemt dan ook in met de moderne religiekritiek, die de obsessie van het geloof met de zondige kant van de mens en de eenzijdige nadruk op zelfverloochening afwijst. Dit religieuze zuiverheidsdenken doet geen recht aan de fundamentele ambivalentie van de menselijke conditie. Het leidt tot een uiterst negatieve kijk op de mens, die zelfhaat bevordert. Daardoor worden mensen niet dichter bij God gebracht, maar raken ze juist verder van God vandaan.⁷²

De goddelijke pedagogie waar Taylor in gelooft wordt gekenmerkt door een groot geduld. Bepaalde ongetransformeerde praktijken kunnen in eerste instantie worden opgenomen in het geloof om ze geleidelijk te veranderen. Taylor denkt hier heel pragmatisch: 'One can't leap altogether to the end. That's the truth of the slow pedagogy.'⁷³ Maar soms is er juist wel een sprong of radicale breuk nodig en die zorgt onvermijdelijk voor discontinuïteit. Maar meteen waarschuwt Taylor dat het een vergissing is te menen dat met zo'n breuk of sprong ook meteen de finish bereikt is. Het is altijd nodig een bepaalde weg af te leggen waarin het discontinuë moment geleidelijk geïntegreerd wordt en een nieuw inzicht vertrouwd kan raken. Als dat niet gebeurt, zal het geweld onherroepelijk een nieuwe uitweg zoeken en kan er weer een terugval plaatsvinden. Taylor noemt als voorbeeld hiervan de absolute afwijzing van Abraham en de joodse religie van de mensenoffers van de heidense cultuur. Hij ziet een verband tussen de radicaliteit van deze afwijzing en de heilige oorlog tegen het heidendom als belichaming van het absolute kwaad, waarin nieuwe wreedheden mogen worden begaan in Gods naam. Mogelijk, zo oppert Taylor, zien we daar de weerslag van in het Oude Testament.

Taylor geeft daarmee blijk van een andere en kritischer manier van lezen van het Oude Testament dan Girard, wiens analyses hij verder voor een groot deel volgt. Girard stelt dat het revolutionaire en unieke van het Oude Testament is dat daarin het machteloze slachtoffer eindelijk een stem krijgt.⁷⁴ De komst van Christus, zo stelt Taylor net als Girard, betekent een breuk en een totale transformatie van de verhouding tussen geweld en het heilige. Maar in de tijd na Christus hebben agressie en geweld opnieuw een uitweg gezocht en ook gevonden. Dat gebeurde zowel in geweld gericht tegen de vijanden van het geloof als in geweld gericht te-

71 ASA, p. 673.

72 Ibid, p. 655.

73 Ibid, p. 669.

74 Zie ook Michael Kühnlein, *Religion als Auszug der Freiheit aus dem Gesetz? Charles Taylor über die Vermessungsgrenzen des säkularen Zeitalters*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 421 ev. Kühnlein stelt dat waar in de analyse van Girard het joods-christelijke geloof de principiële onschuld van het slachtoffer onthult, Taylor waarschuwt dat het opkomen het onschuldige slachtoffer ook weer over kan gaan in geweld.

gen het zelf, in de vorm van zelfkastijding.⁷⁵ Dat menselijke driften als agressie zo moeilijk te overwinnen zijn, zou gelovigen én ongelovigen waakzaam moeten maken en nederig moeten stemmen. Vanuit christelijk perspectief is het principieel onmogelijk om op een comfortabele wijze afstand te nemen van anderen die verstrikt zijn in menselijke driften als seks en agressie. Het gaat hier om een strijd die ieder mens te strijden heeft en die nooit definitief is beslecht. Alleen al het aangaan van deze door het (christelijk) geloof gemotiveerde strijd verleent mensen een zekere waardigheid, ongeacht hun successen en mislukkingen. De ontkenning van het numineuze karakter van menselijke driften, die zo typerend is voor de objectiverende benadering van het exclusieve humanisme, reduceert die driften tot pathologie. Daarmee wordt mensen hun waardigheid ontnomen.

We zagen al dat Taylor, als het gaat om de maximale eis van het honoreren van zowel de natuurlijke menselijke verlangens als de hoogste morele en spirituele aspiraties die met het menszijn gegeven zijn, ervan overtuigd is dat de christelijke religie betere mogelijkheden biedt om daaraan te voldoen dan het exclusieve humanisme. Maar dat mag geen enkele reden zijn voor christelijk triumfalisme. De mogelijkheden die het christelijk geloof biedt zijn niet gelegen in een bepaalde vastomschreven code of programma, of in de zelfbewuste keuze voor de christelijke geloofsovertuiging, maar enkel in een vorm van geloof en hoop. Volledige transformatie is een wenkend en wijkend perspectief. Degenen die het dichtst in de buurt komen van die volledige transformatie vormen volgens Taylor een kleine minderheid. Voor de meeste moderne mensen is de maximale eis dan ook te hoog. Zij stellen hun morele en spirituele aspiraties liever naar beneden bij en stellen zich tevreden met het vervullen van natuurlijke en op menselijk welzijn gerichte verlangens. Daarmee doen ze zichzelf in Taylors ogen echter ernstig tekort. Maar ook voor hen die er wel een perspectief van transformatie op nahouden, en Taylor noemt de aanhangers van het boeddhisme en het christendom als voorbeeld, geldt dat '[...] the point where we achieve our full human capacity, beyond pathological and other confusions about our spiritual condition, is placed well beyond the level of recognized human flourishing. It is a distinctly minority phenomenon.'⁷⁶

Niet iedereen kan een heilige zijn, dat is slechts enkelen gegeven:

[...] the tension between fulfillment and dedication to God is still very much unresolved in our lives. It is supremely difficult to exhibit in one's life the compatibility one proclaims between the human and the divine. One reads this in the lives of exceptional individuals, but cannot easily refract it in one's own, so that others can read it there too.⁷⁷

⁷⁵ ASA, p. 669 ev.

⁷⁶ Ibid, p. 623.

⁷⁷ Ibid, p. 656.

Taylor is duidelijk huiverig voor al te grote pretenties en al te hoog gespannen verwachtingen. Hij ziet deze als typerend voor de hervormingsbewegingen, die tot doel hadden *iedere* gelovige tot dezelfde hoogte te brengen. Wel wil hij vasthouden aan de mogelijkheid van de verenigbaarheid van het menselijke en het goddelijke, en zijn maximale eis niet opgeven. Dat lukt hem door die verenigbaarheid niet te beschouwen als een menselijke prestatie of verworvenheid, maar als een zaak van geloof. Geloof wordt daarbij beschouwd als vertrouwen vooraf, in plaats van als bewijs achteraf. Het perspectief van transformatie is, zo stelt Taylor:

<...>not an achievement but an act of faith, in God's plan, and in the transformation he can and will wreak. This is its essential weakness for some, but for its protagonists what makes it ultimately credible.⁷⁸

Om te kunnen voldoen aan de maximale eis is er volgens Taylor dus uiteindelijk een vorm van *geloof* nodig: geloof in God's creatieve en transformerende macht. In Taylors ogen heeft dit geloof nog een ander sterk punt. In het tweede hoofdstuk, dat gewijd is aan de dilemma's waarvoor gelovigen en ongelovigen zich beide geplaatst zien, gaat hij daar dieper op in:

But then the question may arise whether any humanistic view, just because it is woven around a picture of the potential greatness of human beings, doesn't tempt us to neglect the failures, the blackguards, the useless, the dying, those on the way out, in brief, those who negate the promise. Perhaps only God, and to some extent those who connect themselves to God, can love human beings when they are utterly abject.⁷⁹

Taylor meent dat 'a purified Christian alternative, where one could aim to dwell in the suffering and evil without recoil, sure of the power of God to transform it,'⁸⁰ deze mogelijkheid biedt. Het betekent het goede door de ogen van God kunnen zien.⁸¹

Hoge idealen dragen het gevaar van diepe teleurstelling in zich. Liefdadigheid slaat gemakkelijk om in mensenhaat en terreur, wanneer mensen niet aan die idealen blijken te voldoen. Dat blijkt zowel uit de geschiedenis van het christendom als uit die van het daaruit voortgekomen humanisme. Tegenover deze duivelse dialectiek biedt alleen 'an unconditional love for the beneficiaries'⁸² verweer. Taylor meent dat 'just having appropriate beliefs is no solution to the dilemma of philanthropic

78 ASA, p. 656.

79 Ibid, p. 684.

80 Ibid, p. 685.

81 Ibid, idem.

82 Ibid, p. 697.

practice.⁸³ Tegenover 'beliefs' plaatst hij 'faith'.⁸⁴ Daarmee doelt hij op het geloof in een onvoorwaardelijke liefde, die niet gebaseerd is op de mogelijke waarde die verwezenlijkt wordt in de eigen persoon of die van de ander, maar die gelegen is in het geschapen zijn naar het beeld van God als 'feature of each human being'.⁸⁵ Het gaat hier om meer dan alleen een verwijzing naar een bepaalde eigenschap: 'Our being in the image of God is also our standing among others in the stream of love which is that facet of God's life we try to grasp, very inadequately, in speaking of the Trinity'.⁸⁶

Taylor sluit niet uit dat aanhangers van een hoogstaand humanisme, dat uitgaat van een heel ander mensbeeld, ook in staat zijn tot menslievend handelen dat niet omslaat in mensenhaat. Hij noemt Camus' bevestiging van menselijk geluk oog in oog met het absurde als een indrukwekkend voorbeeld daarvan. Dit getuigt van de hoogst mogelijke onbaatzuchtigheid, omdat in 'the gift of self, in living for others, even more in dying for them'⁸⁷ niets terug wordt verwacht. Taylor spreekt hier van 'absolute heroism',⁸⁸ en stelt dat in ethisch opzicht het atheïsme het christendom hier zonder meer overtreft. Tegelijkertijd maakt hij er geen geheim van dat hij persoonlijk de bronnen van het christendom als krachtiger beschouwt dan die van het humanisme. Hij verkiest de weg van de *agapè* boven die van de stoïcijnse moed van een Camus of Derrida.⁸⁹ De reden is dat 'the heroism of gratuitous giving has no place for reciprocity'.⁹⁰ Dit ontbreken van wederkerigheid maakt het uiteindelijk 'self-enclosed'.⁹¹ Die wederkerigheid vormt de kern van de christelijke beweging van geven en nemen. Het ideaal van de stoïcijnse moed blijft gericht op de zelfverwerkelijking van het op zichzelf staande individu. Taylor beschouwt deze moed uiteindelijk dus ook weer als een manifestatie van het moderne atomisme dat de mens, zelfs in de onbaatzuchtige inzet voor anderen, losmaakt van de wereld die hem omringt.

In het christelijk ideaal daarentegen draait het allemaal om verbinding en wederkerigheid – precies datgene dat de religieuze transformatie wil bewerkstelligen. De beweging van het overstijgen van het zelf vindt zijn vervulling in de *communio*. Dit laatste komt heel sterk naar voren in het hoofdstuk over bekeringen. Over de bekering van Franciscus van Assisi (1182-1225) zegt Taylor:

83 ASA, p. 701.

84 Ibid, idem.

85 Ibid, idem.

86 Ibid, idem.

87 Ibid, p. 702.

88 Ibid, idem.

89 Ibid, p. 703.

90 Ibid, p. 702.

91 Ibid, idem.

The transformation beyond our usual scope was a crucial part of what seized him; not as a greater personal power (this is a danger of deviation), but as a participation in God's love.⁹²

Het in zichzelf besloten zelf dient te worden getransformeerd tot een zelf dat zijn vervulling vindt in de gemeenschap met de Ander, en daarin is de kern gelegen van de *theosis*. Deze op *communio* gerichte transformatie is een beweging die niet bij de mens begint, maar alleen van God uit kan gaan. De mens is vrij om op de goddelijke uitnodiging in te gaan of om die af te wijzen. Hoe te reageren op het goddelijk appèl, dat blijft de keuze en de fundamentele vrijheid van de mens. Maar de bron of motor van de transformatie is onmiskenbaar God. De uitweg uit het dilemma die door Taylor wordt aanbevolen is een heel klassiek christelijk antwoord: het zich open stellen voor Gods uitnodiging en de belofte van transformatie die daarin is gelegen.

9.3e Ervaring-inclusief-transformatie

Het slothoofdstuk van *A Secular Age* is gewijd aan een aantal mensen dat deze beweging ieder op een eigen manier heeft gemaakt. Taylor vertelt daarin het beke- ringsverhaal van denkers en schrijvers voor wie het immanente kader te beperkt is geworden. Ze hebben zicht gekregen op een transcendente werkelijkheid, die 'includes it, while disrupting it'.⁹³ Dat immanente kader wordt niet zomaar afgelegd, maar ondergaat een transformatie, waardoor de elementen die dit kader bepaalden een nieuwe plaats en betekenis krijgen. Als voorbeeld van zo'n transformatie noemt Taylor de manier waarop Jezus een nieuwe inhoud heeft gegeven aan de reeds bestaande Messiasverwachting van zijn tijd, en Boeddha aan het streven om te ontsnappen aan de kringloop van wedergeboortes. Hij vergelijkt deze beweging met een paradigma-wisseling.⁹⁴

Vaak is er bij bekeringen sprake van een plotselinge ervaring van volheid. Taylor gebruikt daarvoor het woord '*epiphany*' (tussen aanhalingstekens), een term die ook in *Sources of the Self* regelmatig voorkomt. Hij kiest niet voor *experience* of ervaring, omdat dit een woord is dat voor misverstand vatbaar is. Het kan de suggestie wekken dat het hier zou gaan om een op zichzelf staande subjectieve belevenis. Er zou dan worden uitgegaan van een duidelijke scheiding tussen subject en object. Volgens Taylor gaat het echter niet alleen om het bereiken van een bepaalde innerlijke staat, maar ook om het in contact staan met de werkelijkheid buiten het zelf. Daarom is beter niet te spreken van transcendente ervaringen (subjectief), maar van momenten waarop het transcendente karakter van de

92 ASA, p. 729.

93 Ibid, p. 732.

94 Ibid, p. 731.

werkelijkheid (objectief) wordt ervaren. Het gevaar van het woord ervaring is bovendien dat wordt gesuggereerd dat datgene wat ervaren wordt, beperkt blijft tot een op zichzelf staand moment in de tijd, dat geen duurzame veranderingen teweeg kan brengen. De hoogste vorm van epifanie ziet Taylor als epifanie die een transformerend of levensveranderend karakter heeft. Hij duidt deze aan als *experience-cum-transformation*.⁹⁵

Taylor beschrijft eerst een vorm van epifanie, waarbij de volheid van buitenaf wordt gecontempleerd. Naast de natuurervaring die Bede Griffith voor zijn bekering tot het christendom had, die door Taylor in de inleiding werd aangehaald en waarnaar hier opnieuw verwezen wordt,⁹⁶ noemt hij het voorbeeld van de oneindigheidservaring die Vaclav Havel (1936-2011) ten deel viel bij het kijken naar een boom vanuit de gevangenis in Hermanice.⁹⁷ Dat de eerste van degenen die deze nog niet complete ervaringen hadden die Taylor noemt, iemand is die op dat moment nog niet tot geloof gekomen is en de tweede een agnost, is waarschijnlijk niet toevallig. De tweede en meer complete vorm van epifanie die Taylor beschrijft heeft een diepere betekenis, omdat de persoon die haar ondergaat van binnenuit veranderd wordt en blijvend betrokken raakt op de goddelijke liefde. Het voorbeeld dat Taylor hiervan geeft is dat van de christelijke heilige Franciscus, die besluit zijn eerdere leven op te geven en God te volgen. Alleen wanneer de epifanie blijvende levensveranderende kracht heeft is er ook sprake van bekering. Wezenlijk voor een echte bekering is dus wat Taylor de *experience-cum-transformation* noemt.

Voor hen die uit de gevestigde immanente orde breken en toegang vinden tot een nieuwe, meer omvattende orde, geldt bovendien dat ze hun ervaringen verwoorden in nieuwe, *subtler languages*. Deze talen zijn nodig om hen in contact te brengen met een dimensie die de immanente orde overstijgt. Taylor meent dat in deze talen 'the very distinction nature/supernature itself' wordt overstegen.⁹⁸ In de literatuur en met name in de poëzie kan deze scheiding worden overwonnen door het symbool. Het symbool ontsluit het gebied van het hogere, het oneindige of God, door iets in woorden te vatten dat boven de menselijke taal uitgaat (transcendentie) en tegelijkertijd deel uitmaakt van de menselijke werkelijkheid doordat het in menselijke taal wordt vervat (immanentie). De dimensies van het transcendente en immanente, die in de ontwikkeling van de westerse cultuurgeschiedenis steeds verder van elkaar verwijderd zijn geraakt, komen in het symbool weer bij elkaar. Wat het transcendente dan precies is en of het al of niet een goddelijk karakter heeft hoeft in deze taal niet precies te worden ingevuld, maar kan ook open worden gelaten. Dat het wordt open gelaten is een kenmerk van veel moderne li-

95 ASA, p. 730.

96 Ibid, p. 728.

97 Ibid, p. 728, noot 1. Taylor citeert hier uitvoerig uit Vaclav Havel, *Letters to Olga* (New York, Knopf [1984], 1988).

98 Ibid, p. 732.

teratuur. Taylor acht het goed mogelijk dat God ook dan door het symbool heen spreekt, ongeacht de intenties van de schrijver.

Er is echter ook taal die deze dingen niet openlaat, maar bewust en op een nieuwe manier 'the God of Abraham'⁹⁹ ter sprake brengt. De poëzie van de Engelse priester en dichter Gerard Manley Hopkins (1844-1889), waar Taylor uitgebreid aandacht aan besteedt, is daar een sprekend voorbeeld van. In dergelijke nieuwe religieuze taal ondergaan zowel de menselijke ervaring als het werk van God een transformatie, waarin ze elkaar wederzijds versterken. Het effect is dat de menselijke ervaring een diepere betekenis krijgt en God in die ervaring zich opnieuw verwerkelijk.¹⁰⁰ In zijn nadruk op het belang van deze verfijndere talen, waarin de verloren gegane resonantie op een nieuwe manier wordt hervonden, verschilt Taylor duidelijk van een theoloog als Milbank, die de oude traditie van het middeleeuwse participatiedenken opnieuw tot spreken wil brengen. Taylor is van mening dat die oude taal, die verbonden was met een heel ander levensgevoel, niet meer op dezelfde manier kan spreken, maar dat er nieuwe, moderne en meer verfijnde talen nodig zijn om de verloren resonantie te herwinnen. De veranderingen die zich in het levensgevoel hebben voltrokken gaan te diep. Ze vragen om een taal waarin het verlies van de meer onmiddellijke toegang tot transcendentie zowel wordt erkend als overstegen. Ook in de taal zien we weer heel duidelijk de zo typerende beweging van transformatie, waarin het oude blijft bewaard doordat het tot iets nieuws wordt omgevormd.

9.3f Transformatie en geweld

Een belangrijk thema ten slotte, dat in Taylors denken sterk met transformatie is verbonden, is het probleem van het geweld. De uitweg uit het dilemma van het zowel recht willen doen aan natuurlijke menselijke verlangens als aan de hoogste morele en spirituele aspiraties die met het menszijn gegeven zijn, is voor Taylor uiteindelijk dezelfde als de uitweg die moet worden gevonden uit de vicieuze cirkel van het geweld waarin de moderne mens gevangen zit.

Zoals ook te verwachten valt van een filosoof wiens eerste werk bestond uit argumenten tegen het behaviorisme, verzet Taylor zich tegen een uitsluitend socio-biologische visie op geweld. Geweld heeft volgens hem altijd een meta-biologische dimensie. Onze lichamelijke reacties zijn geen zuivere reflexen, maar worden altijd mede bepaald door betekenissen die de werkelijkheid voor ons draagt. Geweld is daarom evenzeer een zaak van cultuur als van natuur. Taylor benadrukt dat geweld vanaf het vroegste begin een sterke numineuze dimensie heeft. De geschiedenis geeft blijk van de diepe verwikkeling van religie in geweld, variërend van het brengen van mensenoffers tot elkaar uitroeiende gemeenschappen. Taylor zegt hierover:

⁹⁹ ASA, p. 757.

¹⁰⁰ Ibid, p. 757 ev.

The perennial human susceptibility to be fascinated by death and violence, is at base a manifestation of our nature as homo religious. From the point of view of someone who acknowledges transcendence, it is one of the places this aspiration beyond most easily goes when it fails to take us there.¹⁰¹

Antihumanisten, die aandacht vragen voor de religieuze kant van geweld en destructie, hebben volgens Taylor daarom een belangrijk punt. Uitgebreid gaat hij in op het denken van schrijvers als Georges Bataille en de Amerikaan Robinson Jeffers (1887-1962), waarin zichtbaar wordt hoezeer 'the sense of immediacy and communion that can be reached in disorder, violence, sexual orgy, is an anthropological constant, a deep and ineradicable need',¹⁰² en vervolgt: 'The attempts to train humans out of it, leave it behind us in the disciplines of civilization, are not only bound to fail, but also represent a mutilation of human life.'¹⁰³ Geweld volledig uitroeien is eenvoudig onmogelijk. Door het humanisme is het tegengaan en uiteindelijk voorgoed uitbannen van geweld tot een belangrijke missie verheven. In de geschiedenis van het christendom, waarin het geloof steeds meer versmald geraakt is tot een morele code, is dezelfde gedrevenheid terug te vinden. Deze negatieve houding tegenover menselijke oerdriften als agressie en seksualiteit is een kenmerk van alle postaxiale religies. Met hun hoge idealen hebben ze een 'double wound' toegebracht aan 'whole registers of human desire,'¹⁰⁴ zowel in de ethische onderdrukking als in de onttoverende reductie van kwaad tot louter lichamelijke impulsen. Door deze religies worden deze impulsen 'denied any depth resonance in the spiritual world.'¹⁰⁵ Dat geweld in deze wereld geen enkele ruimte en betekenis meer krijgt moet zich wel wreken.

In de preaxiale godsdienst lag dat anders. De goden waren mensen niet uitsluitend welgezind. Het heilige was ambivalent en hield zowel heil als gevaar in. Geweld en vernietiging maakten deel uit van de wereld en de menselijke situatie. Ze kregen een zekere betekenis in het goddelijk plan en er werden bepaalde wegen gewezen er bovenuit te stijgen. Dat was al heel wat, zo benadrukt Taylor. Door de axiale godsdiensten is er een streven in het leven geroepen geweld rigoureuus uit de wereld te verdrijven. Dat hangt samen met een andere belangrijke verandering. De goden zijn ondubbelzinnig aan de kant van de mens komen te staan. Voortaan zijn ze gericht op het welzijn van de mens, waarmee meteen ook het probleem van de theodicee geschapen is. Het geweld verplaatst zich naar de heilige strijd voor een goede en rechtvaardige wereld die God voor de mens wil, en waarin de mens geacht wordt te participeren. Het geweld krijgt daarmee een hogere bestemming

101 ASA, p. 639.

102 Ibid, p. 664.

103 Ibid, idem.

104 Ibid, p. 612.

105 Ibid, p. 611.

en dat maakt het des te fanatieker en meedogenlozer. Door zichzelf geheel en al in dienst te stellen van het goede dat God wil, plaatsen gelovigen het kwaad al snel geheel buiten zichzelf. Hogere religies gebruik(t)en geweld om daarmee de eigen zuiverheid te bevestigen en zijn totaal blind voor de schade die ze daarmee aanrichten bij zichzelf en anderen.

Naarmate het verder van de ambivalentie van de vroege religie verwijderd is geraakt, wordt dit heilige geweld zowel rationeler als grenzelozer. In de preaxiale religie was het nog mogelijk het slachtoffer tegelijkertijd te doden als te vereren. In de postaxiale religie is deze ambivalentie opgeheven en is men enkel nog uit op de vernietiging van het slachtoffer, dat gezien wordt als belichaming van het absolute kwaad. Voorbeelden zijn de heksenjacht, die juist aan het eind van de Middeleeuwen, in de tijd van de hervormingsbewegingen opvlamde, de kruistochten, het antisemitisme en de heldencultus van degenen die hun leven gaven als offer voor het vaderland. Deze cultus kan worden beschouwd als een aan het christendom ontleende martelaarsverering. Zo is het christendom steeds dieper verstrikt geraakt in deze geweldsdynamiek. Door het geweld te ontdoen van de numineuze diepte die het in de preaxiale religie nog wel had, heeft het christendom dit ongewild versterkt. Precies hetzelfde geldt echter voor de humanistische ideologieën, die hierin een trouwe nazaat zijn van het christendom.

Volgens Taylor bieden de bronnen van het christelijk geloof echter de mogelijkheid voor een meer vruchtbare omgang met geweld dan het humanisme. De reden daarvoor is dat het christelijk perspectief van transformatie er niet op gericht is om menselijke driften te verdringen of te onderdrukken, maar om hen een plaats te geven in de dienst aan God, door hen van binnenuit te veranderen. Bekering vindt plaats in het gebruiken van de energie die in deze driften gelegen is ten gunste van een beter en hoger doel. Dat is een geleidelijk en ook heel kwetsbaar proces, waarin de neiging om zich over te geven aan iets dat anders of minder is dan de goddelijke liefde een voortdurende verleiding vormt. In Taylors ogen bestaat zonde uit het toegeven aan die verleiding en het toekennen van een hogere en sacrale macht aan het ongetransformeerde. Dit kan de vorm aannemen van blindheid of hoogmoed of van een zich ongeremd overgeven aan seks en geweld. Op het moment dat mensen aan seks en geweld een sacrale dimensie toekennen, bevinden zij zich volgens Taylor al op het gebied van Gods pedagogie. Die pedagogie is erop gericht om verkeerde en destructieve uitingen om te buigen en mensen terug te leiden naar het goddelijke appèl. Een stap vooruit op die weg kan zijn dat geweld wordt gekanaliseerd, zoals in het offer gebeurt. De praktijk van het offer kan dan weer steeds verder worden gezuiverd door het offer te vergeestelijken, zoals in de joodse religie is gebeurd.

Zoals reeds opgemerkt gaat Taylor een heel eind mee in de analyse van de verhouding tussen religie en geweld van Girard, wiens werk hij als baanbrekend be-

schouwt.¹⁰⁶ Door het humanisme is geweld geheel ontdaan van zijn metafysische en sacrale dimensie en wordt het enkel en alleen gezien als een laakbare primitieve drift. Taylor beschouwt dit als een reductionistische benadering, die een averechtse uitwerking heeft. Pogingen om gedrag van mensen te beheersen in een klimaat van afkeer van en verachting voor hun motieven, zullen geweld alleen maar doen toenemen. Het is van groot belang om de dieptebetekenis van geweld te verkennen, zonder geweld te willen verheerlijken of te menen dat er niets tegen te doen is. Taylor gelooft dat het doorgronden van de aantrekkingskracht van geweld een voorwaarde is om het te kunnen overwinnen. Maar alleen inzicht in hoe het werkt is niet genoeg. Taylor oppert:

What it might mean, however, is that the only way fully to escape the draw towards violence lies somewhere in the turn to transcendence, that is, through the full-hearted love of some good beyond life.¹⁰⁷

Inzicht in wat mensen aantrekt in geweld en destructie is een eerste stap om eraan te kunnen ontsnappen. Het is mogelijk om het verlangen naar het direct in contact staan met het leven zelf, dat ervaren kan worden in het ongeremd uitleven van geweld, te transformeren tot een andere vorm van onmiddellijkheid, die niet tot vernietiging leidt. Van deze transformatie, die verbonden is met het inslaan van een nieuwe spirituele weg, verwacht Taylor veel meer dan van trainingen om geweld uit te bannen.

Hoe ziet de weg van ontsnapping en transformatie er dan concreet uit? Als Taylor dat probeert te beschrijven brengt hij een nieuwe 'vertical' of 'eschatological'¹⁰⁸ dimensie in, waarin codes overstegen worden en verzoening en vertrouwen bepalende morele drijfveren zijn. Hij noemt het niet geheel toevallig dat dit uitgesproken christelijke noties zijn. Als voorbeeld van mensen die deze idealen hebben belichaamd noemt hij Desmond Tutu (geboren 1931) en Nelson Mandela (1918-2013), de één een belijdend christen, de ander 'obviously deeply inspired by Christianity, if only historically.'¹⁰⁹ Hun benadering van geweld plaatst ons voor de vraag:

[...] could one, by transcending/amending/re-interpreting the code, move us all vertically?¹¹⁰

106 ASA, p. 456, noot 64. Taylor verschilt echter van mening met Girard over de betekenis van het zondebokmechanisme. Girard hangt daar volgens hem te veel aan op. Volgens Taylor spelen er ook nog andere dimensies een rol, zoals het verlangen om aan het goddelijke, dat mensen het leven schenkt, iets te offeren om dit geschenk waard te zijn, en het verlangen om deel te hebben aan Gods macht, door deel te nemen aan heilig geweld en daaraan een zuiverende werking te ontnemen.

107 ASA, p. 639.

108 Ibid, p. 707.

109 Ibid, idem.

110 Ibid, idem.

In deze beweging van het afzien het verlangen naar de voldoening van wraak en vergelding vinden mensen toegang tot een nieuwe ruimte. De veiligheid die gezocht werd in het zich afsplitsen of distantiëren van de ander maakt plaats voor een manier van betrokken zijn:

It involves people bonding in a new way, whether this vertical path we are moving along is understood in a Christian way or not.¹¹¹

Deze verticale beweging om geweld te overstijgen is volgens Taylor alleen mogelijk als mensen in contact gebracht worden met hun morele en spirituele bronnen. Hij laat hier open welke bronnen dat zijn. Deze weg kan maar hoeft niet christelijk te worden verstaan, zo stelt hij. Wel meent hij dat het christelijk geloof hier historisch als bron fungeert en maakt hij duidelijk hoe sterk hij er persoonlijk door wordt geïnspireerd. Deze verticale beweging van transformatie is zo wezenlijk omdat die mensen het zicht geeft op *communio*.

9.3g *Transformatie, historisch én religieus*

Tenslotte moet de vraag gesteld worden of en op welke wijze de beide betekenissen waarin Taylor het begrip transformatie gebruikt, de historische en de religieuze, met elkaar samenhangen. Bij het nagaan van al die keren dat in *A Secular Age* het woord transformatie voorkomt was het in enkele gevallen lastig te bepalen of Taylor het nu gebruikte in de historische of in de religieuze betekenis van het woord. Ik vermoed dat dit komt doordat deze beide betekenissen bij hem dicht tegen elkaar aan liggen. Ik zie een zevental opvallende overeenkomsten in de manier waarop Taylor deze twee verschillende betekenissen van transformatie gebruikt.

De eerste overeenkomst is de manier waarop zowel in het historische als in het religieuze begrip transformatie ervaringen uit het verleden blijven doorwerken. Dat verleden kan niet zomaar als een oude huid worden afgelegd. Die blijvende aanwezigheid is heel treffend weergegeven in de reeds geciteerde bekende term van Hegel *aufheben*, die zowel 'opheffen' als 'bewaren' als 'op een hoger plan tillen' betekent. Het oude maakt plaats voor het nieuwe en wordt daardoor opgeheven, maar dan niet in de zin van afgeschaft, maar in de zin van bewaard. In het nieuwe werkt het oude nog steeds door, ook als het daar schijnbaar mee heeft gebroken. Die **blijvende aanwezigheid van het verleden** is een wezenlijk kenmerk van zowel de historische als de religieuze transformatie. In beide gevallen gaat het om een proces. Het is een verhaal dat pas betekenis krijgt als het van het begin tot het eind wordt verteld en een weg die in zijn geheel moet worden gezien. Over Hegel heeft Taylor opgemerkt dat hij nooit iets weggooit en voor Taylor geldt hetzelfde. In de slotbeschouwing van zijn boek zegt hij:

111 ASA, p. 107.

Much of our deep past cannot simply be laid aside, not just because of our ‘weakness’, but because there is something genuinely important and valuable in it.¹¹²

Met instemming citeert Taylor vervolgens de uitspraak ‘Nothing is ever lost’ van Robert Bellah, een uitspraak die betrekking heeft op de religieuze ontwikkeling van de mensheid, en de slotzin luidt:

This is another way in which the story of how we got here is inextricably bound up with our account of where we are, which has been a structuring principle of this work throughout.¹¹³

Uit de terminologie in die laatste zin, *the story of how we got here*, blijkt ook hoe sterk het begrip transformatie, zowel in de historische als in de religieuze betekenis, verbonden is met **narrativiteit**. Dat is een tweede belangrijke overeenkomst. Taylor verzet zich tegen een eenzijdige weergave van de geschiedenis waarvan zowel christelijke als seculiere voorstellingen blijf geven. Vaak is er sprake van bedachte theoretische constructies, die in strijd zijn met het werkelijke en volledige verhaal. Hij gelooft dus dat er een *werkelijk* en *volledig* verhaal kan worden verteld. Hij is van mening dat ook wanneer mensen menen aan zo’n verhaal te kunnen ontsnappen, ze onbewust wel bezig zijn zo’n verhaal te vertellen. Om onszelf te verstaan kunnen we nu eenmaal niet zonder overkoepelende verhalen die heden, verleden en toekomst op de een of andere manier met elkaar verbinden. Deze overtuiging verklaart Taylors afwijzing van het postmodernisme, dat alle grote verhalen heeft afgeschreven. De ambitie om zulke verhalen te vertellen wordt daarin ontmaskerd als ingegeven door het streven naar macht. Zich bewust van de kritiek die hij daarmee over zichzelf af kan roepen,¹¹⁴ doet Taylor een eigen poging om het volledige verhaal van de ontwikkeling van religie en seculariteit in onze westerse cultuur te vertellen. Hij wil daarin ook correctie bieden op andere en zijns inziens onvolledige verhalen. Het ook letterlijk omvangrijke verhaal dat met *A Secular Age* wordt verteld, duidt hij zelf aan als groot verhaal of *master narrative*.¹¹⁵ Waar sommige critici vinden dat het boek veel korter had moeten zijn, meent hij zelf: ‘But the book could have been – in a sense, should have been – longer.’¹¹⁶ In het verhaal dat Taylor vertelt worden transformaties, door hem beschreven als ‘long processes which no

112 ASA, p. 771.

113 Ibid, p. 772.

114 Taylor zegt zelf: ‘My book lays out, *unashamedly* (cursivering IE), a master narrative’, Charles Taylor, *Afterword, Apologia pro libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 300.

115 Charles Taylor, *Afterword, Apologia pro libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 301-304.

116 Ibid, p. 301.

one oversees or controls' in kaart gebracht.¹¹⁷ Het is zijn ambitie deze processen in zekere zin toch zo goed mogelijk te overzien. Wat hij wil aantonen met zijn grote verhaal over het ontstaan van de moderniteit, is dat het religieuze verleden waartegen de gangbare verhalen zich afzetten, niet voorgoed afgezworen kan worden. Dat verleden blijft wezenlijk deel uitmaken van het grote verhaal van de mensheid. In de christelijke verhalen wordt de heidense godsdienst en in de seculiere verhalen religie in zijn algemeenheid afgewezen. Beide willen met het verleden afrekenen en schoon schip maken, iets wat in Taylors visie eenvoudig onmogelijk is.

Taylors begrip transformatie kan daarom zelf al worden beschouwd als een correctie op de in zijn ogen verkeerde hang naar een radicale breuk met het verleden. Het stelt hem in staat een verhaal te vertellen waarin alles wat onderweg gebeurt is ertoe doet. Dat is een onderneming die blijk geeft van een verlangen naar een volledigheid waarvan ook zijn van Augustinus overgenomen definitie van eeuwigheid getuigt. Eeuwigheid wordt daarin niet verstaan als tijdeloosheid, een toestand buiten de tijd, maar als vervulde tijd. Het verlangen naar eeuwigheid wordt door Taylor veelzeggend getypeerd als 'a desire to gather together the scattered moments of meaning into some kind of whole.'¹¹⁸ Het bijeenbrengen van en betekenis geven aan verstrooide momenten is ook dat wat een alwetende verteller doet die een omvattend verhaal vertelt. In zo'n verhaal zijn er bijzondere of *kairotic*¹¹⁹ momenten die eruit springen en meer aandacht krijgen dan andere. Hun uiteindelijke betekenis ontvangen ze echter door het opgenomen worden in een groter geheel. Elke afzonderlijk moment maakt deel uit van dat geheel en geen enkel daarvan mag worden gemist. Om van betekenis te kunnen zijn hebben de afzonderlijke momenten elkaar nodig. In de hang naar het vertellen van een groot en samenhangend verhaal is Taylor een duidelijke navolger van Hegel. De kritiek dat Hegel zich aan dat grote verhaal vertild heeft en zichzelf een absoluut standpunt heeft toegemeten kan zeker ook tegen Taylor worden ingebracht – met hoeveel openheid en zelfkritiek hij zijn verhaal ook brengt. Tegelijkertijd getuigt het vertellen van een dergelijk groot verhaal mijns inziens van het soort durf dat is toe te juichen. Er wordt zo een mogelijk zicht geboden op grote lijnen en verrassende verbanden die anders verborgen zouden blijven.

Een derde overeenkomst tussen historische transformatie en de transformatie die de religie beoogt hangt nauw samen met dit narratieve karakter. Die is gelegen in de **geleidelijkheid** van beide processen. De werking van de tijd is van wezenlijke betekenis. In Taylors geschiedenisopvatting ontstaan veranderingen gaandeweg en werken ze langzaam door. Ook diepgaande religieuze veranderingsprocessen en bekingen hebben de stroom van de tijd nodig. De manier waarop God inwerkt

117 Charles Taylor, *Afterword, Apologia pro libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 302.

118 ASA, p. 720.

119 Ibid, p. 714.

op de werkelijkheid wordt door Taylor herhaaldelijk getypeerd als 'God's slow pedagogy'. Ook wanneer er radicale breuken optreden, waardoor nieuwe verhoudingen ontstaan, werken oude verhoudingen ondergronds lang door. Iets nieuws laat zich nooit zomaar ineens opleggen, maar moet geleidelijk groeien om als idee belichaamd te worden in een bepaalde praktijk. Dat geleidelijke tempo is bepalend voor beide vormen van transformatie, zowel voor het historische als het religieuze veranderingsproces. Daarbij benadrukt Taylor dat in het religieuze veranderingsproces weerstand niet enkel een negatieve rol vervult. Fanatieke pogingen om oude gewoontes onmiddellijk met wortel en tak uit te roeien, ontnemen ook het goede de noodzakelijke ruimte en tijd om te groeien. Zowel de geschiedenis als de individuele religieuze ontwikkeling hebben bij Taylor de vorm van een leerproces, waarin groeiend inzicht alleen mogelijk is langs de weg van vergissingen.

Zowel voor historische als voor religieuze transformatie geldt dat het eindpunt van dit proces nooit bereikt is. Het proces is open naar de toekomst en de uitkomst is principieel onvoorspelbaar. Die **openheid** is een vierde overeenkomst. Er kan vooruitgang zijn, er is groei in inzicht mogelijk, maar er kan ook terugval plaatsvinden. Beide processen zijn gericht op een doel, maar het is net zo goed mogelijk om daar dichterbij te komen als om er verder vandaan te raken. De observatie van Merleau-Ponty dat geschiedenis niet bestaat uit willekeurige episoden die elkaar opvolgen, maar bepaald wordt door logica in de contingentie (zie p. 17), zal door Taylor van harte worden onderschreven, waarbij hij vooral de nadruk zal leggen op de factor van de contingentie. Zowel het historische als het religieuze transformatieproces wordt gekenmerkt door een grote mate van contingentie, die vrijheid om te handelen betekent.

Dat is meteen de vijfde overeenkomst; het historische en het religieuze transformatieproces worden beide gekenmerkt door een grote mate van **vrijheid**. Taylor ziet de geschiedenis als bepaald door een vrij spel van factoren en niet door sterke wetmatigheden. De transformatie van een samenleving die georganiseerd was rondom het geloof in een transcendente God naar de seculiere samenleving waarin wij nu leven, is een uniek historisch proces. Het had allemaal even goed heel anders kunnen lopen en er zijn alternatieve uitkomsten denkbaar. De transformatie waartoe de religie oproept wordt eveneens bepaald door een hoge mate van vrijheid. Dat houdt ook de principiële vrijheid in om verkeerde keuzes te maken en te ontsporen. Het voor de moderniteit zo typerende sterke geloof in de waarde van vrijheid, beschouwt Taylor als een belangrijke verworvenheid, ondanks de gevaren die er ook mee verbonden zijn.

Taylor is geen vooruitgangsoptimist die meent dat alles steeds beter wordt. Daarin verschilt hij van Hegel. Wel gelooft Taylor in de steeds weer nieuw gegeven mogelijkheid om fouten en vergissingen vruchtbaar te maken, door ze om te vormen (te transformeren) en te integreren in een proces dat uiteindelijk voert tot groter inzicht. Alles draait bij hem om **bewustwording**. Daarin is hij weer een

echte leerling van Hegel. Het verhaal van de historische transformaties moet zo uitgebreid worden verteld omdat het de lezer tot een dieper inzicht moet voeren. Ook het proces van religieuze transformatie is gericht op het verwerven van dieper inzicht dat voortkomt uit de bewustwording van eerdere vergissingen. Taylors bezwaar tegen de therapeutische wending van de moderne tijd is dat die meer gefocust is op gedragsverandering, dan op het vergroten van (zelf)inzicht. Heiligen zijn volgens zijn omschrijving geen mensen die het zuiver goede belichamen, maar vooral mensen die geleerd hebben hun fouten en gebreken eerlijk onder ogen te zien en daar zo mee om te gaan dat die fouten deel worden van een totaalproces, dat hen dichterbij God brengt. Zowel het volgen van de weg van de historische transformaties als die van de transformatie waartoe de religie oproept, heeft als doel het bereiken van een dieper en gezuiverd zelfverstaan. Dit streven naar zelfinzicht is een zesde overeenkomst.

Al worden historische transformaties bepaald door een grote mate van menselijke vrijheid en contingentie, tegelijkertijd lijkt er bij Taylor op de achtergrond een verborgen macht werkzaam te zijn die erop gericht is de zaken ten goede te keren. De uiteindelijke motor van de geschiedenis is **Gods transformerende macht**. Taylor kiest daarvoor het beeld van de tennisspeler, die in staat is om ook op een schijnbaar onmogelijke move van zijn tegenstander met een tegenzet te antwoorden en die zo het spel gaande weet te houden. Het vertrouwen in die goddelijke, creatieve transformerende macht speelt een belangrijke rol, zowel in de wijze waarop Taylor de beweging van de geschiedenis beschouwt als in zijn religieuze transformatiebegrip. Dat is de zevende en laatste overeenkomst tussen de historische en religieuze betekenis van het begrip transformatie. Hier doet zich heel duidelijk Taylors teleologische mens- en wereldbeeld gelden. Mensen komen voort uit het dierenrijk, maar ze zijn door God bestemd tot een leven waarin natuurlijke driften overstegen kunnen worden in de gerichtheid op hogere doelen. Deze langzame goddelijke pedagogische aanpak komt tot uitdrukking in langzame processen van transformatie. Dit geldt zowel voor de weg die door de cultuur in de loop van de geschiedenis wordt afgelegd en voor de mensheid als geheel, als voor de manier waarop de individuele mens door het religieuze transformatieproces gevormd wordt. De volledige verwerkelijking van het goddelijke doel is iets dat zich aan de menselijke wil onttrekt. Dat is een zaak van geloof of hoop, oftewel van, met een uitdrukking die Taylor een paar keer gebruikt, *anticipatory confidence*,¹²⁰ een vooraf gegeven vertrouwen. Het geloof in transformatie en in transcendentie blijken zo heel nauw met elkaar verweven te zijn.

120 ASA, p. 703.

X | RELIGIE EN TRANSCENDENTIE BIJ TAYLOR

10.1 Inleiding

In dit hoofdstuk wil ik nauwkeuriger kijken naar Taylors persoonlijke opvattingen over religie en transcendentie. Welke definitie van religie hanteert hij en waarin onderscheidt die zich van de definitie van anderen? Hoe ziet hij zelf de verhouding tussen immanentie en transcendentie die hij zo bepalend acht voor de ontwikkeling van religie en secularisatie in de westerse cultuur? Taylor gaat in *A Secular Age* niet alleen beschrijvend te werk, maar doet ook uitspraken vanuit een persoonlijk gelovig standpunt en doet aanbevelingen voor de toekomst. Kunnen daar bepaalde normen uit worden afgeleid waaraan volgens Taylor geloof zou moeten voldoen? Bedrijft hij religiekritiek? Valt er uit *A Secular Age* en zijn eerder verschenen lezing *A Catholic Modernity?* (1999) en *Varieties of Religion Today, William James Revisited* (2002), die daar voor een deel in zijn verwerkt, een bepaalde theologie te destilleren? In hoeverre zijn de uitspraken die Taylor daar doet filosofisch en in hoeverre zijn ze theologisch van aard?

10.2 Definitie van religie

In de inleiding van *A Secular Age* gaat Taylor uitgebreid in op de vraag hoe religie moet worden gedefinieerd. Hij kiest uitdrukkelijk niet voor een algemene, brede en universele definitie van religie, maar voor een omschrijving die zich beperkt tot de westerse cultuur en haar specifieke geschiedenis. Omdat naar zijn mening het onderscheid tussen transcendent en immanent de westerse cultuurgeschiedenis sterk heeft gevormd maakt hij dat onderscheid bepalend voor zijn eigen definitie.¹ Af en toe verwijst hij in zijn betoog naar andere religies dan het christendom, met name naar het boeddhisme, waarin hij zich persoonlijk heeft verdiept, maar dit gebeurt slechts zijdelings.

1 ASA, p. 15-16.

Deze dubbele beperking heeft hem de kritiek opgeleverd van etnocentrisme en christelijke vooringenomenheid.² Taylor verdedigt zich daar in zijn inleiding op voorhand tegen, door te stellen dat bij zo'n breed en veelomvattend onderzoek begrenzing noodzakelijk is. Om die reden wil hij zich in dit boek uitsluitend richten op de westerse cultuurgeschiedenis. Hij is bovendien van mening dat geloof en ongelooft in het Westen een unieke ontwikkeling hebben doorgemaakt, die vraagt om een aparte benadering. Hij realiseert zich dat een definitie van religie als de zijne, die gebruik maakt van de tegenstelling immanent-transcendent als te eng kan worden beschouwd, maar hij noemt deze definitie 'tailor-made for our culture'.³ Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun noemen in hun inleiding bij *Varieties of Secularism in a Secular Age* deze claim te sterk. Ze plaatsen kritische kanttekeningen bij Taylors beperking tot de westerse ontwikkeling van religie en secularisatie. Ze wijzen daarbij op het werk van de school van antropoloog Talal Assad (geboren 1932), over de positie van hindoes en moslims in India en de Arabische wereld. Ze verbazen zich ervoor dat Taylor in het geheel niet verwijst naar dit werk, dat sterke overeenkomsten vertoont met dat van hemzelf en dat hij ook goed kent.

Taylor meent zelf dat het doel dat hij zichzelf gesteld heeft in zijn concentratie op de westerse geschiedenis hem van de plicht ontslaat een definitie te formuleren 'which covers everything "religious" in all human societies in all ages'.⁴ Dat is niet alleen een praktische keuze voor begrenzing die goed te verdedigen valt, maar heeft nog een diepere grond:

I doubt very much whether any such general theory can even be established. I mean a theory which can gather all the powerful élans and aspirations which humans have manifested in the spiritual realm, and relate them to some single set of underlying needs or aims or tendencies (whether it be the desire for meaning or something else). The phenomena are much too varied and baffling for that; and even if they were more tractable, we would have to stand at the end of history to be able to draw such conclusions. I think rather that we are faced with different spiritual traditions, in which new forms are initiated in history which capture the allegiance of people and give a certain shape to their spiritual hunger.⁵

-
- 2 Zie voor het verwijt van etnocentrisme en Taylors reactie daarop Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun in hun inleiding in *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 26-27. Ze menen bovendien dat Taylor het Westen te zeer geïsoleerd van de rest van de wereld beschouwt, door de koloniale geschiedenis van het Westen, die parallel loopt met de ontwikkeling van secularisatie, geheel buiten beschouwing te laten. In zijn nawoord in deze bundel geeft Taylor toe dat hij ook aandacht had moeten besteden aan deze en nog andere wezenlijke facetten. Zie hiervoor verder het zevende hoofdstuk, waarin de kritische reacties op *A Secular Age* besproken worden.
- 3 ASA, p. 16. Deze omschrijving nodigde onmiddellijk uit tot een woordgrapje; anderen noemen de definitie 'Taylor-made'.
- 4 ASA, p. 15.
- 5 Ibid, p. 679.

Taylor kiest noch voor een algemene inhoudelijke definitie van religie, noch voor een functionele, maar hij neemt zijn vertrekpunt in het menselijke zelfverstaan. Dat menselijk zelfverstaan vindt altijd plaats binnen een bepaalde culturele, historische horizon. Hij onderscheidt vervolgens drie dimensies die naar zijn idee cruciaal zijn voor de westerse religie: (1) het geloof in en de gerichtheid op een macht die de immanente orde overstijgt, (2) het geloof in en de gerichtheid op een waarde die menselijk welzijn overstijgt en (3) het geloof in een leven dat de grenzen van het tijdelijke, aardse leven overstijgt. Deze drie dimensies zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Taylor is vooral geïnteresseerd in de tweede dimensie van religie, waarin 'its impact on our lives'⁶ begrijpelijk wordt. Daarin wordt 'a possibility of transformation' die 'takes us beyond merely human perfection'⁷ geboden.

In het vierde deel van zijn boek komt Taylor hierop terug. Zoals reeds eerder opgemerkt, stemt hij in met de 'orthodoxe' definitie van religie van de socioloog Bruce: 'Religion for us consists of actions, beliefs and institutions predicated upon the assumption of the existence of either supernatural entities with powers of agency, or impersonal powers or processes possessed of moral purpose, which have the capacity to set the conditions of, or to intervene in, human affairs.'⁸ Aan de definitie van Bruce voegt hij zelf echter een ontbrekende en in zijn ogen cruciale dimensie toe; religie biedt mensen een perspectief van transformatie. Dat heeft betrekking op de tweede dimensie die in de vorige alinea werd genoemd en die Taylor het meest interesseert. Deze dimensie verdient volgens hem bijzondere aandacht, omdat juist op dit punt het debat gevoerd wordt, waarin in onze westerse cultuur geloof en ongeloof tegenover elkaar zijn komen te staan. Ten tweede wijst Taylor benaderingen van religie af die vooral gericht zijn op het beschrijven van theoretische geloofsinhouden vanuit het standpunt van de objectieve waarnemer. In overeenstemming met zijn hermeneutische werkwijze kiest hij zelf voor een praktische definitie, die de manier waarop mensen hun leven *zelf* ervaren en betekenis geven tot uitgangspunt neemt.⁹ Taylor vat dit in het begrip *fullness* of volheid.

10.3 Volheid

In Taylors analyse neemt het begrip volheid een belangrijke plaats in. Hij gebruikt daarnaast woorden als rijkdom, diepte, heelheid en eenheid als equivalenten.¹⁰ In zijn inleiding tot *Le déchantement du monde* van Marcel Gauchet werd het begrip

6 ASA, p. 20.

7 Ibid, idem.

8 Ibid, p. 429.

9 Ibid, p. 4-5.

10 Ibid, p. 5.

volheid ook al ingezet. Hij brengt dat in op het moment dat hij kritiek uit op de manier waarop Gauchet alle religieuze aspiraties terugvoert op het zoeken naar zin. Taylor wil dergelijke aspiraties niet allemaal duiden als ingegeven door het zoeken naar zin, maar verbindt hen liever met het verlangen naar volheid.¹¹ Met het begrip volheid doelt hij op een universele drijfveer, iets dat *alle* mensen, godsdienstige en ongodsdienstige, met elkaar delen en dat hun leven richting geeft in morele en spirituele zin. Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun geven een mijns inziens zeer treffende omschrijving van dit begrip: 'Fullness is not in itself a belief; it is the sense of something larger or more deeply meaningful about which we may have beliefs.'¹² Ruth Abbey wijst terecht op de verwantschap tussen het begrip *fullness* en het begrip *strong evaluations*, dat zo'n belangrijke rol speelt in *Sources of the Self*.¹³

Het belangrijkste verschil tussen de manier waarop godsdienstige en ongodsdienstige mensen invulling geven aan het begrip volheid, heeft volgens Taylor te maken met de belangrijke tegenstelling transcendent-immanent, die door hem als bepalend voor de ontwikkeling van het christendom wordt gezien. Door gelovigen wordt in het verwoorden van de aanwezigheid of juist afwezigheid van volheid de plek of bron van volheid in verband gebracht met transcendentie. Niet-gelovigen geven een immanente invulling aan volheid. Ofwel de menselijke rede, ofwel het gevoel of de intuïtie is voor hen de voornaamste bron. Een ander verschil tussen hen dat daar nauw mee samenhangt, is dat volheid door gelovigen wordt beleefd als iets dat ontvangen wordt in een persoonlijke relatie met een transcendente macht, die bij niet-gelovigen ontbreekt. Wezenlijk deel van deze relatie vormen bepaalde religieuze praktijken van aanbedding, gebed en geven, vanuit de overtuiging dat voor het (verder) deel krijgen aan de verlangde volheid een persoonlijke transformatie nodig is.

Taylors concept *fullness* heeft behalve bijval ook veel kritiek gekregen. Thomas Rentsch noemt het begrip volheid een van Taylors versluierende 'absolute Metaphern.'¹⁴ Volgens hem is volheid een idealistisch en romantisch concept, dat geen recht doet aan de volgens hem religieus gezien veel bepalender ervaring van lijden

11 Charles Taylor, *Foreword*, in Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World, A Political History of Religion*, vertaald uit het Frans door Oscar Burge (Princeton, Princeton University Press, 1997), p. ix-xi.

12 Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 11.

13 'Even the ideal of fullness is best understood as a variation on Taylors earlier arguments on the inescapability of strong evaluations,' aldus Ruth Abbey in *A Secular Age: The Missing Question Mark*, in Ian Leask, Eion Cassidy, Alan Kearns, Fainche Ryan and Mary Shanahan (red.), *The Taylor Effect, Responding to a Secular Age* (2010), p. 12.

14 Thomas Rentsch, *Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept* in Michael Kühnlein, Matthias Lutz-Bachmann (red.) in *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 590 en 597.

en gebrokenheid. Achter Taylors *fullness* gaat volgens Rentsch een traditionele en statische opvatting van religie schuil, waarin God wordt gezien als de eenheid en volheid die alles wat is draagt. Rentsch zelf is voorstander van een heel andere benadering van de (christelijke) religie, die veel sterker de nadruk legt op het kritische element van protest tegen de bestaande orde.¹⁵ Ook Jonathan Sheehan noemt volheid een romantisch concept. Hij betuigt zijn instemming met Jon Butler, die Taylors analyse karakteriseert als ‘a kind of subtle romanticism.’¹⁶ Sheehan noemt *fullness* bovendien een ‘theological first principle’¹⁷ en meent dat het geheel is toegesneden op de leemte die door de onttovering is ontstaan, en moet dienen om de eenheid en de heelheid die verloren zijn gegaan te redden. Ook bij anderen is het een terugkerend punt van kritiek op het begrip volheid dat dit al aangelegd zou zijn op de religieuze en zelfs christelijke invulling waaraan Taylor zelf zo duidelijk de voorkeur geeft.¹⁸ Volgens Sheehan bestaat er een ‘remarkable convergence between “fullness” and the Christian religious imagination, with its insistence on a call from beyond, its insistence that ethical and social life demands transcendence, and its focus on the primal loss of a synthesis of man and God.’¹⁹

In zijn reactie op deze kritiek stelt Taylor dat hij met het begrip *fullness* geen theologische, maar een antropologische aanspraak heeft willen laten gelden. Hij meende in dit begrip een universele categorie te hebben gevonden om de verschillen tussen gelovig en ongelovig te overstijgen. Wat hij zocht was een begrip dat mensen zou helpen de diepere drijfveren te verstaan van mensen die een andere dan de eigen gelovige of ongelovige positie innemen. Het was bedoeld om een brug te slaan. Taylor typeert *fullness* als ‘[...] a category [...] fundamental] to human life in its mutual intellegibility.’²⁰ Het gaat hem om ‘the kind of understanding where each can come to be moved by what moves the other.’²¹ Wanneer het streven naar dit soort wederzijds begrip als romantisch wordt opgevat, dan wil hij graag ook als romanticus gelden:

15 Thomas Rentsch, *Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept* in Michael Kühnlein, Matthias Lutz-Bachmann (red.) in *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 573-598.

16 Jonathan Sheehan, *When was Disenchantment? History and the Secular Age*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 225.

17 Ibid, idem.

18 Dit verwijt komt oa van Martin Jay, *Faith-based History in History and Theory* (48), p. 76-77, William Schweiker, *Theological Ethics*, in *Grappling with Charles Taylors A Secular Age*, *The Journal of Religion* (90, nr. 3), p. 369-373 en Peter Woodford, *Spectres of the Nineteenth Century. Charles Taylor and the Problem of Historicism*, in *Book Discussion: Charles Taylors A Secular Age*, *Journal of Religious Ethics* (2012) 40 nr. 1, p. 171-192.

19 Jonathan Sheehan, *When was Disenchantment? History and the Secular Age*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 225.

20 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 317.

21 Ibid, p. 320.

I plead guilty as charged: I am a hopeless German romantic of the 1790s. I resonate with Herder's idea of the orchestra, in which all the differences between human beings could ultimately sound together in harmony.²²

Taylor betreurt het dat de term volheid zoveel verwarring heeft opgeroepen. De ene keer suggereert hij dat hij misschien een ander woord had moeten kiezen, omdat het begrip in plaats van tot communicatie tot misverstanden heeft geleid.²³ De andere keer wenst hij er toch aan vast te houden, omdat er volgens hem geen betere aanduiding gevonden is voor de universele categorie die hem voor ogen staat en die hij hoe dan ook wezenlijk acht:

So I think it was a very, very useful idea to try to introduce this notion of a general facet or dimension of the human condition where people strive for – have a sense of – what really, fully, authentically living would be, and to feel that they either aren't there or are there, or they 're getting there, or they 're losing it, or they 'd like to get there, or so on. This is something that plays a role in people's lives.²⁴

Als voorbeeld van een formulering die verheldert wat hij bedoelt met volheid, verwijst Taylor naar de suggestie van Michael Warner, die spreekt van 'motivating intensity'.²⁵

Dat Taylor zich met de keuze voor de term *fullness* al op het terrein van de religie zou hebben begeven, zoals velen hem verwijten, ziet hij zelf als een van de misverstanden die het woord heeft opgeroepen. Dat is volgens hem het gevolg van een verkeerd verstaan van zijn beschrijvend-hermeneutische methode. Er wordt hem als schrijver dan een bepaalde mening toegeschreven, terwijl hij enkel een zo invoelbaar mogelijke beschrijving zou hebben gegeven van de positie van anderen.

22 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 320.

23 Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age*, in *Modern Theology* (26:3 July 2010 ISSN 1468-0025), p. 13.

24 Charles Taylor, *Afterword; Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 317.

25 Ibid, idem.

Hij heeft gepoogd om de positie van hen die een vorm van transcendentie aanhangen even zuiver en invoelbaar weer te geven als die van hen die transcendentie afwijzen.²⁶

In hoeverre is deze kritiek op het begrip *fullness* terecht? *Fullness* is een bijzondere en sterke vondst, en het lijkt, zoals Taylor hoopte, een bruikbaar algemeen begrip. Het is echter mogelijk dat zich inderdaad bepaalde onbenoemde filosofische en theologische voorkeuren verraden in de keuze voor juist dit woord. Zo zou er in Taylors keuze voor volheid iets van het thomistisch-aristotelische teleologische denken mee kunnen klinken. God geldt daar als de bron van de volheid van het zijn, die de schepselen de mogelijkheid schenkt om hun potentieel ten volle te verwezenlijken en zo hun bestemming te vinden. Taylors filosofie kan echter zeker niet beschouwd worden als simpele herhaling van middeleeuws denken. Daarvoor verschilt zijn positie te veel van bijvoorbeeld van die van de radicaal orthodoxe theoloog John Milbank. De historische breuk die ten grondslag ligt aan de moderniteit is voor Taylor onomkeerbaar.²⁷ In het begrip volheid klinkt denk ik veel sterker het gedachtegoed van de Romantiek door, zoals ook Jonathan Sheehan en Colin Jager opmerken.²⁸ De Romantiek wordt gekenmerkt door het verlangen om een

26 Op zijn beschrijvend-hermeneutische methode heeft Taylor eveneens veel kritiek gekregen, o.a. van Thomas Rentsch (*Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 573-598), Markus Knapp (*Gott in säkularer Gesellschaft. Zum Gottesverständnis in Charles Taylors Philosophie der Religion* in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 623-649) en Jonathan Sheehan (*When was Disenchantment? History and the Secular Age*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 217-242). Thomas Rentsch is van mening dat voor de vragen die Taylor probeert te beantwoorden de religiekritiek, die onlosmakelijk verbonden is met de joods-christelijke religie zelf en haar ontwikkeling bepaald heeft, onmisbaar is en dat Taylor deze verwaarloost. Wanneer de religiekritiek een grotere plaats gekregen had in zijn analyse, zou volgens hem veel duidelijker uit zijn gekomen in welke mate de beweging van secularisering en de gerichtheid op immanentie inherent zijn aan de christelijke religie. Een meer kritische, religiefilosofisch-construerende aanpak was veel vruchtbaarder geweest, aldus Thomas Rentsch. Markus Knapp heeft weliswaar veel waardering voor Taylors poging om de moderne tijd te duiden met behulp van universele begrippen en zijn keuze om geloof en ongelooft van binnenuit te benaderen. Maar ook hij is van mening dat Taylor de beschrijvend-hermeneutische aanpak regelmatig heeft verlaten.

27 Zie voor het verschil tussen de positie van Taylor en Milbank het verhelderende artikel van Guido Vanheeswijck, *Beyond Radical Secularization and Radical Orthodoxy?* in Stijn Latré, Walter van Herck en Guido Vanheeswijck (red.), *Radical Secularization? An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture* (Bloomsbury, New York, London, Oxford, New Delhi, Sydney, 2016), p. 152-168.

28 Jonathan Sheehan, *When was Disenchantment? History and the Secular Age*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 231-242 en Colin Jager, *This Detail, This History: Charles Taylors Romanticism*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 166-192.

vol(le)digheid terug te vinden die door de onttovering verloren is gegaan.²⁹ In heel zijn werk besteedt Taylor bijzondere aandacht aan het gemis aan volheid en het verlies van resonantie, die door de Romantiek voor het eerst gevoeld en benoemd zijn. Jonathan Sheehan noemt Taylors begrip volheid dan ook treffend *the balancing counterconcept of disenchantment*.³⁰

Met de grote betekenis die Taylor toekent aan het romantische onbehagen, maakt hij zichzelf in zekere zin kwetsbaar voor het verwijt dat zijn verhaal uiting zou geven aan een hunkering naar een andere wereld dan deze moderne en de wens dat de geschiedenis een andere loop had genomen,³¹ of aan een nostalgische en reactionaire hang naar een verloren volheid en samenhang.³² In deze kritiek wordt echter mijns inziens niet voldoende onderkend dat Taylor een genuanceerd positieve houding inneemt tegenover de moderniteit. Hij is niet uit op de restauratie van een premodern wereldbeeld, maar op het herstel van verbinding tussen de mens en de wereld om hem heen. Inderdaad spreekt duidelijk uit zijn hele werk, en opnieuw uit zijn laatste boek over het menselijk taalvermogen³³ dat hij, waar het gaat om het herstel van deze verbinding, de Romantiek als belangrijke bron beschouwt, zowel historisch als persoonlijk. Opvallend is dat de alternatieven voor volheid die Taylor voorstelt, 'richness', 'depth', 'wholeness' en 'unity'³⁴ ook allemaal een enigszins romantische klank hebben. Veelzeggend is dat hij in dit verband ook de notie van 'Spiel' of 'play'³⁵ van de romantische denker Schiller inbrengt, als begrip dat heel dicht in de buurt komt van wat hij met 'fullness' bedoelt te vatten. Ook in Schillers concept gaat het om het herstel van een verloren gegane vol(le)digheid en eenheid.

Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen en Craig Calhoun typeren de manier waarop Taylor het begrip volheid hanteert treffend als 'loosely Hegelian'.³⁶ Hegel beschouwt het verlies van de onmiddellijke en vanzelfsprekende toegang tot de volheid van het zijn niet enkel in negatieve zin als verlies, maar ziet dit als een

29 Het woord *fullness* komt ook voor in de Engelse weergave van Schillers gedicht *Die Götter Griechenlands*, als vertaling van het Duitse woord *Lebensfülle*: *Life's fullness flowed through creation*, (ASA, p. 316). Mogelijk heeft Taylor het woord aan dit romantische gedicht ontleend. Het gedicht wordt geciteerd omdat het de ervaring van een verloren gegane eenheid onder woorden brengt.

30 Jonathan Sheehan, *When was Disenchantment? History and the Secular Age*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 238.

31 Colin Jager, *This Detail, This History: Charles Taylors Romanticism*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 192.

32 Simon During, *Completing Secularism: The Mundane in the Neoliberal Era*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 110.

33 Charles Taylor, *The Language Animal, The Full Shape of Human Linguistic Capacity* (2016).

34 ASA, p.5 en 6.

35 Ibid, p. 6.

36 Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun, *Editors' Introduction*, in *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 12.

noodzakelijke en uiteindelijk positieve ontwikkeling. Door het verlies van onmiddellijkheid gaat de mens op zoek naar kennis en zo wordt de geschiedenis in gang gezet. Door de (rationele) kennis die hij zo verwerft vervreemdt hij zich weliswaar aanvankelijk van de natuur, zichzelf en het goddelijke, maar deze verbinding wordt vervolgens op een dieper en ook bewuster niveau herwonnen, waardoor de ervaring uiteindelijk rijker wordt. Ik meen dat op vergelijkbare wijze ook door Taylor een ontwikkeling die zich eerst voordoet als verlies uiteindelijk als winst beschouwd wordt. Zijn ervaring van volheid of vervulling is een typisch moderne ervaring. In de moderniteit is er, door het doorlopen van een proces van verlies en hervinden, een meer bewuste, en daardoor vollere en rijkere ervaring mogelijk geworden.

Taylor had voor de universele menselijke drijfveer die hij veronderstelt ook een ander begrip kunnen nemen dan volheid. In plaats van voor volheid had hij bijvoorbeeld kunnen kiezen voor het verlangen naar waarheid of echtheid, of het zoeken naar de zin van het leven. *Meaning* of zin is voor hem echter een te abstract begrip, zoals hij duidelijk maakt in zijn inleiding op de Engelse vertaling van *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* van Marcel Gauchet³⁷ en opnieuw beargumenteert in *A Secular Age*. Religie kan volgens hem niet worden verklaard vanuit een algemene behoefte aan zin, ongeacht de inhoud die eraan gegeven wordt. Volgens hem gaat het hier om een typisch moderne misvatting:

The disenchanted world, does indeed, seem a world without meaning. But this doesn't mean that through all the ages of religious life in all its variety, this was the driving factor in the constitution and preservation of religious forms.³⁸

Het moderne begrip zin kan onvoldoende verklaren wat mensen beweegt in hun gerichtheid op zeer uiteenlopende geloofsinhouden.³⁹ Over het begrip waarheid laat Taylor zich niet expliciet uit, maar vermoedelijk zal dat hem te abstract en cognitief gericht zijn. Volheid is veel meer een existentieel begrip, dat ruimte biedt aan beleving en ervaring. Het past goed in Taylors hermeneutische benadering en zijn gerichtheid op een verstaan van binnenuit. Het woord volheid in het Nederlands ligt dichtbij het woord volledigheid. *Fullness* heeft een totale klank. Er klinkt een aandacht in door voor de volledige rijkdom van het leven in al zijn verschillende dimensies. Het is een ruimtelijk beeld dat iets oproept van de volle breedte en diepte en hoogte van het bestaan. Tenslotte zegt het ongetwijfeld iets over Taylor dat hij een woord gekozen heeft met een uitgesproken positieve en harmonieuze

37 Charles Taylor, *Foreword* in Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World, A Political History of Religion* (1997), p. ix-xi.

38 ASA, p. 680.

39 Ibid, p. 680.

klank. In deze richting wijst ook zijn eerder geciteerde opmerking, dat hij zichzelf beschouwt als een romanticus in de traditie van Herder, die graag wil geloven in de uiteindelijke harmonie van alle verschillende stemmen.

In Taylors voorstelling zijn de morele en spirituele verlangens die alle mensen met elkaar delen gericht op het ervaren van volheid. De (christelijke) religie volgt een eigen weg om deze verlangens op te nemen. Deze benadering van het christelijk geloof is een heel andere dan die van denkers die veel sterker de nadruk leggen op de religiekritische dimensie daarin, zoals bijvoorbeeld Taylors criticus Thomas Rentsch en een filosoof als Marc de Kesel doen. In zijn boek *Goden breken*⁴⁰ stelt de Kesel dat het belangrijkste kenmerk van het joods-christelijke geloof een fundamenteel wantrouwen is tegenover alle religie die gericht is op de beleving van de volheid en eenheid van het bestaande. Dat soort religie wordt gelijk gesteld aan afgoderij. Kenmerkend voor het joods-christelijke geloof is volgens de Kesel dat daarin de mogelijkheid van afgoderij voortdurend principieel open wordt gehouden. Volgens hem kan het monotheïsme daarom niet beschouwd worden als religie onder de religies, maar gaat het daarin om een wezenlijk andere categorie. De Kesel verdedigt de stelling dat het inherent-kritische karakter van de monotheïstische traditie en de neiging om voortdurend onderscheid te maken tussen ware en valse religie van doorslaggevende betekenis is geweest voor de ontwikkeling van de westerse cultuur en wetenschap. Thomas Rentsch stelt dat Taylor veel te weinig oog heeft voor dit wezenlijke element van inherente religiekritiek.⁴¹

Ik ben het niet met Thomas Rentsch eens dat Taylor geheel voorbij zou gaan aan de religiekritiek binnen de joods-christelijke traditie. De breuk van het joods-christelijke geloof met de heidense religie staat in Taylors analyse juist centraal. Het religiekritische karakter van de joods-christelijke traditie wordt echter door Taylor heel anders gewaardeerd dan door denkers als Rentsch en de Kesel. Het scherpe onderscheid tussen ware en valse religie dat met de religiekritiek samenhangt beziet Taylor vooral kritisch. De axiale omwenteling, die hij ziet hij als een soort voorloper van de hervormingsbewegingen in de Middeleeuwen, bracht een breuk teweeg met de eerdere eenheid en volheid van het leven. Taylor besteedt veel aandacht aan de onttoverende en ontwortelende uitwerking die het joods-christelijke geloof vanaf het begin heeft gehad, evenals Gauchet doet in *Le déchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Taylors oordeel over die uitwerking is kritisch-ambivalent.

40 Marc de Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme* (Amsterdam, Boom, 2010).

41 Thomas Rentsch, *Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 573-598.

10.4 De uitwerking van de axiale omwenteling

Taylor gaat in op de axiale omwenteling als hij de grote ontworteling, die het gevolg is van de overgang van de betoverde naar de onttoverde wereld, beschrijft. Hij benadrukt vooral de ontwrichtende uitwerking van die overgang. Mensen werden losgemaakt uit de eerdere eenheid van het zijn, waarin het goddelijke diep verweven was met de sociale en kosmische orde en waarin ze zich tot de goden wendden in de hoop op vruchtbaarheid en welzijn.⁴² Waar de preaxiale religies voornamelijk gericht waren op de aanvaarding van de bestaande orde in deze drie verschillende dimensies, worden de axiale religies gekenmerkt door een heel andere geest, die Taylor, met een citaat dat hij geleend heeft van William Edward Hanley Stanner (1905-1981), als 'a kind of quarrel with life'⁴³ typeert. De grootste verandering die de axiale omwenteling brengt, is dat het kwaad niet langer wordt beschouwd als iets dat onlosmakelijk deel uitmaakt van de kosmos, maar als een imperfectie die aangepakt moet worden. Dit zal uiteindelijk leiden tot systematische pogingen om de samenleving radicaal om te vormen en in te richten naar een hoger religieus ideaal, waardoor het eerdere ingebed zijn in een bestaande sociale en kosmische orde wordt verstoord.

Taylor ziet een duidelijke lijn lopen van de oproep tot losmaking uit de bestaande sociale en religieuze orde waarmee de axiale omwenteling gepaard ging, naar het moderne zelf dat zichzelf losmaakt van de omringende wereld. Het atomisme, waar hij zich in al zijn geschriften tegen richt, voert hij uiteindelijk terug op de breuk van de axiale omwenteling met de bestaande wereld. In deze breuk ziet hij een zekere vorm van geweld. Het valt op dat Taylor veel meer oog heeft voor het geweld waarmee het onder kritiek stellen van de bestaande orde gepaard kan gaan, dan voor de potentiële gewelddadigheid die het in stand houden daarvan met zich mee kan brengen. Weliswaar wijst hij in *A Secular Age* ook op de positieve aantrekkingskracht van de nieuwe, grotere ruimte waarin mensen werden geplaatst door religieuze bewegingen als het boeddhisme, het christendom, de islam en de filosofie van de Stoa en op de bevrijding die de breuk met het voorafgaande kon betekenen.⁴⁴ Dit gebeurt echter min of meer terloops. Ik denk dat de reden voor deze enigszins eenzijdige voorstelling van zaken gezocht moet worden in Taylors missie om de dominante en in zijn ogen al te positieve kijk op de axiale omwenteling te corrigeren.

In de slotbeschouwing van zijn boek stelt Taylor dat de axiale omwenteling zowel in de christelijke als in de exclusief-humanistische beschouwing van de geschiedenis doorgaans enkel positief belicht wordt, als de grote bevrijding van heidendom, afgo-

42 ASA, p. 151.

43 Ibid, p. 153.

44 Ibid, p. 576.

dendienst en van (in de secularistische variant) godsdienst überhaupt.⁴⁵ Hij vestigt de aandacht op waardevolle elementen van de vroegere heidense religiositeit, die met de algehele onttovering en desacralisering rücksichtslos aan de kant zijn geschoven. Daardoor is een negatieve ontwikkeling van steeds verdere excarnatie ingezet. Als een ander negatief gevolg van de axiale omwenteling op de langere termijn ziet Taylor een zich steeds verder uitbreidende dwang tot uniformiteit. Deze dwang voert hij terug op de neiging van het monotheïsme om alles ondergeschikt te maken aan slechts één absoluut principe. De grote kracht van het preaxiale heidendom was dat het ruimte aan de diversiteit van heel verschillende manieren van leven en erkenning van fundamentele tegenstellingen die met het leven gegeven zijn, bood. Deze waren ondergebracht in allerlei verschillende goden en machten. Die rijke diversiteit is in de moderniteit steeds verder verloren gegaan, in een sterke en toenemende neiging om bepaalde principes te verabsoluteren. Dit verdwijnen van de erkenning van diversiteit en ambivalentie beschouwt Taylor als een groot verlies.

Het ene moment lijkt Taylor zich op het standpunt te stellen dat het allemaal misschien ook niet anders had kunnen gaan dan via een radicale breuk. Dat past ook goed in zijn hegeliaanse benadering. Het andere moment oppert hij echter dat juist het geloof in de incarnatie het christendom een andere weg had kunnen en moeten wijzen dan die van toenemende excarnatie en grimmige polarisatie. Het is niet te wijten aan het christelijk geloof als zodanig, maar aan de corruptie daarvan, dat de breuk met de bestaande orde zo'n gewelddadige uitwerking heeft gekregen. Dit oordeel heeft Taylor overgenomen van Ivan Illich. In de paragraaf waarin Taylors kritiek op de christelijke traditie besproken wordt zal ik daar dieper op ingaan. Hier wil ik alleen benadrukken dat Taylor mijns inziens wel degelijk oog heeft voor het religiekritische karakter van het joods-christelijke geloof. Meer dan op de bevrijdende kant gaat hij echter in op wat hij ziet als de negatieve, ontwrichtende en gewelddadige uitwerking van deze kritiek. Dat de kritiek in de joods-christelijke traditie zich niet enkel tegen de afgodendienst van andere volken richt, maar ook tegen de eigen neiging tot afgoderij, en daarin een zelfreinigend vermogen heeft, wordt door Taylor hier helaas niet benoemd. Terwijl juist dat kritische element goed kan worden ingezet om de verabsolutering van het eigen religieuze systeem, waarvoor Taylor zo beducht is, tegen te gaan. Daar zijn in de geschiedenis ook voorbeelden van aan te wijzen. Taylor besteedt daar geen aandacht aan. Op dat punt is zijn voorstelling op zijn minst eenzijdig te noemen.

10.5 Transcendentie en immanentie

Een belangrijke stelling van Taylor is dat de moderne seculiere wereld is voort gekomen uit een groeiende scheiding tussen natuur en bovennatuur of immanentie

45 ASA, p. 770.

en transcendentie. Deze scheiding ziet hij als sterk bepalend voor de manier waarop geloof en ongeloof zich hebben ontwikkeld in de westerse cultuur:

The great invention of the West was that of an immanent order in Nature, whose working could be systematically understood and explained on its own terms, leaving open the question whether this whole order had a deeper significance, and whether, if it did, we should infer a transcendent Creator beyond it.

De ontwikkeling die tot deze immanente orde heeft geleid heeft Taylor nauwkeurig proberen te volgen; dat maakt deel uit van zijn beschrijvende methode. Maar ook wanneer hij zijn eigen visie geeft maakt hij gebruik van het onderscheid tussen immanentie en transcendentie, natuur en bovennatuur, waarvan hij zegt: 'Everyone understands these, both those who affirm and those who deny the second term of each pair.'⁴⁶ Verwarrend is daarbij wel dat hij persoonlijk de scherpe scheiding tussen transcendent en immanent afwijst. Eigenlijk beschouwt hij deze hele tegenstelling als een vergissing. In zijn beschrijving van de notie 'immanentie' klinkt die afwijzing duidelijk door, als hij op de bovenstaande zinnen deze observatie laat volgen:

This notion of the 'immanent' involved denying – or at least isolating and problematizing – any form of interpenetration between the things of Nature, on one hand, and 'the supernatural' on the other, be this understood in terms of the one transcendent God, or of Gods or spirits, or magic forces, or whatever.⁴⁷

Taylor is zelf overtuigd van de wederzijdse doordringing en diepe verwevenheid van het natuurlijke en het bovennatuurlijke, het lichamelijke en het geestelijke, en het immanente en het transcendente. Dat hij zijn toevlucht moet nemen tot een onderscheid en terminologie die hij zelf problematisch vindt, maakt het lezen soms lastig. Hij is zichzelf hier goed van bewust. Hij erkent dat hij achteraf bezien zorgvuldiger te werk had moeten gaan met het inzetten van het begrippenpaar transcendent-immanent.⁴⁸ Hij gaat een eind mee in de kritiek van Stanley Hauerwas en Romand Coles, die de tegenstelling transcendent-immanent zoals die Taylor die

46 ASA, p. 14.

47 Ibid, p. 16.

48 Taylor zegt: 'So muss ich eingestehen, bei der Begriffsarbeit nicht besonders sorgfältig vorgegangen zu sein. Müsste ich diese Arbeit noch einmal tun, würde ich vermutlich einen anderen Schlüsselbegriff zu nutzen versuchen. Nur ist mir momentan nicht klar, welcher das dann wäre', in Charles Taylor, *Replik*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 849.

neerzet, te absoluut noemen en ervoor pleiten deze los te laten.⁴⁹ Taylor geeft toe dat ze een belangrijk punt hebben en dat 'the book has an important weakness at this point.'⁵⁰ Over het begrippenpaar transcendent-immanent zegt hij vervolgens:

But in one way or another the distinction is troubling and very unclear, and I begin to regret having used the terms. But they aren't that easy to avoid, and I'd like to explicate why. In fact I wanted to make two points with this terminology. *One is that the distinction it marks is indispensable; the second was that as an absolute distinction, it is wrong* (cursivering IE). I spent a lot of time making the first point, and I gave only disconnected hints in favour of the second.⁵¹

Ik denk dat deze verwarring over de betekenis van de tegenstelling transcendent-immanent er debet aan is dat hem door sommige critici een conservatief-theologische positie wordt toegeschreven. Taylor herkent zichzelf geheel niet in deze kritiek. Zijn repliek aan Thomas Rentsch, die hem 'onto-theologisch' denken verwijt, is dat diens lezing berust op een misverstand.⁵² Opnieuw verdedigt Taylor zichzelf door erop te wijzen dat de beschrijvende delen van zijn werk niet perse zijn eigen mening weergeven. Naar eigen zeggen gebruikt hij, wanneer hij het begrip transcendentie gebruikt, voortdurend de indirecte rede en gaat hij dus beschrijvend te werk. Met hetzelfde argument bestrijdt Taylor de kritiek van diegenen die hem verwijten dat hij geen echte ruimte biedt aan binnenwereldlijke transcendentie. Veelzeggend is dat hij zich afvraagt of hij, wanneer hij puur en alleen zijn eigen positie zou moeten beschrijven, het woord *transcendence* überhaupt wel zou gebruiken, vanwege alle ruis die meekomt met dit woord. Maar precies zoals hij ook al deed bij het begrip *fullness*, zegt Taylor dat hij, hoewel hij het problematische ziet van de tegenstelling transcendent-immanent en hij zelf niet altijd helder is geweest in zijn gebruik ervan, uiteindelijk geen beter begrippenpaar tot zijn beschikking heeft. Bij het onderscheid tussen transcendent en immanent gaat het volgens hem om termen die zich in feite niet laten vermijden.⁵³ Afgezien van de term zelf is

49 Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age*, *Modern Theology* (26:3 July 2010), p. 410-411. Taylor reageert daar op de kritiek van Stanley Hauerwas en Romand Coles in *Long Live the Weeds and the Wilderness Yet: Reflections on A Secular Age*, *Modern Theology* (26:3 July 2010), p. 349-362.

50 Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age*, *Modern Theology* (26:3 July 2010), p. 410-411.

51 Ibid, idem.

52 Ook Guido Vanheeswijck meent dat Taylor verkeerd gelezen wordt wanneer hem een onto-theologische positie wordt toegeschreven. Zie daarvoor zijn repliek op de kritiek van de historicus Peter Gordon in *Taylor's Rejection of Onto-theology* (p. 84-85) in Guido Vanheeswijck, *Does History matter? Charles Taylor on the transcendental validity of social imaginaries*, in *History and Theory* 54 (februari 2015), p. 84-85.

53 Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age*, *Modern Theology* (26:3 July 2010), p. 410-411.

datgene wat hij daarin heeft willen vatten volgens hem van cruciale betekenis voor de ontwikkeling van geloof en secularisatie in de westerse cultuur.⁵⁴

Of Taylors verweer dat de verwarring te wijten is aan zijn gebruik van de indirecte rede, op het moment dat hij andere posities dan de zijn eigen beschrijft, zo wel klopt is zeer de vraag. Immers ook op het moment dat hij pleit voor het doorbreken van de geslotenheid van het immanente kader gebruikt hij het woord transcendentie. Op die momenten drukt hij niet uit in de indirecte rede en beschrijft hij niet de positie van anderen, maar brengt hij wel degelijk zijn persoonlijke visie naar voren. Zo noemt hij de geslotenheid van het immanente kader voor transcendentie dé grote verblinding van de moderniteit, en zegt hij dat hij hoopt dat die zal worden overwonnen. Zijn boek loopt uit op een persoonlijk pleidooi voor openingen voor transcendentie binnen het immanente kader, omdat mensen het volgens hem nu eenmaal niet zonder een vorm van transcendentie kunnen stellen. Maar wat is voor Taylor dan precies transcendentie, die verwarrende term waarvan hij zegt dat hij die liever helemaal niet zou gebruiken?

10.6 De aard van Taylors transcendentie

Is transcendentie een begrip waarin Taylor, net als hij doet met het begrip volheid, een algemeen menselijke morele en spirituele gerichtheid wil vatten? En is er voor Taylor verschil tussen religieus en spiritueel of zijn deze termen inwisselbaar? Is Taylor, wanneer hij spreekt over transcendentie, al op het gebied van de religie beland? Anders gezegd: is voor Taylor transcendentie iets waar *alle* mensen onbewust op zijn gericht of is het iets waar alleen die mensen die aan religie doen mee bezig zijn? Is transcendentie misschien alleen maar een ander woord voor het toekennen van sterke waarderingen, waarbij de invulling daarvan ofwel theïstisch ofwel atheïstisch kan zijn? Gaat het bij transcendentie zuiver om het erop nahouden van een of ander idee van het hogere? Waaruit bestaat precies datgene dat overstegen moet worden? Kan transcendentie ook geheel immanent worden ingevuld of is het dan een leeg begrip geworden? En is er bij een dergelijke immanente invulling van transcendentie nog sprake van religie of niet? Het onderscheid dat in de inleiding nog aardig helder lijkt,⁵⁵ wordt in de loop van Taylors verhaal steeds vager, waardoor dit soort vragen opgeroepen wordt.

Naar mijn idee komt Taylors eigen positie komt het duidelijkst naar voren als hij in *A Secular Age* tamelijk uitgebreid de positie van filosofe Martha Nussbaum

54 Charles Taylor, *Replik*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 849.

55 ASA, p. 20.

bespreekt.⁵⁶ Daar beschrijft hij transcendentie als het verlangen en de aspiratie om de grenzen van het puur natuurlijke en menselijke te overstijgen. Dit verlangen ziet hij als iets dat deel uitmaakt van de *condition humaine* en hij stelt:

There are directions where we want to transcend; indeed, it would be almost impossible to imagine a human life in which all of these were rejected.⁵⁷

De gerichtheid op transcendentie lijkt hier als een algemeen menselijke eigenschap te worden gezien. Aan Nussbaum, die iedere religieuze invulling van transcendentie verwerpt, stelt Taylor de vraag of het ooit mogelijk zal zijn om de aspiratie tot het transcenderen van onze natuurlijke, menselijke grenzen op te geven en ons geheel te beperken tot het immanente leven. Martha Nussbaum lijkt te pleiten voor dat laatste. De reden dat zij alle religieuze aspiraties afwijst is dat deze altijd gericht zijn op de onderdrukking van natuurlijke menselijke verlangens. Taylor wijst erop dat in haar eigen denken de grens niet zo absoluut blijkt te zijn als zij zelf heeft gesteld. Ook Nussbaum pleit er namelijk voor dat er binnen het normale, natuurlijke menselijke leven ruimte is voor 'a certain sort of aspiration to transcend our ordinary humanity.'⁵⁸ Daarmee neemt ze toch weer haar toevlucht tot een vorm van transcendentie, en wordt dit begrip door de achterdeur weer binnen gehaald, constateert Taylor met duidelijke voldoening.⁵⁹ Nussbaum spreekt hier echter nadrukkelijk van 'transcendence ... of an *internal* and human sort.'⁶⁰ Zij zou deze graag in de plaats laten komen van de vroegere religieuze gerichtheid op een buitenwereldlijke (*external*) transcendentie.

Hoe vruchtbaar is het door Nussbaum gemaakte onderscheid tussen *internal* en *external*, vraagt Taylor zich dan af. Met haar kritiek op de door (de christelijke) religie gemotiveerde aspiraties tot het overstijgen van natuurlijke menselijke behoeftes en verlangens plaatst Nussbaum zichzelf in de westerse traditie van de bevestiging van het gewone leven, die oorspronkelijk christelijk gemotiveerd was. Een cruciale vraag is wat er dan precies onder natuurlijk en menselijk wordt verstaan. Taylor merkt op dat critici als Nussbaum in de manier waarop zij zelf invulling geven aan deze noties, laten zien dat ze er zeker niet minder hoge maatstaven op nahouden dan de maatstaven die verbonden zijn met religieuze aspiraties, die door hen worden afgewezen als ongezond en verkrampt. Taylor concludeert dat als de lat maar hoog genoeg gelegd wordt, het woord *immanent* een vlag wordt die de lading niet langer dekt. Dan gaat alles schuiven. Niet alleen het onderscheid tussen binnenwereldlijke en buitenwereldlijke transcendentie

56 ASA, p. 625-634.

57 Ibid, p. 629.

58 Ibid, p. 627.

59 Ibid, idem.

60 Ibid, idem.

blijkt dan problematisch te zijn, maar dat tussen transcendentie en immanentie überhaupt.

Wil Taylor met dit alles zeggen dat hij het hele historisch zo gegroeide onderscheid tussen natuur en bovennatuur, transcendentie en immanentie betreurt? Beschouwt hij dit als een valse tegenstelling? Dat lijkt haast wel het geval te zijn. Ook in zijn begrip voor de kritiek van Coles en Hauerwas, waarin het absolute onderscheid tussen transcendentie en immanentie wordt afgewezen, geeft hij die indruk. In de inleiding van *A Secular Age* stelt Taylor dat er alleen door het westerse christendom zo'n scherp onderscheid gemaakt is tussen natuur en bovennatuur en voegt daaraan toe '... be it to our intellectual glory or stultification (some of each, I will argue later)'.⁶¹ Door dit absolute onderscheid is wat ten diepste bij elkaar hoorde uit elkaar gedreven. Taylor is net als zijn voorganger Hegel op zoek naar een synthese, om wat in de westerse moderniteit als gevolg van die scherpe scheiding tussen transcendent en immanent uit elkaar is gevallen, weer bij elkaar te brengen.

Taylor's streven naar het herstel van deze breuk en zijn pleidooi voor de erkenning van een religieus geloof in transcendentie lopen echter door elkaar heen. Daardoor heeft de algemeen menselijke gerichtheid op ervaringen van volheid, die niet perse religieus hoeft te worden ingevuld, soms ongemerkt toch al de gedaante aangenomen van religieus geloof in transcendentie. Ook wanneer mensen deze transcenderende beweging zelf niet als zodanig erkennen en zelfs wanneer ze deze afwijzen, is dit wel de betekenis die Taylor geeft aan hun gerichtheid op volheid. Hier wordt zijn duiding in de plaats gesteld van hun eigen duiding. Hij spreekt herhaaldelijk in zeer algemene termen over een algemeen menselijke '*désir d'éternité*'⁶² of over 'an ineradicable bent to respond to something beyond life'.⁶³ Ook achter volledig immanente invullingen van deze gerichtheid op iets dat het leven overstijgt, waartoe de huidige westerse cultuur zich steeds meer beperkt, ontwaart hij een dieper verlangen. Dit duidt hij als religieuze gerichtheid op transcendentie. In iedere beweging die gericht is op het overstijgen van de grenzen van 'de natuur' in haar onttoverde gedaante en iedere poging om de eenheid te hervinden met wat daar in de loop van de (westerse) geschiedenis ten onrechte als 'bovennatuur' steeds verder van los is gemaakt, ziet hij al een opening voor transcendentie. Onomwonden stelt hij dan ook dat de algemene gerichtheid op volheid van exclusieve humanisten en anderen die binnen het immanente kader wensen te blijven, ten diepste een respons is op een transcendente werkelijkheid:

61 ASA, p. 15.

62 Ibid, p. 530 en 720.

63 Ibid, p. 638.

In our religious lives we are responding to a transcendent reality. We all have some sense of this, which emerges in our identifying and recognizing some mode of what I have called fullness, and seeking to attain it. Modes of fullness recognized by exclusive humanists, and others that remain within the immanent frame, *are therefore responding to transcendent reality, but misrecognizing it* (cursivering IE).⁶⁴

Niet geheel ten onrechte is Taylor door critici als Jonathan Sheehan onder meer op grond van deze uitspraak beschuldigd van theologische vooringenomenheid. Sheehan zegt: 'Real recognition comes only from the sphere of religion. And not just any religion, I suspect, but one most powerfully expressed in the Romantic and Catholic writers that Taylor finds so compelling.'⁶⁵ Ter verdediging beroept Taylor zich ook hier weer op zijn zuiver beschrijvende weergave en stelt: '[...] I often find ascribed to me as my own conclusion one of the views that I have been describing in laying out a crucial opposition.'⁶⁶ In dit citaat zou het dus *niet* gaan om zijn eigen persoonlijke visie. Taylor gebruikt echter wel degelijk de eerste persoon enkelvoud in de zinnen voorafgaand aan bovengenoemd citaat: '*I foresee another future, based on another supposition* (cursivering IE). This is the opposite of the mainstream view. In our religious lives we are responding to a transcendent reality [...].'⁶⁷ Het is duidelijk dat Taylor hier niet bezig is met het beschrijven van de positie van anderen, maar zijn eigen stem laat horen. Hij wil nog wel toegeven, in reactie op Sheehan's kritiek, dat zijn persoonlijke duiding van het gesloten immanente kader dichterbij de bovenstaande door hem beschreven opvatting ligt dan bij die van de exclusieve humanisten: 'Now it is quite true that most people will find themselves closer to one or the other sets of assumptions here. In the interest of full disclosure (which I think is important in a book of this kind), I am happy to state where I personally stand. *But this is not the conclusion of the book.*'⁶⁸

In zijn gebruik van de term *transcendent* blijkt Taylor niet consistent te zijn. Achteraf heeft hij dit zelf ook ingezien. De ene keer gebruikt hij de term *transcendent* in meer beperkte zin en verbindt hij het strikt met de theïstische godsídee. Dat gebeurt wanneer hij bijvoorbeeld stelt hij dat Nietzsches *immanent revolt* 'not grounded in transcendence'⁶⁹ is. Over de positie van Nietzsche en zijn navolgers merkt hij op: 'It

64 ASA, p. 768.

65 Jonathan Sheehan, *When was Disenchantment? History and the Secular Age*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p.231.

66 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 318.

67 ASA, p. 768.

68 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 318.

69 ASA, p. 372.

doesn't acknowledge some supreme good beyond life (...)' 70 Even later zegt hij echter weer dat 'the Nietzschean understanding of enhanced life, which can fully affirm itself, *also in a sense takes us beyond life* (cursivering IE);' 71 en maakt hij de vergelijking tussen deze opvatting en religieuze noties van het eeuwige leven. Hij stelt dan:

The 'transcendence' is once again in an important sense and paradoxically, immanent.⁷²

Ook gebruikt hij in dit verband de term *immanent transcendence*.⁷³ Hebben we hier nu te maken met immanentie of met transcendentie of met allebei tegelijk? Taylor vindt het blijkbaar van belang om hier wel de term *transcendence* te gebruiken, ook al plaatst hij die tussen aanhalingstekens, en ook al meent hij dat het in dit geval uiteindelijk vooral gaat om de bevestiging van het natuurlijke, immanente leven. Dat natuurlijke leven wordt door Nietzsche en de antihumanisten echter gezien als iets dat groter, heroïscher, voller en dieper is dan de beperkte en afgevlakte versie die de humanisten ervan geven. Door de antihumanisten wordt volgens Taylor een transcenderende beweging gemaakt, die bij de humanisten ontbreekt. Het is alleen al die beweging in de richting van grotere volheid en diepte, die maakt dat hij de antihumanisten kan beschouwen als exponenten van een manier van denken waarin het beperkende immanente kader doorbroken wordt, en hij deze beweging in de sfeer van het zoeken naar transcendentie kan plaatsen. De fascinatie van de antihumanisten voor de dood, als grens die het natuurlijke leven overstijgt, verbindt hij hier sterk mee en daarover zegt hij:

[...] there seems to be *a renewed affirmation of transcendence*, of something beyond flourishing, in the sense of *a point to life beyond life* (cursiveringen IE).⁷⁴

Hier wordt dus volgens Taylor het gebied van de religie betreden.

Ik denk dat de verwarring rond de tegenstelling immanent-transcendent in Taylors analyse, die hij zelf ook erkent, niet alleen iets zegt over een onopgeloste spanning in Taylors eigen denken. Naar mijn idee is er sprake van een algemene verwarring rond deze begrippen. In zijn discussie met Martha Nussbaum liet Taylor zien dat haar opvattingen blijk geven van dezelfde soort verwarring. Het denken over het onderscheid transcendent-immanent is sterk in beweging, zowel bij aanhangers van een gelovige als bij aanhangers van een ongelovige positie. In het volgende hoofdstuk zal ik hierop terugkomen.

70 ASA, p. 374.

71 Ibid, idem.

72 Ibid, idem.

73 Ibid, p. 726.

74 Ibid, p. 726.

Van grote betekenis is Taylors visie op geweld als een verkeerd soort gerichtheid op transcendentie, die in het vorige hoofdstuk al naar voren kwam. De diepe fascinatie van antihumanisten voor dood en geweld wordt door hem nadrukkelijk religieus geduid.⁷⁵ Hij ziet hierin de kiem van een mogelijk verdergaande gerichtheid op transcendentie, die gelegen is in de volle liefde voor iets dat het leven overstijgt.⁷⁶ Voor het onderscheid dat Taylor maakt tussen goede religie en slechte religie is de omgang met geweld mede bepalend.

10.7 Goede religie

Taylor kan zich goed vinden in de analyse van René Girard, die meent dat religie en geweld vanaf het eerste begin sterk met elkaar verbonden zijn.⁷⁷ Net als Girard vindt Taylor het van cruciaal belang de numineuze dimensie van geweld te onderkennen. Dat men daarom om aan geweld te ontkomen zich alleen maar zou hoeven te ontdoen van iedere vorm van religie, zoals veel humanisten menen, is echter een grote vergissing. Het religieuze element zal dan op een andere manier toch weer binnensluipen; '[...] the religious dimension is inescapable.'⁷⁸ Ook uit deze zinsnede blijkt weer dat Taylor de gerichtheid op transcendentie beschouwt als een universele menselijke eigenschap. Die gerichtheid kan echter heel verschillende en bijna onherkenbare vormen aannemen. Eén ervan is de cultus van geweld. Misschien is de enige keuze die we hebben, zo oppert Taylor, de keuze tussen een goede en een verkeerde gerichtheid op transcendentie; 'Perhaps there is only the choice between good and bad religion.'⁷⁹ Hij verwijst vervolgens naar Girards onderscheid tussen een waar en een onwaar verhaal. Volgens Girard is het enige middel dat mensen van hun blinde vatbaarheid voor mimetisch geweld kan genezen de kennis van het ware verhaal dat verborgen geweld ontmaskert. Dat ware verhaal is het tegen-verhaal dat in het Oude en Nieuwe Testament verteld wordt. Daarin wordt, tegen al het gangbare (religieuze) denken in, het geheim onthuld dat de zondebok, op wie alle heilige woede zich richt, in werkelijkheid onschuldig is. Alleen door dit verlossende inzicht, waar de evangeliën langzaam naar toewerken, kan de kringloop van geweld worden doorbroken.

75 ASA, p. 638.

76 Ibid, p. 639.

77 Door verschillende mensen is aandacht besteed aan de invloed van Girard op het denken van Taylor. Zie bijvoorbeeld Guido Vanheeswijck, *Charles Taylor en het zigzagparcours van de westerse samenleving*, in Stijn Latré en Guido Vanheeswijck (red.), *Radicale secularisatie? Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit* (Pelckmans Uitgeverij nv, Kalmthout 2013), p. 158-159 en Stijn Latré in zijn dissertatie *Hamlet without the Prince, Charles Taylor over realisme, pluralisme en transcendentie* (Leuven, 2008), p. 220-222.

78 ASA, p. 708.

79 Ibid, idem.

Hoeveel sympathie Taylor ook heeft voor Girards visie en hoe ver hij ook meegaat in diens analyse van de samenhang tussen religie en geweld, hij heeft zoals al is opgemerkt bedenkingen bij de manier waarop Girard het zondebokmechanisme tot allesverklarend principe maakt. Volgens Taylor kan er enkel op inhoudelijke gronden geen onderscheid gemaakt worden tussen ‘goede religies’ en ‘slechte religies’. Dat zou ook niet stroken met zijn hermeneutische en praktische benadering van godsdienst. Religies bestaan nooit in zuivere ideaal-typische vorm, maar gaan een verbinding aan met de werkelijkheid. Taylor wil daarom niet het standpunt verdedigen dat het christendom objectief gesproken een beter verhaal vertelt en meer waarheid bevat dan andere religies. Wel noemt hij ergens terloops het christendom, samen met het boeddhisme, als kandidaat die voor het predicaat ‘goede religie’ in aanmerking zou kunnen komen.⁸⁰ Op zichzelf bieden goede ideeën echter nooit een garantie tegen het verstrikt raken in geweld in de praktijk. Dat blijkt bijvoorbeeld blijkt uit de lange geschiedenis van christelijk antisemitisme. Juist het beeld dat mensen van zichzelf hebben als aanhanger van een ware of goede religie maakt vaak dat zij zichzelf geheel en al identificeren met het zuivere en goede en het kwaad waartegen gestreden moet worden geheel projecteren op een tegenstander. Dat is een sterk en duivels mechanisme: ‘The higher the morality, the more vicious the hatred and hence destruction we can, indeed must wreak.’⁸¹ Met dit virus is niet alleen religie, maar iedere gerichtheid op een ideaal besmet.⁸² Het antivirus zou ook gevonden kunnen worden in het zelfkritische gedachtegoed van het joods-christelijke gedachtegoed. Dat vervult in het denken van Girard een sleutelrol, maar door Taylor wordt dit zelfkritische potentieel niet op die manier benoemd.

Aan de ene kant stelt Taylor dat de juiste theorie, filosofie, of inzicht nooit doorslaggevend is. Aan de andere kant hecht hij wel veel waarde aan het verwerven van inzicht. Soms lijkt hij bijna tóch te geloven in de mogelijkheid van ‘goede religie’ als correctie op de corruptie van het historische christendom. Zo kan hij spreken van een *purified Christian alternative*.⁸³ De correctie en zuivering die hij in de laatste pagina’s van zijn boek bepleit, is gelegen in een herbezinning op de eigen christelijke geschiedenis en een sterkere concentratie op het geloof in de incarnatie. De weg die hij daar wijst is die van het herwaarderen van de heidense religie, waartegen het jodendom en het christendom en de daaruit voortgekomen hervormingsbewegingen in hun onttoverende en desacraliserende uitwerking zich zo sterk hebben afgezet. De breuk met de heidense religie kan en hoeft ook niet ongedaan gemaakt worden. Belangrijke facetten van de heidense spiritualiteit die ten onrechte zijn

80 ASA, p. 708.

81 Ibid, p. 709.

82 Ibid, idem.

83 Ibid, p. 685.

afgewezen, zouden echter opnieuw geïntegreerd moeten worden. Taylors theologische opvatting verschilt hier van meer orthodoxe posities.⁸⁴

Twee facetten van de heidense spiritualiteit zijn voor hem het meest wezenlijk. Het eerste is de gerichtheid op de lichamelijke en materiële werkelijkheid, die in het westerse christendom steeds verder los is gelaten (excarnatie). Het andere is de ruimte voor verschillende manieren van leven en de erkenning van tegenstrijdige kanten van het leven, die in het polytheïsme gekoppeld zijn aan verschillende goden. Goede religie is voor Taylor religie die ruimte biedt aan diversiteit, of dat nu tot uiting komt in het herontdekken van een preaxiaal verleden of een meer serieus nemen van de betekenis van de incarnatie in het christelijk gedachtegoed zelf. Er moet recht worden gedaan aan het grote geheel van de werkelijkheid in al zijn verscheidenheid, tegenstrijdigheid, ambivalentie, volheid en rijkdom. Het verabsoluteren van één bepaald facet van de werkelijkheid en de daarmee verbonden eis van eenvormigheid, leidt volgens Taylor onherroepelijk tot geweld.

Een van de manieren waarop deze dwang tot eenvormigheid tot uiting komt is het moderne streven om geweld geheel uit te bannen. Dat betekent de ontkenning en onderdrukking van iets dat wezenlijk deel uitmaakt van de menselijke werkelijkheid en dat zich niet straffeloos laat onderdrukken. De enige vruchtbare manier om met geweld om te gaan is niet gelegen in ontkenning of bestrijding, maar in transformatie. Als waarschuwing tegen de neiging kwaad en gewelddadigheid te projecteren op anderen en daarmee menen zelf vrijuit te gaan citeert Taylor in *A Secular Age* de uitspraak van Dostojewski (1821-1881) dat 'we are all to blame.'⁸⁵ Daarmee worden mensen op gemeenschappelijke grond geplaatst. Het zoeken naar die gemeenschappelijke grond is voor Taylor een wezenlijk kenmerk van goede religie. Goede religie is voor hem vooral gericht op het stichten van gemeenschap tussen mensen die verschillend zijn. Voor Taylor strekt die gemeenschap zich uit tot heel de mensheid van alle plaatsen en tijden. In het essay *A Catholic Modernity?* geeft hij aan het woord *catholic* dan ook zowel de betekenis van eenheid en universaliteit als die van heelheid. De omschrijving die hij gebruikt is: *universality through wholeness*.⁸⁶ De heelheid of genezing is een uitwerking van de incarnatie, die Taylor typeert als 'the weaving of God's life into human lives.'⁸⁷

Wezenlijk is de diversiteit van die levens. Diversiteit is volgens Taylor terug te vinden in het wezen van God zelf, in de Triniteit, die ook een vorm van gemeen-

84 Een vergelijkbaar pleidooi voor herwaardering van heidense elementen als dat van Taylor is te vinden in Kune Biezeveld, *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag* (Meinema Zoetermeer, 2008).

85 ASA, p. 709. Dit citaat komt uit het boek *Boze geesten* (1872).

86 Charles Taylor, *A Catholic Modernity?* in *Dilemmas and Connections, Selected Essays* (2011), p. 168.

87 Ibid, idem.

schap belichaamt.⁸⁸ Er is niet een historische vorm van christelijk geloof aan te wijzen waarin het ideaal zuiverder terug te vinden is dan in andere vormen. Iedere tijd moet een eigen vorm vinden en is *'unmittelbar zu Gott'*,⁸⁹ met een variatie op de al eerder geciteerde uitspraak van Ranke.⁹⁰ Deze verschillende tijdgebonden vormen zijn complementair. Dat wil echter niet zeggen dat ze a priori ook even goed zijn. Ongetwijfeld zal de bedoeling van de incarnatie in Taylors ogen in de middeleeuwse complementariteit dichter zijn benaderd dan in wat hij het *codefetisjism* van de moderniteit noemt. Taylor spreekt hier van een dubbele focus. Aan de ene kant kun je in iedere verandering een groei in waarheid of juist het verlies van waarheid zien. Aan de andere kant gaat het om verschillende toegangswegen tot de kern van het geloof vanuit verschillende manieren van leven. Het is wezenlijk dat de diversiteit van die toegangswegen worden gehonoreerd en er wordt afgezien van de eis van eenvormigheid.

Een belangrijk kenmerk van goede religie is voor Taylor het onderhouden van verbondenheid met de traditie. Die traditie is de zich steeds voortzettende zoektocht naar levende vormen in '[...] a conversation that ranges over the whole of the last twenty centuries (and even in some ways before)'.⁹¹ Er bestaat geen absoluut gezag dat beslissen kan over waar of onwaar en goed of slecht. Het idee dat dit gezag gelegen zou kunnen zijn in een externe instantie als de Bijbel of de Paus noemt Taylor een gevaarlijke gedachte en hij zegt:

It is that the Church, as a communion of different peoples and ages, in mutual understanding and enrichment, is damaged, limited, and divided by an unfounded total belief in one's own truth, which really better deserves the name of heresy.⁹²

Wel meent hij dat er bepaalde ijkpunten in de traditie te vinden zijn. Het past bij Taylors gerichtheid op de geloofspraxis dat hij die vooral zoekt in de levens van verschillende mensen, die in hun eigen tijd geprobeerd hebben gestalte te geven aan het geloof. Hij noemt dit de *communion of saints*,⁹³ de gemeenschap der heiligen. Het oorspronkelijk helemaal niet geplande hoofdstuk *Conversions*, waarin uitgebreid ingegaan wordt op de levensweg van enkele moderne gelovigen, zoals

88 ASA, p. 701.

89 Ibid, p. 745.

90 De historicus Leopold von Ranke (1795-1886) zei: 'Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem Eigenen selbst': Leopold von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte. Vorträge dem Könige Maximilian II. von Bayern im Herbst 1854 zu Berchtesgaden gehalten. Vortrag vom 25. September 1854*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, (Theodor Schieder und Helmut Berding, München 1971), p. 60.

91 ASA, p. 754.

92 Ibid, idem.

93 Ibid, p. 751.

Péguy en Hopkins, beschouwt Taylor zelf als een van de kernhoofdstukken van zijn boek.⁹⁴ De heiligheid van de levens van deze en andere geloofsgetuigen is niet gelegen in hun persoonlijk volmaaktheid, maar in de manier waarop deze levens in de totaliteit van hun ontwikkeling verstaan kunnen worden als weg tot God. Juist de wijze waarop de negatieve momenten in die weg zijn opgenomen en de manier waarop ze onderling naar elkaar verwijzen is van grote betekenis.

Taylor legt ook hier weer sterk de nadruk op eenheid en complementariteit en betoont zich wars van iedere vorm van sektarisme. Hoe kritisch hij zich ook uit kan laten over 'certain versions of Catholicism which come from relatively high places',⁹⁵ het lijkt ondenkbaar dat hij zichzelf ooit buiten de rooms-katholieke traditie zou plaatsen. Dan zou hij zijn eigen kritische stem niet meer kunnen voegen in het geheel van alle stemmen. De kritiek op de rechtlijnigheid die Taylor de leiding van de rooms-katholieke kerk verwijt, is vergelijkbaar met zijn kritiek op de eenzijdigheden van de hervormingsbewegingen én die van secularistische ideologieën. Waar het zijn eigen kerk volgens hem vooral aan ontbreekt, is de erkenning dat er heel veel verschillende manieren zijn om katholiek te zijn. Haar eigen geschiedenis zou haar dit kunnen leren. Traditie betekent een veelheid van en complementariteit aan vormen en stemmen die met elkaar in gesprek zijn en elkaar wederzijds aanvullen. Herhaaldelijk pleit Taylor voor 'the kind of understanding where each can come to be moved by what moves the other'.⁹⁶ Hij ziet dit begrip als wezenlijk voor de inhoud van het christelijk geloof, waarvan hij zegt:

It's all about reconciliation. It's all about reconciliation between human beings, and it doesn't simply mean within the Church, and it doesn't mean that it is conditioned on being within the Church.⁹⁷

De breuk van de moderniteit met de gevestigde christelijke godsdienst beschouwt Taylor als een onvermijdelijke en uiteindelijk gunstige ontwikkeling:

The view I'd like to defend, if I can put it in a nutshell, is that in modern, secularist culture there are mingled together both authentic developments of the Gospel, of an incarnational mode of life, and also a closing off to God that negates the Gospel. The notion is that modern culture, in breaking with the structures and beliefs of Christendom, also carried certain facets of Christian life further than they were ever taken or could have been taken within Christendom. In relation to the earlier forms

94 Zie hiervoor Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age*, *Modern Theology* (26:3 July 2010), p. 410.

95 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 320.

96 Ibid, idem.

97 Ibid, idem.

of Christian culture, we have to face the humbling realisation that the breakout was a necessary condition of the development.⁹⁸

De breuk is het onontkoombare gevolg van de mislukking van het grote project van het christendom om het geloof enerzijds, en de cultuur en de samenleving anderzijds, met elkaar te verenigen. Een project waarin ook het geloof in de incarnatie van invloed is geweest, en dat om die reden ook waardering verdient, maar 'as a project to be realized in history, it is ultimately doomed to frustration and even threatens to turn into its opposite.'⁹⁹ Het publieke domein, zo stelt Taylor, moet de plek zijn waar elkaar bestrijdende overtuigingen vrij spel hebben. De vrijheid die de moderniteit heeft gebracht acht hij meer in overeenstemming met het evangelie dan de dwang uit het verleden. Op dit punt is Taylor duidelijk een moderne denker.

10.8 Slechte religie

De manier waarop het christelijk geloof zich in het Westen heeft ontwikkeld, is volgens Taylor niets minder dan een corruptie van de oorspronkelijke boodschap van het evangelie. Heel zijn boek kan worden gelezen als religiekritiek, zo zegt hij zelf. Met grote instemming citeert hij Ivan Illich,¹⁰⁰ die het historische christendom een *corruption* en *perversion* en *betrayal*¹⁰¹ van het evangelie noemt. Taylor vertelt het verhaal van Illich zo uitgebreid,¹⁰² 'because, as should become evident, his story is quite close to the one I have been trying to tell in these pages. Indeed, I have learned a lot from him.'¹⁰³ Taylor noemt Illich 'orthodox in his theology, but profoundly original and iconoclastic in his understanding of the Church in history.'¹⁰⁴ De manier van met elkaar leven waartoe het evangelie mensen oproept, is versmald geraakt tot een code van regels waaraan men zich strikt moet houden, opgelegd door organisaties die met dat doel in het leven zijn geroepen. Het gefixeerd zijn op de code, door Taylor *code fetisjism* genoemd, betekent ontmenselijking en vervreemding. De achtergrond van waaruit de code ontwikkeld is raakt steeds meer aan het zicht onttrokken. Taylor ziet het gefixeerd raken op de code én het verzet dat daardoor is opgeroepen als typerend voor de moderniteit.¹⁰⁵

98 ASA, p. 637.

99 Charles Taylor, *A Catholic Modernity? in Dilemmas and Connections, Selected Essays* (2011), p. 170.

100 Ivan Illich (1926-2002) was een uit Oost Europa afkomstige priester, die werkte in Mexico, waar hij door zijn kritiek in aanvaring kwam met de leiding van de rooms-katholieke kerk. Uiteindelijk heeft hij zijn priesterambt neergelegd.

101 ASA, p. 737.

102 Dit verhaal neemt 6 volle pagina's in beslag, zie ASA p. 737-743.

103 ASA, p. 737.

104 Ibid, idem.

105 Zie hiervoor ook Charles Taylor, *Perils of Moralism, in Dilemmas and Connections, Selected Essays*, (2011), p. 347-366.

Veel aandacht besteedt Taylor aan Illich's uitleg van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, als illustratie van wat er mis is gegaan, niet alleen binnen de christelijke religie, maar ook binnen het geheel van de moderne beschaving. Deze gelijkenis is vaak gelezen als een nogal moralistisch verhaal over universele plichten. Illich en Taylor lezen in deze gelijkenis de doorbraak van een nieuwe manier van zijn, een directere manier van met elkaar in verbinding staan, die mogelijk is gemaakt door de liefde van God. Taylor spreekt hier van een netwerk van *agapè*. In plaats van het levende en concrete netwerk dat het evangelie op het oog heeft, is er de levenloze abstractie van een orde gekomen, waarin regels en normen heilig zijn geworden en contingentie gezien wordt als een bedreiging. Ook hier klinkt weer Taylors bekende bezwaar tegen een puur formele en procedurele ethiek en politiek en zijn pleidooi voor de erkenning van positieve waarden als motiverende bronnen. Zijn religieuze opvattingen vertonen op dit punt een zekere gelijkenis met die van aanhangers van de radicale orthodoxie als John Milbank. Net als Milbank benadrukt Taylor sterk het relationele karakter van het christelijk geloof en pleit hij voor de herontdekking van een participatief denken. Beide beschouwen de opkomst van het nominalistische denken als bepalend voor de teloorgang van het participatief denken.¹⁰⁶ Er is echter een groot verschil in hun visies op hoe de religie op deze ontsporing zou moeten en kunnen reageren.¹⁰⁷ Taylor lijkt niet te geloven in de terugkeer van een gezuiverd christendom als 'a new and now global' christendom,¹⁰⁸ terwijl Milbank daar wel zijn hoop op heeft gevestigd. Waarschijnlijk acht Taylor een dergelijke terugkeer niet alleen vanuit historisch gezichtspunt zeer onwaarschijnlijk, maar theologisch gezien ook onwenselijk. Opnieuw zou het gevaar dan zijn dat het door de *agapè* geïnspireerde netwerk van betrekkingen versmald raakt tot een bepaalde, christelijk ingevulde orde. Van die orde, eveneens aangeduid met het woord *christendom*, dat bij Taylor echter vooral een negatieve betekenis heeft, moet hij weinig hebben.

Taylor betoogt dat iedere orde of structuur die niet volop ruimte biedt aan een tegenstructuur totalitaire trekken ontwikkelt. Het vervangen van een gebrekkige en onrechtvaardige orde door een betere en meer rechtvaardige orde kan daarom niet de oplossing zijn. Zodra een tegenstructuur verabsoluteerd wordt, is die even gevaarlijk. Het hele idee van een volmaakte en maakbare orde heeft in de westerse samenleving een gevaarlijk grote aantrekkingskracht gekregen en fatale gevolgen gehad. Met het verdwijnen van God is de moraal het hoogste in ons leven gewor-

106 ASA, p. 773.

107 Voor een vergelijking tussen de verschillende theologische opvattingen en stijl van John Milbank en Charles Taylor, zie Guido Vanheeswijck, *Beyond Radical Secularization and Radical Orthodoxy?* in Stijn Latré, Walter van Herck and Guido Vanheeswijck (red.), *Radical Secularization?* (2015), p. 128-151.

108 John Milbank, *A Closer Walk on the Wild Side*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 82.

den. Zodra God als bindende factor wegvalt neemt iets anders die plaats in. Het belangrijkste dat westerse mensen nu bindt is de wet. Wanneer de wet de plek van God gaat innemen wordt het een afgod. In het werk van Illich leest Taylor vooral de waarschuwing om geen afgod te maken van een code, 'even the best code of a peace-loving, egalitarian, liberalism.'¹⁰⁹ Hij zegt:

We should find the centre of our spiritual lives beyond the code, deeper than the code, in networks of living concern, which are not to be sacrificed to the code, which must even from time to time subvert it. This message comes out of a certain theology, but it could be heard with profit by everybody.¹¹⁰

De Duitse kardinaal Karl Lehmann (geboren 1936) heeft zich niet laten misleiden door Taylors genuanceerde toon. De radicaliteit in deze godsdienstkritiek heeft hij goed gehoord. Hij zegt verbaasd te zijn dat Taylor zich geheel achter Illich schaaft en zijn massieve oordeel over het christendom als corruptie van en verraad aan het evangelie overneemt.¹¹¹ Tegenover het 'anarchistische' in het denken van Illich en Taylor verdedigt hij het belang van structuur, normen en regels. In zijn reactie op Lehmann neemt Taylor niets terug van wat hij gezegd heeft. Hij erkent dat normen en regels onmisbaar zijn, maar benadrukt dat ze slechts een middel zijn en geen doel. Het typisch moderne zoeken naar een ideale orde – of die nu socialistisch, seculier, of gebaseerd op het geloof is – betekent een versmalling en een amputatie van het leven. Evenals Illich houdt Taylor de kerk, en in het bijzonder de rooms-katholieke kerk met haar hiërarchische structuur, medeverantwoordelijk voor deze ontsporing van de westerse samenleving. In een enkel geval biedt ze hiertegen tegenwicht, maar al te vaak versterkt ze de gefixeerdheid op regels in de praktijken die ze er zelf op nahoudt. Daar zijn veel voorbeelden van te geven en hij noemt er in zijn verweer tegenover Lehmann één: 'Insbesondere könnte man auf den Sexualkodex verweisen, der auf einen fragwürdigen Begriff der "Natur" gestützt in seiner Anwendung (theoretisch) die Gefahr der Exkommunikation beschwört und zu herzlosen Verurteilungen und Ausgrenzungen führen mag, zum Beispiel von Homosexuellen.'¹¹² In een reactie op de kritiek van sommigen dat hij een religieus conservatieve positie zou innemen, geeft Taylor op niet mis te verstane wijze uiting aan zijn kritische houding

109 ASA, p. 743.

110 Ibid, idem.

111 Karl Kardinal Lehmann, *Entsteht aus dem verfälschten Christentum die Moderne? Zur Begegnung von Charles Taylor und Ivan Illich*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 336.

112 Charles Taylor, *Replik*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 858.

tegenover andere 'ways of being Catholic today'¹¹³ dan de open en op dialoog gerichte benadering die hij zelf voorstaat.

Een van Taylors voornaamste punten van kritiek op het christelijke geloof en de huidige officiële koers van de rooms-katholieke kerk is de omgang met lichamelijkeheid. Hij beschouwt de preoccupatie van de kerk met seksuele zuiverheid, die in de vroeg moderne tijd begonnen is, als een van de meest schadelijke vormen die de fixatie op codes heeft aangenomen. Taylor heeft daarom grote sympathie voor de rehabilitatie van het lichaam door de Romantiek en als voortzetting daarvan door de seksuele revolutie in de jaren '60. Tegelijkertijd is hij van mening dat de moderne cultuur weer is doorgeschooten in geëxalteerde beelden van seksuele vervulling. Dat vraagt nu juist weer om het tegenwicht van levenswijzen waarin plaats is voor onthouding.¹¹⁴ Ook hier zoekt Taylor naar een synthese. Hij meent dat de christelijke notie van de incarnatie daarbij zeer behulpzaam kan zijn. De incarnatie betekent aandacht voor de hele mens. De ontferming waardoor Jezus werd bewogen heeft een sterk lichamelijke component. In de eschatologie gaat het ook om het verrezen lichaam. Wezenlijk voor goede religie is aandacht voor het lichamelijke en belichaamde karakter van de werkelijkheid en de erkenning van lichamelijke verlangens als wezenlijk voor de door God geschapen mens. Daarbij is er wel een zekere spanning tussen de gerichtheid op de vervulling van lichamelijke verlangens en de gerichtheid op God. Het ondergeschikt maken van het een aan het ander is niet de oplossing. Slechte religie leert dat God per definitie wil dat lichamelijke verlangens opgeofferd en dus uitgeschakeld moeten worden. Duidelijke kritiek op die religie is geboden. Goede religie is niet gericht op de onderdrukking van seksuele verlangens en andere vitale menselijke driften als woede en gewelddadigheid, maar op de transformatie ervan.

10.9 Van slechte naar goede religie?

Kan slechte religie (corruptie, verraad, onderdrukking van wat wezenlijk bij mensen hoort) veranderen in goede religie? Of zullen mensen toch steeds weer in dezelfde valkuilen vallen? Is het onvermijdelijk dat de boodschap van het evangelie verraden wordt op het moment dat die in verbinding gebracht wordt met de weerbarstigheid van het eigen leven en de cultuur? Is dat wat Taylor bedoelt met zijn opmerking dat het project van het huwelijk tussen het geloof en de cultuur en samenleving naar zijn aard gedoemd is te mislukken? Wat zou Taylors antwoord zijn op de vraag die John Milbank hem stelt, of hij denkt dat de mechanismes die geleid hebben tot de misvorming van het christendom telkens weer opnieuw zullen

113 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 320.

114 ASA, p. 504.

optreden, of dat een gezuiverd en ‘a more benign, more festive Christianity’¹¹⁵ tot de reële mogelijkheden behoort?

Taylor is hierin aan de ene kant realistisch. Hij gelooft niet, zoals Hegel deed, dat de volmaakte synthese eens bereikt zal zijn. Op dat moment zou de geschiedenis immers geëindigd zijn. De gerichtheid op transcendentie zal altijd een zoektocht blijven die mensen voor lastige dilemma’s plaatst en kan ontsporen. Aan de andere kant is Taylor ook optimistisch. Hij heeft een sterk geloof in de kracht van spirituele bronnen, die weliswaar steeds meer buiten zicht zijn geraakt, maar die opnieuw kunnen gaan spreken en een andere richting kunnen geven aan het leven. Het risico van religie zal altijd zijn dat deze kracht verkeerd wordt aangewend. Het gevaar van amputatie kan niet vermeden worden, zoals Taylor al in de slotbeschouwing van *Sources of the Self* benadrukte. Dat is echter geen onontkoombaar lot, maar betekent een grote spirituele uitdaging. Deze overtuiging is vooral gebaseerd op hoop, zo zegt hij daar. In *A Secular Age* gebruikt hij de uitdrukking *anticipatory confidence*, vooraf gegeven vertrouwen.¹¹⁶ In de slotzinnen van *Sources of the Self* verbond Taylor dit vertrouwen of deze hoop, die hij een belangrijke joods-christelijke notie noemt, met ‘its central promise of a divine affirmation of the human, more total than humans can ever attain unaided.’¹¹⁷

10.10 Filosoof of theoloog?

In dat slot van *Sources of the Self* is er duidelijk een gelovige aan het woord. In *A Secular Age* is dit op verschillende plaatsen in nog veel sterkere mate het geval. Een paar keer geeft Taylor zelf expliciet aan dat hij spreekt als gelovig christen. Hij vindt dat de lezer recht heeft op deze *full disclosure*¹¹⁸ of volledige openheid over zijn eigen positie. Welke positie is dat precies? Tot welke kerk en welke richting moet Taylor worden gerekend? In zijn jeugd heeft hij diverse invloeden ondergaan. Zijn moeder hoorde tot de rooms-katholieke kerk, zijn vader was anglicaan en hij had een grootvader die hij zelf beschrijft als een Voltairiaanse antiklerikaal. Zelf maakte hij de keuze voor de rooms-katholieke kerk. Hij geeft aan sterk gevormd te zijn door de *nouvelle théologie* in het begin van de jaren 50, die van grote invloed is geweest op het Tweede Vaticaanse Concilie en geïnspireerd te zijn door het denken van onder ande-

115 John Milbank, *A Closer Walk on the Wild Side*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 82.

116 ASA, p. 703.

117 SS, p. 521.

118 Zie hiervoor Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 318-319 en Charles Taylor *Replik*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 849-850 en Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age*, in *Modern Theology* 26: 3 (Juli 2010), p. 407.

re Rahner en Congar.¹¹⁹ *De nouvelle théologie* ontstond vooral in Frankrijk en Duitsland als hervormingsbeweging binnen de rooms-katholieke kerk, die protesteerde tegen de dominantie van een neo-scholastische theologie. Kenmerkend voor deze stroming is een herontdekking van de vroege kerkvaders, een nieuwe belangstelling voor de plaats van de geschiedenis in de theologie, een positieve en open houding tegenover de moderne wereld en een grote interesse in literatuur, kunst en mystiek. In deze eeuw raakte Taylor betrokken bij de beweging van John Main¹²⁰ en hij is een van de auteurs van een in 2009 verschenen boek over deze Benedictijner monnik.¹²¹ In het twintigste hoofdstuk van *A Secular Age* neemt Taylor naar eigen zeggen stelling in een interne discussie binnen de rooms-katholieke kerk. Hij spoort de kerk aan een open en niet defensieve houding aan te nemen tegenover deze moderne seculiere tijd en levert niet mis te verstane kritiek op 'certain versions of Catholicism which come from relatively high places.'¹²² Ditzelfde kritische geluid liet hij ook al eerder horen in zijn lezing *A Catholic Modernity?*

Op het moment dat Taylor in *A Secular Age* als gelovige spreekt, gebruikt hij vrij onbekommerd een aantal theologische noties. Op twaalf plaatsen citeert hij uit de Bijbel. Theologische noties die het meest voorkomen in zijn boek zijn schepping, *agapè*, *theosis*, *communio*, incarnatie en verzoening. Deze vormen meer losse noties dan een uitgewerkt theologisch systeem, en het is moeilijk om Taylor op grond daarvan duidelijk te plaatsen. Schepping lijkt een belangrijker plaats in zijn denken in te nemen dan verlossing en je zou hem een scheppingstheoloog kunnen noemen. Maar ook de notie van verzoening speelt een centrale rol, waarbij hij sterk de nadruk legt op de verzoening van mensen met elkaar. Als reactie op

119 Richard Kearney, *Transcendent Humanism in a Secular Age, Dialogue with Charles Taylor*, in Richard Kearney and Jens Zimmermann (red.), *Reimagining the Sacred, Richard Kearney debates God* (Columbia University Press, New York, Chicester, West Sussex, 2016), p. 88-90.

De jezuïet Karl Rahner (1904-1984) is een van de meest invloedrijke rooms-katholieke theologen van de twintigste eeuw. Hij leerde dat ieder mens een latent Godsbesef heeft en was een pleitbezorger van de dialoog met andere godsdiensten. Daniel Horan ziet een duidelijke verwantschap tussen het denken van Rahner en dat van Taylor, met name waar het gaat om Taylors noties van *fullness*. Zie Daniel Horan, *A Rahnerian Theological Response to Charles Taylor's A Secular Age*, in *New Blackfriars*, 2013, 95, DOI:10.1111/nbfr.12027, p. 21-22. De sterk oecumenisch ingestelde dominicaan Yves Congar (1904-1995) heeft veel betekend in de herontdekking van het gedachtegoed van de vroege kerkvaders.

120 In het hoofdstuk *Conversions* noemt Taylor noemt John Main als voorbeeld van twintigste eeuwse mensen die een nieuwe geloofsweg in zijn geslagen (ASA, p. 765). De benedictijn John Main (1926-1982) stichtte een wereldwijde gemeenschap voor de beoefening van christelijke meditatie, waarvan Charles Taylor deel uitmaakt, samen met onder andere de anglicaanse theoloog Rowan Williams en de Dalai Lama.

121 Laurence Freeman and Stephan Reynolds (red.), *John Main: The Expanding Vision* (Norwich, Canterbury Press, 2009).

122 Charles Taylor, *Challenging Issues about a Secular Age*, in *Modern Theology* 26/3 (juli 2010), p. 410 en Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 320.

kritische opmerkingen over het ontbreken van een dragende theologie¹²³ geeft Taylor toe 'keine philosophische Theologie ausgearbeitet zu haben,' waarbij hij erop wijst dat hij 'ein sehr umfangreiches (manche sagen: zu umfangreiches) Buch zu einem spezifischen, wenn auch verwandten Thema geschrieben zu haben.'¹²⁴ Dat zijn boek 'Elemente einer impliziten Theologie'¹²⁵ bevat houdt hij voor goed mogelijk; dit zou onderzocht kunnen worden. Ook noties uit het jodendom (12 keer), het hindoeïsme (3 keer), het boeddhisme (18 keer) en het taoïsme (2 keer) maken deel uit van Taylors verhaal. Daarbij valt op dat boeddhistische noties door Taylor met de meeste instemming worden genoemd. Zelf zegt hij dat de bestudering van de boeddhistische traditie hem verrijkt heeft en zijn christelijk geloof heeft verdiept.¹²⁶ Herhaaldelijk komt Taylor op voor wat hij in *Sources of the Self* al in heel algemene termen aanduidde als 'a certain theistic perspective.'¹²⁷ Daarvan zegt hij dat hij het als een krachtigere bron beschouwt dan het naturalisme.

Wat voor theïstisch perspectief hij precies bedoelt omschrijft Taylor niet nader. In een gesprek met Richard Kearney betoont hij zich enthousiast over het anatheïsme dat Kearney voorstaat.¹²⁸ Taylor zegt dat diens term anatheïsme goed weer geeft wat hemzelf voor ogen staat en spreekt over de mogelijkheid van opnieuw gaan geloven nadat bepaalde dogmatische zekerheden los zijn gelaten.¹²⁹ Kearney typeert in dit gesprek zijn anatheïsme zelf als 'neither anti-theism nor anti-atheism but a form of post-theism that allows us to visit the sacred in the midst of the secular.'¹³⁰ Ook Taylor gaat het om het vinden van een plaats voor het heilige middenin het seculiere. Het gesprek tussen open vormen van theïsme en een open vormen van atheïsme dat Kearney wil bewerkstelligen, is te vergelijken met het open gesprek tussen verschillende gelovige en ongelovige posities dat Taylor voorstaat. Als Kearney oppert dat Taylor in een dergelijk gesprek de positie inneemt van een

123 Zie Thomas Rentsch, *Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylors Säkularisierungskonzept*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 591-594.

124 Charles Taylor, *Replik*, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 850.

125 Ibid, idem.

126 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p.319.

127 SS, p. 518.

128 Richard Kearney, *Transcendent Humanism in a Secular Age, Dialogue with Charles Taylor*, in Richard Kearney and Jens Zimmermann (red.), *Reimagining the Sacred, Richard Kearney debates God* (2016), p. 88-89. Kearney bedoelt met anatheïsme het hervinden van geloof nadat het door de atheïstische godsdienstkritiek is gezuiverd.

129 Ibid, p. 77.

130 Richard Kearney, *Anatheism, Returning to God after God* (Columbia University Press New York, 2011), p. 57.

open theïst,¹³¹ spreekt Taylor hem niet tegen. Een post-theïst noemt hij zichzelf nergens.

Theologische uitspraken van anderen zijn nauwelijks te vinden in *A Secular Age* en op grond daarvan is het moeilijk om hem te plaatsen.¹³² Ivan Illich, op wie hij zich expliciet beroept, is hoewel hij ook theologisch geschoold is, meer filosoof. Taylor is vooral geïnteresseerd in geloof als levenspraktijk. Minder dan door dogmatiek en theologische gedachtegangen lijkt hij te zijn geïnspireerd door de levensweg van mensen die het christelijk geloof op een eigen wijze in de praktijk hebben gebracht. In zijn inleiding bij de Nederlandse vertaling van *A Secular Age* merkt de filosoof Ger Groot op dat Taylor vermoedelijk meer geïnteresseerd is in geloofspraktijken dan geloofsinhouden. Hij zegt daar: 'Liever spreekt hij over de geloofspraktijk en dat wettigt het vermoeden dat ook voor hem de godsdienst vooral een kwestie van handelen en niet van weten is.'¹³³ Het valt niet te ontkennen dat de geloofspraktijk voor Taylor centraal staat. Dat de theologische inhoud van het geloof voor hem daarom van minder belang zou zijn zou ik zeker niet willen beweren. Deze twee kanten van het geloof hoeven niet tegen elkaar te worden uitgespeeld. Taylor doet een aantal heel duidelijke uitspraken over waarin voor hem de kern van het christelijk geloof is gelegen. Door verschillende theologen en filosofen is terecht gewezen op een aantal belangrijke terugkerende theologische noties in zijn werk.¹³⁴ Taylor is vooral gericht op de wisselwerking tussen idee en praktijk en de manier waarop (religieuze) ideeën vorm krijgen in de praktijk van het leven, waarbij die praktijk altijd ook weer inwerkt op de ideeën. De transformerende werking van geloof staat in zijn benadering centraal.

Ik denk dat er een verband is tussen Taylors voorliefde voor de vertaling van geloof in de praktijk en zijn keuze voor het politieke handwerk. Hij heeft zich herhaaldelijk ingezet voor projecten die ten doel hadden wederzijds begrip tussen verschillende groepen te kweken of vergroten en verzoening wilden bewerkstelligen. Het gaat daarbij om open processen zonder duidelijk aanwijsbare resultaten, waarvoor dezelfde inzet en 'anticipatory confidence' zijn vereist als voor geloofsengagement. Zo noemt Taylor als voorbeeld van het praktisch werken aan verzoening een

131 Richard Kearney, *Transcendent Humanism in a Secular Age, Dialogue with Charles Taylor*, in Richard Kearney and Jens Zimmermann (red.), *Reimagining the Sacred, Richard Kearney debates God* (2016), p. 80.

132 Verschillende theologen hebben hun ongenoegen daarover geuit en Taylor verweten de (moderne) theologie te hebben verwaarloosd, zie hiervoor hoofdstuk 7, noot 219.

133 Ger Groot, *Charles Taylor over godsdienst en de moderne wereld, Inleiding*, in Charles Taylor, *Een seculiere tijd*, door Marjolijn Stoltenkamp (Lemniscaat, Rotterdam, 2009), p. 34. Ger Groot noemt het opvallend dat Taylor noch in *A Secular Age* noch in de eerdere publicaties waarin hij dit thema voorbereidde over de *geloofsinhoud* weinig zegt.

134 Zie hiervoor vooral Carlos D. Colorado and Justin D. Klassen (red.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age, Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2014).

project in Quebec, waarin mensen van verschillende (religieuze) achtergronden met elkaar in contact werden gebracht om wederzijdse vooroordelen te doorbreken. Hij verwijst naar het christelijk geloof in verzoening als zijn persoonlijke drijfveer voor zowel dit soort projecten als voor het schrijven van *A Secular Age*.¹³⁵ Met veel waardering noemt Taylor in *A Secular Age* het werk van de Commissie van Waarheid en Verzoening in Zuid Afrika, waarbij hij het vermoeden uitspreekt dat dit mede door het christelijk geloof in verzoening gemotiveerd is.¹³⁶

Ivan Illich is vooral belangrijk voor Taylors analyse van wat er verkeerd is gegaan in de manier waarop het westerse christendom zich heeft ontwikkeld, zoals in de vorige paragraaf al is besproken. De figuur van Franciscus van Assisi duikt regelmatig op. De uitvoerig besproken Franse schrijver Charles Péguy (1873-1914)¹³⁷ lijkt in de thema's van zijn denken dichtbij Taylors eigen positie te staan. Taylor zegt over hem: 'Charles Péguy is a paradigm example of a modern who has found his own path, a new path.'¹³⁸ De stroming waarin Péguy theologisch thuis hoort, is die van de reeds genoemde *nouvelle théologie*.¹³⁹ Taylor benadrukt in het denken van Péguy vooral de idee van de zogenaamde *fidélité*, ofwel 'a faithfulness to the tradition which precisely excluded just going back. Going back was a betrayal, because it replaced a creative continuation of the past with a mechanical reproduction of it.'¹⁴⁰ Péguy verzet zich tegen wat hij een *enduit* noemt, waarmee hij de versmalling van geloof tot een vaste moraal of code bedoelt, Door Taylor wordt dit vertaald als *coating*¹⁴¹ ofwel pantser, waarop de genade afketst. Eeuwigheid wordt door Péguy volgens Taylor opgevat als 'redeemed or gathered time, in which all moments are reconnected in the same movement.'¹⁴² De kerk ziet Péguy als *une chaîne* of keten¹⁴³ van gelovigen en zondaars tezamen, die elkaar over de eeuwen heen de hand reiken in de *communio* met God. Alleen diegenen die weigeren hun hand uit te steken zijn niet opgenomen in deze keten. Naar mijn idee laat Taylors samenvatting van het denken van Péguy zich lezen als zijn eigen theologie in een notendop.

Tegenover het bedrijven van theologie neemt Taylor een enigszins ambivalente houding aan. Aan de ene kant lijkt hij veel te verwachten van de goede en actuele verwoording van de boodschap van het evangelie. Door de articulatie van (geloofs)

135 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, (2010), p. 320-321.

136 ASA, p. 706-707.

137 Charles Péguy (1873-1914) was een Franse schrijver en dichter, die sterk beïnvloed was door het socialisme en nationalisme en op latere leeftijd opnieuw geïnspireerd raakte door het christelijk geloof.

138 ASA, p. 745.

139 Ibid, p. 752.

140 Ibid, p. 747.

141 Ibid, p. 750.

142 Ibid, idem.

143 Ibid, p. 751.

overtuigingen wordt hun kracht versterkt.¹⁴⁴ Aan de andere kant is hij zeer huiverig voor de neiging om de waarheid vast te leggen in (theologische) codes, die het geloof al snel dreigen te overwoekeren. In het gesprek met Richard Kearney zegt hij over pogingen om het geloof in woorden te omschrijven:

We must recognize that God is much bigger than all the Church stuff, bigger than all the divisive definitions. We cannot put limits on God. Which is why we need to acknowledge that we are part of one hermeneutical family, accepting that we know nothing for certain about the transcendent – that there is always a certain messiness and fragility about all our efforts to get hold on what is ultimately important here. Which doesn't mean we stop trying.¹⁴⁵

De waarheid van het geloof is een waarheid die steeds opnieuw en in iedere tijd anders uitgedrukt en geleefd moet worden. Deze waarheid ligt nooit vast in bepaalde woorden en formuleringen, maar gebeurt in de verbinding van woorden met de levens van mensen en gemeenschappen, die zich door bepaalde kernwoorden laten inspireren en daar een eigen en steeds weer nieuwe betekenis aan geven. Taylor meent:

That Christianity has often been seen as another form of Platonism, even worse in that it seems to give such an important place to punishment and sacrifice, is not just a function of the denseness or ill-will of the critics. The Gospel message doesn't fit into the categories which have come down to us through ages of human history, and is recurrently being twisted, even by its own adherents, to make sense in these terms.¹⁴⁶

Sommige categorieën zijn zo vanzelfsprekend geworden dat het uiterst moeilijk is om daar buitenom te denken. Dat betekent volgens Taylor dat er altijd sprake is van 'a certain amount of unclarity and confusion. This is the condition of doing theology.'¹⁴⁷ Om daarin meer helderheid te krijgen kan het nodig zijn' that we disentangle the Christian message from the matrix of our earlier history.¹⁴⁸ *A Secular Age* kan zeker beschouwd worden als een poging tot deze ontwarring.

144 In zijn nieuwste boek *The Language Animal, The Full Shape of Human Linguistic Capacity* (2016), p. 343-345, waardeert Taylor in de taal van de Romantische denkers de intentie om in en door de taal de verbinding tussen de mens en de kosmos of het goddelijke te herstellen, en de openheid die deze taal biedt voor theologische dimensies, ook wanneer die niet expliciet worden benoemd (p. 345).

145 Richard Kearney, *Transcendent Humanism in a Secular Age, Dialogue with Charles Taylor*, in Richard Kearney and Jens Zimmermann (red.), *Reimagining the Sacred, Richard Kearney debates God* (2016), p. 80-81.

146 ASA, p. 643.

147 Ibid, idem.

148 Ibid, idem.

In dit boek zijn zowel de filosoof Taylor als de gelovige Taylor aan het woord. De vraag of *A Secular Age* als apologie moet worden beschouwd beantwoordt Taylor zelf bevestigend noch ontkennend. Hij zegt daarover: ‘Well, I suppose that I’m offering reasons for a certain kind of Christian position.’¹⁴⁹ Tegelijkertijd stelt hij: I am happy to state where I personally stand. *But this is not the conclusion of the book.*¹⁵⁰ Ook benadrukt hij: ‘I do not see myself as refuting atheism’¹⁵¹ en voegt daaraan toe dat hij ook niet gelooft dat een boek dat ooit zou kunnen doen. Wat beoogt hij dan wel?

De Amerikaanse theoloog Charles Lockwood heeft een scherpzinnig en genuanceerd artikel gewijd aan de vraag of *A Secular Age* wel of niet als apologie moet worden beschouwd.¹⁵² Lockwood signaleert een zekere spanning tussen apologetische en anti-apologetische intenties in het boek. Er zijn momenten dat Taylor claimt dat een gelovige positie een beter inzicht in de werkelijkheid biedt. Op andere momenten geeft hij echter blijk van een diep begrip voor wat mensen aantrekt in een niet-religieuze positie en pleit hij voor een benadering die beide posities recht doet. Lockwoods conclusie is dat Taylors boek duidelijk apologetische elementen bevat, maar dat de voornaamste stelling niet teruggebracht kan worden tot apologetische doeleinden. Het doel van het boek om aan te zetten tot een andere manier van denken over de secularisatie dan die van de ‘subtraction stories’ blijft volgens Lockwood recht overeind staan.¹⁵³ Ik deel deze conclusie, die ook overeenkomt met wat Taylor zelf heeft gezegd over het niet samenvallen van zijn eigen standpunt en de conclusie van zijn boek. Taylor stelt dat:

[...] a big part of the intellectual agenda of the book is trying to explain the whole phenomenon of modern secularity and the nova of ever more varied positions in a way in which we could go on having a conversation about it that bridges [...] differences.¹⁵⁴

De reacties die *A Secular Age* heeft opgeroepen laten denk ik zien dat Taylor daarin goeddeels geslaagd is. Zo is er een essaybundel verschenen met de titel *The Joy of Secularism* met bijdrages van tien verschillende seculiere denkers. Ieder van hen heeft op eigen wijze gereageerd op de Taylors aansporing om hun seculiere levensopvattingen te voorzien van een moreel-spirituele ontologie. Ook Taylor zelf heeft

149 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 320.

150 Ibid, p. 318.

151 Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age*, in *Modern Theology* (26:3 July 2010 ISSN 1468-0025), p. 406.

152 Charles Lockwood, *Apologetics and Anti-apologetics in Taylors A Secular Age*, in *Beyond Radical Secularization and Radical Orthodoxy?* in Stijn Latré, Walter van Herck and Guido Vanheeswijk (red.), *Radical Secularization?* (2015), p. 152-168.

153 Ibid, p. 153.

154 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 320.

een bijdrage geleverd aan deze bundel. Ook als ze de discussie met Taylor aangaan zijn de meeste auteurs van mening dat hij in *A Secular Age* als gelovige recht doet aan het seculiere standpunt en dit op zinvolle wijze bevraagt.¹⁵⁵ Het concept *fullness* wordt over het algemeen als bruikbaar beschouwd en overgenomen. De handschoen van de uitdaging aan dit concept een overtuigende en onderbouwde seculiere invulling te geven wordt in deze bundel door diverse schrijvers opgepakt. In de inleiding van dit proefschrift vroeg ik mij af of Taylor zijn dialogische intentie volhoudt en op een zuivere manier apologie bedrijft, waarin werkelijk recht wordt gedaan aan niet-gelovige posities. Het antwoord op deze vraag valt dus positief uit.

Interessant is dat Taylor de term apologie ombuigt. Hij gebruikt die niet voor de verdediging van een bepaalde christelijke positie, maar voor de poging om vertegenwoordigers van verschillende posities te overtuigen van de noodzaak van een open en breed gesprek.¹⁵⁶ Voor het aangaan van dit gesprek heeft hij theologische argumenten. De opdracht om verschillende posities en in het bijzonder verschillende opvattingen van volheid van binnenuit te begrijpen voert hij terug op het fundamenteel dialogische karakter van het christelijk geloof zelf. Mensen kunnen niet leven vanuit datgene wat krachtig is in hun eigen overtuiging, zo benadrukt hij, wanneer die steunt op verkeerde en negatieve voorstellingen van het (on)geloof van anderen. Maar het besef van de noodzaak om zich in de opvattingen van anderen te verdiepen komt niet primair voort uit het streven de eigen gelovige positie te versterken. Het werkelijk zicht willen krijgen op wat de ander ten diepste beweegt, raakt voor Taylor aan waar het in het christelijk geloof allemaal gaat om gaat: verzoening en begrip.¹⁵⁷

Is Taylor nu eerder als een filosoof of als een (crypto)theoloog te beschouwen? Er is veel kritiek geuit door filosofen en historici op het inbrengen van theologische noties in zijn verhaal. Filosofen hebben hem verweten een godsdienstfilosofische positie in te nemen die verbonden is met een aanspraak op normativiteit, zonder dat hij de moeite neemt de uitgangspunten daarvan echt te onderbouwen. In zijn verweer stelt Taylor dat er in de sociale wetenschappen en geschiedenis altijd sprake is van een bepaalde filosofische antropologie, die vaak onbewust gehanteerd wordt. Een theologische antropologie beschouwt hij als niet minder wetenschappelijk dan welke andere antropologie dan ook. Hij bestrijdt dat hierin een neutrale positie kan worden ingenomen, die gelijk zou staan aan

155 George Levine (red.), *The Joy of Secularism. 11 Essays for how we live now* (Princeton University Press, 2011). Zie bijvoorbeeld de bijdrage *Challenges for Secularism* van Philip Kitcher, die op p. 49 stelt: 'In presenting the challenges for secularism, however, Taylor avoids the popular verions of the charges, offering something more sophisticated [...]. He acknowledges fortrightly that secular lives can have a "moral/spiritual shape."

156 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 318.

157 Ibid, p. 318-321.

methodological atheism.¹⁵⁸ Dat ziet hij als weer een gedaante van de hardnekkige naturalistische misvatting die hij al zijn leven lang probeert te weerleggen. Taylor is volkomen helder over zijn eigen filosofische antropologie, die uitgaat van de *désir d'éternité* als wezenlijk menselijke drijfveer, en over de theologische noties die hem inspireren.¹⁵⁹

Je zou kunnen zeggen dat Taylor theologische noties inbrengt binnen het filosofische gesprek. Hij blijft voluit filosoof in de verkennende wijze waarop hij dat gesprek voert, in de manier waarop hij zich inspant om zijn gedachten, ook waar deze zijn geïnspireerd door zijn christelijk geloof, zoveel mogelijk uit te drukken in algemeen toegankelijke taal en in de principiële openheid waarmee hij het gesprek aangaat. Hij is bereid om zich door het exclusieve humanisme te laten overtuigen als dit met betere argumenten komt. Persoonlijk blijft hij vooralsnog echter overtuigd van de diepere waarde van een gelovige manier van denken en leven, niet alleen voor hemzelf, maar voor de gehele cultuur. Dat die christelijk gelovige manier van denken en leven door velen als achterhaald wordt beschouwd, prikkelt hem om goede redenen aan te dragen voor wat hij beschrijft als *a certain kind of Christian position*.¹⁶⁰ Die redenen presenteert hij niet als doorslaggevende argumenten, maar als gedegen gronden die om een weerwoord vragen en willen uitnodigen tot verdere reflectie. Het volgende hoofdstuk is gewijd aan dit filosofisch-theologische gesprek over de toekomst van het religieuze verleden, vanuit verschillende gelovige en ongelovige posities, die in gesprek zullen worden gebracht met de opvattingen van Taylor.

158 Charles Taylor, *Challenging Issues about the Secular Age*, in *Modern Theology* (26:3 July 2010 ISSN 1468-0025), p. 410.

159 Volgens Michael Kühnlein, die hier Taylor zelf citeert (die weer een formulering overneemt van Josef Pieper), bedrijft Taylor "...Philosophie aus dem Kontrapunkt [...] der christlichen Theologie [...] Das bedeutet allerdings nicht dass die Offenbarung die Prämissen liefert, von denen die Philosophie ausgeht [...].Aber man argumentiert in Reaktion auf, inspiriert durch offenbarte Wahrheit. Und das bringt neue Gedanken in das Gespräch, die man ausserhalb dieser kontrapuntischen Beziehung nie gehabt hätte [...]" Zie Michael Kühnlein, *Religion als Auszug der Freiheit aus dem Gesetz? Charles Taylor über die Vermessungsgrenzen des säkularen Zeitalters*, p. 404, in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* (2011), p. 591-594.

160 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun (red.), *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 320.

XI | GESPREK OVER DE TOEKOMST VAN RELIGIE

11.1 De gesprekspartners

In dit hoofdstuk wil ik kijken naar de toekomst van het religieuze verleden waarvan Taylor de geleidelijke historische transformatie zo uitvoerig heeft beschreven. Taylor pleit voor een breed en open cultuurfilosofisch debat tussen verschillende gelovige en ongelovige posities. Hij is van mening dat het christelijk geloof om van betekenis te zijn in de eenentwintigste eeuw in ieder geval dit open en brede gesprek zou moeten aangaan. Met *A Secular Age* heeft hij daar zelf een aanzet toe willen geven. In hoeverre is er binnen de toenemend seculiere en op immanentie gerichte cultuur van de moderniteit nog plaats voor transcendentie? En hoe zou transcendentie in de eenentwintigste eeuw eruit kunnen of moeten zien? Over deze vragen betreffende de toekomst wil ik Taylor niet alleen aan het woord laten. Ik zal hem in gesprek brengen met drie denkers uit de Nederlandse context, die daarin verschillende posities innemen, welke naar mijn idee allemaal terug zijn te vinden in de analyse van Taylor.

Als deelnemers aan dit gesprek heb ik gekozen voor een katholieke theoloog, die op eigentijdse wijze de christelijke traditie voort wil zetten, een atheïstische filosoof die afstand genomen heeft van het geloof en er tegelijkertijd sterk mee verbonden blijft, en een radicale protestantse theoloog, die kritische vragen stelt aan kerk en theologie en een geheel nieuwe weg wil inslaan. Het gaat om denkers die vanuit de Nederlandse context grondig hebben nagedacht over vragen rond secularisatie en de toekomst van de (christelijke) religie. Ik wil kijken hoe hun verschillende visies op secularisatie en de toekomst van de (christelijke) religie zich verhouden tot die van Taylor en langs deze weg zijn analyse toetsen. Hoe vruchtbaar is de manier waarop Taylor transcendentie en transformatie op elkaar betreft in zijn visie op de ontwikkeling van religie en secularisatie?

Als vertegenwoordiger van de voortzetting van de christelijke traditie heb ik gekozen voor de rooms-katholieke theoloog Erik Borgman. Hij is een creatieve eigentijdse theoloog, die de secularisatie en de gedaanteveranderingen van religie die deze tot gevolg heeft gehad sterk laat doorwerken in zijn wijze van theologise-

ren. Moderne literatuur en filosofie worden voortdurend in zijn reflecties betrokken. In verschillende publicaties, maar vooral in de boeken *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur* (2006) en *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom* (2009), *Waar blijft de kerk? Gedachten over opbouw in tijden van afbraak* (2015) en *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving* (2017) waarop ik mij in hoofdzaak richt, roept hij op tot het opnieuw doordenken van de verhouding tussen religie en moderniteit en een hernieuwde bezinning op de plaats van religie in de hedendaagse samenleving. Hij gaat in op ontwikkelingen zoals de opkomst van populistische politieke bewegingen en het religieuze fundamentalisme, die hij leest als actuele manifestaties van religie en religieus verlangen. De huidige seculiere situatie ziet hij als een religieuze situatie, die vraagt om een theologisch antwoord. Zelf plaatst hij zijn wijze van theologie bedrijven in de traditie van de Dominicanen Marie-Dominique Chenu (1895-1990) en Edward Schillebeeckx (1914-2009). Daarin staat niet een voortzetting en verheldering van het eigen christelijk gedachtegoed voorop, maar ligt het vertrekpunt in de opdracht om de moderne tijd zo goed mogelijk (religieus) te duiden.

De atheïstische gesprekspartner is de filosoof Ger Groot. Hij is een denker die blijk geeft van een dermate diepe interesse in en affiniteit met religie dat hij een serieuze en interessante gesprekspartner is. Ik acht het vruchtbaarder om hem met Taylor in gesprek te brengen dan daarvoor een atheïst te kiezen als Herman Philipse, die religie vooral met rationele argumenten probeert te bestrijden. Evenals Taylor is Ger Groot filosoof. In zijn cultuurfilosofische benadering van religie staat hij dichtbij Taylor. Tegelijkertijd neemt hij een geheel andere positie in, doordat hij zichzelf atheïst (en nadrukkelijk geen agnost) noemt. Dat maakt hem tot een spannende gesprekspartner. Bovendien kent hij het werk van Taylor goed. Zijn nieuwste boek *De geest uit de fles. Hoe de moderne mens werd wie hij is* leest als een zusje van Taylors *Sources of the Self*. Net als Taylor reflecteert Groot op de voor de westerse cultuur tot op de dag van vandaag bepalende spanning tussen Verlichting en Romantiek. Groot heeft Taylor geïnterviewd voor zijn boek *Twee zielen. Gesprek met hedendaagse filosofen* en de inleiding geschreven bij de Nederlandse vertaling van *A Secular Age*. Samen met Guido Vanheeswijck bracht hij een inleiding uit op het werk van Taylor, die in oktober 2017 verschijnen zal. Met name in *Het krediet van het credo* (2006) en het samen met Theo de Boer geschreven *Religie zonder God, een dialoog* (2013) wordt door Ger Groot op diepgaande wijze gereflecteerd op de ontwikkeling en betekenis van de christelijke religie. Op deze twee boeken heb ik mij vooral geconcentreerd.

De derde gesprekspartner, Harry Kuitert, is een protestantse theoloog, die een radicaal nieuwe koers voor theologie en kerk bepleit. Hij laat een geheel ander theologisch geluid horen dan Erik Borgman. Ook Kuitert is iemand wiens positie voldoende verschilt van die van Taylor om het gesprek interessant te maken. Met Taylor deelt hij een diepe interesse in de ontwikkeling van de westerse cultuur en

een sterke antropologische gerichtheid. Evenals Borgman is Kuitert te typeren als cultuurtheoloog. Anders dan Borgman is hij sterk geworteld in de kritische traditie van het verlichtingsdenken. Zijn kritische vragen aan theologie en kerk stelt hij van binnenuit. Als geen ander heeft hij zich op grondige en diepgaande wijze bezonnen op de secularisatie en de vragen waarvoor het christelijk geloof zich daardoor ziet gesteld. De manier waarop hij dit doet heeft veel herkenning gevonden bij mensen die op zoek zijn naar een andere manier van geloven dan de traditionele. Zijn oeuvre kan worden beschouwd als de weerslag van een steeds weer nieuwe en radicalere uiteenzetting met de vragen die de secularisatie opwerpt. Ik heb mij vooral gericht op een aantal van zijn laatste boeken *Voor een tijd een plaats van God. Een karakteristiek van de mens* (2002), *Alles behalve kennis* (2011) en *Kerk als constructiefout. De overlevering overleeft het wel* (2014). Daarnaast heb ik gebruik gemaakt van het gesprek met Kuitert dat door Petra Pronk gehouden is en zijn weerslag heeft gevonden in het boek *Fluiten in het donker. Petra Pronk in gesprek met Harry Kuitert* (Kampen 2006) en van de biografie van Gert J. Peelen, *Spreeken over boven. Harry Kuitert, een biografie* (Amsterdam 2016).

Voor alle drie gesprekspartners geldt dat er aan de ene kant een zekere verwantschap met de benadering van Taylor bestaat, terwijl er aan de andere kant ook grote verschillen zijn. Dat geldt ook weer voor hen onderling. Dat levert een constellatie op die naar mijn idee een duidelijke gelijkenis vertoont met wat in *A Secular Age* wordt aangeduid als de strijd vanuit drie of misschien wel vier verschillende uitvalsbases. De uitvalsbases die Taylor in dit zeventiende hoofdstuk van *A Secular Age* onderscheidt, zijn die van het exclusieve humanisme (1), die van het antihumanisme (2) en een voortgaande gerichtheid op transcendentie, waarbij de invulling daarvan meer traditioneel of meer modern van aard kan zijn (3). Ook hier gaat het om posities die op bepaalde punten lijnrecht tegenover elkaar staan en elkaar op andere punten juist weer vinden. Wanneer enkel van de simpele tegenstelling geloof versus ongeloof wordt uitgegaan, is er volgens Taylor geen zinvol debat mogelijk. Hij pleit ervoor het gesprek te voeren vanuit een grondige historische verdieping in de uitgangspunten van deze drie uitvalsbases, die deels van elkaar verschillen en elkaar deels ook overlappen. In dat gesprek wordt duidelijk dat de vragen en dilemma's waarvoor de verschillende posities gesteld zijn precies dezelfde zijn. De uitwegen die worden gewezen verschillen sterk van elkaar. In het nu volgende gesprek tussen Taylor enerzijds, en de beide theologen en de atheïst anderzijds, vallen de uitvalsbases niet naadloos samen met die uit het zojuist geschetste debat in *A Secular Age*. Desalniettemin denk ik dat er in de vergelijking van Taylor met deze drie verschillende denkers belangrijke kenmerken terug te vinden zijn van de posities van respectievelijk de exclusieve humanisten, de antihumanisten en de aanhangers van de een of andere vorm van transcendentie.

11.2 Punten van gesprek

Nadat de drie genoemde denkers eerst ieder afzonderlijk zijn geïntroduceerd en hun opvattingen over religie en secularisatie naast of tegenover die van Taylor zijn gezet, zal het gesprek over de toekomst van het religieuze verleden plaats vinden, aan de hand van drie belangrijke thema's, die ik ontleen aan Taylors analyse in *A Secular Age*. Het eerste punt van gesprek is de vraag naar hoe er wordt gedacht over **openingen voor transcendentie** binnen het volgens Taylor dominante immanente kader van de moderniteit (1), het tweede punt is de vraag naar de rol van **transformatie**, zowel historisch als religieus, welke door Taylor zo wezenlijk wordt geacht (2) en het derde thema heeft betrekking op de grote **dilemma's** waarop volgens Taylor zowel geloof als ongeloof een antwoord moeten vinden om in de eenentwintigste eeuw geloofwaardig te zijn (3).

Taylor is van mening dat de toekomst van religie in belangrijke mate bepaald wordt door openingen voor transcendentie binnen het immanente kader van de moderniteit. In hoeverre komen de openingen die Taylor ziet overeen met de rol die ieder van deze denkers ziet weggelegd voor religie in de eenentwintigste eeuw? Wat zijn hun opvattingen van transcendentie? (1) Voor Taylor is het inzicht dat (de christelijke) religie verwickeld is in een voortdurend proces van historische transformatie noodzakelijk voor een goed begrip van wat religie is. De secularisatie ziet hij niet als geleidelijk wegvallen van, maar als fase in de innerlijke transformatie van de christelijke religie. Hoe zien de beide theologen en de atheïst dit? Waar zien zij breuken in de ontwikkeling van religie en secularisatie en waar continuïteit? *A Secular Age* bleek te kunnen worden gelezen als een zeer kritische weergave van de wijze waarop geloof zich in het Westen heeft ontwikkeld. Taylor gebruikt daarvoor het woord *corruption*, verwording. Er worden door Taylor bepaalde normen gehanteerd waaraan (de christelijke) religie aan zou moeten voldoen. Houden de beide theologen en de atheïst er ook bepaalde maatstaven op na waar ze (de christelijke) religie aan afmeten, en zo ja, welke zijn dat? Een wezenlijk element in Taylors definitie van religie is het perspectief van transformatie, omkering, of levensverandering dat geboden wordt. De voornaamste stelling in *A Secular Age* is dat de secularisatie heeft gezorgd voor een afname in het perspectief van transformatie. Speelt dit voor Taylor zo centrale perspectief van **transformatie** ook een rol in de visie op religie en secularisatie van de twee theologen en de atheïst, of is dat voor hen niet van belang? Het thema transformatie, zowel in historische als in religieuze zin, is het tweede punt van gesprek (2). Aan het eind van *A Secular Age* werpt Taylor een aantal **dilemma's** op, waaruit naar zijn mening zowel het geloof als het ongeloof in de eenentwintigste eeuw een uitweg moeten vinden. De omgang met die dilemma's fungeert als een soort test voor hun praktische bruikbaarheid. Spelen de dilemma's die Taylor beslissend acht ook een rol in de visie op de toekomst van religie van de beide theologen en hoe denkt de atheïst hierover? Waar moet

volgens hen de gerichtheid op transcendentie aan voldoen, wil die van betekenis zijn voor de eenentwintigste eeuw? Dit is een derde thema in het gesprek tussen Taylor en de drie andere denkers (3). In de zesde paragraaf van dit hoofdstuk zal ik kijken naar de oogst van het gesprek. In de zevende en laatste paragraaf stel ik de vraag wat deze oogst zou kunnen betekenen voor het denken over transcendentie in de eenentwintigste eeuw.

11.3 Het gesprek: de katholieke cultuurtheoloog Erik Borgman

11.3a Inleiding

Erik Borgman (Amsterdam, 1957) is hoogleraar theologie van de religie, in het bijzonder van het christendom, aan de Universiteit van Tilburg. Van 2000 tot 2007 was hij in dienst van het Heyendaalinstituut voor theologie, wetenschap en cultuur van de Radbouduniversiteit van Nijmegen. Vanaf eind 2007 is hij hoogleraar aan het Departement Religiewetenschappen en Theologie binnen de Faculteit Geesteswetenschappen van de Universiteit van Tilburg. In 2015 werd hij ook gasthoogleraar aan het Doopsgezind Seminarie te Amsterdam, met als leeropdracht vrijzinnige theologie. Zijn werk wordt gekenmerkt door een voortdurend zoeken naar de verbinding tussen theologie en cultuur. Theologie wordt door hem getypeerd als 'het onderzoek dat zowel vanuit de cultuur naar de religie kijkt als vanuit de religie naar de cultuur'.¹ In 1987 kreeg hij een verbod van de rooms-katholieke kerk om theologie te doceren en hij geldt als een progressief theoloog. Hij plaatst hij zichzelf daarbij nadrukkelijk binnen de kerkelijke traditie. Zijn dissertatie schreef hij over de bevrijdingstheologie² en zijn belangrijkste leermeester, over wie hij ook een biografie schreef, is de dominicaan Edward Schillebeeckx.³ Erik Borgman is als lekendominicaan verbonden met de dominicaanse traditie en manier van leven.

11.3b Overeenkomsten tussen Taylor en Borgman

Een belangrijke overeenkomst tussen Charles Taylor en Erik Borgman is het theologische gedachtegoed waardoor zij zich laten inspireren. Beide zijn progressieve katholieke denkers, die zich sterk verwant voelen met de *nouvelle théologie*, die mede bepalend is geweest voor de nieuwe koers in de rooms-katholieke kerk vanaf het Tweede Vaticaanse Concilie. Zowel Taylor als Borgman pleiten voor een geloofshouding die wordt gekenmerkt door een verregaande openheid voor de wereld en voor andere religieuze tradities en geven blijk van een dialogische instelling.

1 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (Klemens, Zoetermeer, 2006), p. 275.

2 Erik Borgman, *Sporen van de bevrijdende God: Universitaire theologie in aansluiting op Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie, zwarte theologie en feministische theologie* (1990).

3 Erik Borgman, *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis* (H. Nelissen, Baarn, 1999).

Deze openheid zien ze niet zozeer als een eis die pas nu in de huidige tijd aan het christelijk geloof wordt gesteld door de confrontatie met de moderniteit, maar als een wezenlijk element dat altijd al deel uit heeft gemaakt van de katholiciteit van het geloof. Taylor spreekt liever niet van een modern katholicisme, omdat dit zou suggereren dat mensen pas in deze tijd eindelijk tot het ware katholicisme zouden zijn gekomen, maar van een katholieke moderniteit, waarvoor de diversiteit van de mensheid het uitgangspunt is.⁴ Borgman huldigt eveneens een zeer brede opvatting van katholiciteit, die ook andere religies dan de christelijke omvat, waarbij hij de islam expliciet noemt. Katholiek zijn wordt door hem omschreven als ‘het bewaren van het religieuze bewustzijn dat mensen met elkaar verbonden zijn vóór hun scheiding door opvattingen en meningen, door cultuur en etniciteit en –inderdaad – ook door religie.’⁵ In zijn nieuwste boek *Leven van wat komt*, dat de ondertitel heeft *Een katholiek uitzicht op de samenleving*, benadrukt Borgman dat het hem om iets anders gaat dan het ontvouwen van een visie die door een specifiek aan de rooms-katholieke traditie ontleend perspectief wordt bepaald. Dit uitzicht ‘is erop gericht zich te laten gezeggen door wat zich in verbondenheid in goedheid en liefde aandient.’⁶ Borgman noemt in de inleiding op dit laatste boek zijn positie verwant, zij het niet helemaal gelijk aan die van Taylor.⁷

De incarnatie is voor zowel Taylor als Borgman een leidend theologisch begrip. Volgens Borgman is incarnatie hét bepalende principe in de cultuurtheologie van Schillebeeckx, die op zijn beurt weer is geïnspireerd door Chenu. Het woord is vlees geworden en heeft daarmee vele en ook zeer diverse gedaantes aangenomen. Het is niet verwonderlijk dat de incarnatie bij zowel Borgman als Taylor zo’n centrale plaats inneemt, omdat beide sterk gevormd zijn door de *nouvelle théologie*. De manieren waarop Taylor en Borgman de incarnatie omschrijven lijken enigszins op elkaar. Taylor typeert de incarnatie als ‘the weaving of God’s life into human lives’, die ‘different, plural, irreducible to each other’⁸ zijn. Borgman ziet de incarnatie terug in de manier waarop het woord ‘het rommelige, dubbelzinnige en verwarrende bestaan van mensen, die met alles wat zij zijn, verweven zijn met de wereld en de geschiedenis,’⁹ heeft aangenomen.

Een belangrijke implicatie van het geloof in incarnatie voor zowel Taylor als Borgman, is dat er recht moet worden gedaan aan de veelheid en de verscheiden-

4 Charles Taylor, *A Catholic Modernity?* in *Dilemmas and Connections, Selected Essays* (2011), p. 167 ev.

5 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (2006), p. 16.

6 Erik Borgman, *Leven van wat komt. Een katholiek uitzicht op de samenleving* (Meinema, Utrecht, 2017), p. 13.

7 Ibid, idem.

8 Charles Taylor, *A Catholic Modernity?* in *Dilemmas and Connections, Selected Essays* (2011), p. 168.

9 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (2006), p. 21.

heid van menselijk leven. Beide zijn ze hartstochtelijke bepleiters van het aanvaarden van pluralisme en diversiteit op het gebied van politiek en levensbeschouwing. Beide komen ze in hun geschriften herhaaldelijk op voor de waarde van de democratie en het publieke debat en het belang van de bescherming van minderheden. Volgens Borgman wordt er, ondanks de schijn van het tegendeel, juist in religieuze tradities een bepaald besef bewaard dat er ‘in onze meningsverschillen over hoe goed te leven iets essentieels op het spel staat’¹⁰ en is het daarom zaak om ‘bij alles wat er gebeurt het leerhuis van meningsverschillen dat onze cultuur is [overeind te houden]’.¹¹ Dat is volgens hem alleen mogelijk door in te zien dat deze meningsverschillen en de discussies daarover in wezen religieus van aard zijn. Ze geven blijk van een ten diepste religieus verlangen dat ‘de waarheid waarvan wij afhankelijk zijn, waarvan wij leven en die gezocht wordt in alle visies die te berde worden gebracht en in hun onderlinge botsing aan het licht kan komen.’¹²

Waar Borgman gemakkelijk het woord ‘religieus’ in de mond neemt, is Taylor daarin iets terughoudender. De vraag die Borgman als de kernvraag naar voren brengt, de vraag hoe goed te leven, is ook voor Taylor de kernvraag. Hij duidt deze vraag in eerste instantie als een algemeen menselijke en filosofische vraag en niet meteen al als een religieuze vraag. Omdat Taylor als filosoof is betrokken in een meer filosofische discussie, kiest hij voor een andere terminologie dan Borgman, die zich ten doel heeft gesteld een theologische duiding te geven van de hedendaagse situatie. Borgman laat zich daarbij leiden door de overtuiging die door zijn leermeester Schillebeeckx als volgt onder woorden is gebracht: ‘Alleen als de wereld van God is, dan is het spreken over God ook voor de wereld van betekenis en van belang.’¹³ Het geloof dat de wereld van God is, deelt Taylor met Borgman. Met het spreken over God ten overstaan van die wereld is hij terughoudender dan Borgman. Taylor gebruikt bij voorkeur (maar niet uitsluitend) meer algemene en meer ‘neutrale’ woorden, taal die niet alleen door gelovigen herkend wordt, maar bredere weerklank vinden kan. Het begrip *fullness* is daar een voorbeeld van. Waar Borgman onbekommerd theologie bedrijft en ook in zijn gesprek met de cultuur vrijmoedig theologische begrippen inbrengt, komt bij Taylor de theologie meer zijdelings om de hoek kijken.

Wanneer dit gebeurt, is er echter grote overeenkomst te zien tussen de insteek van Taylor en die van Borgman. Beide spreken ze vanuit een diepe verworteling in de eigen katholieke traditie en een levende verbondenheid daarmee in de religieuze praxis. De levensvormen die ze daarvoor hebben gevonden zijn ook sterk aan elkaar verwant: beide hebben ze gekozen voor de actieve deelname aan een mo-

10 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (2006).

11 Ibid, idem.

12 Ibid, idem.

13 Erik Borgman, *Overlopen naar de barbaren, Het publieke belang van religie en christendom* (Klement/Pelckmans, Zoetermeer, 2009), p. 17.

nastieke beweging voor leken. Voor zowel Taylor als Borgman geldt dat zij nieuwe theologische en filosofische inzichten hebben opgenomen in hun denken over God en de christelijke traditie. Borgman verwijst regelmatig naar postmoderne denkers en beide putten ze vrij uit andere tradities dan alleen de christelijke, waarbij opvalt dat Borgman vaker verwijst naar de islam en Taylor naar het boeddhisme. Maar hoe breed georiënteerd ook, voor zowel Taylor als Borgman geldt dat ze een progressieve theïstische positie verdedigen. De notie van de incarnatie waardoor beide zich sterk laten inspireren is een klassieke christelijke notie. Tenslotte kan van beide worden gezegd dat ze katholieke denkers zijn in het spoor van Thomas van Aquino. Ze zijn ervan overtuigd dat het (christelijk) geloof tot op zekere hoogte een redelijk geloof is, dat ook redelijk verantwoord kan en dient te worden.

11.3c *Verschillen tussen Taylor en Borgman*

Hoeveel verwantschap er ook is tussen Borgman en Taylor wat betreft theologische invloeden en gedachtegoed, in de accenten die ze leggen verschillen ze sterk van elkaar. Het is lastig hen op dit punt met elkaar te vergelijken, omdat Borgman als systematisch theoloog uiteraard veel uitvoeriger op zijn uitgangspunten ingaat dan Taylor, die geen theologie maar filosofie bedrijft. Toch kan er denk ik wel degelijk iets worden afgelezen uit werk van Taylor dat er ligt. Dat is behalve *A Secular Age* ook het essay *A Catholic Modernity?* en *Varieties of Religion Today*. Bij de theologische noties als *agapè*, *communio*, *theosis*, schepping, incarnatie en verzoening, die Taylor inbrengt in *A Secular Age*, en die in het vorige hoofdstuk aan de orde zijn geweest, valt op dat die een overwegend positieve lading hebben. Ook opvallend is dat dit begrippen zijn die, hoezeer ze ook geworteld zijn in het christelijk verhaal, daar ook enigszins uit losgemaakt kunnen worden en tot op zekere hoogte vertaald kunnen worden als idealen die mensen ook buiten dat geloof om kunnen nastreven. Naar het specifieke, historische verhaal van het lijden en sterven en de opstanding van Jezus, dat toch een belangrijke kern vormt van het christelijk geloof, wordt door Taylor nauwelijks verwezen. Bij Borgman wordt dat verhaal voortdurend centraal gesteld. Kruis en opstanding maken niet alleen het hart uit van zijn eigen theologie, maar vormen ook het vertrekpunt bij zijn analyse van de huidige cultuur. Hij zet deze theologie bij voorbeeld in bij pogingen om actuele ontwikkelingen zoals het politieke messianisme en het zelfredzaamheidsdenken in de zorg te doorgronden en kritisch door te lichten. De bijbeltekst die hij in *Metamorfosen* het vaakst citeert is de hymne uit het tweede hoofdstuk van de Fillipenzenbrief over de ontleding. Volgens Borgman heeft de gebeurtenis van het kruis ieder spreken over de aanwezigheid van God in deze wereld radicaal veranderd. Sindsdien kan er alleen nog over Gods aanwezigheid gesproken worden als een verborgen en aangevochten aanwezigheid, die zich vooral kenbaar maakt als leegte en afwezigheid. Geloof kan daarom alleen de vorm aannemen van een op de toekomst gericht verlangen. Borgman spreekt

herhaaldelijk van een 'ontledigde en vernederde, zwakke en kwetsbare presentie van God'.¹⁴

Dat zijn termen die je bij Taylor niet snel zult vinden. Wel gebruikt ook Taylor in een gesprek met Miroslav Volf, als deze hem vraagt hoe hij God ziet, het woord *kenosis*.¹⁵ In dat gesprek zegt Taylor dat de christelijke God voor hem de omkering betekent van iedere vorm van machtsdenken en de ruimte voor de mens en het menselijke die daarmee geschapen wordt. Deze goddelijke ontleding betekent ook dat geen mens greep kan krijgen op God. Carlos Colorado geeft in een interessant artikel een kenotische inhoud aan de manier waarop Taylor de gerichtheid op transcendentie verbindt met het erkennen van iets dat menselijk welzijn te boven gaat. Hij typeert Taylors transcendentiebeprijp als 'kenotic and dispossessive in form'.¹⁶ Wanneer Taylor het woord *kenosis* gebruikt, kiest hij echter niet voor de uitdrukking 'vernederd', zoals Borgman wel doet. In het algemeen kiest Taylor niet snel voor (theologische) termen met een meer negatieve en schokkende lading. Je kunt denk ik goed stellen dat de theologie van Borgman meer donkerheid, contrast en aanvechting in zich bergt dan het meer optimistische en op harmonie ingestelde denken van Taylor.

Dat blijkt ook uit de thema's die ze kiezen. Waar Borgman uitvoerig ingaat op de verschrikkingen van Auschwitz en van mening is dat de Shoah betekent dat de christelijke theologie tot in de kern opnieuw moet worden gedacht, besteedt Taylor daar weinig aandacht aan. In *A Secular Age* wordt Auschwitz door hem alleen min of meer terloops genoemd, als voorbeeld in een rijtje van algemene uitingen van menselijk kwaad.¹⁷ De onvolkomenheid van zowel de wereld als de mens en het niet maakbare en onbeheersbare speelt in het denken van zowel Borgman als Taylor een belangrijke rol, maar krijgen bij hen een verschillende betekenis. Bij Taylor ligt het accent sterk op de oorspronkelijke goedheid van de schepping, die genoeg grond biedt voor vertrouwen om met de onvolkomenheid om te kunnen gaan en die te overstijgen¹⁸, terwijl Borgman meent dat er iets grondig mis is met een wereld waarin het kruis en Auschwitz kunnen plaatsvinden. Zo'n wereld heeft redding nodig. Bij het spreken over God is een geliefde term van Borgman 'een in gang zijnde redding'. Geloven na Auschwitz is vooral een wachten en hopen op de volle doorbraak van het goede, dat nu niet anders dan in verzwakte vorm aanwezig

14 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (2006), p. 161.

15 Gesprek tussen Charles Taylor en Miroslav Volf voor *The Marty Forum, American Academy of Religion*, 23 november 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=Az3a1FRNmLo>

16 Carlos D. Colorado, *Transcendent Sources and the Dispossession of the Self*, in Carlos D. Colorado en Justin D. Klassen (red.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age, Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor* (2014), p. 85.

17 ASA, p. 371.

18 Zie over Taylors nadruk op de goedheid van de schepping Carlos D. Colorado, *Transcendent Sources and the Dispossession of the Self*, in Carlos D. Colorado en Justin D. Klassen (red.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age, Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor* (2014), p. 82 ev.

kan zijn. Bij Taylor lijkt dat goede, hoewel het ook altijd onvolledig is, krachtiger en voller aanwezig te zijn. Dat is meer dan een verzwakte voorafschaduwning van wat nog komen moet.

Ook Taylor stelt dat de volledige transformatie die het christelijk geloof beoogt buiten de grenzen van dit leven ligt. Ook in zijn denken is de eschatologie een onmisbare dimensie. Dat heeft hem zelfs de beschuldiging van een tragische levensopvatting opgeleverd.¹⁹ Met het oog op de eschatologische toekomst spreekt Taylor over 'ways in which we can, as individuals and as churches, hold open the path to the fullness of the kingdom.'²⁰ Dit zijn woorden die ook weer een eerder positieve klank hebben. Over het uithouden van leegte en aanvechting en worstelen met Godverlatenheid als deel van die weg hoor je bij Taylor niet veel, evenmin als over redding als ingrijpen van God in de menselijke geschiedenis. Die geschiedenis gaat zijn eigen gang. God is als bevestigende kracht meer op de achtergrond werkzaam in de schepping. Het goede lijkt voor Taylor al sterk mee te komen met de schepping zelf. Het vraagt voortdurend om menselijke bevestiging. De mensheid is zowel van God en het goede vervreemd geraakt²¹ als daar ten diepste op gericht. Bij Taylor lijkt er een sterkere nadruk liggen op het positieve van deze gerichtheid op dan op het negatieve van de vervreemding. Geen goddelijke redding, maar een door God aangestuurd proces van menselijke transformatie is nodig om mensen weer dichterbij hun oorspronkelijke gerichtheid te brengen. Geloven lijkt voor Taylor vooral te bestaan in het aangaan van een leerproces, vanuit het verlangen en de bereidheid om het eigen leven om te vormen naar de goedheid die God vanaf het begin als doel in de schepping heeft gelegd. Dat goede komt als het ware uit die schepping op en is er ook niet meer uit weg te denken. Het geloof is voor Taylor gehoor geven aan een in de werkelijkheid zelf gelegen appèl om dat goede te zien, te erkennen, zich eraan over te geven en het eigen leven erdoor te laten transformeren. Dat proces duidt hij aan met het door hem veelvuldig gebruikte begrip *theosis*. Voor Borgman is geloof eerder gelegen in het vertrouwen dat God de wereld uiteindelijk zal redden uit de greep van het kwaad – een redding die al in gang is gezet.

11.3d *Openingen voor transcendentie*

Welke plaats is er in de toenemend seculiere, immanente cultuur van de moderniteit (nog) voor transcendentie? Evenals Taylor signaleert Borgman dat 'religie als de geleefde verhouding met en de verbeelding van de dieptestructuur van de

19 Zie Martin Kavka, *What is Immanent in Judaism? Transcending A Secular Age*, in *Book Discussion: Charles Taylors A Secular Age*, *Journal of Religious Ethics* (2012, 40 nr. 1). Vanuit een joodse zienswijze pleit Kavka voor een radicaal immanent verstaan van God als aanwezig in en door de Tora. Hij vindt Taylor te zeer gericht op een andere, bovenaardse werkelijkheid.

20 ASA, p. 643.

21 Ibid, p. 668 ev.

werkelijkheid'²² in de moderne westerse samenleving steeds meer lijkt te ontbreken. Maar deze afwezigheid is slechts schijn. Religie is niet weggefallen, maar verweekeld in een diepgaand proces van metamorfose. De metamorfose van Borgman heeft overeenkomsten met Taylors transformatie. Religie in de zin van een alomvattende visie op kosmos, maatschappij en persoonlijk leven brokkelt steeds verder af, zo constateert ook Borgman. In plaats van de garant van een bepaalde (maatschappelijke) orde die religie in het verleden was, is zij in de laatmoderne tijd steeds meer gedereguleerd en werkt zij ook zelf deregulerend. Evenals Taylor beschouwt Borgman het verdwijnen van de Durkheimiaanse gestalten van de christelijke religie niet als verlies, maar als winst. Beide gaan zij uitgebreid in op het gevaar van het samenvallen van religie met een bepaalde orde. Ze beschouwen dat als de grootste verwording van de westerse religie. Aan de secularisatie hebben we de bevrijding van het christendom uit deze fatale symbiose te danken en daarin is deze een zegen. Borgman is van mening dat we momenteel te maken hebben met een terugkeer van religie en het religieuze, die wijst op het toenemende besef van mensen dat zij het leven niet kunnen beheersen en maken en zichzelf niet kunnen beveiligen: 'Mijn theologische vermoeden nu is dat de huidige terugkeer van de belangstelling voor religie de ontdekking betekent dat het creëren van een volmaakte wereld onmogelijk is.'²³

Taylor spreekt niet over het verdwijnen van religie en daarom ook niet over een terugkeer. Maar ook hij ziet in het verlangen van mensen naar ontsnapping uit een gesloten generationaliseerde orde en in hun confrontatie met het onbeheersbare openingen voor transcendentie. Opvallend is dat zowel Borgman als Taylor zich beroepen op de analyses van de antropoloog Victor Turner. Taylor gaat uitgebreid in op Turners duiding van overgangsrutuelen als vormen van het tijdelijk doorbreken en daardoor relativeren van een vaststaande orde, waardoor de gemeenschap zich kan vernieuwen.²⁴ Ook Borgman haalt dit element van het doorbreken van een gevestigde orde naar voren. In navolging van Turner wijst hij op de belangrijke functie die religie heeft als 'liminaliteit' in het opschorten van vaste normen en vanzelfsprekendheden. Borgman verbindt liminaliteit met 'de uiteindelijk religieuze overtuiging dat wij de vaak chaotische werkelijkheid de orde waarvan wij leven niet op kunnen leggen.'²⁵ Het gaat zowel Borgman als Taylor niet om het verwerpen van iedere vorm van orde, maar om het relativeren ervan. Heilig is niet de orde, maar de gemeenschap die door de orde wordt gediend. Zowel Borgman als Taylor zien religie als manier van leven die dit besef levend houdt en die ingaat tegen de neiging van de moderniteit om de orde te verabsoluteren. Religie kan de

22 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (2006), p. 30.

23 Ibid, p. 50.

24 ASA, p. 47-49.

25 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (2006), p. 53.

moderne samenleving redden van het opgesloten raken in een strakke, gerationaliseerde orde waarin uiteindelijk niet te leven valt. In die zin kan geen enkele samenleving zonder religie. Deze heeft het vermogen de orde te relativiseren en leefbaar te maken.

De belangrijkste vraag die mensen ook in de eenentwintigste eeuw bezighoudt, is de vraag hoe ze moeten leven. In het stellen van die vraag is volgens zowel Taylor als Borgman de grootste opening voor transcendentie gelegen. In de leegte die is ontstaan doordat moderne idealen van maakbaarheid en beheersbaarheid een illusie bleken te zijn, kan de religie opnieuw haar waarde bewijzen. Beide zijn daar optimistisch over. Borgman verwijst hier naar Jürgen Habermas (geboren 1929), die er voor pleit om het 'tegoed' dat religieuze tradities in zich dragen niet op te sluiten binnen religieuze gemeenschappen en te beperken tot een taal die alleen ingewijden verstaan. Hij wil dat dit tegoeed breder toegankelijk wordt gemaakt. Wat Borgman in zijn boeken doet zou je kunnen typeren als het uitpakken van het religieuze en met name het christelijke tegoeed. Hij wil de geloofstraditie vruchtbaar maken voor de seculiere context. Overall ziet Borgman verborgen gestalten van religie. Het verlangen naar, de hoop op en het geloof in het goede leven zijn voor hem al vormen van religie. Taylor zal hiervoor nog niet meteen het woord religie gebruiken, maar eerder spreken over de morele en spirituele dimensie van het bestaan. Net als Borgman brengt echter ook Taylor het religieuze tegoeed in een meer algemene discussie in. Daarbij is Taylor er mijns inziens net iets meer dan Borgman op gericht om seculiere benaderingen en de waarden die daarin hoog worden gehouden recht te doen, zonder deze meteen te willen annexeren als eigenlijk ook vormen van religie. Daarbij moet worden opgemerkt, zoals ik in het vorige hoofdstuk al heb gedaan, dat ook voor Taylor dit een smalle grens is, die gemakkelijk wordt overschreden.

Als we ons, zodra mensen de vraag stellen naar het goede, al op het gebied van de religie bevinden, zoals Borgman meent, wat is dan precies het verschil tussen gelovige en niet-gelovige posities? Voor Borgman is dit gelegen in de manier waarop het goede wordt nagestreefd; waar dat in seculiere opvattingen gezien wordt als plicht die de mens met goede redenen zichzelf oplegt, wordt dit vanuit een religieus perspectief gezien als gave. Dit onderscheid komt in zekere zin overeen met wat Taylor in zijn inleiding een van de wezenlijke verschillen noemt tussen gelovige en ongelovige benaderingen. Taylor gebruikt daar echter niet het woord goedheid, maar de term *fullness*; een notie die meer omvat dan de morele dimensie alleen en meer existentieel van aard is. Terwijl door gelovigen volheid ervaren wordt als iets dat geschonken wordt en dat ze niet zelf kunnen bewerkstelligen en dat daarin een transcendente dimensie heeft, is volheid voor niet-gelovigen verbonden met zuiver immanente waarden.²⁶ Voor zowel Borgman als Taylor is dit besef van aangewe-

26 ASA, p. 8.

zen zijn op een bron die het menselijke overstijgt, het belangrijkste verschil tussen de seculiere, immanente gerichtheid op goedheid/volheid en diezelfde gerichtheid vanuit het geloof in transcendentie.

Een andere opening voor geloof in transcendentie die Borgman ziet, vloeit voort uit het besef van 'de onontkoombare dubbelzinnigheid van ieder menselijke project.'²⁷ Borgman wijst erop dat religie, hoezeer zij ook ten prooi kan vallen aan de verleiding de eigen waarheid te verabsoluteren, altijd de mogelijkheid van zelfkritiek in zich draagt. Religie wekt zowel eerbied voor het ware en het goede, als het besef dat mensen nooit definitief zullen weten wat het ware en goede is. In de religie wordt het menselijk tekort erkend en worden er omgangsvormen met dit tekort aangeboden. Voor zowel Borgman als Taylor maakt dit besef van het menselijk tekort en de ambivalentie die hiermee samenhangt op een wezenlijke manier deel uit van het religieuze bewustzijn.

Samenvattend kunnen we zeggen dat Taylor en Borgman in belangrijke mate overeenstemmen in hun visie op de openingen die er zijn voor transcendentie in de huidige tijd. Beide zijn op dit punt optimistisch gestemd. De openingen die zij zien zijn vooral gelegen in het loslaten van de illusie van de beheersbaarheid en de maakbaarheid van het (samen)leven en de confrontatie met het menselijk tekort. Hierdoor worden er gaten geslagen in de gesloten immanente orde van de moderniteit. Zonder deze gaten zou de orde onleefbaar worden. Voor zowel Taylor als Borgman geldt dat de religie waarvan zij heil verwachten meer een religie is die gaten slaat dan een die de gaten dicht. Van die religie verwachten ze beide veel; de samenleving en de mens kan er volgens hen eenvoudig niet zonder.

11.3 e *Transformatie historisch*

Het tweede punt waarop ik Borgman en Taylor met elkaar in gesprek wil brengen is hun visie op transformatie, in de eerste plaats transformatie in de historische betekenis en in de tweede plaats religieuze transformatie.

Volgens Taylor is het eenvoudig niet mogelijk om jezelf buiten de eigen historische en religieuze traditie te plaatsen. Van die traditie maken breuken en veranderingen noodzakelijk deel uit. Ook wie de traditie afwijst is er nog altijd mee in gesprek. De traditie die Taylor centraal stelt is de joods-christelijke traditie die de westerse cultuur in belangrijke mate heeft bepaald. Borgman zet in eerste instantie breder in dan Taylor, want behalve het jodendom en het christendom rekent hij ook expliciet de islam tot de religieuze traditie.²⁸ Hij legt vooral de nadruk op het

27 Erik Borgman, *Overlopen naar de barbaren, Het publieke belang van religie en christendom* (2009), p. 32.

28 Wanneer Taylor geloof afzet tegen ongeloof heeft hij het wel steeds over geloof 'in the God of Abraham' (Zie ASA, p. 1, 26, 269, 385, 757 en 769). Daarmee verwijst hij mogelijk behalve naar het christendom ook naar het jodendom en de islam, echter zonder dit expliciet te maken. Inhoudelijk besteedt hij nauwelijks aandacht aan de joodse en islamitische tradities.

kritische en polemische in deze abrahamitische traditie. God staat tegenover de afgoden en dit betekent een fundamentele kritiek op iedere vorm van knechting en onderwerping. Door de drie abrahamitische godsdiensten wordt God gezien als de oorsprong van alles, degene die alles in stand houdt en van alles het doel is. Dit betekent dat elk inzicht en elk idee, ook als het zichzelf beschouwt als volstrekt seculier, in het licht van deze tradities een religieuze betekenis krijgt. Deze inclusieve benadering maakt het mogelijk om vele en zeer uiteenlopende vormen van politiek en cultuur te verstaan als gestalten van verlangen naar God. Borgman wil zo de religieuze betekenis van schijnbaar seculiere zaken aan het licht brengen en een algemene discussie op gang brengen.²⁹

Borgman hecht grote waarde aan dit element van discussie. In zijn opvatting zijn mensen met elkaar verbonden juist 'in het hartstochtelijke conflict over wat werkelijk dragende kracht en uiteindelijk betekenis heeft'.³⁰ Net als Taylor beschouwt Borgman de verabsolutering van een bepaalde waarheid, waardoor er geen gesprek meer mogelijk is, als de grootste bedreiging voor en verraad aan deze brede katholieke traditie. Hij gebruikt hiervoor het aan Benno Barnard (geboren 1954) ontleende beeld van de dreigende ineenstorting van de muren van het leerhuis. Het is vooral de absoluutheidsclaim van slechts één bepaalde opvatting, die de muren van het leerhuis van de westerse cultuur doet wankelen, zo betoogt Borgman.³¹ De hui-
ver voor de dominantie van een absolute manier van denken deelt hij met Taylor. Taylor typeert de kerk als 'een in gemeenschap met elkaar verkeren van verschillende mensen en tijden.' Deze *communio* wordt 'damaged, limited, and divided by an unfounded total belief in one's own truth, which really better deserves the name of heresy'.³²

Taylor gebruikt voor de traditie graag aan Péguy ontleende beelden als stroom of melodie; een spoor dat pas te herkennen is als het geheel wordt overzien. Het gaat erom in alle transformaties het zicht op het geheel te bewaren. Zodra de traditie versmald wordt tot één bepaalde tijdgebonden opvatting, gaat dat zicht verloren. Dan treedt er fixatie en stagnatie op. Op een vergelijkbare manier als Taylor bepleit Borgman de waarde van wat zich heeft gevormd in de loop van de tijd en zichzelf heeft bewezen heeft als mogelijke manier van leven. Wie het goede leven (Borgman beschouwt religie als overgave aan het goede leven) alleen mogelijk acht door een absolute breuk met de bestaande situatie, geeft blijk van minachting voor wat in de tijd is gegroeid en geworden. Borgman hekelt pogingen om een volledig nieuwe orde buiten iedere bestaande traditie om te implementeren als 'theologisch

29 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (2006), p. 9.

30 Ibid, p. 16.

31 Ibid, p. 13.

32 ASA, p. 755.

problematisch.³³ Deze principieel positieve houding ten opzichte van de erfenis van het verleden, die door anderen soms wordt verstaan als conservatisme, delen Taylor en Borgman duidelijk met elkaar.

Op de vraag hoe ver het doorgaande gesprek van de traditie zich uitstrekt geven ze verschillende antwoorden. Taylor gaat in zijn afwijzing van ieder absoluutheidsdenken helemaal terug achter het ontstaan van het christendom en de axiale godsdiensten. Hij vindt dat ook het heidendom, dat in het christendom bewaard is gebleven in bepaalde vormen van complementariteit, in het doorgaande gesprek van de traditie moet worden betrokken. De radicale afzwering van dit (voor)hoofdstuk uit de eigen geschiedenis die de door het monotheïsme voltrokken breuk met het heidendom betekent, ziet hij als een amputatie van die bredere religieuze traditie. De traditie waarnaar Taylor verwijst omvat dus meer dan de joods-christelijke godsdienst en lijkt bijna die van de religieuze ontwikkeling van de mensheid in haar geheel te zijn.

Bij Borgman is dat duidelijk anders. De breuk met het heidendom waardeert hij onverdeeld positief. Die breuk betekent de erkenning van een bevrijdende God tegenover de afgoden. Daar wil hij niet achter terug. Borgman zet daarom in bij het opkomen van de abrahamitische godsdiensten als hét beslissende moment in de godsdienstgeschiedenis. Voor hem fungeert het christelijk geloof, met de incarnatie als kern, als uitgangspunt en norm. Een heidense aanvulling daarop is niet nodig. Vanuit dat uitgangspunt benadert hij ook de joodse en islamitische traditie. De incarnatie is een principiële focus, van waaruit vervolgens wel weer heel breed kan worden gekeken. Maar alles wordt uiteindelijk betrokken op die ene christelijke kern. De incarnatie fungeert daarbij als norm voor wat binnen en wat buiten de traditie valt. Veel valt daar voor Borgman uiteindelijk wel binnen. De nadruk op de betekenis van de incarnatie maakt het Borgman mogelijk om van alles dat zich in de cultuur voordoet, ook schijnbaar volstrekt seculiere uitingen, te duiden als gestalte van een dieper verlangen. Door hem wordt dat geduid als verlangen naar de bevrijdende God van Christus. Dat grenst naar mijn idee aan christelijke annexatie. Taylors insteek vind ik op dit punt zuiverder dan die van Borgman.

11.3f *Transformatie religieus*

Tot Taylors definitie van religie hoort het erop nahouden van een perspectief van transformatie, omkering en levensverandering, door de gerichtheid op hogere doelen dan puur menselijk welzijn. Secularisatie ziet Taylor vooral als teruggang in dit perspectief van transformatie en de beperking tot puur menselijke doelen in het hier en nu. In de christelijke religie is het doel van transformatie *theosis*, het verheffen van het menselijk leven tot de hoogte van het goddelijke, met behulp van de *agapè*, de belangeloze liefde. Dit is een geleidelijk groeiproces.

33 Erik Borgman, *Overlopen naar de barbaren, Het publieke belang van religie en christendom* (2009), p. 140-141.

Hoe denkt Borgman over transformatie in de religieuze betekenis? Borgman beschrijft geloof niet op deze manier in termen van transformatie. Op de geloofspraktijk gaat hij minder in dan Taylor doet. Hij geeft vooral een eigen theologische beschouwing van de moderne tijd. Op een gegeven moment beschrijft Borgman de beroemde discussie tussen Luc Ferry en Marcel Gauchet³⁴ en kiest dan zelf een tussenpositie ten opzichte van deze twee tegengestelde visies op religie. De humanist Ferry meent dat de moderne mens de religieuze leegte niet verdraagt en behoefte heeft aan een verhaal, waarin het goede en waardevolle waarnaar hij verlangt en waarop hij ook in zijn handelen is gericht, ook inderdaad als goed en waardevol verschijnen. Hij ziet in een horizontale gerichtheid op transcendentie een toekomst weggelegd voor een nieuwe humanistische religie. De atheïst Gauchet merkt op, en volgens Borgman geheel terecht, dat zo'n verhaal niet zomaar tot stand komt. Niet ieder groter verhaal kan ook meteen maar als religie worden beschouwd. Zelf houdt Borgman het bij het christelijke verhaal

dat God kenbaar is uit de schepping, in het goede, betekenisvolle en liefdevolle dat zich aandient, in de afschuw die het kwade, het zinloze en de onverschilligheid oproepen, en in de hunkering naar een situatie waarin de werkelijkheid waarvan wij deel uitmaken in alles en in alle duidelijkheid spreekt van goedheid, zinvolheid en compassie en niet langer bij uitzondering en altijd omstreden.³⁵

De gerichtheid op deze nog uitstaande vervulling beschouwt Borgman als een goed alternatief voor 'de religieuze leegte van Gauchet en de spirituele-volheid-tegenbeter-weten-in van Ferry'.³⁶ Borgman lijkt meer te zien in de transformatie van de wereld die te verwachten is van Godswege dan in die van en door de mens. Geloof neemt bij hem vooral de gestalte aan van verlangen naar en hoop op de goddelijke redding van een gebroken menselijke werkelijkheid.

9.3g *Dilemma's en opgaven*

De echte dilemma's waarvoor zowel het geloof als het ongeloof in de eenentwintigste eeuw zijn gesteld, zijn volgens Taylor geen intellectuele, maar morele dilemma's. Er moet een evenwicht worden gevonden tussen 'natuurlijke' menselijke verlangens en de gerichtheid op 'hogere' doelen die deze verlangens overstijgen, en die kunnen vragen om een zekere vorm van wereldverzaking. Beide moeten volgens Taylor worden erkend als wezenlijk voor een vervuld menszijn. Hoe kunnen de

34 In 1999 hielden de Franse filosofen Luc Ferry (geboren 1951) en Marcel Gauchet een debat op uitnodiging van het *Collège de Philosophie* van de universiteit van de Sorbonne in Parijs over de rol van religie in de hedendaagse samenleving. Het herziene verslag daarvan is later als boek uitgegeven: Luc Ferry en Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion* (Bernard Grasset, Paris, 2004).

35 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (2006), p. 92.

36 Ibid, idem.

hoogste morele en spirituele menselijke aspiraties zo vorm krijgen dat daarin wat wezenlijk is voor het menszijn niet wordt vernietigd, beschadigd of ontkend? Hoe is het mogelijk om zowel recht te doen aan de natuurlijke kant van het menszijn, waarin seksuele verlangens en agressie hun plaats hebben, als die te overstijgen? Daarmee samen hangt de vraag naar de omgang met lijden en kwaad, met alles wat onvolmaakt is. Is er een manier te vinden die misantropie en geweld overwinnen kan? Deze uitdaging kan volgens Taylor alleen worden aangegaan met behulp van morele en spirituele bronnen. Goedheid heeft voor hem behalve een morele altijd ook een spirituele of transcendentie dimensie. Voor Taylor betekent dit de erkenning van iets dat boven dit leven uitgaat en dat meer behelst dan wat het natuurlijke leven dient. Deze erkenning leidt tot een herdefinitie van wat leven is en betekent een transformatie of identiteitsverandering bij de mens. De kern van die verandering wordt gevormd door de bereidheid om het verlangen om de eigen natuurlijke, menselijke behoeften volledig uit te leven op te geven. In dat opgeven wordt de waarde van die verlangens niet ontkend, maar juist bevestigd. Er is een zeer smalle grens tussen die wijze van opgeven die tegelijkertijd een erkenning van deze waarde inhoudt en het vernietigen, beschadigen of ontkennen van die waarde. De verbinding met het goede neemt maar al te gemakkelijk de vorm aan van een volledige identificatie met het goede, waardoor al het kwaad op vijandige anderen geprojecteerd. Zowel het geloof als het ongeloof moet dit gevaar helder onder ogen zien. Taylor meent dat het christelijke geloof in haar gerichtheid op *communio* de beste mogelijkheden in zich draagt om het gevaar zowel te onderkennen als er goed mee om te gaan.

Spelen deze dilemma's en opgaves ook een rol in het denken van Erik Borgman? Ook voor hem zijn niet de intellectuele puzzels, maar de praktische morele vragen leidend. Ook Borgman herleidt alles tot de vraag of goedheid mogelijk is. Maar meer dan voor Taylor lijkt voor hem goedheid uiteindelijk samen te vallen met wat het leven en de menselijkheid dient. Taylors notie van een waarde die menselijke ontwikkeling en bloei overstijgt ontbreekt bij hem. Het menselijk verlangen naar, de hoop op en het geloof in een goed leven duidt Borgman allemaal als 'uiteindelijk religieus'.³⁷ Wel benadrukt hij dat goedheid vanuit het geloof bezien geen recht of plicht is, maar het karakter heeft van een gave. Belangrijk voor het geloof in de eenentwintigste eeuw is dat het de aandacht vestigt op dit karakter van het goede als gave, en het besef van iets dat heilig is en om overgave vraagt. Voor Borgman is iedere vorm van overgave aan het goede 'in zichzelf religieus'.³⁸ Heilig is alles dat het leven in deze wereld en de humaniteit dient. De spanning tussen natuurlijke verlangens en hogere idealen die Taylor signaleert en waar zowel gelovige als onge-

37 Erik Borgman, *Overlopen naar de barbaren, Het publieke belang van religie en christendom* (2009), p. 108.

38 Ibid, p. 129.

lovige opvattingen een weg in moeten vinden, is bij hem geen thema.³⁹ Evenmin is Borgman bezig met Taylors maximale eis en het gevaar van vernietiging, amputatie of ontkenning van de natuurlijke kant van het menszijn, dat religie door de gerichtheid op een hoger ideaal in zich zou dragen. Dit valt buiten zijn blikveld, omdat voor hem het hoogste ideaal de bevordering is van humaniteit en er geen echte spanning is tussen de gerichtheid op dit ideaal en natuurlijke menselijke verlangens.

11.4 Het gesprek: de atheïst Ger Groot

11.4a Inleiding

Ger Groot (Amsterdam, 1954) is cultuurfilosoof, schrijver en columnist. Hij is vooral gericht op de wijsgerige antropologie en gespecialiseerd in de (post) moderne Franse filosofen. Hij promoveerde in 2003 op een proefschrift over Nietzsche, Cioran, Bataille en Derrida.⁴⁰ Hij doceerde aan de Universiteit van Amsterdam en de Erasmus Universiteit van Rotterdam. Van 2009 tot 2014 was hij hoogleraar 'Filosofie en Literatuur' aan de Radboud Universiteit te Nijmegen. Hij schrijft voor een zeer breed publiek. In 2006 verscheen *Het krediet van het credo. Godsdienst, ongelooft, katholiciteit*, door hemzelf getypeerd als 'een atheïstisch-filosofische poging tot begrip van de relevantie van christelijke religiositeit in een moderne seculiere cultuur'.⁴¹ Een poging die opvallend veel gelijkenis vertoont met Taylors *A Secular Age*, al is zijn vertrekpunt precies tegenovergesteld aan dat van Taylor. In de inleiding geeft Ger Groot aan dat hij vanuit zijn atheïstische overtuiging wil proberen te begrijpen wat de kracht en de aantrekkelijkheid van de godsdienst is. In het in 2013 verschenen *Religie zonder God*, waarin een dialoog plaatsvindt tussen Ger Groot en de godsdienstfilosoof Theo de Boer, wordt deze thematiek hernomen. Ger Groot noemt religie 'een te belangrijk element in de samenleving om haar over te laten aan bestrijders en voorvechters, die in hun verbetering voornamelijk elkaars fundamentalisme weerspiegelen'.⁴² Hij oppert dat een gedistantieerde ongelovige misschien beter dan een gelovige in staat is om te begrijpen wat er in religie eigenlijk op het spel staat.

In zijn poging daar inzicht in te krijgen richt Ger Groot zich liever op de religieuze praktijk dan op de theorie, een voorkeur die hij eveneens deelt met Tay-

39 Je zou kunnen zeggen dat die spanning wel terug te vinden is in de kruisweg die Jezus gaat en waar Borgman wel uitgebreid op ingaat. Die bijzondere weg van Jezus wordt door hem niet direct betrokken op de levensweg alle mensen.

40 Ger Groot, *Vier ongemakkelijke filosofen. Nietzsche, Cioran, Bataille, Derrida* (SUN, Amsterdam, 2003).

41 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongelooft, katholicisme* (SUN, Amsterdam, 2006), p. 3.

42 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (Sjibbolet, Amsterdam, 2013), p. 105.

lor. 'Het antwoord op de vraag wat geloof eigenlijk voor fenomeen is moeten we niet zoeken in kenniscategorieën [...], maar in de praktische werkelijkheid',⁴³ aldus Groot. De geloofsinhoud komt voor hem duidelijk op de tweede plaats. In termen van het gebruikelijke in de theologiegeschiedenis gemaakte onderscheid tussen *fides qua creditur* en *fides quae creditur*, de akte van het geloven en de inhoud van dat geloof, gaat het Groot vooral om het eerste. De rite als concrete religieuze handeling is volgens hem dan ook wezenlijker dan de verklarende theorie. Zijn beide studies karakteriseert hij zelf als 'oefeningen in religieus materialisme'.⁴⁴

Ger Groot ziet de moderne godsdienstige crisis als teken van een veel diepere crisis van de gehele cultuur. Hij meent dat de godsdienst niet ten onder is gegaan aan groeiend wetenschappelijk inzicht, maar aan de subjectivering van de werkelijkheid en de verabsolutering van het menselijk bewustzijn. Daarvoor beroept hij zich op Taylor.⁴⁵ De moderniteit heeft een beperkt wetenschappelijk soort denken tot algehele norm verheven, waardoor zich een steeds verdergaande 'excarnatie' (een woord dat Groot vermoedelijk ook aan Taylor heeft ontleend) heeft voltrokken. Denken (geest) en leven (materie) zijn steeds verder van elkaar weggedreven. Groot denkt niet dat deze beide weer bij elkaar kunnen komen en acht een synthese onmogelijk. Het enige dat hij filosofisch gezien nog wel mogelijk acht, is het onder ogen zien van de impasse waarin het denken geraakt is, 'nu het moet erkennen dat het nooit de vervulling zal vinden van zijn legitieme wil alles te denken'.⁴⁶ In 2017 verscheen *De geest uit de fles. Hoe de moderne mens werd wie hij is*. Daarin geeft Ger Groot een eigen weergave van de geschiedenis van de moderne filosofie, die hij beschrijft als 'één aanhoudende poging in het reine te komen met [het] verlies van een goddelijk ankerpunt'.⁴⁷ Niet alleen de filosofie van de afgelopen vier eeuwen, maar de gehele cultuur is doordrongen van deze lange worsteling met de erfenis van de religie.⁴⁸

Dat God niet meer te zien is 'aan het firmament, in de natuur en in het eigen levenslot',⁴⁹ betekent de nekslag voor het theïsme. Ger Groot benadrukt dan ook vooral hoe vreemd de religieuze dimensie ons is geworden. Tegelijkertijd wil hij aantonen 'hoe onmisbaar het besef ervan zelfs voor het meest aardse denken is

43 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongeloof, katholicisme* (2006), p. 22.

44 Ibid, p. 9.

45 'Niet aan het wetenschappelijk inzicht is, met andere woorden, de godsdienst in de moderne tijd ten onder gegaan, maar aan de subjectivering van de werkelijkheid en de verabsolutering van het menselijk bewustzijn. Dat is de ironische geschiedenis van de religieuze moderniteit, zoals die door Charles Taylor zo prachtig beschreven is', Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p. 65.

46 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p. 118.

47 Ger Groot, *De geest uit de fles. Hoe de moderne mens werd wie hij is* (Rotterdam, Lemniscaat, 2017), p. 15.

48 Idem, p. 12.

49 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongeloof, katholicisme* (2006), p. 24.

gebleven.⁵⁰ Dat religieuze schema's de structuur van ons denken en voelen veel sterker bepalen dan wij ons doorgaans bewust zijn, betekent echter niet dat wij in de toekomst het niet zonder religie zouden kunnen stellen. Groot verwijst naar Nietzsche en zijn aankondiging van de dood van God. In zijn tijd zag Nietzsche al heel scherp de consequenties die het wegvallen van het geloof in transcendentie zou krijgen voor de meest wezenlijke terreinen van het leven, waar dit anderen nauwelijks werden beseft. Secularisering en ontkerkelijking zijn volgens Groot niet meer dan oppervlakteverschijnselen en hij stelt:

Veel belangrijker is het feit dat met de teloorgang van een wereldbeeld dat was opgebouwd rond de as immanentie-transcendentie de hele werkelijkheid opnieuw en daarmee volgens een andere architectuur moet worden opgetrokken.⁵¹

Dat nieuwe gebouw staat er nog niet, we bevinden ons in een overgangstijd. Groot noemt zichzelf een metafysisch atheïst, omdat het theïsme filosofisch onhoudbaar geworden is. Daarin neemt hij een heel heldere positie in.

Tot zover het filosofische verhaal. Waar echter het praktische leven en de menselijke emoties in het geding zijn, en dan naderen we het terrein van de religie, wordt het minder helder. God staat bij Ger Groot voor het vertrouwen dat de mens geborgen is in een door God gegeven orde. Het geloof biedt mensen een thuis in deze wereld te midden van allerlei dreigingen en onzekerheden. Dat God dood is betekent dat ook de goede orde voorgoed is weggefallen. Zonder het vertrouwen dat de wereld goed en betrouwbaar is valt echter in de praktijk niet goed te leven. Al bestaat God niet meer als kosmische realiteit, het vertrouwen dat de wereld goed is en de naam God als 'de bondigste samenvatting van die wereld'⁵² zijn gebleven. Dat vertrouwen wordt in de kerk levend gehouden in de performatieve handelingen van het gebed, het sacrament en de rite. Groot spreekt hier van de echo van een verdwenen goddelijke aanwezigheid. Die echo houdt echter veel langer aan dan men zou verwachten. Het is vooral de verbazing over deze 'religieuze hardnekkigheid'⁵³ die hem gemotiveerd heeft tot het schrijven van deze beide studies, zo zegt hij. De blijvende aanwezigheid van religie beschouwt hij als een fascinerend en heilzaam schandaal voor de rede.⁵⁴ Een denker die hij in zijn beschrijving van

50 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongelof, katholicisme* (2006), p. 10.

51 Ibid, p. 66.

52 Ibid, p. 8.

53 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p.7.

54 Taede Smedes bespreekt de positie van Ger Groot in zijn boek *God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen geloof en ongelof* (2016), niet in het hoofdstuk over atheïsme, maar in dat over post-theïsme (p. 231-239). Hij motiveert dit door te stellen dat Ger Groot het theïsme weliswaar achterhaald vindt, maar niet religie als zodanig afschrijft. Al noemt Ger Groot zichzelf een atheïst en geen post-theïst, zijn visie op de plaats van religie in onze hedendaagse, postseculiere samenleving kan volgens Smedes als post-theïstisch worden beschouwd.

de moderne filosofie uitgebreid en kritisch beschrijft is Sartre. Bij Sartre komt de wending tot het subject tot een hoogtepunt. Dit denken dat de mens tot een nieuw *absolutum* maakt en op de plaats van God stelt loopt volgens Groot uiteindelijk spaak.⁵⁵ Hij stelt dat de transcendente dimensie weer terugkeert in de verpletterende overmacht van de werkelijkheid, die zich niet laat bedwingen door welk denken dan ook.⁵⁶

11.4b *Overeenkomsten tussen Taylor en Groot*

Er zijn sterke overeenkomsten tussen de visies die Taylor en Ger Groot hebben op de manier waarop religie zich in het Westen heeft ontwikkeld. Beide zien de moderne godsdienstige crisis als uiting van een veel bredere en vooral diepere crisis van de gehele cultuur. Beide hebben veel aandacht voor de uitwerking van de onttovering, waarin ze een belangrijke rol toekennen aan ontwikkelingen als het voluntarisme, de rationalisering en de romantisering. Beide zijn van mening dat in de moderniteit een beperkt wetenschappelijk soort denken tot algemeen model verheven is. Beide zijn sterk overtuigd van de ondeugdelijkheid van de theorie van de aftreksom, die uit deze manier van denken voortkomt. Dat religie wel moet verdwijnen, omdat door de rede de ongefundeerdheid ervan afdoende zou zijn aangetoond, is volgens hen een grote misvatting. Beide ergeren zich aan de hardnekkigheid waarmee deze misvatting wordt volgehouden, die maakt dat het echte debat tussen geloof en ongeloof maar niet van de grond komt. Religie is in de moderniteit verre van achterhaald, maar nog steeds springlevend. Beide menen dat er veel minder gekeken zou moeten worden naar theoretische geloofsvoorstellingen en veel meer naar de godsdienstige praktijk, om te kunnen begrijpen wat de kern uitmaakt van religie.

Geloof is volgens hen gericht op de transformatie van chaos in orde. Geloof is zowel teken van als oproep tot vertrouwen in de goedheid van het bestaan. De verschrikking van het kwaad en het spookbeeld van een onverschillig universum zijn dreigingen waarop het vertrouwen in die goedheid telkens opnieuw veroverd moet worden. Het geloof in zijn meest doorleefde vorm neemt die dreigingen volstrekt serieus en is als verre van naïef te beschouwen. De atheïst Ger Groot zegt meer waarde te hechten aan een vertrouwen waarvan het de vraag is of er werkelijk iets of iemand aan beantwoordt, dan aan de illusieloosheid die door de godsdienstkritiek aangeprezen wordt als bestaansmoed. Die illusieloosheid van de godsdienstkritiek typeert hij als 'heldentenorachtige onverschrokkenheid'.⁵⁷ Met een sardonisch plezier ontwaart hij in dit heroïsme romantische trekjes, terwijl de aanhangers hiervan zich juist voorstaan op een volstrekt koele en realistische

55 Ger Groot, *De geest uit de fles. Hoe de moderne mens werd wie hij is* (2017), p. 254-257.

56 *Ibid.*, p. 338-339.

57 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongeloof, katholicisme* (2006), p. 28.

houding. De typering ‘heldentenorachtige onverschrokkenheid’ doet denken aan het ‘unilateral heroism’, waarmee Taylor de hoge morele inzet van de romanfiguren van Camus in een als absurd ervaren wereld typeert.⁵⁸ Groot formuleert het alleen wat polemischer.

Een andere belangrijke overeenkomst tussen beide denkers is verder dat zowel Taylor als Groot de binding aan een gemeenschappelijke taal en een gedeelde traditie, door Groot gekarakteriseerd als het geïncarneerde tijdsverloop, als wezenlijk zien voor het (voort)bestaan van geloof. Beide signaleren ook dat deze vormen en binding zwakker worden en dat de georganiseerde godsdienst, die steunt op de traditie en de gemeenschap, bezig is te verdwijnen uit de cultuur. Groot lijkt dit sterker te betreuren dan Taylor, die optimistisch is over nieuwe vormen van religie.

11.4c Verschillen tussen Taylor en Groot

Hoe opvallend deze overeenkomsten ook zijn, de verschillen tussen Taylor en Ger Groot zijn fundamenteeler. Groot ziet het geloof als een illusie. Weliswaar een zeer waardevolle en zelfs bijna onmisbare illusie, maar het is en blijft een illusie. Om iets te kunnen ontmaskeren als illusie, moet je beschikken over kennis van een bepaalde waarheid waardoor dit onderscheid gemaakt kan worden. Maar waarheid lijkt voor Groot niet het hoogste goed te zijn. Aan godsdienstcritici die het tot hun missie hebben gemaakt het geloof als illusie te bestrijden, stelt hij de vraag: ‘Vanwaar eigenlijk deze verering van de waarheid ten koste van alles?’⁵⁹ Het woord illusie heeft bij Groot vooral een positieve klank. Hij schreef een boek over ‘de gelukkigste illusies.’⁶⁰ Daarin betoogt hij dat geen mens ontkomt aan de illusie, en gaat hij in op de esthetische, de ethische en de hedonistische illusie. Psychologisch gezien is het nogal ingewikkeld om willens en wetens te kiezen voor het leven binnen een illusie. Op het moment dat je iets doorziet en benoemt als illusie, heb je jezelf er in feite al buiten geplaatst.⁶¹ Dit is ook precies de positie die Groot inneemt. Hij is als atheïst buiten het geloof gaan staan, omdat hij het bestaan van (een theïstische) God voor ongeloofwaardig houdt. Hij ziet atheïsme in feite als de enig werkelijk houdbare positie voor de moderne redelijk denkende mens. De keuze voor de positie van buitenstaander is voor hem – uiteindelijk toch – de consequentie van zijn visie op waarheid en de waarde die hij hecht aan intellectuele eerlijkheid.

Groot stelt dat hij met deze opstelling binnen de grenzen en beperkingen van de filosofische rede blijft. Tegelijkertijd noemt hij het wezenlijk voor het filosofische

58 ASA, p. 702.

59 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongelooft, katholicisme* (2006), p.27- 28.

60 Ger Groot, *De gelukkigste illusies, Over kwaad en verlossing* (2008).

61 Dit doet enigszins denken aan wat door de schrijver Frans Kellendonk (1951-1990) werd omschreven als ‘oprecht veinzen’, waarin bedoeld wordt op een ontvankelijke houding tegenover een geloof waarvan tegelijkertijd het illusoire karakter doorzien wordt. Dit betekent een zekere dubbelheid waarvan men zich helder bewust is.

denken dat het erkent dat het in zijn denken stuit op iets anders, dat het niet volledig kan doorgronden, maar waar het ook niet zonder kan. Daarmee raakt filosofie aan religie. Als filosoof vindt het wezenlijk om die grens te verkennen en ook zo dicht mogelijk te naderen. Erover heengaan kan en wil hij echter niet. Het is, zo zegt hij, het uiterste punt waar hij op uit kan komen als filosoof 'die heeft leren inzien dat de plaats van God onherroepelijk vacant is geworden en dat de mens wel de minst aangewezen instantie is om die opnieuw te bezetten.'⁶² Het geloof begint volgens hem pas achter die grens: 'het eigenlijk religieuze speelt zich af in het vreemde dat Barth het Geheel-Andere noemde en dat bij Paulus al terecht als schandaal wordt omschreven.'⁶³ Het geloof is daarmee van wezenlijk andere maakelij dan het denken.

Taylor ziet geloof niet als illusie en de filosofische rede omvat voor hem meer dan voor Groot. Voor Taylor is de *fides quae creditur* of de geloofsinhoud net zo belangrijk als de *fides qua creditur* of de geloofshandeling; het ene kan niet zonder het andere. Datgene waarin wordt geloofd wordt of waarin vertrouwen wordt gesteld moet dat geloof en vertrouwen ook waard zijn. Geloof is niet zonder (redelijke) gronden. In plaats van als illusie ziet Taylor geloof als het bevrijd raken van illusies. Het woord illusie heeft bij hem dan ook niet de positieve betekenis die Ger Groot eraan geeft, maar die van een beperkte, in zichzelf opgesloten blik op de werkelijkheid. Het geloof is gericht op een groei in waarheid en geeft een vergroot besef van de werkelijkheid. Dat besef is de vrucht van een individueel en ook collectief transformatieproces dat nooit ophoudt. Zolang een mens de dingen alleen vanuit zichzelf beziet blijft hij gevangen in de illusie. Religie is gericht op het doorzien van en overwinnen van zelfbeperkende illusies en het groeien in waar(achtig)heid en werkelijkheidsbesef. Voor dit proces is de mens aangewezen op een bovenmenselijke macht.

Terwijl voor Groot dit geloof in een bovenmenselijke macht en waarheid eveneens valt binnen het rijtje van (gelukkige) illusies, is in de filosofie van Taylor deze waarheid een onmisbaar begrip. Zonder haar transcendente verworteling zou waarheid een louter subjectieve aangelegenheid zijn. Dat met het afwijzing van iedere vorm van metafysica ook deze verworteling zou moeten worden ontkend, ziet Taylor als een van de grote moderne misvattingen. Hij blijft ook op het gebied van religie en geloof vasthouden aan de idee van een universele waarheid. De fundamentele scepisis van Groot en het geloof in een universele (geloofs)waarheid van Taylor vormen twee tegengestelde (filosofische) houdingen. Dit fundamentele verschil tussen hen is ook bepalend voor hun kijk op (de toekomst van) religie. Dé grote ontsporing van de moderniteit is volgens Groot een groeiende en verregaande veronachtzaming van de materiële werkelijkheid. Die materiële werke-

62 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p. 117.

63 Ibid, p. 118.

lijkheid omschrijft hij als ‘datgene wat het denken niet begrijpt en waarop het zijn ideeën hardnekkig ziet afketsen.’⁶⁴ Zowel voor de waarheid van de wetenschap als die van de godsdienst is eeuwenlang een transcendente, absolute status geclaimd. Langzaam begint het mensen nu te dagen dat er alleen een immanente, dat wil zeggen veranderlijke, beperkte en gesitueerde werkelijkheid bestaat, waarover geen absolute uitspraken kunnen worden gedaan. Taal krijgt een heel andere functie, wanneer ze niet langer naar het transcendente kan verwijzen. Het inzicht dat er niet een eeuwige essentie is waarin onze begrippen hun grond vinden, is een onvoorstelbaar grote omslag. We kunnen nog niet goed beseffen wat deze omslag betekent, omdat we er nog middenin zitten.

Ook Taylor benadrukt dat er geen absolute, abstracte en tijdloze kennis bestaat die een totaalblik mogelijk maakt. Ook hij vraagt voortdurend aandacht voor het aardse, concrete en belichaamde karakter van de werkelijkheid. Tegenover het waarheidsbegrip van het sciëntisme, waar hij een levenslange strijd tegen voert, stelt hij een ander en concreter waarheidsbegrip, dat sterker is verbonden met de leefwereld van mensen. Hij heeft zich daarin sterk laten inspireren door het denken van de Romantiek en de fenomenologie. Volgens Groot is het echter niet genoeg bepaalde misvattingen aan te wijzen en te verwerpen als sciëntisme.⁶⁵ Dat is niet meer dan een kleine en betrekkelijk onschuldige aanpassing. Heel ons denken moet fundamenteel op de schop. Waar ons dat zal brengen is nu nog niet te overzien. Ger Groot heeft zich op dit punt sterk laten inspireren door zowel het denken van Nietzsche⁶⁶ als de postmoderne filosofie en haar deconstructivistische arbeid. Taylor heeft voor die laatste niet veel goede woorden over.⁶⁷ Er is natuurlijk een fundamenteel verschil tussen het beschouwen van religie als een (gelukkige) illusie en het aanhangen van religie als weg die naar de waarheid voert.

Een tweede essentieel verschil tussen beide denkers is dat voor Taylor geloof in God meer inhoudt dan een bepaald vertrouwen in de goedheid van de wereld dat tegen beter weten in wordt volgehouden. Goedheid is voor hem niet alleen iets dat door de gelovige kan worden ervaren en beaamd, maar ook iets dat erom vraagt actief te worden gezocht en bevestigd. Er is een bepaalde opdracht mee verbonden. Dit komt tot uitdrukking in Taylors nadruk op de christelijke roeping die gelegen is in de *theosis*; het bewandelen van een weg die ten doel heeft de mens om te vormen naar het beeld van God. Groot heeft een ander mensbeeld dan Taylor en zal zo hoog niet willen inzetten. Taylor erkent dat de gerichtheid op dit doel godsdienst ook tot een riskante onderneming maakt. De gelovige die zichzelf identificeert met

64 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p. 118.

65 Ibid, idem.

66 Nietzsche is een van de filosofen die Ger Groot in *De geest uit de fles. Hoe de moderne mens werd wie hij is* (2017), het meest uitvoerig en waarderend bespreekt en naar wie voortdurend wordt verwezen; zie hiervoor het register op p. 358-359.

67 Zie bijvoorbeeld ASA, p. 637.

goddelijke doelen en het daarmee verbonden streven om de wereld te veranderen, zal zichzelf gemakkelijk geheel vereenzelvigen met het goede en zijn tegenstanders met het kwaad. Omdat Taylor veel oog heeft voor de risico's en ontsporingen van (het christelijk) geloof, kan hij ook ver meegaan in morele bezwaren tegen godsdienstigheid. Bij Groot wegen die bezwaren niet heel zwaar. In het denken van Taylor is geloven een veel riskantere en ook minder passieve onderneming dan bij Groot, die vooral de geborgenheid van het opgenomen zijn in een zinvolle orde ziet als bepalend voor het geloof.

Taylor ziet het zoeken van geborgenheid in het ingebed zijn in een zinvolle orde eerder een kenmerk van de preaxiale dan van de postaxiale religie. Sinds de axiale omwenteling voert de mens een onophoudelijke strijd tegen de bestaande werkelijkheid, die ten goede veranderd moet worden. Deze opdracht is met grote risico's omgeven, maar moet als waagstuk uiteindelijk wel worden aangegaan. Op dat punt brengt Taylor de dimensie van hoop in. Opvallend is dat ook Ger Groot de factor hoop inbrengt. Hij doet dat op het moment dat hij zich kritisch uitlaat over de vermeende illusieloosheid van de godsdienstkritiek. Het vertrouwen waarvan het de vraag is of er iets of iemand aan beantwoordt, verkiest hij boven 'een realisme dat alle hoop heeft opgegeven en zelfs van geen illusie meer weten wil'.⁶⁸ Hoop is voor beiden dus een wezenlijk bestanddeel van religie.

Charles Taylor en Ger Groot hebben allebei diepgewortelde bezwaren tegen benaderingen van de werkelijkheid die alles ondergeschikt willen maken aan één absoluut principe. De alternatieven die zij voorstellen vertonen op het eerste gezicht een verrassende gelijkenis, maar zijn uiteindelijk toch heel verschillend. Taylor spreekt aan het eind van zijn boek zijn hoop uit dat de eenzijdigheid van de postaxiale religie kan worden gecorrigeerd door de herontdekking en integratie van preaxiale elementen. Groot zou graag willen dat de erfenis van het protestantse dualisme, dat in zijn ogen een noodlottige uitwerking heeft gehad op de ontwikkeling van de westerse godsdienst en cultuur, plaats maakt voor de herontdekking van wat waardevol was in het aloude katholicisme. Sterk punt van dit katholicisme in zijn ogen is dat het er uitstekend in geslaagd is het heilige en het profane met elkaar te verbinden. Hij roemt de 'premoderne troebelheid, die het van oudsher al tot de meest heidense aller christelijke godsdiensten heeft gemaakt'.⁶⁹ Hij erkent dat dit katholicisme zich ver verwijderd heeft van het oorspronkelijk christelijk geloof en dat het ook een bepaalde vorm van lauwheid kan worden verweten. Hij ziet dat echter eerder als een voordeel.

Troebelheid en lauwheid zijn voor Taylor niet meteen nastrevenswaardig en de ironische toon van Groot is niet de zijne. Dat Taylor zo sterk pleit voor de integratie van preaxiale, heidense elementen in het christelijk geloof is vooral vanwege de

68 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongeloof, katholicisme* (2006), p. 27.

69 Ibid, p. 115.

ruimte die heidense religies bieden aan alle verschillende en soms tegenstrijdige kanten van het leven. In geloofszaken staat hij geen houding voor van scepsis en berusting (al wordt hij soms wel zo verstaan), maar een meer actieve en verwachtingsvolle houding, die in staat is spanningen te verdragen. Deze houding vraagt veel van mensen. De integratie van preaxiale elementen betekent voor Taylor geen verwatering, maar eerder een verdieping van het oorspronkelijke christelijke geloof. Ger Groot meent dat onze cultuur, die de nadelen van ‘de langzame terugging van haar katholiciteit’ zelf ook wel voelt, ‘al weet ze haar oorzaak zelden te duiden,’⁷⁰ gebaat zou zijn bij een bepaalde sceptische, afstandelijke geloofshouding. Hij beschouwt deze dus als meer heidens dan christelijk. Net als Taylor wil Groot graag behulpzaam zijn bij het duiden. Ook Groot houdt een pleidooi voor het behoud van wat waardevol is in het (geloof van) het verleden. In hun visie op wat er bewaard dient te blijven verschillen Charles Taylor en Ger Groot echter sterk van elkaar.

11.4d Openingen voor transcendentie

Binnen het dominante gesloten immanente kader gaat Taylor op zoek naar openingen voor transcendentie, om dat kader open te breken. In deze openingen liggen volgens hem kansen voor de religie van de toekomst. Hoe ziet Ger Groot dit?

Groot stelt vast dat in de moderniteit kennis (denken) en ervaring (doen) steeds verder uit elkaar zijn geraakt. Dit sciëntisme of werkelijkheidsverlies beschouwt hij als hét grote probleem van de moderniteit. Hij sluit zich hierin aan bij de analyse van Taylor. In het denken is het subject soeverein en bij zichzelf, in de ervaring of het doen is het afhankelijk van datgene wat het zelf niet is. Voor deze afhankelijkheid kiest Groot opvallend genoeg het woord transcendentie. De godsdienst biedt ruimte voor een transcendentie, die door de moderniteit in haar eenzijdige gerichtheid op het denken is weggedrongen. Hij stelt:

Als godsdienst nog iets te betekenen kan hebben, dan is het als dit antwoord op een door de moderniteit té simpel omarmde autonomie van het denken.⁷¹

Het gaat hem nadrukkelijk niet om transcendentie als idee, maar als ervaring. Godsdienst speelt zich niet af op het vlak van het denken, maar op dat van het zijn. Vanuit dat vlak kan de godsdienst een belangrijke rol vervullen; zij kan de moderne wereld wijzen op het tekort van het eigen denkkader. Wat het ingewikkeld maakt is dat de godsdienst zelf is meegegaan in de moderne ontwikkeling waarin denken en doen uit elkaar zijn gedreven. Het geloof is daardoor steeds meer versmald geraakt tot het aanhangen van een theorie over de kosmos. De taak die Groot voor

70 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongelof, katholicisme* (2006), p. 104.

71 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p. 80.

godsdienst in de eenentwintigste eeuw ziet weggelegd is 'de rehabilitatie van het materiële waaraan wetenschap en religie vanuit een zelfde dynamiek hebben trachten te ontkomen'.⁷² De religie moet terugkeren van de dwaalweg van het idealisme en zich bekeren tot het ritueel of de godsdienstige handeling, die haar ware wezen uitmaakt.

Het creëren van openingen voor transcendentie binnen het immanente kader heeft dus te maken met het bepalen van het subject bij de afhankelijkheid van datgene wat het zelf niet is. De godsdienst biedt deze opening enkel en alleen al doordat ze tegen alle verwachting in nog steeds bestaat en daarom te denken geeft. Groot waardeert haar hogelijk vanwege deze functie, en ziet daarin ook nog steeds een toekomst voor haar weggelegd. Maar tegelijkertijd is hij van mening dat het bieden van correctie op het gesloten immanente kader en het scheppen van openingen voor transcendentie op zichzelf nog geen geloof kan worden genoemd. Het teert meer op de vormen die religie heeft nagelaten dan dat het zelf religie kan worden genoemd. Dat kan volgens Groot ook niet anders in de eenentwintigste eeuw: er rest ons niets anders dan het filosofisch levend houden van religie als erfenis uit het verleden.⁷³ De theïstische constructie ('Er is een allesbepalend Opperwezen, er is de onsterfelijkheid van de ziel, plus een hiernamaals'),⁷⁴ is immers onhoudbaar geworden. En een goed alternatief is volgens Groot (nog) niet gevonden. Het religieuze denken is in zijn ogen nog steeds diep verwickeld in een worsteling met de erfenis van de rationele theologie. De geloofsinhoud is daarbij tot probleem geworden. Zijn eigen oplossing voor dit probleem is het tussen haakjes plaatsen van de inhoud en het voorop stellen van de rite. Dat een al te strikte scheiding tussen godsdienstige inhoud en praktijk niet vol te houden is, erkent hij zelf ook echter min of meer.⁷⁵

Ger Groot spreekt zijn voorkeur uit voor een onbestemde religiositeit, waarbij de godsvraag onbeantwoord blijft. Met de religie betreden we volgens hem het gebied van het andere, vreemde, onbegrijpelijke en absurde. Religie confronteert ons sterk met het verbijsterende gegeven van onze eindigheid en beperktheid. Op dit punt geeft Groots benadering van religie naar mijn idee blijk van een onopgeloste spanning. Aan de ene kant moet religie de mens in contact brengen met 'de directe, onverzettelijke en rauwe werkelijkheid'.⁷⁶ Het is de werkelijkheid van het andere, het vreemde en onbeheersbare, het afgrondelijke, die de mens doorgaans tracht te ontvluchten, te bezweren of hanteerbaar te maken. Aan de andere kant moet het ritueel, dat de kern van de religie vormt, juist bescherming bieden tegen het afgrondelijke van de werkelijkheid. De functie van de rite is dat die de mens

72 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p. 77.

73 Ibid, p. 16.

74 Ibid, p. 111.

75 Ibid, p. 109.

76 Ibid, p. 112.

geborgenheid schenkt in een onherbergzame wereld. Je zou zeggen dat dit ook een vorm van bezwering en hanteerbaar maken is. Volgens Groot valt er zonder een vorm van bezwering ook niet te leven. Dat geeft de godsdienst en zijn ritën een belangrijke bestaansgrond. Maar blijkbaar verandert de bezwering helemaal niets aan de afgrondelijkheid van de werkelijkheid en moet juist dat in de bezwering ook worden beseft. Dat vraagt van de gelovige een tamelijk absurde beweging. In het slot van *Religie zonder God* oppert Groot: ‘Misschien behoort [de godsdienst] juist in zijn absurditeit daarom wel tot de conditie van de menselijke ervaring en beschaving. Hij belichaamt het besef van het onvermogen dat zich achter alle menselijke vermogens altijd schuil houdt.’⁷⁷

Ger Groot pleit voor een omgekeerd soort transcendentie; een transcendentie die niet is verbonden met het denken en het hogere, maar met het doen en het aardse. Dat doet denken aan de zogenaamde *immanent transcendence*, die volgens Taylor typerend is voor het antihumanisme van Nietzsche en zijn navolgers.⁷⁸ Nietzsches denken heeft veel invloed gehad op Ger Groot. Nietzsches oproep tot trouw aan de aarde en het beamen van heel de werkelijkheid in al haar tegenstrijdigheid neemt een belangrijke plaats in zijn eigen filosofie in. Geheel in overeenstemming daarmee is de godsdienst die Groot voorstaat zo immanent als maar mogelijk is. Ze moet mensen terugverwijzen naar de wereld en de materialiteit, ‘in haar onschokbaarheid en misschien zelfs in haar ondenkbaarheid.’⁷⁹ Het wezen en ook de toekomst van religie is volgens Groot vooral gelegen in het hooghouden van de rite, waarin de wereld zich transformeert ‘van norse onverschilligheid tot een vervulde realiteit waarin het goede zijn plaats kan krijgen.’⁸⁰ Voor de ethiek is de godsdienst op geen enkele manier nodig. Wel kan de godsdienst helpen de blik te vestigen op de eigen en eigenzinnige realiteit van het goede, binnen een cultuur die alle menselijk gedrag wil verklaren uit welbegrepen eigenbelang. Voor deze blikverandering gebruikt Groot opvallend genoeg het woord ‘beking.’⁸¹

Ger Groot wil dat goede niet herleiden tot God, zoals Taylor doet. Met het woord ‘God’ zijn veel te veel metafysische misverstanden verbonden. Omdat er geen geloofwaardig alternatief voor de theïstische constructie is, is de wereld zelf hem genoeg. Maar dit kan misschien ook worden omgekeerd: omdat die wereld zelf hem genoeg is, heeft hij ook geen alternatief nodig voor die theïstische constructie. Religie is alleen van betekenis voor zover ze kan helpen om die wereld beter te zien en lief te hebben. Dat religie daarvoor onmisbaar is, zal Ger Groot nooit

77 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p. 119.

78 ASA, p. 374 en 726.

79 Ger Groot, *Wel goed maar niet God* (Trouw, 30 augustus 2014), <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/article/detail/3732139/2014/08/30/Wel-goed-maar-niet-God.dhtmlt>, Trouw, 30 augustus 2014.

80 Ibid, idem.

81 Ibid, idem.

zeggen, zoals wel door Taylor en nog veel sterker door Borgman wordt gedaan. Evenmin deelt hij hun opvatting dat de religieuze dimensie eenvoudig gegeven is met het menszijn zelf en nooit zal verdwijnen. Hij vraagt juist de aandacht voor het verdwijnen. Dat de godsdienst nog niet helemaal verdwenen is, beschouwt hij als ongerijmdheid. Weliswaar een verheugende ongerijmdheid, maar het is en blijft vreemd en ongerijmd, in toenemende mate. Ger Groot ziet de gerichtheid van religie op wat vreemd en onbegrijpelijk is als haar meest wezenlijke trek. De openingen die er binnen het gesloten immanente kader nog steeds zijn voor de vreemde transcendentie van de religie acht hij van grote betekenis.

11.4e Transformatie historisch

Het tweede punt waarop ik Ger Groot en Charles Taylor met elkaar in gesprek wil brengen is hun visie op transformatie, in de eerste plaats in de historische betekenis en in de tweede plaats als religieus begrip.

Volgens Taylor is het in feite onmogelijk om jezelf buiten de eigen culturele en godsdienstige traditie te plaatsen. Van die traditie maken breuken en veranderingen noodzakelijk deel uit. Secularisatie ziet hij als een beweging binnen de ontwikkeling van de christelijke traditie zelf. Ook wie de traditie afwijst is er nog altijd mee in gesprek. De traditie die Taylor centraal stelt is de joods-christelijke traditie die de westerse cultuur in belangrijke mate heeft bepaald. Hij ziet deze echter als deel uitmakend van de grotere geschiedenis van de godsdienstige ontwikkeling van de mensheid in haar geheel, waarin ook het heidendom een plek inneemt. Heel deze grote geschiedenis houdt Taylor in zijn blikveld. Komt Ger Groots opvatting van traditie overeen met die van Charles Taylor?

In de reikwijdte van hun blik stemmen ze met elkaar overeen. Ook Groot kijkt ver terug en evenals Taylor betreft hij ook het heidendom in zijn beschouwingen. Gelovig of niet, mensen zijn via de geschiedenis allemaal bepaald door hun collectieve religieuze afkomst. Ze zijn op allerlei manieren nog steeds gebonden aan daaruit voortvloeiende denkvormen, ook als ze geen enkel besef meer hebben van de religieuze oorsprong van hun kijk op de wereld. Net als Taylor wil Groot mensen op dit punt een groter historisch bewustzijn bijbrengen. Het gaat hem echter om niet meer dan een historisch besef. Hij gelooft niet in het soort synthese waar Taylor naar streeft, maar ziet de breuk die zich voltrokken heeft als onherstelbaar. Sinds God zichzelf eruit heeft teruggetrokken is het universum niet meer ons huis en zijn ook wij zelf onttoverd geraakt. Net als Taylor en een aantal andere denkers,⁸² ziet Ger Groot een duidelijk verband tussen dit op afstand raken van God, die geleidelijk is verdamppt tot een toestand in het menselijk bewustzijn, en de joods-christelijke geloofsinhoud. Evenals Taylor ziet hij het protestantisme als de

82 Zie bijvoorbeeld de denkers die zich uitspreken in Stijn Latré en Guido Vanheeswijck (red.), *Radicale secularisatie? Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit* (2013).

grote katalysator van deze ontwikkeling en betreurt hij deze verdamping en exarcatie.

Ger Groot spreekt nergens, zoals Taylor doet, over een ontsporing van het christendom. Achter de onttovering kunnen we niet meer terug. Dat betekent dat er in feite voor religie geen toekomst meer is weggelegd, tenzij als ongerijmdheid of tegenstrijdigheid. In *Religie zonder God* heeft Groot dit typische moderne dilemma verbeeld in de figuur van de dorpspastoor Manuel. Deze wordt gekweld door de spanning tussen het verlangen een autonoom en denkend 'ik' te zijn en het opgenomen willen zijn in de wereld als 'thuis'. Zelf beseft de pastoor heel goed dat die spanning onoplosbaar is. Hij staat voor de moderne mens, die zich er als denkend ik heel helder van bewust is dat het thuis waarnaar hij verlangt niet werkelijk bestaat. Tegelijkertijd ziet hij ook in dat het praktische leven onleefbaar wordt zonder het geloof in een thuis, waarvan de religie leeft. Daarom houdt hij tegen beter weten in toch aan de religie vast. Deze spanning is een thema dat bij Groot voortdurend terugkeert en die hij als kenmerkend beschouwt voor de moderniteit.

Waar Taylor religie ziet als verwickeld in een voortgaand gesprek en daarin deel van een onophoudelijk transformatieproces van de cultuur, staan voor Groot religie en moderniteit meer tegenover elkaar. In de moderne cultuur is godsdienst een *Fremdkörper* geworden. Godsdienst moet het hebben van de verbinding met een traditie en een gemeenschap. De materiële gestalte van de godsdienst vraagt gebondenheid aan een bepaalde plek, een bepaalde traditie en aan bepaalde gebaren of rituelen. Groot stelt: 'Een godsdienst die losgemaakt wordt van zijn binding aan gemeenschap en traditie is op termijn op dezelfde wijze ten dode opgeschreven als geloofswaarheden die als denkwaarheden worden voorgesteld.'⁸³ Hij constateert dat deze binding steeds meer verdwijnt. In de godsdienst erkent de mens zijn eigen beperktheid en eindigheid en buigt hij voor een bovenpersoonlijke transcendentale waarheid. Nu in onze tijd die bovenpersoonlijke transcendentale waarheid in toenemende mate problematisch wordt, wordt de beweging van het buigen ook steeds moeilijker. Het is vooral het wegvallen van een transcendentale grond dat Groot ertoe gebracht heeft zich los te maken van de religieuze gemeenschap en haar traditie. Hij neemt niet langer als gelovige deel aan de rituelen, maar is nog wel steeds gevoelig voor hun zeggingskracht.

Het wegvallen van een transcendentale grond en de lege plek die hierdoor is ontstaan houdt Ger Groot als filosoof sterk bezig. In een boeiend gesprek met zijn leermeester Samuel IJsseling⁸⁴ werpt hij de vraag op of het denken uiteindelijk niet altijd

83 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongelof, katholicisme* (2006), p. 47.

84 Samuel IJsseling (1932) is een filosoof, die begon als augustijn en rooms-katholiek priester en later het priesterambt neerlegde. Jarenlang was hij als hoogleraar verbonden aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit te Leuven. Hij heeft het gedachtegoed van het postmodernisme, met name het denken van Derrida, in Nederland en Vlaanderen helpen introduceren.

op zoek is naar een diepere waarheid.⁸⁵ IJsseling citeert daar in zijn antwoord de uitspraak van Derrida: '*Il faut la vérité*'.⁸⁶ Vervolgens legt hij de dubbele betekenis die deze woorden hebben uit; we missen de waarheid en ze zal ons altijd ontsnappen en tegelijkertijd hebben we haar nodig hebben om ons denken te richten. Het is zaak in deze spanning een bepaald evenwicht te vinden zonder het ene op te offeren aan het andere. Tegenover de westerse fascinatie door eenheid – één rationaliteit, één wereld, één geschiedenis, één mensheid – houdt IJsseling een pleidooi voor een eerbiedige aandacht voor de veelvuldigheid van de werkelijkheid, die volop ruimte laat voor tegenstellingen. Hij vindt hiervoor bij Ger Groot een ontvankelijk gehoor.

Ger Groot benadrukt dat de moeilijkheid om te blijven geloven in een transcendente grond niet enkel en primair een crisis van de godsdienst betekent, maar wijst op een veel diepere crisis van de hele cultuur. Ook de kennis, de psychologie en de wijsbegeerte zijn daarin in het geding. Tegelijkertijd komt in de godsdienst deze algehele crisis het scherpst aan het licht. Met name in haar protestantse variant heeft de westerse godsdienst zich versmald tot het innerlijke domein van het denken, het gemoed of het geweten en zich daarmee geheel losgemaakt van de concrete leefwereld. Daarmee heeft ze haar eigen graf gedolven. Van deze vorm van godsdienst valt volgens Groot niets meer te verwachten. Waar hij wel iets van verwacht is niet de godsdienst zelf, maar een gunstige neerslag daarvan. Die wordt door hem omschreven als een seculier soort katholicisme, waarin een zekere heidense inslag bewaard is gebleven en die de volle ruimte biedt aan de veelzijdigheid van de werkelijkheid.

11.4f Transformatie religieus

Over de religieuze betekenis van transformatie, die in Taylors denken over religie zo'n cruciale rol speelt, lijkt bij Groot weinig te vinden. Dat zal deels te maken hebben met de verschillende posities die zij beide innemen. Waar de positie van Groot die is van een atheïstische buitenstaander, schrijft Taylor als gelovige. Maar beide proberen ze wel vanuit hun verschillende posities de kern van religie en het christelijk geloof te vatten. Taylor ziet de gerichtheid op een perspectief dat het nastreven van het eigen onmiddellijke welzijn overstijgt als kern van de postaxiale religies. Die beweging van overstijgen brengt hoe dan ook levensverandering met zich mee. Voor Groot is religie er ten diepste op gericht mensen een thuis te bieden in een vaak onherbergzame wereld. Middels haar ritens stelt ze mensen in staat om vertrouwen te hebben in de goedheid van de wereld. God is voor hem een ander woord voor die goedheid. Om tot deze houding van levensbeaming te komen hoeft er niet zozeer iets te worden overstegen of opgegeven, maar moet er

85 Ger Groot, *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Samuel IJsseling* (Klement Pelckmans, 2013), p. 90.

86 *Ibid.*, p. 91.

vooral iets worden ervaren en bevestigd. Goedheid is bij Taylor iets dat niet alleen moet worden ervaren, maar ook gearticuleerd, actief gezocht, geleefd en bevorderd. In de postaxiale religies krijgt de mens de opdracht om de wereld niet te laten zoals die is. Die wereld moet hij beter maken, *tikkun olam*, zoals Taylor dat met een Hebreeuwse term herhaaldelijk noemt.⁸⁷ Daarvoor is het nodig om zicht te krijgen op en in verbinding te blijven met transcendentie. Deze verbinding brengt een levenslang proces van transformatie of levensverandering met zich mee. Met de christelijke variant van deze transformatie verbindt Taylor het begrip *theosis*, een proces dat is gericht op het vertonen van een steeds grotere gelijkenis met het beeld van God waarnaar de mens is geschapen. Met deze term zal Groot vanwege zijn afwijzing van het theïsme weinig kunnen beginnen.

In het essay *Wel goed maar niet God*⁸⁸ legt Groot uit waarom hij dit soort theologische termen niet (meer) zal bezigen. Hij beschrijft daar een ervaring die hij had als kind na het verlaten van de kerk, waar hij zojuist actief deel had genomen aan het sacrament van de biecht. Door de beleving van deze religieuze rite was in hem het verlangen gewekt de wereld een klein beetje beter te maken, 'een beetje méér zoals ze eigenlijk wezen moest, of had moeten zijn.'⁸⁹ Dit door de rite gewekte verlangen vond kort nadat hij de kerk had verlaten uitdrukking in een spontaan gebaar van hulp aan een toevallige voorbijganger. Maar deze 'goede daad' heeft met godsdienst in feite niet veel te maken, zo stelt hij, als hij deze ervaring achteraf interpreteert vanuit het perspectief van een buitenstaander. Een niet-gelovige, die niet net uit de kerk was gekomen, had waarschijnlijk precies hetzelfde gedaan. Taylor zou hier wel degelijk een verband leggen tussen de beleving van de rite en het gedrag dat erop volgt, al was het alleen maar omdat de gelovige op dat moment zelf dit verband legt. Deze ervaring valt in de categorie van zijn 'experience-cum-transformation.'⁹⁰ Groot corrigeert echter achteraf zijn eigen eerdere religieuze duiding, omdat hij op grond van een later inzicht de dagelijkse goedheid die volgens hem alle mensen aan de dag leggen niet meer in verband wil brengen met iets overstijgends. Hij ziet dit goede als iets vanzelfsprekends dat met het menszijn gegeven is. God beschouwt hij als een veel te groot woord voor deze contingente, alledaagse, en vanzelfsprekende menselijke ervaring. Liever dan van transcendentie spreekt hij van immanentie en liever dan op het goddelijke wijst hij op het menselijke. Taylors stelling dat seculariteit geleid heeft tot teruggang in het perspectief van transformatie wordt mijns inziens treffend geïllustreerd door deze latere interpretatie van Groot van wat hij destijds beleefde als religieuze ervaring.

87 Zie ASA, p. 17.

88 Ger Groot, *Wel goed maar niet God* (Trouw, 30 augustus 2014).

89 Ibid, idem.

90 ASA, p. 730.

Groot wijst in hetzelfde artikel echter ook op de neiging om alles te verklaren in termen van eigenbelang die onze cultuur zo sterk bepaalt en stelt dat 'er een soort bekering voor nodig [is] om in de menselijke natuur opnieuw het goede te zien.'⁹¹ Deze bekering of blikverandering vergelijkt hij dan met religieuze overgave, waarbij hij zich haast te zeggen dat het hier wel gaat om iets wezenlijk anders dan waar de religie toe oproept. De blikverandering waar hij op doelt geeft blijk van een fundamentele nuchterheid⁹² en verwijst mensen naar de aarde en de immanentie, in plaats van hen daarvan weg te voeren in een gerichtheid op de hemel en transcendentie, zoals de godsdienst doet. Zou het ook mogelijk zijn dat in deze immanente gerichtheid en deze houding van nederigheid en nuchterheid het goddelijke toch weer terugkomt, zo vraagt hij dan. Zou het goddelijke niet juist gevonden kunnen worden in het onaanzienlijke en onbaatzuchtige van deze alledaagse goedheid? Hij gaat zelfs zo ver te opperen dat hier een mogelijke gelijkenis ligt met de generositeit van de Schepper, die geeft zonder iets terug te verlangen, en hij brengt op dat moment het begrip incarnatie naar voren.⁹³ Maar zulke theologische uitspraken doet hij enkel om ze meteen weer in te trekken. Dergelijke woorden zijn te groot voor het alledaagse wonder van het bestaan, zegt hij. Liever dan van God spreekt hij daarom van het goede. Tot slot beaamt hij de woorden van Baruch Spinoza (1632-1677): 'De wereld zelf is mij genoeg'⁹⁴

Voor Ger Groot dus geen geloof in de hemel, transcendentie, transformatie of *theosis*, maar liever trouw aan de aarde, immanentie en alledaagse goedheid. Opmerkelijk is wel dat hij herhaaldelijk zijn toevlucht neemt tot theologische termen om duidelijk te maken wat hij bedoelt. Soms lijkt het even alsof hij deze transformeert tot nieuwe betekenissen. Maar dan neemt hij ook meteen weer afstand van alle theologische taal. Kenmerkend voor zijn positie is de opmerking waarmee hij zijn essay besluit. Zelfs als het geheim van de godsdienst zou liggen in een bestaansvreugde die schuilgaat achter 'het pseudoniem 'God', dan nog zou het opeisen van die naam voor een goedheid die alledaags, vanzelfsprekend en bescheiden is, een vorm van grootspraak zijn. 'God' staat voor Groot blijkbaar voor een werkelijkheid die te hoog, te absoluut en transcendent is om die te kunnen verbinden met het alledaagse, onaanzienlijke en immanente. Ik vermoed dat de voornaamste bezwaren die Groot zou hebben tegen Taylors religieuze transformatie en het ideaal van

91 Ger Groot, *Wel goed maar niet God* (Trouw, 30 augustus 2014).

92 'Maar ze is eerder een vorm van nuchterheid, die het waagt het op te nemen tegen de clichés van een nurks en gemelijk geworden moderniteit, die de homo economicus en diens 'welbegrepen eigenbelang' als het wezen van de mens heeft leren zien', Ger Groot, *Wel goed maar niet God* (Trouw, 30 augustus 2014).

93 'Misschien is dat wel wat we incarnatie kunnen noemen. Als God bestaat, dan is hij het lichaam en het vlees van de wereld. Hij is het bijna nietzscheaanse 'ja' dat de goedheid bevestigt waarin die werkelijkheid - alle ellende ten spijt - uiteindelijk rust', Ger Groot, *Wel goed maar niet God* (Trouw, 30 augustus 2014).

94 Ger Groot, *Wel goed maar niet God* (Trouw, 30 augustus 2014).

de *theosis* gelegen zijn in de te hoge pretenties die hij daar ongetwijfeld in hoort. De godsdienst zou zich moeten verbinden met het alledaagse en toevallige en bescheidene en zich moeten richten op het beamen van het aardse karakter van het goede, in plaats van zichzelf te verliezen in een verkeerd soort gerichtheid op de hemel. Het gaat hier voor Groot blijkbaar om elkaar uitsluitende zaken. Hier klinkt het klassieke bezwaar tegen de godsdienst, dat de gerichtheid op de hemel en het verhevene wel ten koste moet gaan van de trouw aan de aarde en de aandacht voor het gewone leven. Taylor heeft in zijn analyse duidelijk gemaakt hoe dit morele bezwaar in allerlei vormen steeds weer terugkeert in de westerse godsdienstkritiek en hoe diep deze kritiek is geworteld is in de joods-christelijke traditie zelf.

11.4g *Dilemma's en opgaven*

Voor Taylor zijn het niet in de eerste plaats intellectuele, maar morele dilemma's waarop het geloof en het ongeloof beide een antwoord moeten kunnen vinden om geloofwaardig te kunnen zijn in de eenentwintigste eeuw. De voornaamste opgave die Taylor ziet is het vinden van een evenwicht in de spanning tussen natuurlijke menselijke behoeften die opkomen uit het gewone leven in de wereld en de gerichtheid op 'hogere' doelen waarin deze behoeften worden overstegen. De intellectuele argumenten die doorgaans tegen het geloof worden ingebracht worden door Taylor herleid tot morele bezwaren. Zo is de eis van intellectuele eerlijkheid waaraan de godsdienst zou moeten voldoen eigenlijk te beschouwen als een morele eis tot moed.

Voor Ger Groot lijken op het eerste gezicht de intellectuele bezwaren duidelijk het meest zwaarwegend. De reden dat hij afscheid heeft genomen van het theïsme is immers dat het geloof in een transcendente bovenwerkelijkheid voor hem intellectueel gezien onhoudbaar is geworden. Telkens opnieuw wijst hij op de onoplosbare spanning tussen het denkende ik, dat weet dat er geen God of hogere macht schuil gaat achter deze wereld, en de existentiële behoefte van datzelfde ik dat zich geborgen wil weten in deze wereld. Het denkende ik moet de pijnlijke waarheid onder ogen zien dat 'God' en de betrouwbaarheid van de wereld niet bestaan. Het is deze eis van intellectuele eerlijkheid die Groot heeft gebracht tot het atheïsme, hoeveel aantrekkelijks de godsdienst ook te bieden heeft en hoe sterk de godsdienst hem ook blijft fascineren. Zijn positie vertoont een zekere gelijkenis met de verhalen in het elfde hoofdstuk van *A Secular Age*, waar wordt beschreven hoe negentiende-eeuwse intellectuelen als Carlyle en Arnold met pijn in het hart afscheid hebben genomen van hun vroegere geloof, omdat het in intellectueel opzicht niet langer houdbaar bleek. Tegelijkertijd willen zij wezenlijke waarden van dat geloof vasthouden, omdat zonder die rest van geloof het leven niet leefbaar is.

Uiteindelijk is moeilijk te zeggen wat het nu wint bij Groot; de eis die gesteld wordt door het denken of de existentiële behoefte aan geborgenheid. Voor de filosofische positie die hij inneemt is de eis van het denken bepalend: hij noemt

zichzelf een metafysisch atheïst. Maar tegelijkertijd noemt hij de erkenning dat het leven bestaat uit veel meer dan wat het denken kan bevatten ook vanuit filosofisch oogpunt wezenlijk. Al is het woord 'God' problematisch geworden, godsdienst als praktijk is niet verdwenen en dat geeft te denken. Geloof bevindt echter zich achter de grens waar het denken halt moet houden en die grens moet duidelijk worden getrokken, vindt Groot.

Zijn er voor Ger Groot ook morele bezwaren verbonden met zijn afwijzing van een gelovige theïstische positie? Als die bezwaren er zijn worden ze door hem niet met zoveel woorden benoemd. Hij maakt juist korte metten met een bekend moreel bezwaar tegen geloof, dat dit het kwaad in de wereld zou ontkennen of bagateliseren, een bezwaar dat door Taylor wel heel serieus genomen wordt. Groot is niet erg onder de indruk van deze kritiek en stelt: 'Voor het kwaad in de wereld, ja zelfs in de schepping, is het geloof wellicht zelfs minder blind dan het atheïsme dat zich met een beroep hierop legitimeert.'⁹⁵ Het religieuze geloof in de betrouwbaarheid van de wereld getuigt in zijn ogen geenszins van een naïeve en beperkte kijk op de werkelijkheid. Dat geloof moet altijd worden bevochten op de reële dreiging van de verschrikking van het kwaad en een onverschillig universum. De gelovige kiest voor een lucide houding van niet zwichten voor het kwaadaardige, dat wel degelijk als realiteit wordt erkend. Dit is een houding die geen meewarigheid, maar juist waardering verdient.

Voor Taylor is de spanning tussen wereldbevestiging, in de gerichtheid op natuurlijke menselijke behoeften, en wereldverzaking, in het willen overstijgen daarvan in de erkenning van iets dat van nog hogere waarde wordt geacht, een wezenlijk dilemma. Door Groot wordt deze spanning niet gethematiseerd. Waarschijnlijk speelt deze voor hem ook geen echte rol, omdat hij in feite maar een van deze twee polen erkent. Er is voor hem niet iets dat boven het natuurlijke, aardse en immanente uitgaat; het gaat allemaal om het leven hier en nu in deze wereld. Ook in de godsdienst zou het volgens Groot ten diepste moeten gaan om de eerbied voor de natuurlijke, materiële en concrete wereld. Het beste gedijt godsdienst volgens hem dan ook in een ondramatische alledaagseheid. Gevaarlijk wordt het pas als het materiële en alledaagse wordt geminacht doordat het ondergeschikt gemaakt wordt aan iets hogers en absoluuts. De godsdienst heeft zich in de loop van de westerse geschiedenis zeker schuldig gemaakt aan een vlucht uit de materiële, concrete en aardse werkelijkheid. Dat geldt echter evenzeer voor het (wetenschappelijke) denken, dat verdwaald raakte in verschillende vormen van vergeestelijking. Ik denk dat Groot, wanneer hij daar nader op bevroegd zou worden, van mening is dat er met deze vergeestelijking wel degelijk ook morele gevaren zijn verbonden. Wanneer de weerbarstige, materiële en concrete wereld, de wereld die tot thuis moet worden getransformeerd, wordt opgeofferd aan een bepaald absoluut geestelijk idee

95 Ger Groot, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongeloof, katholicisme* (2006), p. 26.

of ideaal, treedt er verlies aan werkelijkheidszin op. Daarmee wordt er ook morele schade aangericht.

Opvallend is dat Charles Taylor en Ger Groot deze sterke afkeer van het verabsoluteren van een bepaald theoretisch idee of ideaal met elkaar delen. Deze verabsolutering gaat volgens hen ten koste van de rijkdom van het werkelijke, materiële, concrete en weerbarstige leven. Juist in en door de godsdienst kan een praktische gerichtheid op deze concrete wereld gered worden. Voor Ger Groot is het beste dat de godsdienst kan bieden de praktische mogelijkheid van het beoefenen van liefde voor de wereld zoals zij is. Taylor gaat daarin verder dan Groot; hij verwacht van de godsdienst ook het ontwikkelen en versterken van praktijken die de wereld beter kunnen maken dan zij nu is (*tikkun olam*). De weg van het beter maken of herstellen van de wereld loopt via de innerlijke transformatie van de mens die in die wereld leeft. Deze transformatieve dimensie lijkt bij Groot soms wel even door te schemeren, maar speelt uiteindelijk geen rol van betekenis. Naar mijn mening is dat wat hem uiteindelijk tot atheïst maakt, eerder gelegen in zijn geringe belangstelling voor het aspect van religieuze transformatie dan in de intellectuele bezwaren tegen de achterhaalde metafysica van het theïsme, waar hij zelf zo de nadruk op legt.

11.5 Het gesprek: de protestantse beeldenstormer Harry Kuitert

11.5a Inleiding

Harminus Martinus Kuitert (1924-2017), van huis uit gereformeerd theoloog, is begonnen als predikant en was later werkzaam aan de universiteit, als ethicus en dogmaticus. Zijn hart ging het meest uit naar de dogmatiek. Hij is een scherp en grondig denker, die zich fundamenteel bezonnen heeft op de inhoud van het christelijk geloof en op de plaats en opdracht van de theologie in het licht van de moderniteit en de secularisatie. Zijn dissertatie ging over de mensvormigheid van God.⁹⁶ De kiem van zijn latere kritische vragen aan de theologie is daar al duidelijk te vinden. Hij heeft het christelijk geloof telkens opnieuw tot in de diepte doorgelicht. Zijn theologie wordt vaak getypeerd als reductionistisch. Er wordt flink in gesnoeid en gaandeweg wordt er steeds meer als onhoudbaar afgewezen. Zelf beschouwt hij zijn theologie als een vorm van zuivering en concentratie op dat wat wel houdbaar is. Ondanks zijn uitermate kritische kijk op de kerk is hij lid gebleven van de Protestantse Kerk.

Vrijheid en autonomie zijn voor Kuitert zeer wezenlijke waarden. De toename van vrijheid en autonomie beschouwt hij als dé grote winst van de secularisatie en

⁹⁶ Harminus Martinus Kuitert, *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorphismen van de Heilige Schrift* (Kampen, 1962).

de moderniteit. In zijn boeken richt Kuitert zich vooral op mensen die het in de kerken niet meer kunnen vinden, vanwege een gemis aan (denk)vrijheid en een leer die niet meer bij de tijd is. Veel kritische gelovigen die op de rand staan van het ongeloof hebben zich herkend in de vragen die hij opwerpt en zijn boeken hebben een tijd lang zeer brede weerklank gevonden. Zijn eigen ontwikkeling is in zijn werk duidelijk terug te lezen, als een steeds verdere radicalisering van uitgangspunten die al vanaf het begin aanwezig waren. Voortdurend is Kuitert bezig de nalatenschap van het christendom te herzien, met als doel iets over te houden dat werkelijk betrouwbaar is. Zelf zegt hij: 'Jarenlang heb ik de christelijke leerstellingen getypeerd en behandeld als zoekontwerp, waarmee je op pad kon gaan om te vinden wie erin wordt aangeprezen, maar ik kwam nergens.'⁹⁷ Juist dit met lege handen staan kan echter betekenisvol zijn en hij vervolgt: '[...] zo heb ik de dierbare woorden het liefst, ze brengen nergens, ze lopen uit op stilte, maar wie weet is dat nog het beste.'⁹⁸ Wat leeg is kan weer vol worden, benadrukt hij, maar dan niet door de herhaling van vroegere waarheden, maar echt fundamenteel anders. Zijn boeken zijn de neerslag van een voortgaande verkenning van hoe dat anders eruit zou kunnen zien.

De kernvraag voor Kuitert is: 'Waar ervaren we wat transcendent is in tijden waarin transcendentie zo kennelijk uit de gangbare religiositeit is weggelekt?'⁹⁹ De ervaring van transcendentie, 'datgene wat religie tot religie maakt',¹⁰⁰ wil hij bevrijden uit alle bijgeloof en gebruiksgeloof waarmee het overwoekerd is geraakt. Kuitert is primair geïnteresseerd in 'religie als vraag naar transcendentie-ervaring in de werkelijke wordingsgeschiedenis van mens en wereld'.¹⁰¹ Hij wil weg van het soort religie dat als schijnvertoning naast het echte leven staat, en toe naar een religie die geworteld is in de werkelijkheid van de concrete ervaring. Soms krijg je de indruk dat Kuitert de christelijke religie als zodanig rekent tot de categorie schijnvertoning. Maar dan blijkt dat hij toch blijft zoeken naar en geloven in een gestalte van religie die wel recht doet aan de werkelijkheid waarin mensen leven.

Voor Kuitert komt religie voort uit de behoefte aan zingeving. Deze behoefte is met het menszijn gegeven. De godsdienst dient zich te beperken tot haar eigenlijke terrein van zingeving en dat niet te overschrijden; een hardnekkige neiging die ze moet leren opgeven. Kuiterts bekendste onliner, afkomstig uit zijn boek *Zonder geloof vaart niemand wel* (Kampen, 1974), is dat iedere uitspraak over boven een uitspraak is die van beneden wordt gedaan, ook als zij beweert dat zij van boven

97 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (Ten Have, Baarn, 2002), p. 121.

98 Ibid, idem.

99 Ibid, p. 14.

100 Ibid, p. 185.

101 Ibid, idem.

komt. De traditie of overlevering moet worden gelezen als een in de tijd gegroeide verzameling uitspraken van beneden over boven. Een geliefde uitdrukking in zijn eerste boeken is de reeds geciteerde term zoekontwerp. Waar Kuitert aanvankelijk meende dat er een werkelijkheid is die aan het zoekontwerp beantwoordde, verandert dat later. De uiteindelijke uitkomst van zijn kritisch onderzoek is dat geloof niet (langer) als vorm van kennis kan worden beschouwd, maar zuiver en alleen als een product van de menselijke verbeelding. Dat geldt voor alle geloofsvoorstellingen en ook voor de idee van God. De verbeelding is voor Kuitert een groot goed. Zolang subjectieve producten van menselijke verbeelding niet aangezien worden voor objectieve feiten, is er niets aan de hand. Het grote probleem van de (christelijke) religie is echter dat deze twee voortdurend met elkaar worden verward. Kuitert wil daar helderheid in scheppen.

11.5b *Overeenkomsten tussen Taylor en Kuitert*

Voor het bestuderen van het verschijnsel religie neemt Kuitert in toenemende mate zijn vertrekpunt in de menswetenschappen. Net als Taylor beschouwt Kuitert de menselijke behoefte om betekenis te geven, om zichzelf en de wereld onder woorden te brengen, als dat wat een mens pas werkelijk tot mens maakt. Hij is diep onder de indruk van de moed van de mens om het woord te nemen in een zwijgend heelal. Godsdienst en cultuur hangen ten nauwste met elkaar samen: 'Er is geen cultuur die niet begonnen is als godsdienst, en omgekeerd: geen godsdienst die niet van nature cultuur is: mensenwerk.'¹⁰² Kuitert beschouwt godsdienst als een praktische wijze van omgaan met de fundamentele onzekerheid die eigen is aan het leven. 'Godsdienst is gericht op het scheppen van orde in een als chaotisch ervaren werkelijkheid en verankert die orde in de hoogste instantie die maar te bedenken is, in God.'¹⁰³

Net als Taylor is Kuitert veel minder geïnteresseerd in geloof als theoretisch kennissysteem, dan in geloof als geleefde praktijk. Zoals Taylor op zoek is naar wat mensen werkelijk beweegt en wil weten uit welke bronnen zij leven, is Kuitert geïnteresseerd in 'waar mensen hun hand voor in het vuur steken',¹⁰⁴ of 'What makes Sammy run?'¹⁰⁵ Belangrijker dan wat mensen zeggen te belijden, 'professed belief', is waar ze werkelijk hun leven naar richten, 'actual belief'.¹⁰⁶ De theologie zou daarom geen *scientia* moeten zijn maar *sapientia*; praktische wijsheid die mensen moet helpen om hen het geloof bij te brengen, hen erbij te bewaren en hen eruit te laten

102 Harry Kuitert, *Alles behalve kennis, Afkicken van de godgeleerdheid en opnieuw beginnen* (Ten Have, Baarn, 2011), p. 275.

103 Ibid, p. 256.

104 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 13.

105 Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel* (Ten Have, Utrecht, 2014), p. 69.

106 Ibid, p. 68.

leven. Van wat oorspronkelijk bedoeld was als *Anrede*, het aansprekende woord, is helaas steeds meer een ‘waanwijs informatiewoord’¹⁰⁷ gemaakt. Zoals Taylor een voortdurende kruistocht voert tegen de dominantie van het sciëntisme en de gevolgen daarvan, voert Kuitert in zijn laatste boeken strijd tegen de misvatting dat geloof en theologie een vorm van kennis zouden zijn.

Kuitert deelt verder met Taylor een bijzondere belangstelling voor de ethiek, de vragen van goed en kwaad en de praktische omgang daarmee in het concrete leven. Kuitert stelt: ‘Christen-zijn als een zijnswijze waar je geen gelovige voor hoeft te zijn valt samen met een-goed-mens-zijn’. Dat is ‘een wijze van zijn, die geworteld is in de cultuur waarin wij leven, en daaruit ook opdiept wat met ‘goed’ wordt bedoeld.’¹⁰⁸ Zowel Kuitert als Taylor zijn sterk gericht op het soort kennis en ervaring die opgedaan worden in het concrete, lichamelijke bestaan, en de vragen, raadsels en spanningen die daarmee gegeven zijn. De traditie en de geschiedenis krijgen daarin bij beide een groot gewicht. De traditie vormt de neerslag van geleefde praktijken en patronen in de cultuur en hun ontwikkeling. Kuitert zegt van zichzelf dat hij uiterst terughoudend is in het weggooien van dingen. Hij wil oude geloofsvoorstellingen niet afschaffen, maar anders invullen.¹⁰⁹ Anders dan voor Taylor staat voor Kuitert de (moderne) mens voor de opgave om betekenis geven aan een wereld die vanuit zichzelf geen enkele betekenis heeft. Die betekenis moet hij helemaal *zelf* aanbrengen. Maar ook volgens Kuitert is het een misverstand dat er geen enkele voorgegeven betekenis zou zijn en het individu die betekenis ook *uit zichzelf* zou moeten voortbrengen. De mens wordt ingeboren in een wereld waaraan al betekenis is verleend door anderen vóór hem. Deze voorgegeven zin van Kuitert doet enigszins denken aan wat Taylor aanduidt met de term *gesitueerd zijn*. De manier waarop Kuitert wil aansluiten bij een betekenis die al aangetroffen wordt, waardoor betekenis nooit helemaal nieuw kan zijn maar altijd ingaat op wat er al is, heeft een zekere overeenkomst met het transformatiebegrip van Taylor.

Net als Taylor gaat Kuitert op zoek naar verschuivingen in denken en geloven en legt hij spanningen bloot tussen oude, overgeleverde vormen en nieuwe vragen, die voortkomen uit veranderde leefomstandigheden en denkwijzen. Volgens Kuitert wordt het steeds duidelijker dat de religieuze erfenis onze wereld niet langer richting kan geven. De moderne wereld kan niet meer de betekenis dragen die er in de overlevering aan toegekend werd, in de trits schepping-zondeval-verlossing. Het gaat om meer dan enkel een betekenisverschuiving; daarmee is ook meteen heel het huis van het christelijk geloof omgevallen.¹¹⁰ Het betekent in feite dat het proces van betekenis geven helemaal opnieuw moet beginnen. Hoe kritisch Kuitert

107 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 14.

108 Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel* (2014), p. 168.

109 Petra Pronk, *Fluiten in het donker. In gesprek met Harry Kuitert* (Ten Have Baarn, 2006), p. 50.

110 Harry Kuitert, *Alles behalve kennis, Afkicken van de godgeleerdheid en opnieuw beginnen* (2011), p. 286.

echter ook staat tegenover een groot deel van de inhoud van de christelijke traditie, en hoe totaal hij het betekenisverlies daarvan ook acht, met die traditie in gesprek blijven blijft voor hem essentieel. Een ander gesprek is volgens hem eenvoudig niet mogelijk. 'De betekenisverlener kan geen betekenis verlenen dan in aansluiting aan reeds verleende betekenis.'¹¹¹ Dus wordt het startpunt van het opnieuw beginnen gevormd door datgene wat een gelovige ooit meekreeg, dat wat hem heeft gevormd en dat hij niet zomaar van zich af kan schudden. De waarde van de kerk is er voor Kuitert in gelegen dat het 'een instituut met eeuwigheid in zijn lijf'¹¹² is. De luister ervan bestaat in het deelhebben aan 'een zoektocht die de eeuwen omspant'.¹¹³ Die zoektocht kan alleen worden voortgezet in kritische aansluiting op het verleden. Kuitert moet dan ook weinig hebben van nieuwe ongebonden vormen van religie, die door hem worden getypeerd als 'geloof uit de losse pols',¹¹⁴ omdat zij slechts gericht zijn op individuele beleving en aan de traditie weinig boodschap hebben.

Het kritische gesprek met de traditie gaat Kuitert zelf aan door haar steeds weer vanaf de grond opnieuw te doordenken. In iedere nieuwe publicatie sneuvelt er weer iets en in zijn laatste boeken zijn ook God en de kerk aan de beurt. Zowel Taylor als Kuitert zien kennis van en inzicht in het verleden als voorwaarde om positie te kunnen kiezen in het heden. Het is logisch dat in het werk van de theoloog Kuitert de schijnwerpers vooral gericht zijn op de christelijke traditie, en met name op de dogmatiek, terwijl Taylor als filosoof zich richt op een veel bredere cultuur- en mentaliteitsgeschiedenis. Taylor en Kuitert hebben met elkaar gemeen dat ze hun historische verhaal vertellen met een kritische inslag, al is Taylor veel minder radicaal dan Kuitert. Beide stellen ze een diagnose en vragen ze aandacht voor wat zij zien als een belangrijke ontsporing in de ontwikkeling van het westerse christendom.

Voor Kuitert is de grote ontsporing dat geloven gaandeweg steeds meer werd beschouwd als een vorm van kennis. Kennis, zo stelt Kuitert in navolging van Kant, gaat over wat niet alleen in het denken, maar ook in de werkelijkheid bestaat. Het gaat altijd om kennis van een subject over een object. God is echter geen object dat bestaat in de werkelijkheid buiten ons, maar een idee dat alleen bestaat in ons eigen hoofd. Kuitert noemt dit een 'denksel'.¹¹⁵ Omdat God enkel bestaat in de gedachten, verhalen en harten van mensen is geloof 'van verbeelding'.¹¹⁶ Dat maakt geloof zeker niet waardeloos. Voordat we de wereld met ons verstand te lijf gaan, beleven we de wereld. Verbeelding is het vermogen om een mens in 'een andere wereld' neer te zetten en dat nodig is om zich tot deze wereld te verhouden. Het grote voordeel

111 Harry Kuitert, *Alles behalve kennis, Afkicken van de godgeleerdheid en opnieuw beginnen* (2011), p. 300.

112 Ibid, p. 82.

113 Ibid, idem.

114 Ibid, p. 256.

115 Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel* (2014), p. 37.

116 Ibid, p. 184.

van verbeelding boven kennis is voor Kuitert dat de verbeelding vrij is. Je verbeelding kun je de vrije loop laten en je kunt je door de verbeelding van anderen laten aanspreken of niet. Kennis daarentegen is dwingend. In feite bestaan er bij kennis maar twee mogelijkheden: feiten kun je erkennen of weerleggen.

Van geloven is door religieuze leiders een vorm van kennis gemaakt om daarmee (geestelijke) macht en dwang uit te oefenen over anderen. De constructiefout die volgens Kuitert gegeven is met het instituut kerk is deze hang naar macht. Iedere kerk oefent macht uit over mensen door het leergezag dat ze opeist, puur en alleen al door voor de waarheid van haar eigen uitspraken een beroep te doen op Boven. Met vrijzinnige kerken die (zeggen dat ze) dit niet doen is Kuitert heel snel klaar: zij verdienen de naam kerk niet.¹¹⁷ Om zijn punt te illustreren vertelt Kuitert het verhaal van de grootinquisiteur van Dostojewski na, waarin de kerk wordt ontmaskerd als de regelrechte omkering van de beweging die ooit met Jezus is begonnen. De kritiek van Kuitert op de kerk als machtsinstituut vertoont enige gelijkenis met die van Taylor in *A Secular Age*, al is Taylor veel genuanceerder in zijn kritiek dan Kuitert. Ook Taylor komt met een verhaal, niet dat van de grootinquisiteur, maar de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan. De manier waarop dit verhaal in de geschiedenis is uitgelegd gebruikt Taylor, in navolging van Illich, als illustratie van de wijze waarop het christelijk geloof versmald is geraakt tot een morele code. Taylor stelt dat levend geloof is verworden tot een systeem, opgelegd door organisaties die erop gericht zijn mensen ondergeschikt te maken aan een dwingende code. Taylor richt zich meer op de collectieve blikvernaauwing die daarmee gegeven is dan op het aspect van machtsmisbruik. Dat dit *code fetisjism* ook een onderdrukkende werking heeft is echter wel duidelijk.

Niet alleen de diagnoses, ook de remedies die door Taylor en Kuitert worden aanbevolen vertonen een zekere gelijkenis met elkaar. De uitweg die Kuitert biedt, de omvorming van de kerk van een op macht gebaseerd instituut tot een vrije religieuze gemeenschap, heeft wel iets weg van de door Taylor bepleite netwerken van *agapè*. De levende en concrete verbindingen tussen mensen die het evangelie oorspronkelijk op het oog had, zouden in de plaats moeten komen van de levenloze abstracties van een onderdrukkende orde. Voor Kuitert is vrijheid de allerhoogste evangelische waarde. Ware religie betekent vrijheid van dwang en manipulatie. Taylor, voor wie vrijheid ook een wezenlijke morele en spirituele waarde is, zal dat met hem eens zijn, maar vrijheid heeft voor hem wel verschillende kanten.

Een laatste overeenkomst tussen Kuitert en Taylor is tenslotte dat voor beide religie staat of valt met de binding aan een gemeenschap. Hoe hoog Kuitert de vrijheid van het individu ook in het vaandel heeft, in religie als een puur individuele aangelegenheid ziet hij weinig. Het kritische debat valt dan weg, en dat is ook precies wat er volgens hem op dit moment dreigt te gebeuren. Mensen geven

117 Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel* (2014), p. 106.

steeds meer zelf invulling aan het woordje ‘God’. Dit is enerzijds een uitkomst van de emancipatie die hij zo toejuicht. Hij haast zich dan ook te zeggen dat hij vooral blij is met vrijheid in geloofszaken, maar hij benoemt ook de keerzijde ervan, met woorden als ‘vrijblijvend’ en ‘losbandig’.¹¹⁸ Een van de kenmerken van transcendentie die Kuitert noemt is dat transcendentie verplicht.¹¹⁹ Die dimensie valt weg als er geen gemeenschap is. In nieuwe vormen van geloven waar ieder zelf kiest wat bij hem of haar past, ontbreekt de kritische reflectie en het geloofsgesprek. Een ander nadeel dat Kuitert ziet is het ontbreken van saamhorigheid en de gemeenschappelijke inzet voor de samenleving. Ook al werkt hij dat niet echt uit, de gemeenschap heeft voor Kuitert wel een duidelijke meerwaarde. Het is ook uit verbondenheid met de traditie en de gemeenschap dat hij altijd lid is gebleven van de Protestantse Kerk. In het denken van Taylor krijgt de gemeenschap een nog veel centralere plaats. Als belichaming van *communio* heeft zij een belangrijke theologische betekenis.

11.5c *Verschillen tussen Taylor en Kuitert*

De overeenkomsten in interesse en thema’s in het denken van Kuitert en Taylor zijn opvallend. De verschillen tussen hen zijn echter dieper en beslissender.

Voor Taylor is religie meer dan een afgeleide van de menselijke drang om betekenis te verlenen aan de wereld en aan zichzelf. De *désir d'éternité* is gegeven met het menszijn zelf. Kuitert, die in zijn eerdere werk de mens ook typeerde als ongeneeslijk religieus, zegt in zijn laatste boek dat hij het goed mogelijk en eigenlijk ook wenselijk acht dat (de christelijke) religie ophoudt te bestaan. Ze zou plaats moeten maken voor andere manieren om de werkelijkheid te duiden. De menselijke behoefte om betekenis te geven aan de wereld en aan zichzelf is voor hem fundamenteeler dan de *désir d'éternité* van Taylor:

Niet de godsdienst is de oerbehoefte van de mens – wel een behoefte – maar het betekenis verlenen is dat. Vanwege die behoefte is er godsdienst.¹²⁰

Het verdwijnen van de godsdienst zou welbeschouwd geen groot verlies zijn, aldus Kuitert in zijn laatste boek. Kuitert heeft dan vooral de godsdienst in haar ‘mythisch-religieuze uitmontering’ op het oog. Als die zou verdwijnen, en dat proces is in West-Europa volop aan de gang, zouden er veel misverstanden worden opgeruimd en zou er ruimte kunnen komen voor ‘echte transcendentie’. Die ‘echte transcendentie’ zal ons volgens Kuitert nooit verlaten.¹²¹ Op de vraag waarin die

118 Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel* (2014), p. 70-71.

119 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 115.

120 Harry Kuitert, *Alles behalve kennis, Afkicken van de godgeleerdheid en opnieuw beginnen* (2011), p. 282.

121 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 14.

transcendentie dan is gelegen geeft hij een heel duidelijk antwoord, waar ik later uitgebreider op in zal gaan. Kort samengevat komt het erop neer dat transcendentie niet langer boven of achter, maar uitsluitend in deze werkelijkheid moet worden gezocht.¹²²

Als de christelijke overlevering niemand meer aanspreekt, zou dat misschien jammer zijn voor de kerk zelf, maar voor de wereld geen groot gemis betekenen. Kuitert verwijst naar zijn kinderen en kleinkinderen, die zonder godsdienst leven en 'voortvarend op stap [zijn] in een wereld die ze op hun manier verder helpen'.¹²³ De kerk zou blij moeten zijn 'dat ze voor elkaar kreeg wat elke religie in elke cultuur voor elkaar zou moeten krijgen: een samenleving verder helpen, overeind houden, totdat die op eigen benen kan staan, wat wil zeggen dat ze de godsdienst niet meer nodig heeft als ordenend principe'.¹²⁴ De grote winst van de secularisatie is dat het exclusieve dat de godsdienst altijd heeft aangekleefd moest wijken voor het inclusieve van de cultuur. De (h)erkenning van wat van wezenlijke waarde is, is daarmee niet langer voorbehouden aan die mensen die aan religie doen, maar geworden tot iets waar alle mensen principieel deel aan hebben. Deze uitbreiding tot de hele cultuur ziet Kuitert als de vervulling van waar het in het christelijk geloof om gaat.

Wat de analyse en de waardering van de secularisatie betreft neemt Kuitert een radicaal andere positie in dan Taylor, die de stelling verdedigt dat (de christelijke) religie niet is verdwenen, maar ingrijpend van gedaante is veranderd. Taylor wil laten zien dat de theorie van de aftreksom, die ervan uitgaat dat geloof (bovennatuur) op zijn retour is doordat de wetenschap (natuur) haar overbodig heeft gemaakt, niet klopt. Kuitert lijkt in zijn denken soms heel dichtbij deze theorie te komen. Op andere momenten heeft hij er juist kritiek op. Zijn denken vertoont hierin een zekere dubbelheid. Hoewel hij steeds benadrukt dat geloof geen (objectieve) kennis is, maar bestaat uit verbeelding, lijkt hij zelf uiteindelijk de toets van de wetenschap tot beslissend criterium te maken voor wat in het geloof nog houdbaar is en wat niet. Om die reden wordt door hem iedere verwijzing naar iets wat boven de natuur uitgaat afgewezen. Wat er uiteindelijk overblijft is een volledig immanente, natuurlijke orde, die geldt als de enige 'echte' werkelijkheid. Voor Kuitert lijkt de ratio leidend in het bepalen van wat als werkelijkheid mag gelden en wat niet.

Enerzijds is voor Kuitert geloof verbeelding; er beantwoordt geen werkelijkheid aan en daarom hoeft het zich niet door de ratio te laten zeggen. Maar tegelijkertijd betekent de toenemende rationaliteit dat wij de ongebreidelde verbeelding niet meer de vrije loop kunnen laten.¹²⁵ Om de verbeelding te controleren dienen we wetenschappelijk onderzoek in te zetten. Van de religieuze mythe zegt Kuitert

122 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 183.

123 Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel* (2014), p. 162.

124 Ibid, p. 63.

125 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p.56.

dat ze heeft afgedaan, 'nu we in een wereld leven die in kaart gebracht wordt door wetenschappen en technologie'.¹²⁶ En hij stelt: 'Vanuit ons perspectief gezien is de religieuze mythe een vorm van behelpen, het valt niet anders te zeggen.'¹²⁷ *Ons* perspectief is het moderne perspectief van de ratio, en die ratio lijkt dan toch de doodsteek te hebben toegebracht aan de religieuze verbeelding. Zo verwijt Kuitert het neokatholicisme, dat hij afwijst als een elitaire vlucht in de esthetiek, dat het de mythe restaureert en zo het verstand buiten spel zet. Aan de ene kant moet religie van Kuitert de verbeelding de vrije loop laten, maar zodra ze deze ruimte in wil nemen wordt haar door de ratio ook weer onverbiddelijk een halt toe geroepen.

Ook voor Taylor spreekt de rede mee in geloofszaken. Die rede wordt door hem echter veel breder ingevuld dan door Kuitert. Taylor zal het denken van Kuitert waarschijnlijk zien als voortzetting van het funderingsdenken dat hij zo sterk bekritiseert. 'Echte' betrouwbare kennis is voor Kuitert beperkt tot uitspraken over wat werkelijk bestaat, dat wil zeggen waarvan de waarheid is aan te tonen of te weerleggen.¹²⁸ Daarbij verwijst hij met instemming naar de duidelijke scheiding die Kant heeft aanbracht tussen natuur en bovennatuur en tussen kennis en geloof. Volgens Taylor is juist deze al te rigide scheiding debet aan het huidige gesloten immanente kader. Hij wil een werkelijkheid waarin natuur en bovennatuur opnieuw met elkaar verweven zijn en elkaar wederzijds doordringen. In navolging van de romantische denkers is hij op zoek naar een rijkere rationaliteit dan die enkel is gebaseerd op het analyserende verstand.

Die op eenheid gerichte werkelijkheidsbeleving van Taylor is volgens Kuitert niet langer mogelijk en ook helemaal niet wenselijk. De grote bevrijding is voor hem gelegen in de beweging van het vrijmoedige subject, dat de overlevering is gaan bekritisieren door zichzelf *erbuiten* te plaatsen. De moderne mens, die zich verzet tegen de autoriteit van de machtige traditie, door te durven vertrouwen op enkel de autoriteit van zijn eigen verstand, vergelijkt hij met Abraham, die als enkeling de ongekende moed had zijns vaders huis te verlaten. Deze beweging van uittocht zet Kuitert heel bewust voort in zijn eigen werk. Zijn scherp analyserende verstand zet hij in tegen de macht van een traditie waarin geloof altijd gelijk is gesteld aan kennis. Pas door het innemen van de positie van *buitenstaander* wordt de ontdekking van de waarheid mogelijk. Kuitert vergelijkt deze beweging met de

126 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 86.

127 *Ibid.*, p. 85.

128 Kuitert heeft altijd benadrukt dat de theologie, wil ze de naam wetenschap verdienen, zich tot dit soort uitspraken dient te beperken. Lang heeft hij volgehouden, in ieder geval nog in zijn boek *Over religie* (2000), dat geloofuitspraken verwijzen naar een bepaalde realiteit, die adequaat beschreven kan worden. De *fides quae creditur* en de *fides qua creditur* werden steeds nog bij elkaar gehouden. In zijn laatste boeken neemt hij hier afstand van.

moed die de mens ooit had om het woord te nemen in een zwijgend heeal.¹²⁹ Dit op eigen gezag zichzelf onder woorden brengen gebeurt opnieuw wanneer de enkeling zichzelf tegenover de machtige traditie op durft te stellen. In de analyse van Taylor is het juist deze opstelling van het individu als buitenstaander waardoor de dingen zijn gaan ontsporen. Het maakt de mens tot onthechte beschouwer, die in zijn objectiveringen niet langer deel heeft aan wat hij beschouwt en daar gescheiden en vervreemd van raakt. Het is deze groeiende kloof tussen betekenis en zijn, die zich op allerlei gebied manifesteert die Taylor, in het spoor van de Romantici, Hegel en de fenomenologie, graag wil overbruggen. De positie van kritische buitenstaander moet plaats maken voor die van deelnemer.

In de volgende paragraaf zal blijken dat dit grote verschil in de waardering van menselijke autonomie ook bepalend is voor de verschillende manieren waarop Taylor en Kuitert denken over transcendentie. Voor Kuitert is godsdienst iets dat puur in de hoofden van mensen zit. Het raakt nergens aan iets in de werkelijkheid zelf. Transcendentie kan uitsluitend in het menselijke worden gevonden. Taylor meent daarentegen dat er in de naar hun aard altijd menselijke voorstellingen van transcendentie iets wordt gemanifesteerd dat boven het menselijke uitgaat.

Dit verschil in visie op wat het precies is waar mensen uitdrukking aan geven in hun religieuze voorstellingen, hangt nauw samen met de verschillende kijk die Taylor en Kuitert hebben op taal, en met de manier waarop ze zelf taal inzetten. Ook daar zien we bij Kuitert een zekere dubbelheid. Ondanks zijn fascinatie en gevoeligheid voor taal als voertuig van de verbeelding, lijkt Kuitert uiteindelijk toch vooral geïnteresseerd in de functie van taal als afbeelding van de werkelijkheid. Het conceptuele, de heldere definitie, is voor hem het hoogste.¹³⁰ Taal heeft verschillende functies, maar de hoogste en normatieve lijkt voor Kuitert te zijn gelegen in het geven van een zo nauwkeurig mogelijke beschrijving van onszelf en onze plaats in de wereld. Zijn eigen taal kenmerkt zich dan ook vooral door een buitengewone analytische helderheid en precisie.

129 'Niet eerder vertoond, geen voorbeeld, geen gids die je bij de hand neemt, maar op eigen gezag onder woorden brengen wie je bent, wat je plaats is onder de hoge hemel, waar je heil en waar je onheil in bestaat. Dat is een ongelooflijke sprong in de ontwikkeling van mens en wereld, een niet eerder vertoonde sprong', Harry Kuitert, *Alles behalve kennis, Afkicken van de godgeleerdheid en opnieuw beginnen* (2011), p. 259.

130 Dit punt wordt ook gemaakt door Gerrit Neven in zijn bespreking van *Zeker weten* in zijn artikel *Geen andere Kuitert, maar Kuitert anders* in G.W. Neven en Renée van Riessen (red.), *Eenvoud bij H.M. Kuitert, analyse en kritiek* (Ten Have Baarn, 1996, p. 78). Neven noemt daar Kuiterts opvatting van de taal eenzijdig en constateert een dominantie van de rationele argumentatie in zijn wijze van theologiseren, waarin de overstap naar de mystieke ervaring wel wordt gemaakt, maar niet overtuigend voltrokken.

Wanneer hij poëzie in zijn beschouwingen betreft, wat hij met regelmaat doet, valt op dat dit vaak gebeurt om met behulp van een gedicht een bepaalde argumentatie te versterken.¹³¹

Als expressivist benadert Taylor taal op een hele andere wijze. Het ontsluiten van het gebied van wat het menselijke overstijgt en het uitdrukking geven aan wat het denken te boven gaat, ziet Taylor als het kernvermogen van de taal. Hij is geïnteresseerd in het soort taal dat zich van heel andere registers bedient dan de descriptieve en conceptuele taal. Alleen expressieve, meer verfijnde talen acht hij bij machte om het immanente gesloten kader te doorbreken. Nu vermoed ik dat Taylor, op een andere manier dan Kuitert, daarin op zoek is naar iets werkelijks of 'objectiefs', iets dat meer is dan louter subjectieve en dus willekeurige gevoelsuitingen. Taylor verlangt net als Kuitert van het geloof dat er een betrouwbare realiteit aan beantwoordt. Voor Taylor komt die realiteit tot uitdrukking in een taal die noch gericht is op het geven van een volledig objectieve beschrijving van de werkelijkheid en noch de uitdrukking is van een louter subjectieve beleving daarvan. Een manier waarop de fatale scheiding tussen subject en object wordt overstegen is volgens hem gelegen in de epifanie van het modernisme, waardoor er een andere, rijkere manier van beschouwen mogelijk wordt.

Kuitert zal deze move ook weer scharen onder het werk van de verbeelding, die geen kennis van de werkelijkheid oplevert. De verbeelding kan onmogelijk iets ont-hullen over de werkelijkheid zelf, maar alleen iets over degene die haar beschouwt. De scheiding tussen subject en object mag op geen enkele manier overschreden worden. Taylors epifanie is voor Kuitert waarschijnlijk een slimme manier om de metafysica langs een omweg weer binnen te halen. Weer wordt er dan een boven-wereld gecreëerd, die als zienswijze die over de werkelijkheid heen wordt gelegd en haar manipuleert. Voor Taylor daarentegen is de epifanie een zuivere zienswijze die uit de werkelijkheid opkomt.

131 Illustratief hiervoor is naar mijn idee de manier waarop Kuitert in *Kerk als constructiefout* het gedicht 'Code' van Gerrit Achterberg bespreekt. Dit gedicht laat zien, zo stelt Kuitert, dat het woordje 'god' bestaat uit letters in het alfabet. God kan dus nooit meer kan zijn dan deze menselijke weergave in de taal, een willekeurige lettercombinatie, 'g o d'. Voor de dichter vormen deze drie letters een soort geheime code, waardoor dode taal levende werkelijkheid kan worden. Maar geen enkel woord kan ooit meer betekenen dan wat mensen er zelf in leggen. Het verlangen van de dichter om door de taal deuren te openen naar een andere werkelijkheid is een onmogelijk verlangen. Het openen van deuren is Achterberg ook niet gelukt, 'want dan zou hij zijn pogingen – heel zijn werk bestaat uit deuren openen door woorden – wel hebben opgegeven' (Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout* (2014), p. 52).

Het lijkt erop dat Kuitert de evocatieve taal van poëzie en religie, waarvoor hij zich zeer gevoelig betoont, uiteindelijk leest alsof die tot doel heeft kennis te verschaffen over de werkelijkheid. Mogelijk weerspiegelt zich in Kuiterts interpretatie van 'Code' iets van zijn eigen levenslange streven om behulp van zoekontwerpen betrouwbare kennis te verwerven over de werkelijkheid. Pas aan het eind van zijn leven begreep hij dat hij op zoek was naar iets dat er niet was. Zolang nog niet goed begrepen wordt dat 'god' alleen in het eigen denken bestaat en niet in de werkelijkheid, is volgens Kuitert al het zoeken gedoemd vruchteloos te blijven.

Met dit diepgaande verschil in taalopvatting hangt nog een ander belangrijk verschil tussen Taylor en Kuitert samen. Dat gaat over de manier waarop oordelen tot stand komen. Dat mensen waarde toekennen aan de werkelijkheid en sommige zaken als nastrevenswaardig beoordelen en andere als verwerpelijk, beschouwen zij beide als een van de meest wezenlijke menselijke eigenschappen. Taylor gaat daarbij uit van een rangorde die aangebracht wordt in de waarde van wat wordt nagestreefd, zodat er verschil is tussen 'zwakke' en 'sterke waarderings'. Reflectie en articulatie moeten ons helpen om helder te krijgen waarom sommige zaken ons respect verdienen en andere niet. Goed en kwaad zijn meer dan predicaten die wij in onze subjectieve beleving aan de dingen toekennen. Ze zijn verankerd in de werkelijkheid zelf. Kuitert ziet dit heel anders. Mensen geven hun eigen betekenis aan een wereld die vanuit zichzelf geen enkele betekenis draagt. Net zo min als het denksel God bestaat in de werkelijkheid buiten de hoofden van mensen, bestaat er een betekenisvolle orde buiten het menselijke bewustzijn. Wel meent Kuitert dat er min of meer universele normen en waarden zijn die het menselijk samenleven reguleren. Deze noemt hij basisprincipes. Het zijn gedragsregels die een gemeenschap nu eenmaal nodig heeft. Een morele ontologie, zoals Taylor die uitwerkt, met hyperwaarden die verwijzen naar wat boven het zuiver menselijke uitgaat, zal Kuitert pertinent afwijzen. Om uit de menselijke hang naar iets hogers te concluderen dat er ook werkelijk iets hogers is, is volgens hem een klassieke denkfout. Voor Kuitert zijn er enkel persoonlijke redenen om te kiezen voor een bepaalde levensbeschouwing. Het enige beslissende criterium, is de vraag of je je persoonlijk aangesproken voelt of niet.

Dit kan de indruk geven dat Kuitert een (morele) relativist is. Hij spreekt zich echter juist herhaaldelijk uit tegen dit relativisme. Er moet wel degelijk verschil gemaakt worden tussen wat navolgenswaardig en wat verwerpelijk is. Er zijn ook werelden van betekenis die we duidelijk niet willen, 'en we weten ook precies waarom.'¹³² Hij pleit ervoor om de menselijke hang naar het hogere, die door hem vergeleken wordt met Ardorno's 'behoefte aan irrationaliteit',¹³³ voortdurend kritisch te toetsen. Want 'die behoefte kan iemand tot een nazi maken of tot een christen.'¹³⁴ Ook stelt hij dat 'om oprechte zoekers recht te doen'¹³⁵ er een grens moet worden getrokken tussen 'serieus en lachwekkend'.¹³⁶ Met een dergelijk onderscheid kom je mijns inziens toch aardig in de buurt van de morele ontologie. Nu acht ik het goed mogelijk dat het zich persoonlijk aangesproken voelen van Kuitert een soortgelijke functie heeft als de persoonlijke resonantie, die in de opvatting van Taylor in de moderniteit de enig mogelijke toegangsweg tot de betekenisvolle orde geworden is.

132 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 166.

133 Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel* (2014), p. 73.

134 Ibid, idem.

135 Ibid, idem.

136 Ibid, idem.

Zowel voor Kuitert als voor Taylor is het wezenlijk dat het morele en spirituele appèl dat vanuit een bepaalde bron gedaan wordt vrij is van dwang. Maar waar Taylor meent dat spirituele bronnen een bepaalde bovenpersoonlijke waarheid onthullen, wil Kuitert daar niets van weten. Hij wil niet verder gaan dan de erkenning dat er bepaalde algemene maatstaven zijn die mensen wel moeten hanteren.

Over die maatstaven doet hij echter een opvallende uitspraak: 'Niettemin: ook al bestaat er geen maatstaf die absoluut is, we hebben er wel een nodig. Als er niet een is die boven de partijen staat, is er wellicht een te vinden die alle partijen met elkaar delen. In die richting zoek ik het.'¹³⁷ Wat Kuitert na lang zoeken uiteindelijk als die algemene maatstaf gevonden heeft noemt hij 'de geest van het christendom.'¹³⁸ Deze geest voert hij terug op 'de oergestalte van het woord', die volgens hem is gelegen in het zich aangesproken voelen door 'de mens naast je, de mens die je nodig heeft.'¹³⁹ Die oergestalte van het woord is de stem van god, die Kaïn toeroept: 'Waar is Abel, uw broeder?' In werkelijkheid is dat helemaal niet de stem van god en gaat het niet om een stem die van buiten komt, maar klinkt hier de innerlijke stem van Kaïns eigen geweten. Beslissend voor Kuitert is de bereidheid om zich aan te laten spreken door deze 'Anrede', die niet te relativieren valt. Hij noemt dit het 'ijkpunt voor mens-zijn'¹⁴⁰ en zegt: 'Elk zijn eigen waarheid stuit hier op zijn grens.'¹⁴¹

Hieruit blijkt dat het voor Kuitert dus wel degelijk wat uitmaakt waardoor iemand zich laat aanspreken. Naar mijn idee staan Taylor en Kuitert op dit punt in de praktijk naar mijn idee uiteindelijk dichterbij elkaar dan je op grond van de theorie zou menen. Het persoonlijke appèl krijgt bij beide een beslissende betekenis. Kuitert geeft aan dit appèl een zeer specifieke en bijbelse invulling. Het is het beroep dat op mij gedaan wordt door de andere mens die ik niet nodig heb, maar die mij wel nodig heeft. Kuitert verheft dit bijbelse appèl zelfs tot 'een oergestalte van het woord, waarvan alle andere woorden, en alles wat je verder met woorden kunt doen, zijn afgeleid.'¹⁴² En hij durft te stellen: 'Zonder dit oerwoord geen woorden die kunnen scheppen, zonder dit oerwoord dondert elke cultuur in elkaar.'¹⁴³ Taylor zou er hier waarschijnlijk onmiddellijk op wijzen dat Kuitert er wel degelijk een morele ontologie op na houdt, echter zonder deze te benoemen.

Ten slotte kennen zowel Kuitert als Taylor de hermeneutiek een sleutelrol toe. De status die ze hieraan geven is echter zeer verschillend. Kuitert vindt in zijn zoektocht naar waarheid uiteindelijk aansluiting bij de manier waarop in de ne-

137 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 167.

138 Ibid, p. 168.

139 Ibid, idem.

140 Ibid, p. 173.

141 Ibid, idem.

142 Ibid, p. 168.

143 Ibid, p. 169.

gentiende eeuw de hermeneutiek een uitweg bood voor liberale theologen als Friedrich Schleiermacher (1768-1834), die het zwaartepunt verlegden naar het vrome bewustzijn of gemoed. Hierdoor werd helder wat geloof wel en niet is; geen objectieve kennis van de werkelijkheid, maar een gelovige interpretatie daarvan. Taylor sluit ook aan bij deze ontdekking van de negentiende eeuw, maar vult die aan met inzichten vanuit de fenomenologie, waarin het besef dat iets nooit 'onmiddellijk' gezien wordt, maar dat onze waarneming van de wereld altijd bemiddeld is, fundamenteel is. Deze gesitueerdheid bepaalt de menselijke conditie. Terwijl Kuitert lang op zoek geweest is naar een vorm van absolute kennis van de werkelijkheid en uiteindelijk uitkomt bij het inzicht van de hermeneutiek dat kennis altijd de vorm heeft van een bepaalde interpretatie van de werkelijkheid, heeft Taylor in zijn filosofie de hermeneutiek vanaf het begin al tot methode gemaakt.

Juist in de grote verschillen tussen het denken van Taylor en dat van Kuitert komt naar voren hoe sterk ze gericht zijn op dezelfde vragen. Beide zijn van mening dat er een grondige herbezinning op deze vragen nodig is om antwoord te kunnen geven op de vraag hoe de toekomst van het religieuze verleden eruit zou moeten zien. Voor het gesprek over die toekomst zal nu weer gekeken worden naar de drie aan Taylor ontleende hoofdthema's: welke openingen er zijn voor transcendentie in het immanente kader, hoe het gesteld is met het perspectief van transformatie en wat de dilemma's zijn waarvoor geloof en ongeloof zich in de eenentwintigste eeuw gesteld zien.

11.5d Openingen voor transcendentie

Taylor zoekt binnen het gesloten immanente kader van de moderniteit naar openingen voor transcendentie die dit kader open kunnen breken. In deze openingen zijn volgens hem mogelijkheden gelegen voor religie in de toekomst. Hoe ziet Kuitert dit? Waarin is voor hem transcendentie gelegen en is daar een voedingsbodemp voor aanwezig in de huidige tijd? Welke toekomst ziet hij weggelegd voor de religie?

Taylor's analyse van de moderniteit, waarin secularisatie sterk verbonden wordt met onttovering, excarnatie en betekenisverlies, wordt niet gedeeld door Kuitert. Kuitert meent dat niet de moderne cultuur, maar juist het christelijk geloof aan betekenisverlies lijdt. Het immanente kader ziet hij niet als gesloten, maar als open. Daarvóór was het kader juist in hoge mate gesloten. De secularisatie heeft het opengebrouwen en dat is grote winst. De ambivalente gevoelens over de secularisatie, waarvan zowel Taylor, Borgman als Groot in meer of mindere mate blijken te geven, zijn bij Kuitert nauwelijks te vinden. De secularisatie heeft religie haar rechtmatige plaats gegeven. Er is nieuwe ruimte gekomen voor de waardering van het immanente en concrete, de materiële wereld en het individu. Dit wordt in bijna religieuze termen beschreven als een groot bevrijdingsverhaal. De geest, die voorheen

door de kerk werd gemonopoliseerd, is nu eindelijk uit de fles¹⁴⁴ en kan gaan waaien waarheen zij wil. Die geest is principieel van iedereen. Ze heeft zich in de loop der eeuwen ontwikkeld tot *Gemeingeist*, die heel de westerse cultuur diepgaand gevormd heeft. 'Het grote 'samen' (*Gemein*) is niet de kerk, niet meer de kerk, maar dat is de cultuur en de geest die ze uitademt: de zelfexpressie van de Europese cultuur, is de humaniteit.¹⁴⁵ In die religie zijn mensen bezig met geloof zonder dat het moet, 'zelfs zonder te weten dat het een geloof is.'¹⁴⁶ Kuitert wijst erop dat dit onbewuste karakter van geloof vanouds een kenmerk was van de religieuze mythe, die de leefwereld van mensen vormde. De humaniteit is de nieuwe onbewuste religie, waarvan heel de levenswereld van mensen doortrokken is. Deze humaniteit is een geschenk, een opdracht en een fermentatieproces. In de humaniteit is de vervulling gelegen van waar het in de (christelijke) religie ten diepste om gaat: 'Waar humaniteit is, ligt de chaos achter ons.'¹⁴⁷ De gesecculariseerde religie van de humaniteit is een religie waar niet alleen een selecte groep, maar alle mensen over kunnen en mogen meepraten.

Wat is de plaats van transcendentie binnen het huidige immanente kader, dat volgens Kuitert dus zo open is als maar kan? Hebben we nog wel een transcendente dimensie nodig, of hebben we genoeg aan de immanente wereld? Is Kuitert misschien een aanhanger van een vorm van transcendentie in immanentie, zoals filosofen als Luc Ferry en Martha Nussbaum? Geeft hij ook een zuiver binnenwereldlijke inhoud aan transcendentie? Zoals al eerder opgemerkt draait voor Kuitert alles om de vraag: 'Waar ervaren we wat transcendent is in tijden waarin transcendentie zo kennelijk uit de gangbare religiositeit is weggelekt?'¹⁴⁸ De klassieke metafysica, waardoor deze religiositeit sterk gevormd is en waarvan Kuitert de indrukwekkende denkracht prijst, heeft zich in zijn ogen schuldig gemaakt aan 'manipulatie van transcendentie.'¹⁴⁹ Ze zorgde voor een fatale scheiding tussen de natuurlijke wereld van de mens en de bovennatuurlijke wereld van God. Kuitert verwijst nog wel terloops en met waardering naar de negatieve theologie, waarin God voor 'onbevulde transcendentie'¹⁵⁰ staat, vanuit het besef dat elke invulling tot misbruik kan leiden. Binnen de traditie is deze theologie echter slechts een zijstroom gebleven. De dominant geworden theologische hoofdstroom heeft consequent geprobeerd om transcendentie in de greep te krijgen en in te zetten voor eigen doeleinden. Dat heeft niet alleen betrekking op het denken (de klassieke me-

144 Opmerkelijk is dat deze uitdrukking, die Kuitert herhaaldelijk gebruikt om het positieve effect van de secularisatie in tot uitdrukking te brengen, ook de titel is die Ger Groot heeft gegeven aan zijn laatste boek over de geschiedenis van de moderne mens.

145 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 174.

146 Ibid, p. 174.

147 Ibid, idem.

148 Ibid, p. 13.

149 Ibid, p. 133.

150 Ibid, p. 132.

tafysica), maar ook op de verbeelding (de mythe). Ware transcendentie kan echter noch in de concepten van het denken, noch in de beelden van de mythe gevangen worden: 'Transcendentie is beeldvrij, kan zich niet verdragen met verbeelding in termen van mythe.'¹⁵¹

Deze beeldvrije transcendentie typeert Kuitert als 'kenmerk van een ervaring, die religie tot religie maakt.'¹⁵² Dat is een ervaring waarop jij geen greep hebt, maar waarvoor het omgekeerde geldt; zij heeft greep op jou. Het gaat daarin om 'iets dat in de wereld is, maar niet van de wereld.'¹⁵³ Alles wat van de wereld is, kun je in een begrip vangen, en is daardoor te manipuleren. Zodra wij 'boven' een jas van 'beneden' geven, door het transcendente immanent te verklaren, hebben we het al ingepast en ingepakt in onze werkelijkheid. Dan is het al niet meer een andere werkelijkheid. 'Transcendentie komt van elders, of nog beter: het is er gewoon, je kunt het niet pakken, niet herleiden, het heeft geen oorsprong en geen legitimatie, anders dan zijn eigen verschijning.'¹⁵⁴ Deze strenge nadruk op het heilige en totaal andere van de transcendente werkelijkheid klinkt bijna barthiaans. Naar verluid heeft Kuitert zichzelf ook ooit getypeerd als 'barthiaan höherer Ordnung.'¹⁵⁵

Ook al is het kenmerk van transcendentie dat het niet in onze menselijke begrippen en beelden te vangen is, Kuitert weet wel heel scherp aan te wijzen waar in onze wereld transcendentie aangetroffen kan worden en waar niet. En al noemt hij transcendentie beeldvrij, de bijbelse mythe blijkt hier weer een sleutelrol te vervullen. Als aanduiding voor transcendentie kiest Kuitert het woord 'geest'. Bij hem is dat allesbehalve een vage categorie. Geest manifesteert zich op een heel specifieke wijze, namelijk enkel en alleen in het woord. En dat woord wordt altijd gesproken door de mens. Het is alleen de mens die dingen onder woorden brengen kan, en zo een wereld van betekenis schept. Dit betekent dat de plek waar transcendentie zich manifesteert heel precies te lokaliseren is: 'Waar mensen zijn die onder woorden brengen, daar stoten we op een onherleidbare acte de présence van geest, op transcendentie.'¹⁵⁶ Kuitert graaft nog een spade dieper als hij vervolgens de vraag stelt wat nu eigenlijk maakte dat mensen het woord namen, wat het woord 'uitlokte.'¹⁵⁷ De oergestalte van het woord, het woord waar alle andere woorden op terug te voeren zijn, is volgens hem te vinden in de mythe van Kaïn en Abel, in de vraag aan Kaïn: 'Waar is Abel uw broeder?'¹⁵⁸ In deze aanspraak en ook alleen daarin, zo stelt Kuitert, overkomt een mens transcendentie. Waar voor Kant de ervaring van

151 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 135.

152 Ibid, p. 133.

153 Ibid, idem.

154 Ibid, p. 133.

155 Martien Brinkman en Henk Vijver (red.), *Harry Kuitert: zijn God. Schrijvers, theologen en filosofen over de God van Kuitert* (Ten Have, Baarn, 2004), p. 34.

156 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 138.

157 Ibid, p. 168.

158 Ibid, p. 169.

transcendentie in zowel het besef van de sterrenhemel boven ons als de stem van het geweten in ons is gelegen, houdt Kuitert hier alleen nog de innerlijke stem over. Die stem van het geweten hoort ieder mens op zijn tijd; 'het is niet typisch christelijk, er een thema van maken is dat wel.'¹⁵⁹

De volgende logische stap die Kuitert maakt is dat hij humaniteit benoemt als het enige criterium voor ware transcendentie; '[...] humaniteit is het uitbreken, het zich aandienen van transcendentie in de chaos, niet te manipuleren, niet te relativieren, ijkpunt voor mens-zijn.'¹⁶⁰ Waar de gangbare religie het veld van de vrijblijvendheid is ingetrokken en mensen eraan doen voor zover ze er behoefte aan hebben, laat de religie van de humaniteit alle vrijblijvendheid achter zich. Religie en vrijblijvendheid verdragen zich niet met elkaar. Humaniteit is de enige ware religie: 'Religie *is* humaniteit, en waar humaniteit is, is religie.'¹⁶¹ Deze gerichtheid op humaniteit van Kuitert doet enigszins denken aan het humanisme waarvan Taylor de opkomst beschrijft wanneer hij ingaat op de antropocentrische omslag in de cultuur, maar is veel radicaler. Dat humanisme gaat uit van een natuurlijk soort menslievendheid, die is gebaseerd op het principe van het wederzijds profijt. De basis van het humanisme van Kuitert gaat juist in tegen dit welbegrepen eigen belang. Het bijbelse gebod luidt om je open te stellen voor 'de mens die jij niet nodig hebt, maar hij jou wel',¹⁶² ook wel aangeduid als 'de behoeftige'.¹⁶³ Door deze humaniteit worden er bijzonder hoge eisen aan mensen gesteld. Dat gaat nog een stuk verder dan de volgens Taylor al aanzienlijke morele aanspraak die gedaan wordt door het exclusieve humanisme. Het wekt dan ook geen verwondering dat Kuitert dit radicale humanisme ziet als een vorm van geloof en zelfs verheft tot de enige ware religie. Het vraagt immers om een bijzondere mate van toewijding en de bereidheid tot levensverandering. Dat is vanouds het terrein van de religie. Kuitert benadrukt dat de religie van de humaniteit geen verlossingsreligie is, zoals het traditionele christendom dat was, maar een menswordingsreligie. In deze religie is het de levensopdracht van ieder individu om een aanspreekbaar en verantwoordelijk mens te worden. Op de vraag in hoeverre dit proces van menswording lijkt op Taylors religieuze transformatie zal ik terugkomen in de volgende paragraaf, die gaat over transformatie.

Complicerend is dat Kuitert het woord religie op twee heel verschillende manieren gebruikt. De ene keer gebeurt dat in positieve en de andere keer in negatieve zin. Aan de ene kant is er de christelijke religie als erfenis uit het verleden, die aan het verdwijnen is en waar Kuitert ook graag vanaf wil. Dat is de religie die vasthoudt aan achterhaalde voorstellingen, die geloof verwacht met kennis en die uit is

159 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 172.

160 Ibid, p. 173.

161 Ibid, p. 175.

162 Ibid, p. 172.

163 Ibid, idem.

op macht. Dit soort religie wordt gekenmerkt door een vorm van exclusiviteit en machtsdenken: '[...] echte religie kan niet relativiseren, ze eist complete identificatie van de aanhangers met de geloofsvoorstellingen.'¹⁶⁴ En even later, als hij het mechanisme om zaken die zuiver menselijke verantwoordelijkheid zijn op een hogere macht af te schuiven aan de kaak stelt, zegt hij: 'Religie is altijd dubbelzinnig, ook de christelijke.'¹⁶⁵ Met religie is het altijd oppassen geblazen, is hier de boodschap; in haar ware gedaante is religie fanatiek en dubbelzinnig. Aan de andere kant lijkt Kuitert echter veel te verwachten van een gezuiverde christelijke religie, die hij beschouwt als de oorspronkelijke of ware gedaante van dit geloof. Die religie heeft hij ook nodig om andere vormen af te kunnen wijzen als 'gebruiksgeloof'. Normatief voor Kuitert is het oorspronkelijke christelijk geloof dat het evangelie verkondigt en de oproep tot humaniteit die daarin is vervat. Deze humaniteit, zo stelt hij, is uniek. Buiten de West-Europese cultuur is die niet of althans in veel mindere mate te vinden. 'Kastes in India, vrouwenvernederend in sommige islamitische culturen (al dan niet door de islam getolereerd!), andersdenkenden met zwaard en vuur bedreigd, zo niet uitgeroeid, ik ben oprecht blij dat zulke dingen in onze wereld als intolerabel worden aangevoeld.'¹⁶⁶

Samenvattend kunnen we zeggen dat de uiteindelijke vindplaats van transcendentie door Kuitert heel nauw omschreven wordt. Die is gelegen in de mens, voor zover die mens begiftigd is met het woord en antwoord geeft op het bijbelse oerwoord dat hem aanspreekt in de ander die hem nodig heeft. Kuitert ziet de religie van de toekomst als 'de religie van het aansprekende woord (waar onze humaniteit op gebaseerd is)'. Hij noemt deze religie 'de enige die niet valt te relativiseren.'¹⁶⁷ Deze religie kan een mens niet inzetten voor eigen doeleinden; die zet hem in. Al het andere moet beschouwd worden als een 'eigen gemaakt baldakijn' en het aanbidden van een 'god geschapen en gemodelleerd naar onze eigen behoeften.'¹⁶⁸ Enerzijds zegt Kuitert voortdurend dat geloof per definitie een eigen schepping is en dat ook voluit mag zijn. Anderzijds wijst hij bepaalde scheppingen en maaksels wel heel duidelijk af als in strijd met 'waar religie mee begon en begint'¹⁶⁹ of met wat hij 'de clou, de kern'¹⁷⁰ noemt. Die clou of kern is gelegen in 'de passie die een mens overkomt als hij elders verblijft dan onder zijn eigen gemaakt tentzeil.'¹⁷¹ Waar Kuitert tenslotte op uitkomt is een ware religie, die staat tegenover de eigen maaksels of 'gebruiksgeloof'. Religieuze rituelen beschouwt

164 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 172.

165 Ibid, p. 175.

166 Ibid, p. 174.

167 Ibid, p. 114.

168 Ibid, idem

169 Ibid, p. 115.

170 Ibid, p. 124.

171 Ibid, idem.

hij als uitingen van dit gebruiksgeloof, want ‘riten vragen niets’, het zijn slechts ‘freewheelende handelingen’.¹⁷²

We hebben hier mijns inziens van doen met een typisch en sterk staaltje van de aloude religiekritiek, waarvan Taylor heeft laten zien dat die nog steeds doorwerkt in de westerse cultuur. Dit grijpt uiteindelijk terug op de bijbelse profetische kritiek. Die kritiek was bepalend voor de hervormingsbewegingen en heeft een belangrijke rol gespeeld in het ontstaan van het exclusieve humanisme. Niet bepaalde bijzondere sacrale plaatsen, gewoonten en voorwerpen verdienen onze eerbied, maar het gewone menselijke leven in de wereld dient te worden geheiligd. Dit klassieke bezwaar tegen zowel de leer als de rite wordt door Kuitert hernomen. Religieuze bezigheden leiden de aandacht af van de eigenlijke menselijke opdracht. Die ware opdracht is gelegen in het je open stellen voor mensen die je nodig hebben; om ‘aangesproken, aansprakelijk en aanspreekbaar’ te willen zijn.¹⁷³ Voor deze ware religie van de aanspreekbaarheid, die Kuitert ziet als de kern van het joods-christelijke geloof, ziet hij veel meer mogelijkheden buiten wat er over is van de georganiseerde christelijke religie dan daarbinnen. Geloof binnen de kerk is verworpen tot gebruiksgeloof en wordt gekenmerkt door machtsmisbruik. ‘De ervaring van transcendentie is uit deze religie weggevloeid, onmerkbaar, maar onmiskenbaar’.¹⁷⁴

Mensen doen aan (gebruiks)religie vanuit hun eigen behoefte aan een adres, een warm gevoel, troost, rust en veiligheid. Kuitert zegt wel daar geen enkel bezwaar tegen te hebben, maar ondertussen doet hij daar voortdurend kritische uitlatingen over. Zo zegt hij: ‘De zoektocht naar transcendentie is ingeruild voor de zoektocht naar welzijn en geluk, en de claim die de godheid op zijn mensen legt is of verdwenen of opgegaan in de claim dat hij gebeden wil zijn. Het is dit beeld van god dat de ultieme doodsteek voor een serieus te nemen christelijk geloof wordt. De god die niets meer doet, en niets meer kan, geen wereld ‘van betekenis’ meer scheidt of kan scheppen, de vrijblijvende en vrijlatende god, de god voor het *happy hour*, geheel de uwe, beleefd aanbevelend, uw dienstwillige w.g. god’.¹⁷⁵ Deze bevoordingen doen weer denken aan de antihumanistische kritiek op het traditionele christendom, zoals Taylor die beschreven heeft. Het geloof wordt daarin een naïeve, al te rooskleurige en zelfvoldane kijk op het leven verweten. Kuitert laat dit geluid hier met een zekere profetische hartstocht horen.

De vrijblijvendheid die Kuitert zo hekelt staat haaks op de toewijding en de bereidheid tot levensverandering waar de ware religie om vraagt. De religie van de humaniteit die hij voorstaat is niet vrijblijvend, maar uitermate verplichtend. Die

172 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 116.

173 Ibid, p. 173.

174 Ibid, p. 117.

175 Ibid, p. 118.

religie heeft in de overblijfselen van het traditionele geloof, waartoe Kuitert ook de nieuwe religiositeit rekent, weinig kans.¹⁷⁶ Die nieuwe religiositeit is niet meer dan restgeloof en heeft geen enkele betekenis voor de toekomst van religie in de eenentwintigste eeuw. Ze is geen teken van een herleving van religie, maar laat juist de voltooiing van de secularisatie zien. Van dit soort nieuwe religiositeit verwacht Kuitert nog minder dan van de kerk. Voor de religie van de humaniteit heeft hij vooral zijn hoop gevestigd op de wereld buiten de kerk. Waarom hij van mening is dat die wereld, die dus ook vatbaar is voor de nieuwe religiositeit, zoveel gunstiger voorwaarden biedt dan de kerk, wordt niet goed duidelijk. Waarschijnlijk is haar voornaamste voordeel dat ze geen last heeft van de ballast die de kerk door haar verleden met zich meesleept. In de kerk mag het oerwoord dan misschien nog steeds klinken, maar het is daar verschrompeld tot retoriek en rituele taal die niets meer zegt. Ook deze kritiek klinkt niet voor het eerst; het is het klassieke verwijt van hervormingsbewegingen tegen de gevestigde kerk. Hoe meer God, hoe minder wereld, zo meent Kuitert. In zijn visie heeft in het geloof van de kerk God eeuwenlang de plaats ingenomen die de mens eigenlijk toekomt. Buiten de kerk kan humaniteit datgene zijn waar mensen in geloven zonder dat het moet, en zelfs zonder dat ze zelf weten dat ze erin geloven.

Taylor zou hier ongetwijfeld willen weten uit welke bron mensen dit geloof putten. Kuitert zou vermoedelijk verwijzen naar de *Gemeingeist* van het christendom, die mensen inademen met de cultuur. Maar je kunt je dan afvragen of mensen behalve deze geest ook niet allerlei andere dingen inademen, die mogelijk haaks staan op de geest van humaniteit. Taylor zou erop aandringen dat de bron duidelijker benoemd wordt. Kuitert zal dat uit huiver voor christelijke annexatie en dwang waarschijnlijk niet willen. Die dwang wordt door hem zo sterk gevreesd dat hij nog liever kiest voor de vrij(blijvend)heid, hoewel die zich niet goed verdraagt met het verplichtende karakter van de transcendentie die hij voorstaat. Het is duidelijk dat Kuitert van mening is dat de secularisatie en het immanente kader goede voorwaarden bieden voor het opbloeien van de humaniteit. De toekomst van de religie ligt voor hem in de humaniteit, die de ware transcendentie in zich bergt. Hij is optimistisch over de kansen van deze nieuwe religie, waarvan de vorm ongebonden moet zijn, maar de inhoud diep verplichtend is.

11.5e Transformatie historisch

Het volgende punt waarop ik Taylor en Kuitert met elkaar in gesprek wil brengen is hun visie op transformatie, zowel in de historische betekenis als in de religieuze zin van dat woord.

Voor Taylor is het inzicht dat (de christelijke) religie verwickeld is in een voortdurend proces van historische transformatie noodzakelijk voor een goed begrip

176 Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel* (2014), p. 71-72.

van de traditie. Ook breuken maken deel uit van dit voortgaande proces. Wie zich tegenover of buiten de traditie plaatst is er nog steeds mee in gesprek en neemt er aan deel. De secularisatie wordt door Taylor niet gezien als afscheid, maar als innerlijke transformatie van het christendom. Het is een beweging waaraan positieve idealen aan ten grondslag liggen, die uit dat geloof zelf voortgekomen zijn. Wat is Kuiterts visie op het proces van historische transformatie van de (christelijke) religie? Waar ziet hij breuken en waar continuïteit? Is er voor hem een bepaalde kern van het christelijk geloof die overeind dient te blijven?

Kuitert sluit zich aan bij de uitspraak van de godsdienstsocioloog Anton van Harskamp (geboren 1946): 'Religie bestaat in de discussie over wat religie is.'¹⁷⁷ Zijn blik op religie is net als die van Taylor zeer breed. Als christelijk theoloog richt hij zich met name op de joods-christelijke traditie. Als hij af en toe en terloops de islam noemt, is dat meestal in kritische zin. Kuitert ziet meer breuken dan continuïteit, en de breuk die de crisis die de moderniteit heeft gebracht ziet hij als definitief. Dit betekent dat het christelijk geloof in de vorm waarin het zich hier in het Westen eeuwenlang gemanifesteerd haar tijd heeft gehad. De tijd van de religieuze mythe en van de theologische systemen is voorgoed voorbij. Als er al een toekomst is voor het christelijk geloof, dan moet het van de grond af helemaal opnieuw beginnen en dan radicaal anders. Na de eerdere grote sprong in de geschiedenis, van de mens die het woord nam in een zwijgend heelal en middels de religieuze mythe onder woorden bracht wie hij is, is het nu tijd voor weer een nieuwe sprong. De mens moet zich definitief losmaken uit de mythe en de daaruit gegroeide leer, door die te zien voor wat zij werkelijk zijn: een eigen schepping. Dat proces van bewustwording is al gaande en al verloopt het moeizaam, een weg terug is er niet.

Tegelijkertijd kun je bij Kuitert een sterk besef van continuïteit aantreffen. Dat blijkt zowel uit de waarde die hij toekent aan de traditie als zoektocht die de eeuwen ompant, als uit het teruggrijpen op wat hij 'het oerwoord' noemt; de in de bijbelse mythe van Kaïn en Abel vervatte oproep tot humaniteit. In zijn visie bevat het christelijk geloof vanaf het begin een kritisch en bevrijdend moment, dat voert tot een breuk met het bestaande. Het is dat kritische en radicale moment dat zich steeds opnieuw manifesteert. Abraham moet zich losmaken van de tradities van zijn vader om de zoektocht aan te kunnen gaan naar het beloofde land. Deze beweging is herhaald in de manier waarop de moderniteit zich losmaakt van de overgeleverde godsdienst. Je zou kunnen zeggen dat juist in de beweging van het breken de continuïteit zit van de christelijke traditie. Kuiterts theologie wordt gekenmerkt door een sterke religiekritiek. De manier waarop hij de traditie voortzet is het tot in zijn uiterste consequentie doorvoeren van de religiekritiek waarmee het in het joodse geloof ook ooit allemaal is begonnen. Door Kuitert wordt de secularisatie zo positief gewaardeerd omdat hij daarin een radicale vorm van religiekritiek ziet.

177 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 108.

Als ijkpunt voor religie in de toekomst fungeert voor hem het bijbelse oerwoord, de gewetensvraag van Kaïn. Het kenmerk van ware transcendentie en de onopgeefbare kern van het christelijke geloof is dat die gewetensvraag blijft klinken als de vraag waar het allemaal ten diepste om begonnen is.

11.5f *Transformatie religieus*

Bij Taylor is transformatie behalve een historisch ook een religieus begrip. De gerichtheid op een perspectief dat het eigen onmiddellijke welzijn overstijgt maakt deel uit van zijn definitie van religie. Deze religieuze gerichtheid vraagt in het algemeen om omkering en levensverandering. In het geval van de christelijke religie betekent deze het deelhebben aan *agapè*, een bovenmenselijke liefde en goedheid. Secularisatie betekent in de analyse van Taylor ook teruggang in dit perspectief van transformatie. Het enige perspectief dat het immanente kader van een volledig seculiere wereld nog biedt is de gerichtheid op het eigen menselijk welzijn hier en nu. Duidelijk werd al dat ook voor Kuitert transformatie in de religieuze betekenis als levensverandering van grote betekenis is. Hij beschrijft hoe een mens van een op zichzelf gerichte houding moet geraken tot een andere manier van in het leven staan, die wordt gekenmerkt door de openheid voor de aanspraak van het bijbelse oerwoord. Bij Kuitert komt die roep echter niet van buiten of boven, zoals bij Taylor, maar van binnenuit, vanuit het eigen geweten.

Opmerkelijk is dat in de manier waarop deze transformatie wordt beschreven door zowel Kuitert als Taylor, het gaat om een beweging waarin iets op een hoger plan wordt getild, zonder dat het vorige plan daarmee geheel wordt afgedankt. Ook Kuitert benadrukt – althans in theorie – dat de natuurlijke menselijke behoeften niet hoeven worden afgewezen en de zorg voor het eigen welzijn niet geheel hoeft te worden ontkend als waarde, maar dat dit alles dient te worden overstegen, om plaats te maken voor een groter perspectief. Dat is dezelfde beweging als die welke kenmerkend is voor Taylors religieuze transformatie. De traditionele religie, die geheel gericht is op het bevredigen van natuurlijke menselijke behoeften aan troost en geborgenheid, wordt door Kuitert beschouwd als gebruiksgeloof. Dit gebruiksgeloof moet worden overstegen en plaats maken voor het grotere perspectief van de ware transcendentie. Kuitert beweert dat hij de traditionele religie niet af wil schaffen, zoals hem vaak wordt verweten,¹⁷⁸ maar haar alleen maar op een hoger plan wil tillen. Onze (religieuze) behoeften aan troost en zekerheid hoeven niet geheel vernietigd te worden, maar dienen te worden getransformeerd. Kuitert noemt dit met een opvallend woord een ‘overstap’ (‘trans’ en ‘over’ hebben dezelfde betekenis). Hij stelt: ‘De overstap van toegift naar kern of clou bestaat niet in

178 Tot de interpretatie dat hij uit is op het afschaffen van het traditionele geloof, geeft Kuitert zelf wel ruimschoots aanleiding, door te spreken van ‘gebruiksgeloof’ en daar nog andere negatieve kwalificaties voor te gebruiken.

het afschaffen van ‘eigen gebruik’, maar het achterstellen daarvan bij de passie die een mens overkomt, als hij elders verblijft dan onder zijn eigen gemaakt tentzeil.’¹⁷⁹ Voor Kuitert is deze ‘overstap’ de beweging die noodzakelijk is om van religie in de ware betekenis van het woord te kunnen spreken. Waar dit element geheel ontbreekt, hebben we niet te maken met ‘echte’ religie, maar met gebruiksgeloof. Gebleken is dat bij Kuitert de gerichtheid op transformatie in feite ook deel uitmaakt van zijn (normatieve) definitie van religie.

11.5g Dilemma's en opgaven

Het laatste punt waarop ik Kuitert en Taylor met elkaar in gesprek wil brengen is dat van de morele dilemma's en opgaven, waarop het geloof volgens Taylor een goed antwoord moet kunnen geven, wil het geloofwaardig en levensvatbaar zijn in de eenentwintigste eeuw. Dat zijn ten diepste geen intellectuele vragen, maar vragen van morele aard, waar zowel het geloof als het ongeloof mee wordt geconfronteerd. Beide moeten een evenwicht vinden in de spanning tussen de gerichtheid op de menselijke behoeften die opkomen uit het gewone leven middenin de wereld, en de gerichtheid op ‘hogere’ doelen, waarin deze behoeften dienen te worden overstegen.

Kuitert heeft zich zijn leven lang beziggehouden met intellectuele bezwaren tegen het geloof. De waarheidsvraag is voor hem de kernvraag. Geloven *in* is altijd ook geloven *dat* en het *dat* dient redelijk te worden verantwoord. Zelf heeft hij daar altijd veel werk van gemaakt. Uiteindelijk komt hij tot de slotsom dat deze redelijke verantwoording niet werkelijk mogelijk is. Geloof blijkt niet de vorm van kennis te zijn waarvoor het zo lang is gehouden, ook door hemzelf. Het inzicht dat het traditionele geloof intellectueel gezien niet langer houdbaar is, maakt het noodzakelijk er afscheid van te nemen. Je zou dus denken dat voor Kuitert de intellectuele bezwaren de doorslag geven. Maar hoe sterk hij ook hamert op de intellectuele onhoudbaarheid van het christelijk geloof, naar mijn idee is het echte probleem bij hem uiteindelijk van morele aard. Voor Taylors stelling dat het bij wat zich op het eerste gezicht voordoet als intellectuele bezwaren in wezen gaat om morele bezwaren, vormt Kuitert mijns inziens prachtig bewijsmateriaal. Uit de sterke preoccupatie van Kuitert met de waarheidsvraag spreekt vooral een verlangen naar waarachtigheid en geloofwaardigheid. Uiteindelijk brengt hij religie terug tot een hoog ideaal van humaniteit. Belangrijker dan wat iemand gelooft, is wat hem of haar motiveert en hoe er wordt gehandeld. De kernwaarden van de moderniteit zijn in Kuiterts benadering heel duidelijk terug te zien; alles staat of valt met persoonlijke moed en toewijding en verantwoordelijk handelen. Christen zijn is ‘niets anders dan een-goed-mens-zijn,’¹⁸⁰ zo

179 Harry Kuitert, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens* (2002), p. 124.

180 Harry Kuitert, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel* (2014), p. 167.

zegt Kuitert. Het belangrijkste criterium op grond waarvan geloof wordt beoordeeld is de bevordering van vrijheid en humaniteit.

Dat deze humaniteit bijzonder hoge eisen aan mensen stelt, lijkt voor Kuitert eerder een aanbeveling dan een bezwaar. Religie die niets kost, is goedkope religie waar je ook niets aan hebt. De menswordingsreligie die hij voorstaat vraagt van mensen dat ze hun eigen behoeften op de tweede plaats stellen en gehoor geven aan de aanroep die uitgaat van het oerwoord. Een te grote nadruk op het dragen van morele verantwoordelijkheid zal veronachtzaming of onderdrukking van natuurlijke menselijke behoeften tot gevolg kan hebben, zo meent Taylor. Op de een of andere manier zal dit zich wreken. Het zoeken van een evenwicht in de spanning tussen natuurlijke menselijke behoeften en de hogere morele en spirituele aspiraties, die voor Taylor een van de belangrijkste opgaves is waarvoor geloof zich in de eenentwintigste eeuw gesteld ziet, is voor Kuitert geen thema. Het geweld dat achter hoge idealen verborgen kan gaan benoemt hij niet. Hogere aspiraties lijken bij hem vanzelfsprekend meer gewicht te krijgen dan natuurlijke menselijke behoeftes.

Kuitert beweert dat hij niemand een op de bevrediging van menselijke behoeftes gericht gebruiksgeloof af wil nemen. Hij vindt alleen dat dit geloof bij de ware naam genoemd moet worden. Dat hij met de typering 'gebruiksgeloof' een tamelijk vernietigend oordeel uitspreekt, lijkt hem niet te deren. Het lijkt erop dat Kuitert de natuurlijke menselijke behoeften vanzelfsprekend ondergeschikt maakt aan de hogere opdracht van die radicale morele aanspraak. Die aanspraak valt niet te relativeren en vertegenwoordigt voor hem een bijna absolute waarde. Taylor wil een evenwicht vinden tussen verschillende waarden en is huiverig voor alles wat zich als absoluut aandient. Hij is van mening dat het slechts enkele religieuze *virtuosi* gegeven is om de hogere idealen op een goede en evenwichtige manier na te leven, en dat er in een samenleving een zekere complementariteit nodig is tussen deze uitzonderlijke mensen en anderen. Kuitert daarentegen gaat er vanuit dat het in principe voor ieder mens mogelijk is om het geloof waartoe het oerwoord oproept in praktijk te brengen. Ieder afzonderlijk mens wordt geroepen en is in staat om een aanspreekbaar en verantwoordelijk mens te worden. In deze overtuiging dat iedere gelovige tot dezelfde hoogte kan en behoort te stijgen, betoont Kuitert zich een rasechte protestant. Er is bij hem geen echt verschil tussen een leven in-de-wereld en een leven dat aan God of het hogere is gewijd. Omdat die beide vrijwel samenvallen kan er ook geen echte spanning tussen hen zijn. Het hogere *is* de dienst aan deze wereld en het is in deze wereld dat de oproep tot humaniteit overal en voortdurend klinkt.

Hoewel Kuitert aan de ene kant sterk op de lijn zit van de bevestiging van de waarde van het gewone leven middenin de wereld, vraagt hij aan de andere kant ook van mensen om af te zien van de vervulling van natuurlijke menselijke behoeften, en deze 'achter te stellen' bij de gerichtheid op een hoger ideaal. Dit vereist

het betrachten van een zekere ascese of wereldverzaking, zonder dat dit duidelijk door hem benoemd wordt. Mijns inziens geeft zijn religie van de humaniteit op dit punt blijk van een blinde vlek. Daarin vertoont die religie trekken van het exclusieve humanisme zoals Taylor dat heeft neergezet, dat er uitzonderlijk hoge idealen van menslievendheid op nahoudt, eveneens zonder zich hier rekenschap van te geven. Taylor waarschuwt dat al te hoge morele eisen als tegenreactie geweld en misantropie op kunnen roepen. Kuitert verbindt geweld vooral met de dwang en het machtsmisbruik waaraan de religie zich in verleden en heden schuldig heeft gemaakt, en niet met de morele eisen die het geloof aan mensen stelt. De opgave waar het geloof in de eenentwintigste eeuw voor gesteld is, is voor hem een heel andere dan voor Taylor. Het geloof moet zichzelf bevrijden van achterhaalde voorstellingen, opdat de ware kern van de opdracht tot humaniteit de volle ruimte kan krijgen.

11.6 Oogst van het gesprek

In het voorafgaande heb ik drie verschillende en naar ik meen kenmerkende posities in het denken over de ontwikkeling van religie en secularisatie verkend en tegenover die van Taylor geplaatst. Drie denkers zijn met Taylor in gesprek gebracht over de toekomst van religie aan de hand van drie thema's, die aan de analyse van Taylor ontleend zijn. Dat zijn de vraag welke openingen er zijn voor transcendentie in het immanente kader van de moderniteit (1), de rol en betekenis van transformatie (2) en de dilemma's waaruit zowel het geloof als het ongeloof een uitweg moeten vinden om van betekenis te zijn in de eenentwintigste eeuw. Taylors analyse van de ontwikkeling van religie en secularisatie in de westerse wereld blijkt op verschillende punten te worden bevestigd. Zo wordt duidelijk hoe breed zijn analyse is en hoeveel wezenlijke thema's en vragen erin zijn opgenomen. In deze paragraaf zal ik de belangrijkste oogst van dit gesprek proberen weer te geven.

Ten eerste is Taylor van mening dat de manier waarop geloof en ongeloof in de westerse cultuur tegenover elkaar zijn komen te staan, voor een belangrijk deel terug te voeren is op een groeiende tegenstelling tussen transcendentie en immanentie, bovennatuur en natuur.¹⁸¹ De verhouding tussen transcendentie en immanentie heeft hij ook opgenomen in zijn definitie van religie, waarmee hij zich bewust beperkt heeft tot de westerse wereld. Deze beperking is volgens hem nodig om de specifieke en diepgaande veranderingen in de westerse cultuur te kunnen begrijpen. De verkenning van de verschillende visies van deze drie denkers lijkt hem daarin gelijk te geven. Hoe bepalend het denken over de verhouding tussen transcendentie en immanentie en de verschuivingen in dat denken zijn voor de manier

181 ASA, p. 15-16.

waarop het secularisatieproces zich in de westerse cultuur voltrekt, blijkt bij iedere denker opnieuw. De verschillende posities die zij innemen wordt in belangrijke mate bepaald door hun opvattingen over de verhouding tussen transcendentie en immanentie, die ieder van hen sterk bezighoudt. Niet alleen in het denken van Taylor, maar ook in dat van zijn gesprekspartners is sprake van onopgeloste spanningen. Dat denken wordt gekenmerkt door een zoekend karakter.

Ten tweede meent Taylor dat de strijd die er in de moderne cultuur gevoerd wordt ten diepste niet een strijd is tussen geloof enerzijds en ongeloof anderzijds, maar dat het speelveld veel complexer is. Hij onderscheidt daarin drie of vier verschillende uitvalsbases.¹⁸² Iedere afzonderlijke uitvalsbasis wordt gekenmerkt door een bepaalde opvatting over hoe transcendentie en immanentie zich tot elkaar verhouden. De uitvalsbases die Taylor onderscheidt zijn (1) het seculiere humanisme, (2) het antihumanisme, door hem ook wel aangeduid als de positie van de neo-Nietzscheanen, en (3) voortzettingen van het geloof in transcendentie. In die laatste categorie maakt Taylor nog een onderverdeling tussen gelovigen die de beweging van de cultuur in de richting van een seculier humanisme volledig afwijzen, en gelovigen die het positieve dat zij in deze beweging ook zien graag willen honoreren. De posities van de drie besproken denkers vallen zeker niet naadloos samen met deze ideaaltypische indeling van Taylor, maar de verschillen en overlappingsen tussen hen vertonen wel frappante overeenkomsten met de drie uitvalsbases die hij onderscheidt.

In dit speelveld is Erik Borgman degene die het geloof in transcendentie (3) verdedigt vanuit een theïstisch christelijk perspectief. Met theïsme bedoel ik hier een positie die gekenmerkt wordt door een manier van spreken waarin God wordt voorgesteld als trinitarische persoon, en die kan worden onderscheiden van het deïsme, atheïsme en ook van het post-theïsme, allemaal posities waarin deze manier van spreken ofwel wordt afgewezen ofwel ter discussie wordt gesteld. Erik Borgman staat voor een voortzetting en vernieuwing van de christelijke traditie, waarin de secularisatie volstrekt serieus wordt genomen en de vragen die daarin aan het christelijk geloof worden gesteld, worden verwerkt. Vanuit deze positie laat hij een duidelijke tegenstem klinken tegen het moderne seculiere humanisme, dat geen andere realiteit erkent dan die van een volledig immanente wereld.

Ook Ger Groot is op zoek naar een tegenstem tegen het seculiere humanisme. Hij ziet dit als een beperkte benadering van de werkelijkheid en heeft een zekere sympathie voor zichtbare en georganiseerde vormen van religie waarin op de traditie wordt voortgebouwd. In zijn ogen zijn deze vormen van religie misschien wel de enige maatschappelijke kracht die de beperkingen van het exclusieve humanisme kan onthullen en overstijgen. Maar van de beperkingen van het traditionele religieuze perspectief op de werkelijkheid is hij niet minder diep doordrongen. Het

182 ASA, p. 636.

theïsme van Taylor, Borgman en anderen kan in zijn ogen geen geloofwaardig alternatief bieden voor het exclusieve humanisme, omdat het te diep verweven blijft met een achterhaald metafysisch denken. Vanwege zijn kritiek op het exclusieve humanisme en de inspiratie die hij vindt bij een aantal antihumanistische en post-moderne filosofen zou ik de positie van Groot willen typeren als verwant aan die van het antihumanisme (2). In het zich aangetrokken blijven voelen tot een vorm van transcendentie, verschilt hij echter van de meeste antihumanistische denkers.

De positie van de tegendraadse theoloog Harry Kuitert ten slotte ligt mijns inziens heel dicht aan tegen het seculiere humanisme (1), ook in dit geval weer zonder daarmee geheel samen te vallen. Taylor maakt onderscheid tussen twee vormen van seculier humanisme, een gesloten en een open vorm. De eerste wordt gekenmerkt door de afwijzing van iedere bron of waarde die buiten het immanente kader valt. In de tweede vorm worden deze bronnen en waarden wel erkend, zij het dat deze zelf ook weer immanent van karakter zijn. Taylor spreekt hier van *immanent transcendence*. Het gelovige humanisme van Kuitert zou ik tot de tweede, meer open vorm van seculier humanisme willen rekenen. In tegenstelling tot Borgman en Groot beschouwt Kuitert de secularisatie vooral als welkome bevrijding uit een onhoudbaar geworden bovennatuurlijk geloof. De duidelijke afwijzing van een aparte bovennatuur is voor hem de grote winst van het seculiere humanisme. Maar ook Kuitert houdt sterk vast aan een vorm van transcendentie, waarbij het transcendente bijna gaat samenvallen met het immanente. Ware religie is voor Kuitert de beoefening van zuivere humaniteit. Op de vraag of die beoefening het net zo goed of zelfs beter kan stellen zonder de erkenning van een vorm van transcendentie, of dat deze erkenning nodig is om het appèl tot humaniteit werkelijk te kunnen verstaan, geeft hij geen eenduidig antwoord. Dat blijft in zijn denken een onopgeloste spanning. Het onontkoombare appèl tot humaniteit is voor Kuitert wel de enige plaats waar zich ware transcendentie manifesteert.

Grof gezegd hebben we dus te maken met theïsme (Borgman), antihumanisme met ruimte voor transcendentie (Groot) en seculier humanisme met een transcendente inslag (Kuitert). Eén stem ontbreekt in dit onderzoek. Dat is de vierde invalshoek die door Taylor onderscheiden wordt, die een orthodoxe variant vormt op de moderne theïstische positie van Borgman. Daarin gaat het om de voortzetting van een in de grond van de zaak premodern geloof, dat de ontwikkeling richting het moderne seculiere humanisme uiteindelijk betreurt en als dwaalweg afwijst. Omdat deze positie in dit gesprek ook weinig anders in te brengen heeft dan een afwijzing, acht ik haar als gesprekspartner minder interessant. Daarom is deze in dit onderzoek buiten beschouwing gebleven.

Zoals reeds opgemerkt is deze grove indeling in theïsme, antihumanisme en humanisme veel te simpel. Steeds weer blijkt dat er scheuten van de ene positie door de andere heenlopen. Ook dat komt overeen met de constatering die Taylor doet met betrekking tot de verschillende uitvalsbases die hij onderscheidt. Hij

benadrukt dat het dezelfde vragen en dilemma's zijn waarvoor alle verschillende posities zichzelf geplaatst zien. Hij stelt vast dat ze zich op bepaalde punten tegen elkaar afzetten en op andere punten onderlinge bondgenootschappen vormen. Wanneer de opvattingen van Borgman, Groot en Kuitert, die in het voorafgaande los van elkaar zijn besproken zijn en alleen in gesprek zijn gebracht met die van Taylor, ook op elkaar worden betrokken, meen ik een soortgelijk patroon te ontwaren. Er zijn opvallende raakvlakken te constateren tussen de ene en de andere positie en bepaalde uitgangspunten delen ze alle drie met elkaar.

Wat het laatste betreft: alle drie denkers betonen zich uitgesproken dankbaar voor de zegeningen die de geleidelijke ontwikkeling in de richting van een seculier humanisme met zich mee heeft gebracht voor de westerse cultuur. De vrijheid van denken en het pluralisme die deze ontwikkeling heeft opgeleverd kan volgens hen niet genoeg gewaardeerd worden. Ten tweede benadrukken ze ieder op hun eigen manier dat mensen niet alleen kennend en observerend tegenover, maar vooral ook praktisch handelend middenin de wereld staan. Dit gezichtspunt, dat in de twintigste eeuw door de fenomenologie en het existentialisme heel duidelijk naar voren is gebracht, heeft ieder van hen zich sterk eigen gemaakt. Zuiver epistemologische problemen hebben niet hun eerste interesse, al blijven deze wel een zekere rol spelen en kun je van Kuitert zeggen dat het hem veel moeite kost om zich van het gewicht daarvan te bevrijden. Tegelijkertijd is voor hen allemaal de waarheidsvraag wel in het geding. Geen van hen neemt een zuiver relativistische positie in. Je zou hen misschien allen in meerdere of mindere mate als pragmatische universalisten kunnen typeren, hoewel er ook op dat punt sprake is van onopgeloste spanningen in hun denken. Met pragmatisch universalisme bedoel ik een houding die bepaald wordt door het zoeken naar wat van betekenis is voor alle mensen en die voor het praktische leven uitgaat van kernwaarden, die algemeen gedeeld worden. Dit laatste kan denk ik ook gezegd worden over de sterk door het postmodernisme beïnvloede Ger Groot.

Ten derde valt op hoe groot de rol is die de waarde van de heiligheid van het gewone leven speelt in het denken over religie van zowel Borgman, Groot als Kuitert. Ik zie daarin een duidelijke bevestiging van de historische analyse die Taylor zowel in *Sources of the Self* als in *A Secular Age* heeft gegeven. De oorsprong van deze buitengewoon sterke westerse waarde voert hij terug op het evangelie en het christelijk geloof in incarnatie. Bij alle drie denkers blijkt dat deze waarde door de secularisatie eerder is versterkt dan verminderd. Allen zijn ze sterk gericht op de betekenis van het natuurlijke, aardse, concrete en materiële leven. Ieder van hen oefent fundamentele kritiek uit op gelovige of ongelovige benaderingen van de werkelijkheid, waarin het aardse, concrete en materiële op de een of andere manier veronachtzaamd wordt. De in de westerse cultuur geleidelijk gegroeide kloof tussen het (abstracte) denken en het (concrete) leven moet worden gedicht, zo stellen zij allen. Alleen die vormen van geloof in transcendentie waarin de waarde van

het immanente voluit geldt, zijn voor hen acceptabel. De waarde van de eerbied voor het gewone leven lijkt hier te fungeren als belangrijke toetssteen voor hoe het geloof in transcendentie eruit zou moeten zien. Dat kan ertoe leiden dat transcendentie en immanentie bijna niet meer van elkaar te onderscheiden zijn, zoals mijns inziens bij Kuitert het geval is.

Wat betreft dat laatste punt van de houding die ingenomen wordt tegenover geloof in transcendentie, valt de verhouding tussen de verschillende standpunten iets anders uit dan in Taylors model, waarin drie of eigenlijk vier verschillende uitvalsbases onderscheiden worden.¹⁸³ In dat model van Taylor vinden de antihumanisten en de seculiere humanisten elkaar in de verwerping van iedere vorm van religie die gericht is op het bovennatuurlijke en in de afwijzing van alles wat boven het natuurlijke, aardse leven uitwijst. Noch de humanist Kuitert, noch de antihumanist Groot wijst religie en het geloof in transcendentie als zodanig af.¹⁸⁴ Ze lijken daar soms wel heel dichtbij in de buurt te komen, omdat ze ieder op hun eigen manier een zeer kritische houding aannemen tegenover wat zich concreet als religie en geloof in transcendentie aandient. Die kritiek geldt in beide gevallen vooral een gerichtheid op de hemel die ten koste gaat van de aarde. Daarmee grijpen ze terug op een klassiek bezwaar uit de godsdienstkritiek, dat is ontleend aan de joods-christelijke geloofstraditie zelf en dat teruggevoerd kan worden op profetische stemmen binnen die traditie, zoals Taylor stelt. Ook op dat punt wordt Taylors analyse mijns inziens bevestigd.

Wat naar mijn idee wel duidelijk opgaat, is de tweede constatering die Taylor doet over deze verhouding tussen de verschillende uitvalsbases. De antihumanisten en de aanhangers van geloof in transcendentie vinden elkaar in de overtuiging dat er in de zuiver seculiere humanistische kijk op het leven een wezenlijke dimensie ontbreekt. Zowel door de gelovige Erik Borgman als door de antihumanist Groot wordt het ontbreken van deze dimensie duidelijk benoemd, terwijl dat bij de humanist Kuitert geen thema is. Hetzelfde kan gezegd worden over Taylors observatie dat de aanhangers van geloof in transcendentie en de seculiere humanisten elkaar de hand reiken in het opkomen voor de waarde van de humaniteit. Zowel Borgman als Kuitert beschouwen het ethische appèl en de opdracht tot humaniteit als de kern van de christelijke religie, terwijl Groot daar nauwelijks aandacht aan besteedt. De inhoud is voor Ger Groot minder wezenlijk dan de functie of uitwerking van de (christelijke) religie en het ethische aspect van geloof vindt hij niet werkelijk relevant.

183 ASA, p. 636-637.

184 Zoals al eerder opgemerkt (zie noot 58 van dit hoofdstuk), bespreekt Taede Smedes in zijn boek *God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen geloof en ongelooft* (2016) de positie van Ger Groot in het hoofdstuk dat gewijd is aan het post-theïsme, omdat Ger Groot wel het theïsme achterhaald vindt, maar niet de religie als zodanig afwijst. Vanuit die optiek zou ook Kuitert eventueel ook voor een post-theïst kunnen doorgaan, vanwege de plaats voor transcendentie die hij bepleit.

Heel duidelijk is dus dat alle drie denkers vinden dat religie trouw aan de wereld en het immanente zou moeten bevorderen. Alle drie menen dat het voor de levensvatbaarheid van religie en geloof nodig is dat de blik veel sterker dan voorheen op de immanente wereld gericht wordt. Ieder kijkt echter vanuit een eigen invalshoek naar die wereld. Erik Borgman verwacht veel van het vruchtbaar maken van het gedachtegoed van religie en geloof in transcendentie voor het seculiere domein. Dat religieuze gedachtegoed wil hij losmaken uit de al te besloten en beperkte wereld van de kerk en inzetten om te doen waarvoor het zijns inziens altijd al bedoeld was: de wereld redden. Daarbij draagt die wereld als Gods schepping zelf al allerlei aanzetten tot het goede leven in zich en is de genade al werkzaam in de wereld voordat het geloof eraan te pas komt. Religie is vooral nodig voor de articulatie en de versterking van het goede dat ook zonder de religie gebeurt.

Het seculiere tekort wordt ook door Ger Groot scherp gezien. Ook hij wil het gedachtegoed van de religie inzetten om de vinger te leggen bij dat tekort. Maar een bevredigend antwoord op de echte vragen kan de religie in haar huidige vorm niet geven. Ze is niet in staat om de kloof te dichten tussen denken en leven die de moderniteit zo sterk bepaalt. Daarvoor is haar verwevenheid met een achterhaald metafysisch wereldbeeld te groot. Je zou daarom kunnen zeggen dat Ger Groot behalve op het seculiere tekort ook wijst op een fundamenteel tekort van de (christelijke) religie. Bij Kuitert ten slotte horen we nauwelijks iets over een seculier tekort en des te meer over het fundamentele tekort waaraan zijns inziens de christelijke religie en de kerk als concrete gestalte daarvan lijden. Ook hij ziet dat tekort vooral gelegen in het hardnekkig vasthouden aan achterhaalde metafysische voorstellingen en een verkeerd waarheidsbegrip. Het is eerder de seculiere wereld die geloof en kerk kan bevrijden uit haar verblinding dan andersom. De wereld heeft de kerk niet (meer) zo hard nodig, maar des te meer hebben het geloof en de kerk de wereld nodig.

De vergelijking tussen de drie denkers bevestigt tenslotte ook Taylors typering van het grensgebied tussen geloof en ongeloof in het zestiende hoofdstuk van *A Secular Age*. Volgens hem is het meest opvallende kenmerk van de westerse samenleving niet de geleidelijke teruggang in religieus geloof en geloofspraktijken, hoewel daar ook genoeg van te zien valt, maar de manier waarop de verschillende posities van geloof en ongeloof onophoudelijk op elkaar inwerken en elkaar wederzijds verzwakken. Er vindt een voortdurend proces van destabilisatie en herschikking plaats. Mensen zijn gevoelig voor de aantrekkingskracht van zowel het geloof als het ongeloof en gaan op zoek naar een eigen positie, die daar ergens tussenin kan liggen.¹⁸⁵ Van dit onderhevig zijn aan tegengestelde krachten, het van daaruit moeten zoeken naar een eigen positie die ook weer kan veranderen, geven mijns inziens alle drie denkers op de een of andere manier blijk. Bij Erik Borgman treedt

185 ASA, p. 595.

dit zoekende karakter nog het minst duidelijk naar voren, maar ook hij is bezig met een proces van herschikken. Geen van de drie posities is in beton gegoten en er zijn bepaalde onopgeloste spanningen aan te wijzen. Iedere denker laat een bepaalde beweeglijkheid en ontwikkeling in zijn denken zien en betoont zich gevoelig voor de aantrekkingskracht van andere posities dan de eigen.

De openheid, beweeglijkheid en gevoeligheid voor de aantrekkingskracht van verschillende opvattingen, die Taylor ziet als het belangrijkste kenmerk van deze seculiere tijd, zijn dus denk ik duidelijk aanwijsbaar in de verschillende manieren waarop deze drie denkers op zoek zijn naar een andere inhoud van en plaats voor het begrip transcendentie. Door ieder van hen wordt Taylors immanente kader gezien als bepalend voor de conditie van de moderne mens. Dat kader is een gegeven. Daar binnen zoeken ze naar openingen voor transcendentie. In de laatste paragraaf van dit hoofdstuk wil ik kijken hoe de contouren van deze transcendentie er uitzien en wat in de opvatting van transcendentie die ieder van hen heeft datgene is dat overstegen dient te worden.

11.7 Transcendentie in de eenentwintigste eeuw

Voor zowel Borgman, Groot als Kuitert geldt dat het besef van transcendentie in belangrijke mate voortvloeit uit het onbeheersbare karakter van de werkelijkheid. Dat wat ons te boven gaat heeft voor hen te maken met wat we niet in onze macht kunnen krijgen en wat zich niet in een (rationele) orde laat dwingen. Voor Borgman en Groot vormt de gerichtheid op transcendentie een soort anti-structuur. Voor Kuitert, die de moderniteit niet als een gesloten structuur ziet, ligt dit anders.

Groot en Kuitert vestigen beide sterk de aandacht op het afgrondelijke karakter van de werkelijkheid. Voor Ger Groot is transcendentie vooral verbonden met het andere en vreemde, belachelijke en onbegrijpelijke. Door de confrontatie met de menselijke eindigheid en beperktheid wordt de rede voor een onbegrijpelijke grens gesteld, waardoor de vraag naar transcendentie opgeroepen wordt. Datgene wat overstegen moet worden is bij Ger Groot (de beperkte voorstelling van) het maakbare, controleerbare en kenbare, dat slechts een deel van de werkelijkheid uitmaakt. Net als Kuitert ziet hij religie als een indrukwekkende poging van de verbeelding om geborgenheid te scheppen in een onherbergzame en onbegrijpelijke wereld. Tegelijkertijd waarderen Groot en Kuitert beide de gerichtheid op transcendentie juist om de mogelijkheid tot direct in contact staan met de werkelijkheid in al haar onbeheersbaarheid en afgrondelijkheid. In dat contact wordt de werkelijkheid niet mooier gemaakt dan zij is. Voor Kuitert hangen het eerlijk onder ogen zien van de rauwe werkelijkheid en het appèl dat uitgaat van de kwetsbare ander nauw met elkaar samen. In dat appèl en uitsluitend daarin, manifesteert zich voor hem transcendentie. Dat geldt uiteindelijk niet voor de pogingen van de religie om

door middel van de verbeelding de chaos te bezweren en (valse) geborgenheid te scheppen.

Je zou kunnen zeggen dat we bij Kuitert en Groot vooral te maken hebben met een negatieve transcendentie. Door Borgman en Taylor wordt het aspect van onbeheersbaarheid ook benoemd, maar voor hen lijkt een andere dimensie wezenlijker te zijn. Als Taylor in zijn inleiding op *A Secular Age* het begrip *fullness* introduceert, om daarmee ervaringen aan te duiden die in de richting wijzen van transcendentie, noemt hij weliswaar ook het ontregelende, ongrijpbare en vreeswekkende dat deze ervaringen kunnen hebben. Hij spreekt met een aan de Oostenrijkse schrijver Robert Musil (1880-1942) ontleend citaat van de Amerikaanse godsdienstsocioloog Peter Berger (1929-2017) over het transcendente als iets waarin 'ordinary reality is abolished and something *terrifyingly other* shines through'¹⁸⁶ Maar veel sterker dan op het ontregelende element legt hij de nadruk op het positieve en vervullende karakter van deze gewaarwordingen en de ervaring van eenheid, heelijkheid en kracht waarmee ze gepaard gaan. De gerichtheid op transcendentie komt voor hem tot uitdrukking in het verlangen naar een ander groter, dieper voller, vervulder en vollediger leven. Dat verlangen is verbonden met de gerichtheid op het goede in spirituele en morele zin. Dit is een kracht die mensen te boven gaat, die ze nooit geheel kunnen vatten, die in hen resoneert en waarop ze respons geven. De vorm die de respons in de (christelijke) religie veelal aanneemt, is het bevestigen en versterken van een reeds aanwezige goedheid, die als *telos* aan de werkelijkheid is meegegeven, een oorspronkelijke goddelijke bedoeling die erop wacht verwerkelijkt te worden. In het menselijk handelen komt dit bevestigen en versterken vooral tot uiting in het bevorderen van humaniteit en zorg voor de schepping.

In de opvattingen van transcendentie van zowel Taylor als Borgman gaan het ware en het goede, het betekenisvolle en het heilige samen. Zo ziet Borgman het transcendente oplichten in 'het goede, betekenisvolle en liefdevolle dat zich aandient, in de afschuw die het kwade, het zinloze en de onverschilligheid oproepen, en in de hunkering naar een situatie waarin de werkelijkheid waarvan wij deel uitmaken in alles en in alle duidelijkheid spreekt van goedheid, zinvolheid en compassie en niet langer bij uitzondering en altijd omstreden.'¹⁸⁷ Het gaat erom het goede en waardevolle in de werkelijkheid te zien, te beamen en te versterken, vanuit het verlangen dat dit uiteindelijk de meest bepalende kracht zal worden.

Op een andere manier dan Kuitert en Groot, bij wie de afgrondelijkheid van de werkelijkheid het uitgangspunt vormt, vertrekt ook Borgman vanuit het negatieve, in de sterke nadruk die hij legt op de onvolkomenheid en de sterke noodzaak van goddelijke redding. Dat is een dimensie die bij Taylor niet sterk naar voren treedt. In zijn meer optimistische wijze van denken gaat de menselijke

186 ASA, p. 6.

187 Erik Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur* (2006), p. 92.

gerichtheid op transcendentie als vanzelf samen met het beamen en versterken van het goede dat al in de werkelijkheid aanwezig is. Steeds weer benadrukt Taylor dat dit goede meer behelst dan het leiden van een zo gelukkig mogelijk leven op basis van wederzijds profijt, waartoe het in de moderniteit helaas versmald is geraakt. Het gericht zijn op het goede is bij Taylor zelf al een transcenderende beweging, omdat daarin de grenzen van billijkheid en redelijkheid worden overstegen en altijd meer gegeven wordt dan terugverlangd. Juist in dat overvloedige is transcendentie gelegen. Dit overstijgende en overvloedige karakter van het goede komt voor Taylor tot uitdrukking in de christelijke *agapè*.¹⁸⁸ Het actief deel krijgen aan een liefde die verder gaat dan wat redelijkerwijze en menselijkerwijze verwacht kan worden heeft altijd een transformerende uitwerking. Het menselijk leven wordt in de beweging van de *theosis*¹⁸⁹ die daarmee is gegeven verruimd en tot op goddelijke hoogte geheven.

Bij alle vier denkers wordt in het denken over transcendentie uitgegaan van een ander begrip van waarheid dan de realistische opvatting van een zo strikt mogelijke overeenkomst tussen de beschrijving van de werkelijkheid en de werkelijkheid zelf. Deze realistische opvatting is in het westerse denken lange tijd dominant geweest, ook op het terrein van de religie. Ook van de theologie werd verwacht dat zij correcte en dus controleerbare beschrijvingen van een objectieve werkelijkheid gaf, waarin de (transcendente) werkelijkheid zoveel mogelijk in eenduidige begrippen kon worden gevat. De geschiedenis en de uiteindelijke mislukking van deze pogingen is door Kuitert zeer helder beschreven. Zowel Taylor, Borgman, Kuitert als Groot distantiëren zich volledig van dit objectieve waarheidsbegrip in het denken over transcendentie. Allen kennen ze een cruciale rol toe aan de verbeelding, die een unieke toegang tot de religieuze werkelijkheid biedt.

Op de vraag of die (religieuze) verbeelding ook op waarheid berust, geven ze echter verschillende antwoorden. Taylor en Borgman zullen deze vraag beide zonder meer bevestigend beantwoorden. Kuitert daarentegen zal vanuit een strikt rationele waarheidsopvatting een ontkennend antwoord geven. De door het postmodernisme geïnspireerde Groot spreekt liever van een gelukkige illusie dan van waarheid. Maar ook hij vraagt zich af of we het wel zonder bepaalde kernideeën of referentiepunten, zoals rechtvaardigheid en het goede, kunnen stellen. Hij blijft op zoek naar een criterium om onderscheid te kunnen maken tussen goede en slechte of ware en onware verhalen. Een mogelijk criterium, dat door Ger Groot indirect genoemd wordt,¹⁹⁰ is het al of niet dehumaniserende karakter van deze verhalen.

188 Zie bijvoorbeeld ASA, p. 430.

189 ASA, p. 737.

190 In Ger Groot, *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Samuel IJsseling* (2013), oppert Groot's gesprekspartner IJsseling dat het beslissende criterium op grond waarvan je verschil kunt maken tussen waarheid en misleiding het antwoord zou moeten zijn op de vraag of iets leidt tot dehumanisering en ontarding (p. 87). Groot sluit op die gedachte aan.

Daarmee zou humaniteit of menselijke waardigheid in de termen van Taylor de status krijgen van een hyperwaarde.

Naar mijn idee neemt de waarde van de humaniteit deze plaats ook in, in ieder geval in het denken van Taylor, Borgman als Kuitert. Het sterkst wordt dit benoemd door Kuitert. Het ethisch appèl heeft voor hem een duidelijke transcendente dimensie en humaniteit fungeert als de belangrijkste toetssteen voor religie. Ger Groot wijst opvattingen af waarin de mens tot maat van alle dingen wordt gemaakt en hij onderschrijft veel van de antihumanistische cultuurkritiek. Toch blijkt humaniteit in praktische zin ook voor hem een kernwaarde te vormen. Dit betekent een bevestiging van de constatering die Taylor zowel in *Sources of the Self* als *A Secular Age* heeft gedaan, dat humaniteit zich in het Westen heeft ontwikkeld tot waarde die bewust of onbewust voor iedereen voorop staat. Taylor spreekt hier van een praktisch primaat. Ik meen dat Taylors stelling dat de wijze waarop deze waarde zich over de hele samenleving heeft verbreid evenzeer een vrucht is van het christelijk geloof als die van de secularisatie die daaruit is voortgekomen,¹⁹¹ duidelijk bevestiging vindt in dit gesprek tussen deze drie verschillende posities en het verhaal dat hij vertelt.

191 ASA, p. 737.

XII | TRANSCENDENTIE EN TRANSFORMATIE, CONCLUSIE

12.1 Opzet

In hoeverre is het begrip transformatie bepalend voor Taylors denken, in het bijzonder voor zijn opvattingen over religie en voor zijn visie op de ontwikkeling van religie en secularisatie binnen de westerse cultuur? Hoe vruchtbaar is Taylors benadering voor de bezinning op de toekomst van het religieuze verleden, wanneer die betrokken wordt op het denken hierover van de drie Nederlandse denkers met wie hij in gesprek is gebracht? Kan de opbrengst van dit onderzoek een bijdrage leveren aan het open en brede cultuurfilosofische gesprek vanuit verschillende gelovige en ongelovige posities, waartoe Taylor een aanzet heeft willen geven en dat ik met hem zeer wenselijk acht? Dit zijn de vragen waarop ik in dit onderzoek het antwoord op hoopte te vinden.

In deze conclusie zal ik eerst kort de plaats terughalen die het begrip transformatie inneemt in Taylors denken vóór het verschijnen van *A Secular Age*, waar het eerste deel van dit onderzoek op was gericht. Vervolgens zal ik antwoord geven op de vraag waar het tweede deel van dit onderzoek aan is gewijd, hoe vruchtbaar Taylors analyse van de ontwikkeling van religie en secularisatie in de westerse cultuur is. Daarbij zal ik ingaan op de vraag hoe breed die analyse is, waarin deze zich mogelijk onderscheidt van die van anderen, welke nieuwe gezichtspunten erin worden geboden en hoe bepalend het begrip transformatie daarin is. Transformatie zal worden bekeken in de twee verschillende betekenissen waarin het woord door Taylor wordt gebruikt, eerst als historisch en vervolgens als religieus begrip. In enkele afzonderlijke paragrafen zal ik ingaan op enkele door Taylor naar voren gebrachte wezenlijke thema's, die te maken hebben met de plaats die religieuze transformatie inneemt in zijn denken, en die van belang zijn als het gaat om de toekomst van het religieuze verleden. Het gaat hier om vragen die verdere door-denking behoeven. Achtereenvolgens zullen aan de orde komen: transformatie en de gerichtheid op een perspectief van boventijdelijkheid (6), transformatie en het overstijgen van een ik-gericht perspectief (7), transformatie en de vraag naar de waarheid (8), transformatie en het probleem van het geweld (9), en tenslotte het

doel waarop transformatie zich richt (10). De laatste paragraaf van deze conclusie is een persoonlijke nabeschuiving over de vraag wat dit onderzoek mij als theoloog en predikant heeft opgeleverd.

12.2 Transformatie in het werk vóór *A Secular Age*

In het eerste deel van dit onderzoek ben ik de wordingsgeschiedenis van Taylors denken nagegaan. Daarbij heb ik steeds gekeken naar de mogelijke rol die het begrip transformatie vervult in het werk dat Taylor voorafgaand aan *A Secular Age* geschreven heeft. Daarin werd duidelijk hoe diep Taylors missie om de beperkingen aan te tonen van een op het idee van het onthechte en tijdloze zelf gebaseerd westerse zelfbeeld heeft doorgewerkt. In de kritiek op dit mensbeeld heeft Taylor zich sterk laten inspireren door de fenomenologie en de nadruk daarin op de betekenis van het gesitueerd zijn in tijd en plaats. In zijn proefschrift betoogt Taylor dat menselijk gedrag pas begrepen kan worden vanuit de fundamentele gerichtheid op doelen in de tijd die meer omvatten dan de bevrediging van eerste levensbehoeften. De gerichtheid op deze doelen roept bepaalde patronen in het leven die samen een orde vormen. Met name het denken van Merleau-Ponty heeft Taylor geholpen de concepten intentionaliteit en gesitueerdheid uit zijn proefschrift verder te onderbouwen en uit te werken.

In Taylors filosofische essays bleken er al duidelijke aanzetten aanwezig te zijn voor het soort analyse van historische processen waarop Taylor zich in zijn latere werk zal toeleggen, waarin het begrip transformatie een sleutelrol vervult. Met name in zijn verdediging van een teleologische beschouwing van de werkelijkheid komen deze aanzetten sterk naar voren. Het zoeken naar een betekenisvolle relatie tot de wereld ziet Taylor als een wezenlijke menselijke eigenschap. De manier waarop mensen heden, verleden en toekomst op elkaar betrekken en verhalen over zichzelf vertellen maakt nadrukkelijk deel uit van die betekenisvolle relatie.

De filosofie van Hegel, de denker in wie Taylor zich het meest grondig heeft verdiept, bleek een belangrijke basis te bieden voor de rol die transformatie zal gaan vervullen in Taylors historische analyses. In Hegels drieslag van these, antithese en synthese, waarin tegengestelde bewegingen tot verzoening komen zonder geheel in elkaar op te lossen, wordt dezelfde beweging gemaakt als in Taylors transformatie. Dat is een beweging waarin door breuken en discontinuïteit heen een bepaalde continuïteit zichtbaar wordt. In het nieuwe blijft altijd iets van het oude bewaard (*aufgehoben*). Het is alleen mogelijk zicht te op deze continuïteit in het vertellen en overzien van het hele historische verhaal. Net als Hegel heeft Taylor de loop en beweging van de geschiedenis tot voorwerp van filosofische beschouwing gemaakt.

In *Sources of the Self*, Taylors eigen geschiedenis van de moderne identiteit, komt de term transformatie met enige regelmaat voor. Transformatie heeft daar

de ene keer de historische betekenis van geleidelijk cultureel veranderingsproces. De andere keer heeft het de betekenis van zelftransformatie, die voortvloeit uit de gerichtheid op morele en spirituele doelen die de mens overstijgen. Uit dit alles kan worden geconcludeerd dat het begrip transformatie, dat in *A Secular Age* zo'n belangrijke rol vervult, in het werk dat daaraan vooraf gaat expliciet of impliciet al duidelijk aanwezig is.

12.3 *A Secular Age* – transformatie historisch

In *A Secular Age* is transformatie een van Taylors meest gebruikte termen; het komt in totaal 188 keer voor. Taylor typeert zijn werk zelf als een *master narrative* of groot verhaal. Hij heeft zo'n verhaal nodig om antwoord te kunnen geven op de vraag hoe wij als westerse mensen gaandeweg geworden zijn wie wij nu zijn, net name als het gaat om onze verhouding tot het transcendent. Hoe heeft het kunnen gebeuren, zo vraagt hij zich af, dat waar het rond 1500 in onze westerse cultuur vrijwel ondenkbaar was om niet in God te geloven, in de eenentwintigste eeuw bijna het omgekeerde het geval is en het geloof in God verdediging behoeft. Om die omslag te kunnen begrijpen gaat Taylor op zoek naar beslissende momenten van transformatie in de loop van de geschiedenis. Daarbij richt hij zich primair op veranderingen in wat hij de voorwaarden voor geloven noemt en ook wel aanduidt als de context, de achtergrond of het algemene levensgevoel. De transformaties in dit levensgevoel voert hij terug op veranderingen in de *social imaginaries* of sociale voorstellingen. Dit concept is bij Taylor nauw verbonden met de historische betekenis waarin hij het woord transformatie gebruikt. Langs deze weg komt Taylor tot een heel eigen duiding van een seculiere tijd als een *nieuw* tijdperk, waarin het verdwijnen van alle doelen die uitgaan boven menselijk welzijn voorstelbaar is geworden. In zijn speurtocht naar de bronnen en idealen die ten grondslag liggen aan de verschuivingen in de algemene verstaanshorizon gaat Taylor helemaal terug naar de tijd vóór de axiale omwentelingen.

Je kunt je natuurlijk afvragen hoe noodzakelijk het is voor het doorgronden van de huidige seculiere tijd om het hele historische verhaal met alle bijbehorende transformaties op de voet te volgen. Hebben we werkelijk zo'n uitputtend groot verhaal nodig? Het is Taylors missie zijn lezer ervan te overtuigen dat 'the story of how we got here is inextricably bound up with our account of where we are.'¹ Hij noemt dit 'a structuring principle of this work throughout.'² Naar mijn mening heeft hij, zowel met *Sources of the Self* als *A Secular Age*, de zin van het vertellen van een dergelijk groot verhaal ook overtuigend aangetoond. Dat het verhaal soms wel wat erg wijdlo-

1 ASA, p. 772.

2 Ibid, idem.

pig is, dat er meningsverschillen zijn over of het overal wel helemaal klopt en dat het op bepaalde punten weersproken of aangevuld moet worden, doet daar niets aan af. Het doel van Taylors grote tweeluik is het wekken van een fundamenteel historisch besef. Volgens Taylor is dat nodig om de lezer tot het besef te brengen dat tijdloze verklaringsprincipes niet geschikt zijn voor het doorgronden van veranderingen in het menselijke zelfverstaan. Om dat te bewerkstelligen laat hij de lezer het hele historische proces in al zijn contingentie als het ware helemaal zelf ondergaan. Door zijn interesse in en vertrouwdheid met de geschiedkunde is Taylor van meet af aan door-drongen van de ondeugdelijkheid van verklaringen die gebaseerd zijn op onveranderlijke principes. Historische veranderingen beantwoorden niet aan bepaalde modellen of schema's, maar worden gekenmerkt door een grote mate van contingentie en onvoorspelbaarheid. Vanaf zijn poging in zijn proefschrift om de deterministische verklaringen van menselijk gedrag van het behaviorisme te weerleggen tot en met zijn laatste boek over het wezen van taal, voert Taylor een strijd tegen wat hij ziet als beperkte, theoretische en ahistorische verklaringen en schema's. Het verdiepen van historische kennis zet hij in om het verabsoluteren van eigen tijdgebonden normen en zienswijzen tegen te gaan.

In *A Secular Age* heeft Taylor het op de voet volgen van het historische wordingsproces nodig om een zeer bepaald schema, door hem de theorie van de af-treksom genoemd, te kunnen weerleggen. Deze theorie, waarin religie wordt voorgesteld als een voorbijgaand stadium in de ontwikkeling van de mensheid, dat door de toename van wetenschappelijke kennis vanzelf zal verdwijnen, is volgens hem gebaseerd op een eenzijdige en onjuiste weergave van historische ontwikkelingen. Deze weergave is ingegeven door een sterk door zeer specifieke waarden gekleurde kijk op religie, die zelf ook weer historisch bepaald is. Mijns inziens zet Taylor de methode van historische verdieping doeltreffend in als correctie van gangbare voorstellingen. Zo weet hij aannemelijk te maken dat het juist religieuze motieven waren die een sterke motor vormden voor de opkomst van de moderne wetenschappelijke benadering van de werkelijkheid, in tegenstelling tot hoe het vaak wordt voorgesteld. Op vergelijkbare wijze maakt hij inzichtelijk dat kritiek op de christelijke godsdienst veelal voortkomt uit waarden die aan datzelfde christendom ontleend zijn. De bijzondere waarde die aan het gewone, natuurlijke leven en aan het immanente wordt toegekend, waarop zowel de humanistische als antihumanistische religiekritiek gebaseerd is, voert hij terug op de joods-christelijke geloofstraditie en in het bijzonder op de centrale christelijke notie van de incarnatie.

Dat de secularisatie, in plaats van als het geleidelijk verdwijnen van de christelijke religie, kan worden gezien als een nieuwe gedaante die de christelijke religie heeft aangenomen in het voortdurende veranderingsproces waarin zij is verwickeld, is ook door een heel aantal andere denkers verdedigd. Dat gezichtspunt is niet nieuw. Door de bijzondere aandacht die Taylor geeft aan de verschillende historische transformaties en door het perspectief van binnenuit dat hij kiest, wordt dit

echter een inzicht dat je je als lezer zelf gaandeweg eigen maakt. Het lezen wordt daardoor zelf ook een soort transformatieproces. Ik beschouw deze aanpak als het vernieuwende en als de winst van Taylors analyse. Door het grotere zicht dat je als lezer geboden wordt op de breedte en de diepte van het historische proces, word je ertoe gebracht de dominante opvatting van secularisatie als geleidelijk afbraakproces, die mogelijk onbewust ook je eigen zienswijze kleurde, los te laten. Een ander paradigma, dat uitgaat van een voortdurende herschikking van de (christelijke) religie in haar relatie tot de cultuur, komt daarvoor in de plaats.

In dat herschikkingsparadigma verschijnt de huidige seculiere tijd als een uniek en *nieuw* stadium in het onophoudelijke transformatieproces van de cultuur en van religie. Taylor legt er sterk de nadruk op dat de seculiere tijd de vrucht is van *nieuwe* ontdekkingen en een *nieuwe* manier van zelfverstaan. Tegelijkertijd werken in dat nieuwe eerdere religieuze waarden en idealen nog steeds sterk door, maar onderweg zijn ze geleidelijk van betekenis veranderd. Het huidige seculiere stadium is bereikt via wat door Taylor wordt getypeerd als zigzagbeweging, vol ongewilde gevolgen en onbedoelde resultaten. Een sterk punt van de aandacht die Taylor in zijn analyse heeft voor transformatie vind ik dat daarin recht wordt gedaan aan de fundamentele contingentie van de geschiedenis. Deze wordt niet in een of ander vooropgezet schema geperst. Ook wordt de secularisatie niet weggeredeneerd, als zou het allemaal alleen maar een kwestie zijn van enige verschuivingen en er per saldo weinig veranderd zijn. Het ingrijpende van de verandering die in de verhouding tot het transcendente heeft plaats gevonden wordt voluit erkend. De uitkomst is een onafhankelijkheidsverklaring van het immanente. In het doorgronden van deze ontwikkeling ziet Taylor een duidelijk verband tussen de toenemende secularisatie en de voor de westerse cultuur zo typerende groeiende scheiding tussen natuur en bovennatuur of transcendentie en immanentie.

Terechte kritiek is ingebracht tegen de soms verwarrende manier waarop Taylor omgaat met het begrippenpaar transcendent-immanent. Ook zelf geeft hij toe dat de onhelderheid op dit punt een manco is van zijn boek en dat deze verhouding om diepere doordinking vraagt. Tegelijkertijd wil hij aan de tegenstelling zelf als kernbegrip vasthouden. Ik denk dat dit terecht is; het lijkt mij juist om de schuivende verhouding tussen transcendentie en immanentie te zien als een onmisbare sleutel voor het verstaan van de secularisatie. Taylors voornaamste stelling luidt dat er in de moderne afwijzing van iedere voorstelling van iets dat deze wereld overstijgt en de keuze voor de beperking tot de immanente en natuurlijke wereld wel degelijk iets dreigt te verdwijnen, namelijk de gerichtheid op een perspectief van religieuze transformatie. Wanneer het huidige dominante immanente kader nog verder gesloten zou raken, zou met het zicht op transcendentie ook het perspectief op transformatie verdwijnen.

Een van de manieren waarop dit volgens Taylor duidelijk tot uiting komt is een volkomen seculier tijdsbesef. In het immanente kader geldt de dood als de natuur-

lijke en absolute grens van het tijdelijke leven. Iedere notie van boventijdelijkheid wordt afgewezen. Zorgwekkender dan dit radicaal uitsluiten van ieder perspectief van boventijdelijkheid, vindt Taylor het verdwijnen van de notie van transformatie van het menselijke leven, in de afwijzing van alle doelen die het tijdelijke leven van het individu en de gerichtheid op menselijke bloei te boven gaan. In de volgende paragraaf over religieuze transformatie zal ik hier verder op ingaan. De ontwikkelingen van onttovering en excarnatie, waardoor de wereld zijn heiligheid steeds meer verliest, lopen volgens Taylor parallel met dit verdwijnen van de gerichtheid op hogere morele en spirituele doelen.

Deze laatste verdwijning betreurt Taylor zeer. Daardoor wordt hij door sommigen, maar mijns inziens ten onrechte, beschouwd als een nostalgisch denker. Een volledig gesloten immanent kader zou mensen veroordelen tot leven in een homogene, eendimensionale wereld, waarin hedonistische zelfrealisatie en het nastreven van wederzijds profijt uiteindelijk als hoogste waarden overblijven.³ Dat dit het verlies van een wezenlijk deel van ons menselijk potentieel zou betekenen, ben ik met hem eens. Taylor is bepaald niet de enige die een dergelijk verlies als gevaar ziet. In het laatste hoofdstuk van *A Secular Age* laat hij een aantal twintigste-eeuwse schrijvers aan het woord, die langs verschillende wegen op zoek zijn naar het herstel van de dieptedimensie van het leven. Het feit dat dit verlangen zich blijft roeren maakt dat Taylor niet pessimistisch gestemd is. Het streven naar een manier van leven die meer behelst dan de bevrediging van de natuurlijke menselijke behoeftes die het gesloten immanente kader kan bieden, manifesteert zich volgens hem op allerlei manieren. Het onbehagen dat dit kader oproept – waarin Taylor een duidelijke echo ziet van het eerdere romantische onbehagen – zal volgens hem mensen steeds weer aanzetten tot het zoeken van een andere of grotere werkelijkheid.

Omdat Taylor het verlangen naar en de gerichtheid op hogere morele en spirituele waarden en betekenissen als een onuitroeibare menselijke eigenschap ziet, meent hij ook dat het perspectief van transformatie nooit definitief uit het zicht zal raken. De vrijheid waarmee en de zeer uiteenlopende manieren waarop mensen vorm geven aan dit verlangen beschouwt hij als een van de grote zegeningen van de moderne tijd. De huidige grote diversiteit aan religieuze en levensbeschouwelijke opties waardeert hij vooral positief, ook al benoemt hij ook een wederzijdse fragilisering als de schaduwzijde daarvan. Dat pluralisme voor Taylor een zeer wezenlijke waarde is blijkt ook in zijn politieke geschriften. Als het om zijn eigen katholieke traditie gaat spreekt Taylor met nadruk liever van tradities, in het meervoud. Alleen dit meervoud kan recht doen aan de zeer verschillende wegen die mensen afleggen op hun zoektocht naar het heilige. Eén van de belangrijke verworvenheden van de huidige tijd die niet meer terug te draaien zijn, is voor hem de waarde

3 ASA, p. 772.

die gehecht wordt aan het soort oecumenische dialoog, die zich ook uitstrekt tot andere godsdiensten dan het christendom en tot een open atheïsme.⁴

Niet minder wezenlijk dan dit *opening out* is voor Taylor het *opening back*.⁵ Hij pleit er hartstochtelijk voor 'to acknowledge the rich differences in time; that is the multiple way in which the Christian Incarnation was understood and lived in diverse historical periods – ancient, medieval, modern, contemporary'.⁶ In contact staan met morele en spirituele bronnen uit het verleden is belangrijk opnieuw vanwege dat element van diversiteit. Alleen langs die weg is het mogelijk om zicht te krijgen op de eenheid die onder al die verscheidenheid schuil gaat. Met het geliefde beeld van de bron, dat in *Sources of the Self* zo'n leidende rol vervult, duidt Taylor een gedeelde oorsprong aan die toegankelijk blijft. Het gaat om iets dat verder blijft stromen en zich tegelijkertijd vernieuwt. Opvallend in *A Secular Age* is dat voor Taylor het open staan naar het verleden zich helemaal uitstrekt tot de tijd die vooraf gaat aan de axiale omwentelingen. Dat hij erkenning vraagt voor wat waardevol was in de heidense religie sluit aan bij zijn pluralistische inslag en bij het brede historische kader waarin hij religie en secularisatie plaatst. Wat in Taylors ogen verloren dreigde te gaan door de radicale breuk van de axiale religies en de latere christelijke hervormingsbewegingen met de eerdere heidense religiositeit, is een diep besef van de ambivalentie die het leven kenmerkt en de daarmee verbonden waarde van ruimte voor diversiteit. Deze ruimte voor diversiteit blijkt voor Taylor steeds weer een (religieuze) kernwaarde te zijn. Wanneer deze waarde wordt geschonden is er in zijn ogen sprake van een vorm van geweld. Taylors kijk op de manier waarop de breuk met de preaxiale godsdiensten nog altijd doorwerkt in onze cultuur, is mijns inziens een origineel en prikkelend gezichtspunt in de beschouwing van de ontwikkeling van religie en secularisatie.⁷

Taylor stelt deze ontwikkeling voor als een dubbele geschiedenis. Enerzijds getuigt zij van een voortgezette gerichtheid op het goede en een voortdurend streven naar transformatie; anderzijds geeft ze blijk van een steeds diepere verstriktheid in geweld. Taylor is niet de eerste en enige die de aandacht vestigt op het verborgen geweld dat schuil gaat achter de gerichtheid op één absolute waarheid, en de afwijzing en onderdrukking van diversiteit, waarmee deze vrijwel altijd gepaard gaat. Door postmoderne filosofen, waar Taylor zich vooral kritisch over uitlaat, is hier eveneens sterk de aandacht op gevestigd. Aan de ene kant laat Taylors vertel-

4 Richard Kearney, *Transcendent Humanism in a Secular Age, Dialogue with Charles Taylor*, in Richard Kearney and Jens Zimmermann, (red.) *Reimagining the Sacred, Richard Kearney debates God* (2016), p. 79-80.

5 Ibid, p. 90.

6 Ibid, idem.

7 Geheel nieuw is dit gezichtspunt ook weer niet. Zoals al opgemerkt speelt deze breuk ook een beslissende rol in de analyse van de ontwikkeling van religie van Gauchet, waaraan Taylor veel ontleend heeft, maar neemt deze in Gauchets filosofie een heel andere plaats in dan in die van Taylor.

ling zich lezen als de geschiedenis van een zich een steeds verder doorzettende ontsporing, die het fatale gevolg is van deze fixatie. Aan de andere kant zit er in Taylors sterk door Hegel beïnvloede geschiedenisfilosofie een bepaald optimistisch principe ingebouwd, dat maakt dat iedere ontsporing ook weer zijn eigen correctie oproept. Taylor lijkt te geloven dat er in de werkelijkheid zelf een bepaalde vitaliteit schuilt, die ook altijd weer naar boven zal komen en die eenzijdigheid tegengaat. Naar mijn idee is deze overtuiging de diepere grond waarop zijn pleidooi voor de erkenning van diversiteit, complexiteit en ambiguïteit rust. Diversiteit kan zoveel ruimte kan krijgen omdat deze uiteindelijk rust in een onderliggende eenheid. Die eenheid heeft bij Taylor een duidelijk transcendent karakter en gaat terug op de drie-enige God, die de uiteindelijke grond en motor van alle bewegingen en transformaties vormt. In Taylors denken wordt de gehele werkelijkheid, inclusief de ontsporingen en het kwaad, uiteindelijk bij elkaar gehouden en gered door een fundamentele gerichtheid op een horizon van waardevolheid en goedheid. Ook als mensen die horizon (tijdelijk) de rug toekeren verhouden ze zich er nog toe.

Dat getuigt van een zeer positieve en gelovige kijk op de werkelijkheid. Op dit punt kun je Taylor zonder meer beschuldigen van een vooringenomen filosofische en theologische visie. In de hermeneutische benadering die hij zelf voorstaat wordt er echter vanuit gegaan dat er in elke beschouwing van de werkelijkheid altijd ook een interpretatie van de werkelijkheid meekomt. Taylor is van mening dat voor ieder *master narrative* dat verteld wordt over de ontstaansgeschiedenis van de cultuur geldt dat dit vanuit een bepaald standpunt gebeurt. Een neutrale, waarden-vrije weergave is eenvoudig niet mogelijk. Hij omschrijft dergelijke *master narratives* als *broad framework pictures of how history unfolds*⁸ en hij noemt deze grote verhalen onmisbaar om tot zelfverstaan te kunnen komen. Wie de grote verhalen afwijst en meent zelf geheel vrij te zijn van dergelijke *broad framework pictures* wordt er onbewust des te sterker door bepaald. Daarom is het geboden de eigen voorstellingen zo scherp mogelijk te krijgen, de eigen vooronderstellingen expliciet te maken en bereid te zijn zich daar kritisch op te laten bevragen.⁹

Taylor voldoet mijns inziens aan deze door hemzelf benoemde voorwaarden. Hij geeft blijk van een oprechte dialogische instelling en is bereid om zijn verhaal waar nodig bij te stellen. Van verschillende kanten is er stevige kritiek geuit op de teleologische overtuiging die zijn verhaal draagt en op het inbrengen van theologische noties. Hij maakt zelf echter geen geheim van zijn gelovige standpunt en ziet dit als een even valide gezichtspunt als een ongelovige benadering. Ook ik ben van mening dat een teleologische en gelovige wijze van beschouwen als die van Taylor even goed te verdedigen valt als een tegengestelde meer sceptische of nihilistische overtuiging – die vaak onbenoemd blijft en stilzwijgend als norm fungeert. Taylor

8 ASA, p. 573.

9 Ibid, idem.

spant zich in om in zijn boek goede redenen te geven voor een gelovige kijk op de werkelijkheid, niet meer en niet minder. Daarbij benadrukt hij dat zijn argumenten nooit definitief beslissend kunnen zijn en dat het debat altijd moet doorgaan. Ik beschouw *A Secular Age* als een betekenisvolle bijdrage aan dit voortgaande debat.

Een mooie en treffende karakterisering van deze bijdrage is mijns inziens Colin Jagers typering *philosophic song*,¹⁰ omdat de stemmen van de geschiedenis en die van de filosofie in dit boek op een bijzondere manier in samenkomen. In de keuze en ordening van het zeer diverse materiaal heeft *A Secular Age* de vorm van een vrije compositie en er is een heel persoonlijk geluid in te beluisteren. In deze originele en vrije vorm vertoont het boek een zekere verwantschap met een kunstwerk. Nu kun je vanuit het oogpunt van wetenschappelijke zuiverheid stellen dat een *philosophic song* of kunstwerk een genre is dat buiten de kaders valt van wetenschappelijke studies, en dat deze zich zouden moeten beperken tot overzichtelijke verhandelingen over welomschreven onderwerpen volgens strikte methodes. De prijs daarvan zou zijn dat we de meest spannende verhalen, die zich op de grotere lijnen van de geschiedenis richten, zouden moeten missen.

Taylor zou hier zelf vermoedelijk de vraag opwerpen naar de diepere achtergrond en beweegredenen om ons met die geschiedenis bezig te houden. Het verlangen ons eigen verleden te leren kennen ligt voor hem in het verlengde van het fundamentele menselijke verlangen onszelf beter te leren kennen. We kunnen volgens hem alleen maar begrijpen wie we zijn door te kijken hoe we geworden zijn wie we zijn en die weg te volgen. De behoefte aan een (groot) verhaal, dat zicht geeft op de mogelijke manieren waarop heden, verleden en toekomst met elkaar samenhangen, kan niet los gezien worden van de behoefte aan zelfinterpretatie. In zijn ogen is dat onze belangrijkste menselijke eigenschap. Het zoeken naar onze eigen plek in de specifieke tijd en wereld waarin we leven en het verlangen naar inzicht in een diepere samenhang zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het gaat hier om een fundamenteel menselijk verlangen, dat volgens Taylor niet strafeloos kan worden genegeerd. Hij ziet in dit verlangen een manifestatie van het universele zoeken naar een diepere, vollere of rijkere betekenis van het leven, dat in iedere tijd opnieuw en anders tot uiting komt. Telkens weer blijken er morele en spirituele waarden in het geding te zijn; waarden die Taylor bepalend acht voor het menszijn, maar die de moderniteit geneigd is als irrelevant aan de kant te schuiven. Taylors hermeneutische benadering wil een tegenstem zijn tegen alle benaderingen die aanspraak maken op neutraliteit en waarin wezenlijke existentiële vragen onberoerd blijven.

Het begrip historische transformatie zoals dat door Taylor wordt ingezet, is op zichzelf al een correctie op een manier van denken waarin het voorgoed afzweren van (een deel van het) verleden wenselijk en mogelijk wordt geacht. Het is in onze tijd

10 Zie hoofdstuk VI.1, noot 17.

een breed gedeeld psychologisch inzicht dat iedere mens blijvend gevormd wordt door de eigen achtergrond, bijvoorbeeld door het gezin waarin hij of zij opgroeit. Een mens blijft zich een leven lang verhouden tot het eigen verleden en de daarin opgedane geleefde ervaringen. Mensen gaan soms in psychotherapie omdat ze in het reine willen komen met hun eigen verleden en dit inzicht willen vergroten. Je zou kunnen zeggen dat dit principe door Taylor wordt aangewend voor de mensheid in haar geheel. Hij wil ons als collectief de ogen openen voor de wijzen waarop wij, vaak zonder het zelf te beseffen, een gedeeld verleden met ons meedragen. Een dieper inzicht in dat verleden biedt de mogelijkheid tot een dieper en gezuiverd zelfverstaan. In Taylors filosofie is iedere geleefde ervaring van blijvende betekenis. *A Secular Age* kan worden gelezen als loflied op betekenis die niet verloren gaat.

In Taylors typering van eeuwigheid als door God verzamelde tijd, een omschrijving die hij ontleent aan Augustinus, klinkt dat streven om betekenis te verzamelen en te bewaren, zodat die niet verloren gaat, sterk door. Eeuwigheid wordt dan niet zozeer verstaan als een toestand van tijdeloosheid of boven de tijd verheven zijn, maar als het bijeenbrengen en bewaren van alle verschillende verstrooide momenten uit de tijd in één groot en door God gekend geheel. Het besef van eeuwigheid staat bij Taylor gelijk aan een dieper inzicht in de tijd dat de beleving ervan intensiveert. Het verlies van de moderniteit van het zicht op de eeuwigheid betekent het verlies van dit intensiverende besef van diepte en samenhang. In Taylors ogen is dit een heel groot verlies. Hij maakt in zijn tweeluik zelf voortdurend de beweging van bijeenbrengen en bewaren om dit verlies tegen te gaan. Natuurlijk is hij als schrijver zelf degene die in dat bijeenbrengen weegt, verwerpt, kiest en rangschikt. Dat er ook heel andere keuzes en weggingen en ordeningen denkbaar zijn, is duidelijk gebleken uit de verschillende reacties die *A Secular Age* heeft opgeroepen. Daarin is zeker behartenswaardige kritiek op Taylors onvermijdelijk ook beperkte voorstelling van zaken geuit. Dat laat echter mijns inziens onverlet dat we iets wezenlijks zouden missen wanneer niemand zich meer zou wagen aan het vertellen van dergelijke grote verhalen over de geschiedenis van de menselijke conditie, over wat daarin verandert en over wat daarin blijvend is. De brede, voortgaande en boeiende stroom van discussie die door dit boek in gang is gezet, kan worden gezien als een van de belangrijkste vruchten van deze onderneming.

12.4 *A Secular Age* – transformatie religieus

De gerichtheid op een perspectief van transformatie en levensverandering blijkt voor Taylor een wezenlijk kenmerk van religie te zijn. Deze gerichtheid heeft hij opgenomen in zijn definitie van religie.¹¹ In de sterke focus op transformatie als

11 ASA, p. 20 en p. 529-531.

levensverandering onderscheidt Taylors definitie zich van andere definities van religie. Dit werkt ook door in zijn visie op secularisatie. Secularisatie manifesteert zich volgens hem niet alleen en primair in veranderingen in de opvattingen over het goddelijke, in veranderingen in de manier waarop religie zich manifesteert in het publieke domein en in de teruggang in betrokkenheid bij religieuze instituties. Secularisatie komt vooral tot uitdrukking in het terugwijken van het perspectief van transformatie of levensverandering in het algemene levensgevoel van mensen. Mijns inziens biedt de nadruk die Taylor legt op het perspectief van transformatie voor het verstaan van religie een nieuw en boeiend gezichtspunt op de ontwikkeling van religie en secularisatie binnen de westerse cultuur.

Richard Kearney stelt in een gesprek met Taylor¹² hem op een gegeven moment de vraag waarvoor we in de eenentwintigste eeuw de gerichtheid op transcendentie eigenlijk nog nodig hebben. Zouden we niet genoeg kunnen hebben aan een atheïstisch humanisme om onze levenshouding te bepalen? In zijn reactie wijst Taylor in een en dezelfde zin op de betekenis die voor hem gelegen is in de beweging van het overstijgen van de grens van de dood en op de waarde van de gerichtheid op transformatie van het menselijk leven. Meteen al in de inleiding van *A Secular Age* legt hij de nadruk op deze twee met elkaar verbonden transcenderende bewegingen als kenmerk van een religieuze benadering van de werkelijkheid.¹³ In dit onderzoek is gebleken hoe dicht in de beweging van het *transcenderen* (het overstijgen van grenzen waardoor het begrip van de werkelijkheid wordt vergroot) en de beweging van het *transformeren* (het inwerken van een nieuwe kijk op de werkelijkheid op de bestaande werkelijkheid) tegen elkaar aanliggen in het denken van Taylor. Dit zijn de bewegingen die in een atheïstisch humanisme zijn weggefallen, zo stelt Taylor in het gesprek met Kearney. Hij beschouwt dit als een wezenlijk gemis.¹⁴

Taylor stelt dat religieus geloof, maar ook morele en spirituele aspiraties in het algemeen, gekenmerkt worden door de grondstructuur van een appèl – of dat nu uitgaat van de natuurlijke werkelijkheid, het eigen geweten of God – en een respons daarop. Die respons krijgt op de een of andere wijze vorm in de transformatie van de werkelijkheid, waarbij een nieuwe werkelijkheid in het leven geroepen wordt. Het doel of ideaal waarop de transformatie is gericht wordt daarin ofwel (deels) gerealiseerd, ofwel men slaagt hier niet (geheel) in. Rituelen, de pogingen

12 Richard Kearney, *Transcendent Humanism in a Secular Age, Dialogue with Charles Taylor*, in Richard Kearney and Jens Zimmermann (red.), *Reimagining the Sacred, Richard Kearney debates God* (2016).

13 ASA, p. 20.

14 Zie Richard Kearney, *Transcendent Humanism in a Secular Age, Dialogue with Charles Taylor*, in Richard Kearney en Jens Zimmermann (red.), *Reimagining the Sacred, Richard Kearney debates God* (2016), p. 77-79. Taylor merkt in dit gesprek bovendien op dat de verregaande gerichtheid op transformatie van het menselijk leven die de christelijke religie kenmerkt, altijd verbonden is geweest met de erkenning van de transcendente kracht van genade. De uitwerking van die kracht is een groeiend verlangen om blijvend met deze kracht in verbinding te staan, wat door bepaalde geloofspraktijken zoals bidden mogelijk wordt gemaakt.

van mensen om de verbinding met de goden of de orde in de kosmos te herstellen, ziet Taylor als een van de vroegste uitdrukkingen van deze grondstructuur van appèl, respons en transformatie van de werkelijkheid. In het immanente kader van de moderniteit worden appèl en respons niet langer transcendent geduid, waarmee deze grondstructuur en ook het perspectief op transformatie verdwijnen.

Door het aspect van transformatie en levensverandering zowel in zijn definitie van religie op te nemen, als dit te verbinden met morele en spirituele aspiraties in het algemeen, zet Taylor religie in een zeer breed kader. Dat maakt het mogelijk de ontwikkeling van religie en secularisatie in de westerse cultuur te duiden als deel van een bredere ontwikkeling van de gehele cultuur, die veel meer omvat dan alleen geloofsveranderingen. In Taylors benadering van religie gaat er veel aandacht uit naar de drijfveren van mensen om zich met religie bezig te houden en naar de steeds veranderende geloofspraktijk. In de manier waarop Taylor de gerichtheid op transcendentie en transformatie nauw op elkaar betreft wordt duidelijk dat de kern van religie niet primair gezocht moet worden in het aanhangen van bepaalde geloofsvoorstellingen, die met argumenten verdedigd of bestreden dienen te worden. Taylor verzet zich tegen deze historisch gegroeide, vooral op het cognitieve gerichte benadering van religie, die in zijn ogen beperkt en nog steeds zeer hardnekkig is.¹⁵ Het terrein van religie is het verlenen van betekenis aan of beter gezegd het ontdekken van betekenis in de werkelijkheid. In Taylors benadering van religie werkt die betekenis altijd ook zelf weer op de cultuur in en verandert de werkelijkheid, waarop die veranderde werkelijkheid weer nieuwe betekenissen oproept. In de aandacht die Taylor heeft voor deze onophoudelijke wisselwerking komt zijn historische manier van kijken sterk tot uiting. De betekenis die hij toekent aan het aspect van transformatie en levensverandering, biedt naar mijn mening een correctie op meer theoretische definities van religie, die vooral gericht zijn op de geloofsinhoud en minder aandacht hebben voor de geloofspraktijk.

12.5 Gesprek met Borgman, Groot en Kuitert

In het elfde hoofdstuk heb ik Taylor in gesprek gebracht met drie Nederlandse denkers over de ontwikkeling van religie en secularisatie. Dit gesprek was bedoeld om Taylors analyse, waarin transcendentie en transformatie nauw op elkaar betrokken worden, te toetsen. Een aantal wezenlijke elementen uit Taylors analyse bleek terug te vinden bij al deze drie verschillende denkers. Hier in de conclusie breng ik deze punten nog eens bij elkaar.

15 Hoe hardnekkig die theoretische opvatting van religie is, is mijns inziens goed te zien in het werk van Kuitert. Hoewel dat juist bedoeld is als bestrijding van de opvatting van religie waarin deze tot cognitieve voorstellingen wordt beperkt, werkt de theoretische opvatting er nog steeds sterk in door.

De manier waarop geloof en ongelooft in de westerse cultuur tegenover elkaar zijn komen te staan, voert Taylor terug op de groeiende tegenstelling tussen natuur en bovennatuur, of transcendentie en immanentie. Borgman, Groot en Kuitert bleken allen sterk zoekende te zijn in hun denken over de manier waarop transcendentie en immanentie zich tot elkaar dienen te verhouden. Hun opvattingen daarover zijn in beweging. Bij alle drie denkers neemt de waarde van de heiligheid van het gewone leven een buitengewoon grote plaats in. Daarin zie ik de bevestiging van Taylors analyse, die de doorwerking van deze waarde als belangrijke continue factor in de westerse cultuur ziet. De oorsprong van deze waarde is volgens hem gelegen in het joods-christelijke geloofsgoed en de notie van incarnatie. Taylor maakt aannemelijk dat door de secularisatie de religieuze waarde van de heiligheid van het gewone leven eerder is versterkt dan verminderd. Opvallend is hoe sterk deze drie denkers allen hechten aan de betekenis van het natuurlijke, aardse, concrete en materiële leven. De waarde van de eerbied voor het gewone leven lijkt voor hen te fungeren als een soort toetssteen. De in de westerse cultuur geleidelijk gegroeide kloof tussen het (abstracte) denken en het (concrete) leven beschouwen ze allemaal als een verkeerde ontwikkeling. Alle drie oefenen ze kritiek uit op gelovige of ongelovige benaderingen van de werkelijkheid waarin het aardse, concrete en materiële op de een of andere manier veronachtzaamd wordt. Alleen die vormen van gerichtheid op het transcendente waarin de waarde van het immanente voluit mag gelden zijn voor hen aanvaardbaar. De humanist Kuitert en de antihumanist Groot maken bezwaar tegen een gerichtheid op de hemel die ten koste gaat van trouw aan de aarde. Daarmee grijpen ze terug op een klassiek bezwaar uit de godsdienstkritiek, dat volgens Taylor voortkomt uit het joods-christelijke geloof zelf en teruggevoerd kan worden op profetische stemmen binnen die traditie. Ook op dat punt wordt Taylors analyse naar ik meen bevestigd.

In het gesprek tussen Taylor en de drie anderen bleek dat in de wijze waarop Taylor transcendentie en transformatie op elkaar betreft, wezenlijke vragen besloten liggen over de toekomst van het religieuze verleden. Op de belangrijkste daarvan zal ik nu dieper ingaan. Het zijn vragen die niet alleen door Taylor worden opgeworpen, maar waarbij hij telkens ook wijst in de richting van een mogelijk (christelijk) antwoord. Het gaat hem er echter in de eerste plaats om helder te krijgen wat de wezenlijke vragen zijn voor alle verschillende posities – gelovig, ongelovig en ergens daar tussenin – en om de gezamenlijke reflectie daarover op gang te brengen.

12.6 Boventijdelijkheid

Een van de vragen die door Taylor wordt opgeworpen is de vraag in hoeverre er in het huidige immanente kader nog iets is dat boven de grenzen van het tijdelijke bestaan uitwijst. Is er nog sprake van een bepaald boventijdelijk perspectief of hebben

we ons alleen te verhouden tot het leven dat zich afspeelt tussen de grenzen van geboorte en dood? Wat moeten mensen vandaag aan met religieuze voorstellingen van de hemel en de eeuwigheid?¹⁶

De transformatie die Taylor als kenmerkend ziet voor het christelijk geloof is gericht op het deel krijgen aan de overstijgende, goddelijke liefde (*agapè*) en het verheffen van de mens en het menselijke tot goddelijke hoogte (*theosis*). In deze omvorming worden ook de grenzen van het individuele en tijdelijke menselijke leven overstegen. Voor Taylor is er met de gerichtheid op een transcendente werkelijkheid altijd ook een bepaalde boventijdelijke dimensie gegeven. We zagen dat in Taylors definitie van religie het perspectief van boventijdelijkheid en dat van transformatie aan elkaar gekoppeld zijn.¹⁷ In *A Secular Age* schenkt Taylor veel aandacht aan de geleidelijke verandering in de westerse cultuur die zich heeft voltrokken in de beleving van de tijd. Hij stelt daarbij de vraag in hoeverre het huidige immanente kader, dat door een strikt homogene en lineaire tijdsbeleving gekenmerkt wordt, nog ruimte biedt om iets te erkennen dat uitgaat boven het tijdelijke leven van het individu. Betekent de dood van het individu een absolute grens of kan het leven een diepere betekenis dragen waarin deze grens overstegen wordt? Dit is een vraag die de drie denkers met wie Taylor in gesprek is gebracht ook sterk bezighoudt. Het antwoord dat ze daarop geven is verschillend.

Kuitert en Groot staan op dit punt dichtbij elkaar. De beweging van het overstijgen van de eigen tijdelijkheid is noch in het atheïsme van Groot, noch in de humanistische visie van Kuitert nog langer mogelijk. Weliswaar wijst de confrontatie met de dood en de grenzen van de eigen tijdelijkheid mensen in de richting van transcendentie, maar wie aan die grenzen raakt wordt daar door hen onverbiddelijk ook weer binnen teruggewezen. De mens moet leren inzien dat hij geen deel heeft aan een ander leven dan dit aardse, immanente en tijdelijke leven, dat met de fysieke dood onherroepelijk ophoudt te bestaan. De dood vormt een absolute grens die dient te worden erkend.¹⁸ Een andere overeenkomst tussen Kuitert en Groot is dat beide menen dat de gerichtheid op transcendentie wel tot dieper inzicht in de werkelijkheid kan leiden, maar dat de werkelijkheid zelf daar niet an-

16 In het recente boek van Frits de Lange, *Heilige onrust. Pelgrimage naar het hart van religie* (Ten Have, Utrecht 2017), wordt deze vraag ook gesteld. In het laatste hoofdstuk is een paragraaf gewijd aan het eeuwige leven. Voorstellingen van een hemelse werkelijkheid uit het verleden hebben volgens de auteur hun zeggingskracht verloren. Het is beter te leven 'alsof er geen hemel bestaat, *etsi coelum non daretur*' Zelf stelt hij zich eeuwig leven voor als 'de overweldigende intensivering van het besef in leven te zijn' (p. 135). Dit is een besef in de tijd en niet buiten de tijd.

17 ASA, p. 20.

18 Ger Groot noemt dit weliswaar een verbijsterend gegeven, maar dat maakt het niet minder onontkoombaar. Voor Kuitert is niet zozeer de sterfelijkheid zelf, maar de onmacht van mensen om de eigen eindigheid te aanvaarden reden tot verbijstering. Die onmacht of onwil ziet hij als een teken van hoogmoed die overwonnen moet worden. Het opgeven van een persoonlijke en bovenpersoonlijke hoop op een boventijdelijk perspectief beschouwt Kuitert als het afleggen van een bepaalde vorm van ik-gerichtheid.

ders van wordt. De innerlijke transformatie die mogelijk plaatsvindt, laat de wereld daarbuiten ongemoeid. Taylor ziet dit anders. Hij benadrukt dat een (veranderd) religieus inzicht niet alleen op de innerlijke, maar ook op de uiterlijke werkelijkheid inwerkt en deze transformeert. Het geloof in *agapè* waartoe in de christelijke religie opgeroepen wordt, beoogt een diepe identiteitsverandering. Mensen worden aangezet tot een houding van actieve beaming en versterking van de transcendente kracht van het goede, die ook de werkelijkheid buiten hen verandert. Een belangrijke uitwerking van het deelkrijgen aan de *agapè* is dat het leven van het individu verbonden wordt met dat van anderen in heden, verleden en toekomst. Wezenlijk voor die verbinding met anderen is dat de grenzen en beperkingen van de eigen tijdelijkheid worden overstegen. In het denken van Taylor gaat het niet om een biologische, maar om een metabiologische vorm van boventijdelijkheid, die het hele leven in een ander licht plaatst.

De dubbele verdwijning van het geloof in boventijdelijkheid en de gerichtheid op transformatie wordt door Taylor gezien als belangrijk kenmerk van het immanente kader van de moderniteit. Naar mijn mening is die verdwijning heel duidelijk te zien in de opvattingen van Kuitert en Groot, die ieder op een verschillende manier pleiten voor een beperking tot de immanente wereld. Ik denk dat de manier waarop Taylor het perspectief van boventijdelijkheid en dat van transformatie op elkaar betreft, mogelijkheden biedt voor een andere manier van denken over boventijdelijkheid dan de klassieke voorstellingen van een hiernamaals, die door Kuitert en Groot en vele anderen worden afgewezen. Door veel theologen van de twintigste en eenentwintigste eeuw was ook allang afscheid genomen van deze klassieke bovennatuurlijke voorstellingen. Dit afscheid van achterhaalde metafysica hoeft echter niet te betekenen dat ook iedere vorm van geloof in boventijdelijkheid moet worden afgewezen. De manier waarop Taylor boventijdelijkheid en transformatie met elkaar verbindt kan mijns inziens behulpzaam zijn om theologische noties als de hemel en eeuwig leven op een andere manier te verstaan. Eeuwigheid wordt door hem niet zozeer opgevat als tijdeloosheid of aan de tijd ontheven zijn, maar als vervulde tijd. De vervulling is gelegen in het bijeenbrengen van de verstrooide momenten van betekenis in een groter geheel, waarbij de betekenis ervan wordt geïntensiveerd door een dieper inzicht in de stroom van de tijd. Door dit zicht en deze verbinding kan een mens de grenzen van het eigen, beperkte, in de tijd gesitueerde leven overstijgen. Dit spannende punt betreffende de verhouding tussen transformatie en boventijdelijkheid vraagt om diepere doordenking.

12.7 Het overstijgen van ik-gerichtheid

Voor de toekomst van het religieuze verleden heeft Taylor zijn hoop gesteld op openingen voor transcendentie in het gesloten immanente kader. De gerichtheid op

transcendentie is in zijn denken ook op dit punt nauw verbonden met het streven naar transformatie. Op het eerste gezicht leek het voor Taylor zo wezenlijke element van religieuze transformatie in de opvattingen over transcendentie van Groot en Kuitert geen rol van betekenis te spelen. Bij nadere beschouwing bleken echter zowel de opvattingen van Groot als die van Kuitert wel degelijk een element van (zelf)transformatie te bevatten. Voor hen beiden hoort idealiter bij de gerichtheid op transcendentie ook een beweging van het overstijgen van een beperkte, ik-gerichte manier van denken en leven. Opvallend bij Kuitert is dat het perspectief van boventijdelijkheid behalve op wetenschappelijke ook en vooral op morele gronden wordt afgewezen. Het verlangen naar een vorm van voortbestaan na dit leven ziet hij als blijk van egocentrisme, dat in het geloof juist overwonnen dient te worden. Zowel voor Kuitert als voor Groot geldt dat de gerichtheid op transcendentie zou moeten leiden tot een andere, ruimere, en waarachtigere manier van in het leven staan. Deze verandering heeft duidelijk niet alleen betrekking op hoe het leven wordt gezien, maar ook op hoe het praktisch wordt geleefd. De (zelf)transformatie die bij hen beiden in theorie geen grote rol leek te spelen, blijkt in de praktijk wel van belang. Het plaats maken van een beperkt, ik-gericht perspectief voor een manier van in het leven staan waarin verbinding wordt gezocht met iets dat groter is dan het zelf, wordt uiteindelijk door alle besproken denkers gezien als een beweging die deel uitmaakt of uit zou moeten maken van de gerichtheid op transcendentie.

Op de vraag wat er nodig is om deze beweging van het overstijgen van een ik-gericht perspectief tot stand te brengen, geven ze verschillende antwoorden. Bij Taylor wordt deze beweging teweeg gebracht door het zich openstellen voor een transcendente, transformerende, bovenmenselijke kracht. Ook bij Borgman is de motor een op redding gerichte goddelijke kracht. Groot en Kuitert daarentegen hebben ieder op hun eigen manier afscheid genomen van het geloof in een bovenmenselijke werkelijkheid. Kuitert verwacht veel van de mens. Bij hem is het overstijgen van een op zichzelf gericht leven gelegen in het gehoor geven aan de stem van het eigen menselijke geweten. De mens neemt daarin, zolang hij tijd van leven heeft, de plaats in van God. Voor Groot is echter de mens 'wel de minst geschikte kandidaat om de plaats in te nemen die na de dood van God is opengevallen'.¹⁹ Wanneer de mens als het nieuwe absolutum gezien wordt, gaat er iets grondig mis. De grote en moeilijke uitdaging voor het denken in de eenentwintigste eeuw is, zo meent hij, 'de dood van God accepteren en tegelijk diens leeggevallen plaats bewust leeg laten'.²⁰ Voor de eenentwintigste-eeuwse mens is het dus zaak om, wil hij zijn eigen plaats leren kennen, zich bewust te blijven van de lege plaats die eens werd ingenomen door het goddelijke. Je zou kunnen zeggen dat er in dit bewust leeg laten iets bewaard blijft dat de mens overstijgt.

19 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p. 117.

20 Ger Groot, *De geest uit de fles. Hoe de moderne mens werd wie hij is* (2017), p. 257.

Maar misschien kun je ook zeggen dat Ger Groot aan deze leegte toch een bepaalde invulling geeft. Hij lijkt in een bepaald soort betrokkenheid op de immanente wereld of de materialiteit een nieuw soort transcendentie gevonden te hebben. De levenshouding die daarmee is verbonden wordt met een recente, aan de Duitse filosofe Hannah Arendt (1906-1975) ontleende term, wel aangeduid als *amor mundi*.²¹ Maar deze liefde heeft geen ongebroken karakter en is doortrokken van een bepaalde tragiek. Het pleidooi van Ger Groot voor een onvoorwaardelijke trouw aan de aarde en het omarmen van de werkelijkheid zonder hemels fundament, dat sterk aan Nietzsche doet denken, heeft bepaald geen opgewekte en zelfbewuste toon. Het wegvallen van het goddelijk fundament onder de werkelijkheid is meer verlies dan bevrijding. Een zeer ingrijpend verlies, dat de moderne mens tot een complexe en verscheurde figuur maakt. Groot typeert hem als verloren zoon, die zijn oude thuis voorgoed kwijt is en nog helemaal aan het begin staat van de lange zoektocht naar een nieuw onderkomen. Het is de vraag of hij dat ook zal vinden en of wat hij vindt hem dezelfde soort geborgenheid zal kunnen schenken als het thuis waaruit hij is weggetrokken.²²

12.8 De vraag naar de waarheid

Verschil van mening is er tussen de verschillende denkers niet alleen over de vraag waardoor de (zelf)transformatie, die gegeven is met het overstijgen van een ik-gericht perspectief, bewerkstelligd wordt. Een volgende wezenlijke vraag die ligt besloten in de manier waarop Taylor transcendentie en transformatie op elkaar betreft, is de vraag naar de waarheid. Zijn de (zelf)transformaties waar mensen in geloven en naar streven ook werkelijk mogelijk, zo vraagt Taylor zich herhaaldelijk af. Berusten ze op waarheid of gaat het om illusies? Dit is een vraag die Taylor al vanaf het allereerste begin van zijn filosofische loopbaan vergezelt. Zowel in *Sources of the Self* als in *A Secular Age* staat die vraag centraal. In zijn laatste werk over de aard van de taal gaat

21 Oorspronkelijk had Hannah Arendt haar in 1958 verschenen boek *The Human Condition* de titel *Amor mundi willen* geven. Recentelijk is deze term uitgewerkt door Peter Venmans in zijn boek *Amor Mundi* (Atlas/Contact, 2016). *Amor mundi* of liefde voor de wereld wordt daar geplaatst tegenover enerzijds de op God gerichte *amor Dei* uit de christelijke traditie, en anderzijds de *amor sui*, de eigenliefde die in het liberale denken zo hoog staat aangeschreven. Met *Amor mundi* wordt geduid op een eerbiedige gerichtheid op de immanente, materiële wereld, waarin het individu en zijn belangen overstegen worden. Deze liefde kan ook een zekere mystieke dimensie in zich dragen.

22 Ger Groot verwijst naar de bijbelse vergelijking van de verloren zoon in het besluit van zijn boek *De geest uit de fles. Hoe de moderne mens werd wie hij is* (2017), op p. 339-340, waar hij zegt: ‘[...] Aan de andere kant was hij de verloren zoon van een wereld waarop hij zijn greep verloren had. Na het verlies van zijn God was hij vaderloos geworden en daarvoor had hij een duistere metafysische woestheid teruggekregen, waarin hij ronddwaalde als Hans en Grietje in het wrede en beangstigende sprookje van de gebroeders Grimm.’

hij opnieuw op zoek naar een gefundeerd antwoord op deze vraag. Volgens hem gaat het hier om de onontkoombare vraag naar de grond en de status van de betekenissen die wij toekennen aan de werkelijkheid en de waarden die we nastreven. Dit is de kernvraag waarvoor de moderniteit ons heeft gesteld. Ik denk dat de richting waarin wordt gezocht naar een antwoord op deze vraag naar de waarheid mede bepalend is voor hoe de toekomst van het religieuze verleden eruit zal zien. Het proces van religieuze transformatie zoals Taylor dat ziet, leidt tot een beter en dieper inzicht in de werkelijkheid en wekt een groeiend verlangen om het eigen leven steeds verder af te stemmen op dat inzicht. Het gaat hier om niets minder dan een groei in waar(achtig)heid. Waarheid is hier een woord dat we volgens Taylor niet kunnen missen. Hij legt sterk de nadruk op het existentiële karakter van de waarheid die hier in het geding is. In zijn sterk teleologisch gerichte denken heeft waarheid te maken met de vervulling van een wezenlijk menselijk potentieel dat niet verloren mag gaan.

Duidelijk werd dat niet alleen Taylor, maar ook zijn drie gesprekspartners, in hun verkenningen van de toekomst van het religieuze verleden sterk bezig zijn met de waarheidsvraag. Zo vraagt Ger Groot zich af wat waarheid nog kan betekenen op het moment dat wij ons alleen nog tot de eindige, immanente wereld van het materiële hebben te verhouden en iedere transcendente grond is weggefallen. Zelf lijkt hij tot de slotsom te komen dat een transcendente grond, waarin de betekenissen en waarden die wij aan de werkelijkheid toekennen zijn gefundeerd, niet bestaat – ook al blijven we daar wel naar verlangen. Dat verlangen en de daaruit voortvloeiende gerichtheid op de waarheid zijn voor hem nog steeds wezenlijk. Om die te redden beveelt hij een uitermate pragmatische oplossing aan. De religie van de toekomst zou het goddelijke niet langer ergens ver weg moeten zoeken, in een werkelijkheid buiten zichzelf waarnaar ze verwijst, maar heel dichtbij, in de uit dit verlangen voortgekomen eigen handelingen en rituelen.²³

Na een levenslange zoektocht lijkt Kuitert eveneens tot de conclusie zijn gekomen dat er geen transcendente grond bestaat waarin menselijke betekenissen en waarden gefundeerd zijn. Hij meent dat we ons verlangen daarnaar radicaal op moeten geven en ziet dit loslaten als een zuiverende en heilzame ervaring. We moeten leren ons te beperken tot de erkenning van de beslissende betekenis van de subjectieve, maar daarom niet minder (in)dringende ervaring van het appèl dat uitgaat van de kwetsbare medemens die ons nodig heeft. Dit appèl heeft voor Kuitert een welhaast absolute waarde. Hij heeft het woord transcendentie gereserveerd voor dit appèl of deze aanspraak.

Taylor en Borgman maken beide bezwaar tegen de gedachte dat er in de eenentwintigste eeuw definitief afscheid zou moeten worden genomen van ieder goddelijk ankerpunt. Zij zijn er beide van overtuigd dat de betekenissen en waarden die mensen toekennen aan de wereld wel degelijk verwijzen naar een hogere, god-

23 Theo de Boer en Ger Groot, *Religie zonder God, een dialoog* (2013), p. 77.

delijke waarheid of werkelijkheid, ook al is dat niet meer de bovenwereld van de vroegere metafysica. Borgman neemt nadrukkelijk stelling tegen de moderne benadering van religie, waarin geloof beschouwd wordt als zuiver subjectieve verbeelding, welke niet bij machte zou zijn om uitspraken te doen over de werkelijkheid zelf. Ook Taylor meent dat morele en spirituele betekenissen en waarden als eerbied, verwondering en dankbaarheid verkeerd verstaan worden wanneer zij als zuiver subjectieve belevingen worden opgevat. Hij wil niet spreken van transcendente ervaringen (subjectief), maar van momenten waarop het transcendente karakter van de werkelijkheid wordt ervaren (objectief). Ervaringen van eerbied, verwondering en dankbaarheid worden door hem verstaan als respons die wordt opgewekt door iets in de werkelijkheid zelf. Dat iets kan worden aangeduid met verschillende woorden als grond, waarheid, eenheid, orde of samenhang. Cruciaal is dat die grond of waarheid of samenhang van transcendente aard is; dat wil zeggen niet door mensen voortgebracht, maar wel door hen aanvoeld en verwoord.

Echter alleen in de manier waarop die grond in mensen resoneert en in de menselijke respons kan de diepere transcendente grond of waarheid uitdrukking vinden en aan het licht komen. Dat maakt die respons buitengewoon belangrijk. Taylor ziet het als een hardnekkig modern misverstand dat menselijke articulaties van het transcendente, omdat ze naar hun aard zeer divers, persoonlijk en subjectief van *vorm* zijn, niet zouden kunnen verwijzen naar een objectieve of bovenpersoonlijke *inhoud*. Hij benadrukt dat een wezenlijk kenmerk van de menselijke articulaties van een diepere grond, eenheid of waarheid hun onvolledigheid is. Ze zitten vol gaten, in de zin van raadselachtigheden, onopgeloste vragen en tegenstrijdigheden. Een definitief soort helderheid, waarin alle raadselachtigheid eens en voor al zou zijn opgelost, is niet realiseerbaar en uiteindelijk ook niet wenselijk. Toch moet er wel voortdurend aan verheldering gewerkt worden, terwijl tegelijkertijd de verleiding van het willen bereiken van de definitieve oplossing voortdurend moet worden weerstaan. Bij alle verheldering en inzicht die wel mogelijk zijn, zal het besef van raadselachtigheid en het gevoel van perplexiteit – de *puzzlement* die voor Taylor ooit de drijfveer vormde om zich aan de filosofie te wijden – wel kunnen worden verkleind, maar nooit geheel wijken. Zodra dat punt bereikt zou worden, zou alle beweging ophouden en het leven zelf stil worden gezet. Terwijl het wezenskenmerk van het menselijk leven en denken nu juist is dat ze opgenomen zijn in een onophoudelijk proces van transformatie.

De overtuiging van Taylor en Borgman dat het bij ervaringen als die van eerbied, verwondering en dankbaarheid gaat om meer dan louter subjectieve invuldingen of projecties en hun conclusie dat de werkelijkheid zelf een transcendent karakter draagt, deel ik. Zoals ik heb geprobeerd duidelijk te maken, lijken zowel Kuitert als Groot, hoe ferm en helder ze meestal klinken in hun keuze voor de immanentie en hun daaruit vloeiende afwijzing van een transcendente grond of waarheid, daar op sommige momenten ieder op hun eigen manier toch weer een

opening voor te bieden. Mijns inziens kan daaruit worden geconcludeerd dat deze vraag naar een transcendente grond of samenhang voor hen niet definitief beantwoord is en dat hun denken hierover in beweging blijft. Deze openheid en beweeglijkheid beschouw ik als een belangrijke en verheugende algemene wezenstrek van de houding tegenover transcendentie van de huidige tijd, die zowel bij gelovige als ongelovige posities kan worden waargenomen. Daarin zie ik een duidelijke bevestiging van Taylors typering van de moderniteit als bepaald door onrustige grenzen, met een sterke en afwisselende gevoeligheid voor de aantrekkingskracht van de tegengestelde polen van geloof en ongeloof beide.²⁴

In dit onderzoek is gebleken dat Taylor de tegenstelling tussen transcendentie en immanentie weliswaar leidend heeft gemaakt in zijn analyse van de ontwikkeling van seculariteit in de westerse cultuur, maar dat hij er niet goed in is geslaagd deze beide begrippen en hun onderlinge verhouding helder te krijgen. Hij is zichzelf hier ook van bewust. Ik denk dat de onhelderheid en verwarring betreffende de verhouding tussen transcendentie en immanentie niet alleen kenmerkend is voor Taylors analyse in *A Secular Age*. In de opvattingen van Kuitert en Groot bleek de verhouding tussen immanentie en transcendentie evenmin geheel helder en consistent. Vermoedelijk heeft dat te maken met de steeds vloeiender wordende grenzen tussen gelovige en ongelovige posities, die in het verleden veel scherper waren afgebakend.²⁵ Die groeiende openheid en vloeiende beweeglijkheid is wat mij betreft te verwelkomen als een positieve ontwikkeling die de secularisatie met zich mee heeft meegebracht. Groter dan het nadeel van de soms lastige onduidelijkheid en verwarrende ongrijpbaarheid, is wat mij betreft de winst die deze grensvervaging oplevert in de mogelijkheden voor een open uitwisseling tussen verschillende posities en een nieuwe doordenking van de vraag wie wij mensen zijn en wat onze plaats is in deze wereld. In zijn laatste boek, dat gaat over de aard van de menselijke taal en expressie, merkt Taylor op:

But perhaps our deepest ethical commitments will always carry with them some element of enigma, even after the most convincing hermeneutical attempts, and the best etiological story. We may have to remain without a satisfactory account of what 'higher' means. But it is better to rest, at least provisionally in enigma, than to invent accounts which meet our metalevel requirements, while distorting and covering over the central phenomena.²⁶

24 Natuurlijk zijn er in de westerse samenleving ook heel andere, veel minder beweeglijke, fundamentalistische en extreme religieuze opstellingen aan te wijzen, maar die gelden niet voor niets als extreem.

25 Zie ook Taede Smedes in *God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen 'geloof' en 'ongeloof'* (2016), waarin hij inzoomt op 'de wijze waarop de invulling van 'geloof' en 'ongeloof' minder eenduidig is geworden' (p. 28) en opmerkt dat de grenzen tussen deze beide posities geleidelijk vloeiender zijn geworden.

26 Charles Taylor, *The Language Animal, The Full Shape of Human Linguistic Capacity* (2016), p. 212.

De huidige openheid en beweeglijkheid in het denken over het transcendente zie ik als hoopgevend blijk van het vermogen om onopgeloste spanningen uit te houden en ruimte te laten voor de fundamentele raadselachtigheid waarvan Taylor hier spreekt. Deze houding tegenover het transcendente is in mijn ogen in overeenstemming met de aard van datgene waarover wordt nagedacht en geeft blijk van de eerbied en nederigheid die daarvoor nodig is. Dat is geen houding die voortvloeit uit een gemakzuchtige vrijblijvendheid, zoals soms wordt gedacht. Het getuigt integendeel van een openheid, behoedzaamheid en bewuste onzekerheid, die juist veel van mensen vraagt. Dit is een opstelling die bevorderlijk is voor een open verkenning van de toekomst van ons gemeenschappelijke religieuze verleden, waarin het gelijk niet bij voorbaat aan de ene of de andere kant ligt. De grenzen van voorgenomen gelovige en ongelovige posities kunnen daarin overstegen worden, zodat er ruimte ontstaat voor nieuwe ontdekkingen. Het is dit open en spannende gesprek waar Taylor met zijn boek een aanzet toe heeft willen geven. In mijn ogen heeft hij daarvoor een originele, diepgravende en goed onderbouwde bijdrage geleverd.

In dit gesprek kan de vraag naar een transcendente grond mijns inziens niet achterwege blijven. Deze vraag is de inzet van een boeiend en open gesprek tussen Ger Groot en zijn leermeester Samuel IJsseling, waarnaar al eerder is verwezen.²⁷ Tegenover de westerse fascinatie door eenheid – één rationaliteit, één wereld, één geschiedenis, één mensheid – pleit de door het postmodernisme geïnspireerde IJsseling voor een eerbiedige aandacht voor en erkenning van de veelvuldigheid van de werkelijkheid. Een dergelijke houding, die de volle ruimte biedt aan diversiteit, tegenstellingen en spanningen en waarin iedere vorm van eenzijdigheid wordt tegengegaan, is denk ik ook hetgeen Taylor voorstaat. Hij komt voortdurend in het geweer tegen filosofische of religieuze opvattingen van waarheid die tekort doen aan diversiteit. Hij staat daarin niet ver af van de door hem zo zeer kritisch bejegende postmodernistische filosofen. Tegelijkertijd blijft hij er, anders dan de meeste van deze denkers, van overtuigd dat mensen niet kunnen leven zonder de gerichtheid op een onderliggende waarheid, eenheid en samenhang. Alleen dat richtpunt van die verborgen dragende eenheid en samenhang maakt het mogelijk alle spanningen en tegenstellingen te laten bestaan. Duidelijk is dat die eenheid en samenhang ook voor Taylor van een heel andere aard is dan de vroegere ongebroke metafysische eenheid. Zijn grondige verdieping in de romantische denkers heeft hem er al vroeg van doordrongen dat een alomvattende blik op de werkelijkheid waarin alles wordt ondergebracht niet langer mogelijk is en dat de waarheid altijd meervoudig is.

In het gesprek met Groot stelt IJsseling op een gegeven moment voor om waarheid niet op te vatten als de overeenstemming tussen woorden en werkelijkheid, maar deze te verstaan als iets dat meer overeenkomt met de Griekse of heideg-

27 Ger Groot, *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Samuel IJsseling* (2013).

geriaanse betekenis van *alètheia*. Waarheid is daar vooral iets dat gebeurt; iets dat uit de verborgenheid treedt en plotseling oplicht, en steeds opnieuw moet worden ontdekt en gesticht. Deze waarheid heeft een dynamisch karakter en verandert de werkelijkheid. Tegelijkertijd verandert de waarheid ook weer met de werkelijkheid mee. Deze beide kunnen niet zonder elkaar.²⁸ Een dergelijke dynamische opvatting van waarheid, die gekenmerkt wordt door een voortdurende wisselwerking tussen waarheid en werkelijkheid, ligt naar mijn idee ten grondslag aan Taylors transformatiebegrip.

Hieruit vloeit de grote betekenis voort die Taylor toekent aan de *subtle languages*. Het gaat om het soort taal waarin de werkelijkheid niet enkel wordt weergegeven, maar steeds weer op eigen en nieuwe wijze aan het licht wordt gebracht, waardoor er nieuwe en nog ongedachte betekenissen kunnen ontstaan. Het op deze wijze aan het licht brengen van de waarheid is niet mogelijk wanneer de werkelijkheid wordt gezien met een neutrale, onthechte en dus in feite ongeïnteresseerde blik. Nodig is een wijze van beschouwen die op zoek is naar iets waar het belang aan hecht. Wat daarin gezocht en verondersteld wordt is een bepaald doel of *telos*, dat in de werkelijkheid verborgen gaat als iets dat nog waar moet worden. Deze betrokken manier van beschouwen wordt door Taylor herhaaldelijk vergeleken met de manier waarop God in het scheppingsverhaal naar de wereld kijkt en ziet dat het goed is – in potentie goed. Het goede wordt in deze manier van kijken gezocht, te voorschijn geroepen en bevestigd. In de religieuze transformatie van Taylor speelt het ontdekken, bevestigen en versterken van het goede als transcendente grond van de werkelijkheid een sleutelrol. Het antwoord dat hij geeft op de praktische, actuele en prangende vraag naar een uitweg uit de kringloop van het geweld, is een uitwerking van deze volgehouden gerichtheid op het goede.

12.9 Transformatie en geweld

Van de vier grote dilemma's die aan het einde van *A Secular Age* uiteen worden gezet, waarin volgens Taylor zowel de gelovige als de ongelovige posities een uitweg dienen te zoeken, hebben er maar liefst drie te maken met geweld. Een goede en werkbare omgang met de weerbarstige realiteit van geweld fungeert voor hem als test voor deze verschillende posities. Vruuchtbaar is die opvatting die een uitweg uit de kringloop van het geweld weet te wijzen. Hier blijkt opnieuw de sterk op de praktijk van het samenleven gerichte inslag van Taylors filosofie.

Het immanente kader wordt volgens Taylor gekenmerkt door een sterke neiging zich te distantiëren van geweld, door het enkel te zien als een primitieve drift. Het is blind voor de subtielere vormen van geweld waar het zelf aan lijdt, zoals

28 Ger Groot, *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Samuel IJsseling* (2013), p. 85-86.

het absoluut stellen van bepaalde waarden ten koste van andere en de dwang tot uniformiteit. Om aan de vicieuze cirkel van geweld te kunnen ontsnappen, is het allereerst nodig op zoek te gaan naar de wortels ervan. Taylor plaatst geweld nadrukkelijk niet buiten de religie, maar wijst juist op de van oudsher bestaande diepe verwevenheid van geweld en religie. Het idee dat geweld de wereld uit geholpen kan worden door alle vormen van religie en metafysica af te zweren, ziet Taylor als een typische uiting van de moderne reductionistische manier van denken. Pogingen in die richting worden ingegeven door minachting en zijn zelf ook gewelddadig, waardoor ze alleen maar tegengeweld zullen oproepen. Het overstijgen van geweld is alleen mogelijk door de liefde voor en toewijding aan iets dat boven dit leven uitgaat (transcendentie), in een proces van (zelf)transformatie. De beweging die de (christelijke) religie in gang wil zetten is niet die van het zich distantiëren van en het onderdrukken van geweld, maar die van het geleidelijk ombuigen of transformeren van deze menselijke oerdrift. Die transformatie begint bij de erkenning van de dieptedimensie van geweld en heeft tot doel de energie die in deze menselijke drift gelegen is te kanaliseren en te richten op een hogere waarde.

Taylor's visie op de samenhang tussen religie en geweld is niet nieuw. Zoals hij ook zelf herhaaldelijk aangeeft, bleek er een sterke verwantschap met de opvattingen van René Girard. Tegelijkertijd legt Taylor andere accenten dan Girard. Het belangrijkste verschil met Girard is denk ik gelegen in de plaats die bij Taylor religieuze transformatie inneemt. Naar mijn mening biedt hij daarin een interessant en genuanceerd gezichtspunt op de verhouding tussen religie en geweld. Enerzijds erkent Taylor voluit het gevaar van geweld dat verbonden is met de gerichtheid op hogere (religieuze) idealen en wil hij aanhangers van een gelovige positie daar de ogen voor openen. Anderzijds maakt hij duidelijk dat waar deze wezenlijke menselijke gerichtheid op hogere waarden wordt genegeerd of onderdrukt, de mens zichzelf ook geweld aandoet.

Taylor benadrukt dat het actuele vraagstuk van (religieus) geweld een gemeenschappelijk dilemma is en een gezamenlijke verantwoordelijkheid betekent. Daarin laat hij zien hoe urgent voor hem het gesprek is tussen de verschillende posities waartoe hij met *A Secular Age* een aanzet heeft willen geven. Het is hem niet begonnen om het voeren van een vrijblijvend gesprek op een academisch en theoretisch niveau. Hij wil een concrete bijdrage leveren aan een diepgaande reflectie over sociale mondiale vragen die dringend om een gezamenlijke oplossing vragen. Herhaaldelijk verwijst hij naar de actuele situatie van groeiende politieke en religieuze spanningen.²⁹ Die situatie vraagt volgens hem niet alleen en in de eerste plaats om de juiste principes, die in passende regels en procedures vertaald moeten worden, maar bovenal om mensen die bereid zijn zich werkelijk te verdiepen in de

29 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun, *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 320.

opvattingen van mensen die anders denken dan zij zelf. Zulke mensen vergelijkt hij met beschermingsstroken tegen uitslaande bosbranden.³⁰ Met *A Secular Age* heeft hij zelf een poging willen doen een basis te vinden voor een open uitwisseling, juist met het oog op deze concrete mondiale vraagstukken. Mogelijk is het een gebrek-kige poging, zo zegt hij, maar dat laat onverlet dat zulke pogingen ‘something we really need in our present predicament’³¹ vertegenwoordigen.

Een open uitwisseling wordt volgens Taylor niet gediend met het verloochenen of afzwakken van de eigen (on)gelovige positie. Het is juist zaak om de motiverende waarden in de eigen positie zo sterk mogelijk uit te laten komen en de ander uit te nodigen dit ook te doen. Taylor schroomt dan ook niet om de uitweg uit het dilemma van het geweld aan te bevelen waarin hij persoonlijk gelooft, die gelegen is gelegen in het in praktijk brengen van een gezuiverd (christelijk) geloof. De beweging van transformatie, als heilzame manier om met de werkelijkheid van geweld om te gaan, behoort in zijn ogen tot de kern van de christelijke overtuiging. Als voorbeelden van het succes van deze transformerende aanpak noemt hij het optreden van mensen als Nelson Mandela (die hij ziet als in ieder geval historisch door het christendom geïnspireerd) en aartsbisschop Desmond Tutu. Uit hun handelen spreekt duidelijk de hoop op een nieuwe, gemeenschappelijke wereld.

12.10 Doel van transformatie: herstel van gemeenschap

Wat mijns inziens nog het sterkst naar voren springt in Taylors denken is deze hoop op een gemeenschappelijke wereld en het daaruit voortvloeiende streven naar het herstel van gemeenschap. Verzoening of herstel van gemeenschap is voor Taylor datgene waar het in het christelijk geloof allemaal om draait.³² Dat is precies waar religieuze transformatie op gericht is; het terugvinden van eenheid en het herstel van gemeenschap, *communio*. Als voorwaarde voor deze gemeenschap is het besef van een onderliggende eenheid van even groot belang als de aanvaarding van verschil en diversiteit. Eenheid is voor Taylor het tegenovergestelde van uniformiteit. Wanneer hij de incarnatie omschrijft als ‘the weaving of God’s life into human lives,’³³ benadrukt hij dat deze levens ‘different, plural, irreducible to each other’³⁴ zijn. Het gaat om ‘the oneness of diverse beings who come to see that they cannot attain wholeness alone, that their complementarity is essential, rather than of be-

30 Charles Taylor, *Afterword: Apologia pro Libro suo*, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun, *Varieties of Secularism in a Secular Age* (2010), p. 321.

31 Ibid, idem.

32 Ibid, p. 120.

33 Charles Taylor, *A Catholic Modernity? in Dilemmas and Connections, Selected Essays* (2011), p. 168.

34 Ibid, idem.

ings that come to accept that they are ultimately identical'.³⁵ Taylor verbindt dit vervolgens met het geschapen zijn naar het beeld van God: 'Human diversity is part of the way in which we are made in the image of God.'³⁶ De diepe gerichtheid op gemeenschap is een eigenschap van God zelf; de kern van de Triniteit bestaat uit gemeenschap. Taylor betuigt zijn instemming met de definities van de Triniteit van de vroege kerkvaders, waarin *koinonia* (het deelhebben aan gemeenschap) centraal staat, en stelt: 'God's intervention in history, and in particular the Incarnation, was intended to transform us, through making us partakers of the communion which God already is and lives.'³⁷ In de *theosis*, een geliefd begrip bij Taylor, het omgevormd worden naar het beeld van God, gaat het ook vooral om het deelnemen aan een vorm van gemeenschap.

Een belangrijke uitkomst van dit onderzoek is dat dit verlangen naar het herstel van gemeenschap naar mijn idee de diepste drijfveer is van Taylor, die zowel zijn filosofische als politieke werk bepaald heeft. Telkens wanneer de waarde van gemeenschap wordt ontkend, bedreigd of geschonden, komt hij in het geweer. Ik meen dat de reden dat hij zich zo heftig verzet tegen eenzijdige weergaves van de werkelijkheid is dat ze een bedreiging vormen voor gemeenschap. In zijn proefschrift argumenteert Taylor tegen een mensbeschouwing waarin de menselijke persoon geïsoleerd wordt benaderd als een zelfstandig mechaniek. Het ergert hem dat zo voorbij wordt gegaan aan de diepgaande manier waarop een mens bepaald wordt door zijn verbondenheid met de wereld om hem heen. In zijn filosofische essays maakt hij steeds weer bezwaar tegen opvattingen die deze verbondenheid onvoldoende erkennen, of het nu gaat om ethiek, politiek, taal of iets anders. Naar mijn mening heeft Taylors fascinatie voor Hegel sterk te maken met diens streven naar de verzoening van tegenstellingen in een hogere eenheid. Deze verzoening kan denk ik eveneens worden gezien als een vorm van het herstellen van gemeenschap. De motivatie van Taylor voor het schrijven van zijn tweeluik *Sources of the Self* en *A Secular Age* was naar zijn eigen zeggen het willen overstijgen van een diepe gespletenheid binnen de moderniteit. Ook hier weer een poging tot het herstel van gemeenschap. In iedere discussie betoont Taylor zich wars van polarisatie en gaat hij op zoek naar gemeenschappelijke grond, ook wanneer hij sterk van mening verschilt met zijn gesprekspartners. De gerichtheid op volheid als universele spirituele en morele menselijke drijfveer, Taylors grote vondst in *A Secular Age*, kan mijns inziens eveneens worden verstaan vanuit de gerichtheid op een groter gemeenschappelijk geheel dat de individuele persoon overstijgt en waarin hij is opgenomen.

In Taylors katholieke levensbeschouwing is iedere mens geroepen tot een vorm van eenheid of gemeenschappelijkheid. Deze fundamentele gerichtheid is een *te-*

35 Charles Taylor, *A Catholic Modernity? in Dilemmas and Connections, Selected Essays* (2011), p. 168.

36 Ibid, idem.

37 ASA, p. 278.

los, dat niet door die mens zelf is bedacht of gecreëerd, maar dat hem als roeping is meegegeven. We hebben hier niet te maken met een subjectieve inkleuring van de werkelijkheid, maar met iets dat uit de werkelijkheid zelf opkomt. Wanneer deze fundamenteel menselijke en universele gerichtheid op gemeenschap wordt ontkend, veronachtzaamd of gefrustreerd, gaat er volgens Taylor iets grondig mis. Dat dreigt te gebeuren wanneer het immanente kader van de moderniteit volledig gesloten zou raken en daarmee het perspectief op transformatie helemaal zou verdwijnen. Voor de gelovige Taylor vindt het verlangen naar volheid of gemeenschappelikheden zijn diepste vervulling in de christelijke *agapè*. Hij staat echter open voor andere gelovige of niet-gelovige invullingen van dit verlangen. Ook daarin is hij gericht op het zoeken van gemeenschappelijke grond. Het is uit een diep verlangen naar het helen van de verdeeldheid en het onbegrip waardoor mensen van elkaar zijn gescheiden, dat hij aan zijn levensproject van het zoeken naar gemeenschappelijke wortels in het verleden is begonnen. Dit alles doet mij concluderen dat voor Taylor de meest wezenlijke en onopgeefbare waarheid en waarde voor de toekomst van het religieuze verleden de *communio* of gemeenschap is. Voor hem is dat het *telos* dat aan de schepping is meegegeven.

12.11 Persoonlijke nabeschuiving

Wat heeft het bestuderen van het werk van Taylor, samen met de teksten van drie verschillende Nederlandse denkers, mij persoonlijk opgeleverd als theoloog en predikant? Wat zou de manier waarop Taylor transformatie leidend maakt in zijn analyse van de ontwikkeling van religie en secularisatie kunnen betekenen voor het geloof in de eenentwintigste eeuw? Kunnen we in de kerk vandaag misschien iets leren van de manier waarop Taylor transcendentie en transformatie op elkaar betreft?

Voor het antwoord op deze vragen wil ik me weer eerst richten op de historische betekenis van het woord transformatie. Taylors genealogische analyse heeft mij er dieper van doordrongen dat de crisis waarin kerk en geloof zich op dit moment bevinden alleen goed kan worden gepeild als die wordt gezien als onderdeel van een ingrijpend transformatieproces van de gehele westerse cultuur. Ik denk dat het voor de krimpende kerken vandaag heilzaam en bevrijdend kan zijn dit scherp(er) te krijgen en de eigen geschiedenis te zien als deel van deze grotere geschiedenis. Mensen die in de kerken werkzaam zijn zouden daardoor behoed kunnen worden voor een blikvernauwing, die ervoor zorgt dat er beperkte en verkeerde oplossingen worden gezocht voor de terugloop waarmee de secularisatie voor de kerken gepaard gaat. Beleidsmakers in de PKN lijken veel te verwachten van het aantrekkelijker maken van de vormen waarin het geloof uitdrukking krijgt, terwijl de inhoud min of meer ongemoeid wordt gelaten. Door de aanpassing van

vormen hoopt men meer mensen aan te spreken en het verlies aan leden te kunnen keren. Hoewel ik van mening ben dat het in iedere tijd, en dus ook in deze tijd, belangrijk is dat de kerk verbinding zoekt met wat er leeft in de cultuur en dat zij waar dat zinvol is ook gebruik kan maken van moderne communicatiemiddelen, is het naar mijn idee een vergissing te menen dat de redding van geloof en kerk gelegen is in inspanningen op dit vlak. De diepe en ingrijpende culturele verschuiving die Taylor bloot heeft gelegd en die heeft geleid heeft tot het geleidelijk ontstaan van wat door hem treffend is getypeerd als *the immanent frame*, is dan niet diep genoeg gepeild.

Taylor laat deze verschuiving beginnen in de late middeleeuwen, maar hij zoekt nog veel verder terug in de geschiedenis naar de oorsprong ervan. Het stap voor stap volgen van het historische proces van een geleidelijke transformatie van een vanzelfsprekend op transcendentie gerichte samenleving naar het huidige immanente kader, heeft mij anders, realistischer, en op een bepaalde manier ook hoopvoller leren kijken naar de eigen tijd. Het heeft mijn blik gescherpt voor de manier waarop het verleden voortdurend doorwerkt in het heden en me ervan bewust maakt hoe lang bepaalde religieuze geluiden door blijven klinken in net weer andere registers. Voor kerken is het mijns inziens belangrijk te beseffen dat dezelfde morele en spirituele waarden zich in verschillende en soms bijna onherkenbare gedaantes steeds weer opnieuw manifesteren, en om bepaalde eigen geloofswaarden te leren herkennen in de wereld buiten de eigen muren. Zo is door Taylor en door anderen gewezen op het grote belang van het erkennen van het element van wat hij *the festive*³⁸ noemt. Uiteenlopende religieuze en niet-religieuze evenementen als pelgrimages en rockconcerten ziet hij als hedendaagse uitingen van een verlangen naar transcendentie. Dergelijke collectieve momenten van vieren en herdenken worden door hem verstaan als een voortzetting van het religieuze en quasi-religieuze in onze tijd. Het gaat hier om momenten van betekenis waarop de vaste gang van het dagelijkse leven onderbroken en de gesloten immanente orde doorbroken wordt. Dat zich in deze momenten een gedeeld verlangen manifesteert naar wat verder gaat dan het streven naar maximaal persoonlijk welzijn, is denk ik een goede duiding.

Er valt hierbij te denken aan stille tochten en recente spontane collectieve rituelen in de reacties op de terroristische aanslagen in verschillende Europese steden, zoals herdenkingsbijeenkomsten waarin (populaire) muziek een belangrijke rol vervult. Mensen zoeken elkaar op om uitdrukking te geven aan enerzijds hun diepe verbijstering over het gebeurde en anderzijds aan hun geloof in en hoop op een andere en betere wereld. Over de vraag welke zeggingskracht deze moderne

38 Zie ASA, p. 516 ev. Taylor merkt daar op: 'The festive remains a niche in our world, where the (putatively) transcendent can erupt into our lives, however well we have organized them around immanent understandings of order.' (ASA, p. 518).

rituelen hebben kun je van mening verschillen,³⁹ maar de observatie dat het hier gaat om een voortzetting van het religieuze en quasi-religieuze in onze tijd, is denk ik juist. Behalve aan deze eenmalige collectieve reacties op extreme gebeurtenissen valt ook te denken aan recente experimenten, zoals de door de filosoof Alain de Botton⁴⁰ in Engeland opgezette samenkomsten voor atheïsten, waarin bewust elementen van kerkdiensten overgenomen zijn. Dit initiatief heeft in Nederland navolging gevonden in *The Sunday Assembly*, die twee keer per maand atheïstische vieringen organiseert in Utrecht en Amsterdam, met als motto: *Live Better, Help Often, Wonder More*.⁴¹ Dat religie en spiritualiteit in onze tijd in groeiende mate onderdak vinden op andere plaatsen dan binnen kerkmuren zou in plaats van met groeiende bezorgdheid – hoe begrijpelijk en navoelbaar ook – door kerken ook met een ontspannen soort nieuwsgierigheid kunnen worden gevolgd. Het zou geen reden moeten zijn de eigen bijeenkomsten en rituelen te devalueren en uit alle macht te proberen deze aan te passen aan wat buiten de kerk gebruik is, en evenmin om er krampachtig aan vast te houden. Laat kerken vooral blijven geloven in en trouw blijven aan eigen eeuwenoude tradities en wijzen van vieren, zingen en bidden en zich niet laten verleiden de concurrentie aan te gaan met wat er buiten de kerkmuren gebeurt, zonder zich daar angstvallig voor af te sluiten of tegen af te zetten. En laat dat gepaard gaan met een grondige en brede doordenking van de inhoud van een steeds minder vanzelfsprekend geworden christelijke traditie en de betekenis die het geloof zou kunnen krijgen voor mensen die vandaag hun leven leiden in een seculiere wereld en worden geconfronteerd met een duizelingwekkende veelheid aan perspectieven.⁴²

De nauwkeurige wijze waarop Taylor in het tweeluik *Sources of the Self* en *A Secular Age* de geleidelijke historische transformaties in de westerse cultuur in kaart heeft gebracht, heeft mij ervan bewust gemaakt hoe sterk en bepalend de waarde is die wordt gehecht aan het gewone, concrete, aardse leven. Taylor laat zien hoe diep deze aandacht voor de dimensie van het immanente is geworteld in het joods-

39 In een op 11 juni 2017 in *Trouw* verschenen beschouwing karakteriseert de katholieke columnist Stijn Fens het door Ariana Grande georganiseerde herdenkingsconcert voor de slachtoffers van de aanslag in Manchester als 'een hoogmis van liefde en verzet'. Onder de indruk van deze manier van gedenken merkt hij op: 'Popmuziek wordt liturgie', gevolgd door de observatie: 'Het omgekeerde mislukt vaak jammerlijk'; www.trouw.nl/home/een-hoogmis-vol-liefde-met-ariana-grande

40 Alain de Botton (geboren 1969) is een uit Zwitserland afkomstige Britse filosoof, die de filosofie en de praktijk van het dagelijks leven nauw op elkaar wil betrekken. In 2008 richtte hij de *School of Life* op. Hij schreef onder andere *Religion for atheists. A non-believers guide to the uses of religion* (Hamish Hamilton, Londen 2012).

41 Zie www.sundayassembly.com.

42 Een voorbeeld van een goede poging daartoe is wat mij betreft het boek *Liberaal christendom, Ervaren, doen, denken* (Skandalon, Vught, 2016) van de protestantse beweging *Relivant*. De betekenis die een christelijk perspectief voor hedendaagse mensen kan hebben wordt daarin onderzocht door verschillende theologen, voor een aantal uiteenlopende geloofs- en levensterreinen. Het boek is de vrucht van onderlinge uitwisseling en nodigt uit tot gesprek.

christelijke geloofsgoed. Hetzelfde geldt voor de kritiek op een godsdienstigheid die de gerichtheid op de hemel ten koste laat gaan van de zorg voor de aarde, die een duidelijke constante vormt in zijn verhaal over de westerse cultuurgeschiedenis. De oorsprong van deze godsdienstkritiek, die zich hartstochtelijk richt tegen het opofferen van het transcendente aan het immanente, is gelegen in de bijbelse profetie. Dezelfde kritiek klinkt steeds opnieuw in net weer andere registers.⁴³ Van alle drie besproken denkers kun je zeggen dat voor hen de waardering voor het immanente, aardse en concrete een belangrijke kernwaarde is, die hun opvattingen over transcendentie sterk kleurt. Ik ben onder de indruk geraakt van de manier waarop deze betrokkenheid op en liefde voor het leven in zijn concrete materialiteit deel is geworden van wat door Taylor de achtergrond of onbewuste levensgevoel van hedendaagse mensen wordt genoemd. Deze gerichtheid op het aardse en concrete is iets heel anders dan een plat materialisme en bergt een potentiële religieuze dimensie in zich. Wat mij betreft is de sterk gedeelde gerichtheid op en liefde voor het immanente en concrete als algemeen kenmerk van het hedendaagse kader iets verheugends.

Dat brengt mij bij de plaats die transformatie inneemt in Taylors opvatting van religie en bij de tweede belangrijke betekenis die het woord transformatie voor hem heeft. Zou een benadering van religie als die van Taylor, waarin het perspectief van transformatie zo'n centrale rol vervult, een nieuwe kijk op het (christelijk) geloof mogelijk maken, zo vroeg ik mij af in de inleiding van deze dissertatie. In Taylors nadruk op van de betekenis van religieuze transformatie komt een heel wezenlijk kenmerk van de postaxiale religies naar voren. In deze religies wordt de wereld niet gelaten zoals die is, maar is er altijd sprake van een bepaald streven naar verandering. Gepoogd wordt een beweging in gang te zetten in de richting van een beter zelf en een betere wereld. Deze beweging, die je ook met het woord bekering aan kunt duiden, is denk ik inderdaad wezenlijk voor religie. Er zijn ook grote risico's mee verbonden. Een belangrijke kracht van religie in het algemeen en van het christelijk geloof in deze tijd, is dat er een tegenstructuur wordt geboden tegenover het al te gesloten immanente kader van de moderniteit. Maar religie als tegenstructuur kan een radicaal (maatschappij)kritisch karakter krijgen en draagt altijd het gevaar in zich van een zeker geweld, zo heeft Taylor duidelijk gemaakt. Een extreem en afschrikwekkend voorbeeld daarvan is het geweld tegen

43 Een bijzonder en prikkelend voorbeeld van kritiek op de christelijke gerichtheid op de hemel die klinkt van binnenuit, is de radicale zogenaamde *pyrotheology* van de Ierse filosoof Peter Rollins (geboren 1973). Rollins wil het christendom genezen van wat hij ziet als haar eeuwenlange verslaving aan een (af)god die persoonlijke behoeftes aan veiligheid en zekerheid moet vervullen. Daarvoor zet hij een soort shocktherapie in, waarin traditionele rituelen worden gedeconstrueerd. Zie Peter Rollins, *How (not) to speak of God* (Society for Promoting Christian Knowledge, London, 2006) en *The Idolatry of God, Breaking our addiction to certainty and satisfaction* (Howard Books, New York, 2012).

de westerse samenleving dat verheerlijkt en gepleegd wordt door aanhangers van verschillende vormen van een door de islam geïnspireerd fundamentalisme. Taylors visie op religie als verbonden met een perspectief van transformatie kan denk ik behulpzaam zijn bij de duiding van dit soort geweld. De relatie tussen religie en geweld wordt daarin niet ontkend of afgezwakt. Tegelijkertijd kan deze visie een tegenkracht zijn tegen het gevaar van religieus geweld, doordat schijnbaar tegen-gestelde posities op elkaar worden betrokken en elk daarvan gedwongen wordt tot zelfonderzoek. Het is niet mogelijk de schuld alleen op de ander te laden, wie die ander ook mag zijn, en zelf buiten spel te blijven.

In Taylors verhaal neemt het begrip volheid een belangrijke plaats in. Hoewel er naar mijn idee ook terechte kritische kanttekeningen zijn gezet bij de manier waarop Taylor dit begrip inzet, vind ik zelf volheid uiteindelijk een mooie vondst. Met Taylor denk ik dat we een dergelijk begrip, waarin iets wordt uitgedrukt van de kwaliteit en de intensiteit van het leven, nodig hebben. Volheid is een existentieel en rijk begrip, dat het mogelijk maakt heel verschillende gelovige en ongelovige manieren van in het leven staan op elkaar te betrekken. Het vertrekpunt ligt in de immanente wereld en het zoeken naar betekenis binnen die wereld, terwijl er tegelijkertijd een transcenderende beweging gemaakt wordt. Het is een richtinggevend begrip, dat zowel positief als kritisch is. Zoals Taylor het formuleert in de inleiding van *A Secular Age*:

Somewhere, in some activity, or condition, lies a fullness, a richness; that is, in that place (activity or condition), life is fuller, richer, deeper, more worthwhile, more admirable, *more what it should be* (cursivering IE).⁴⁴

In het begrip volheid is zo de kritische vraag geïmpliceerd of mijn leven zoals het nu is ook is wat het zou kunnen of moeten zijn. In hoeverre ben ik gericht op een groter of hoger doel dan het voorzien in alles wat ik nodig denk te hebben voor mijn eigen tijdelijke bestaan? Transformatie is de beweging in de richting van een doel dat boven mijn eigen tijdelijke persoonlijke welzijn uitgaat en daar ook op gespannen voet mee kan komen te staan. Taylor ziet de actieve en voortgaande spanningsvolle gerichtheid op een overkoepelend *telos* dat mij als individu overstijgt en waarvan ik besef dat het door mij nooit geheel kan worden bereikt, als het belangrijkste kenmerk van religie. De manier waarop hij het geloof in transcendentie verbindt met een perspectief van transformatie, maakt naar mijn mening zowel een brede als een kritische blik mogelijk op wat religie is. De gerichtheid op een perspectief van transformatie zou een goede toets kunnen zijn voor zowel nieuwe spirituele experimenten als bestaande religieuze praktijken. Gaat het daarin vooral om het opdoen van persoonlijke en verrijkende spirituele ervaringen

44 ASA, p. 5.

en om het bevredigen van behoeftes aan veiligheid en zekerheid, of wordt daarin de mogelijkheid geboden van transformatie, datgene wat Taylor *experience-cum-transformation* noemt? Word ik uitgenodigd tot het overstijgen van een ik-gerichte levenshouding en wordt mij de richting gewezen van *communio* of gemeenschap?

Ondanks de beweging binnen de westerse cultuur in de richting van een gesloten immanent kader die hij signaleert en die hem verontrust, gelooft Taylor dat de gerichtheid op een perspectief van transformatie zich altijd weer zal manifesteren. De discussie over waarin precies het *telos* is gelegen waarop die transformatie op zou moeten zijn gericht, zal volgens hem ook nooit ophouden. Ik heb me gedurende dit onderzoek voortdurend afgevraagd of dat echt zo is. In hoeverre berust het motto 'Niets gaat ooit verloren', dat Taylor op de laatste pagina van *A Secular Age* aan zijn boek heeft meegegeven op waarheid? Is zijn optimisme gerechtvaardigd? De continuïteit in de geschiedenis die hij zichtbaar probeert te maken is fascinerend en draagt een zekere troost en geruststelling in zich. Maar wat zijn verhaal ook heel duidelijk maakt is dat in de ontwikkeling van religie en geloof niets blijft zoals het ooit was. Alles is voortdurend in beweging en neemt steeds weer andere vormen aan, in een onophoudelijk en duizelingwekkend proces van transformatie.

Dit onderzoek heeft voor mij verhelderd waarom de ontwikkeling van secularisatie niet goed wordt begrepen als die wordt gezien als gestadige neergang, en evenmin wanneer deze wordt opgevat als een momentopname in een oneindige golfbeweging, waarin geloof dan eens weer sterker en dan eens weer zwakker wordt. We hebben hier te maken met een ongekende omslag in de cultuur en het levensgevoel van mensen. Ik ben gaan beseffen hoe nieuw en uniek het immanente kader is waarin wij ons in de huidige westerse wereld als vanzelfsprekend bewegen, of we nu gelovig of ongelovig zijn. Het huidige seculiere experiment⁴⁵ geeft niet alleen blijk geeft van een toenemende religieuze onverschilligheid – ook al valt die ook zeker te constateren – maar ook van een eigen positieve kracht. Het betrekken van Taylors analyse op de opvattingen van de drie verschillende Nederlandse denkers heeft dat laatste besef versterkt en verdiept. Het heeft mij daarin verrast hoe weinig de posities vastliggen als het gaat om een gelovige of ongelovige duiding van het bestaan. Ogenscheinlijk tegengestelde opvattingen naderen elkaar soms heel dicht en zijn bovendien sterk in beweging. Dat de grenzen tussen geloof en ongelooft momenteel zo vloeiend zijn, is iets waar ik als theoloog blij mee ben – hoe lastig het tegelijkertijd ook kan zijn. Omdat dit, zoals gezegd, nieuwe kansen biedt voor een vruchtbare gezamenlijke bezinning op de toekomst van het gemeenschappelijke religieuze verleden, die verder komt dan versimpelde voorstellingen van wat geloof en wat ongelooft zijn. Kerken zouden zich uitgedaagd

45 Deze uitdrukking stamt van Hans Boutellier en komt uit zijn boek *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven* (Boom Amsterdam, 2015).

moeten voelen vrij en onbekommerd hun bijdrage te leveren aan deze spannende bezinning en hun beste krachten daaraan moeten wijden.⁴⁶

Als wezenlijke voorwaarde voor deze bezinning zie ik een vrijwel onbeperkte ruimte voor de veelheid van stemmen uit verleden en heden. Het eigenzinnige geluid van de protestantse theoloog Harry Kuitert, die het persoonlijke geweten overhoudt als de enige plek waar ware transcendentie zich manifesteert, mag daarbinnen klinken. Evenals dat van de katholieke atheïst Ger Groot, die wijst op de eigen waarde van religieuze rituelen, waarin een niet rationeel te verdedigen vertrouwen in de goedheid van de wereld wordt bewaard. Dergelijke stemmen zouden zich kunnen verstaan met die van een theoloog als Erik Borgman, die op zeer creatieve wijze het religieuze tegoed in weet te brengen in het seculiere domein en met die van een ongelooflijk breed georiënteerde en religieus geïnspireerde filosoof als Charles Taylor. En zo zijn er nog veel meer en andere theïstische, atheïstische en post-theïstische stemmen die de moeite waard zijn om in het gesprek in te brengen.⁴⁷ Ook oude en nieuwe heidense geluiden verdienen het wat mij betreft te worden gehoord, zoals door Taylor wordt bepleit, alleen al omdat ze deel uitmaken van de geschiedenis en van het totale religieuze repertoire. Uitgaande van het door Kuitert geciteerde motto van Anton van Harskamp: 'Religie bestaat in de discussie over wat religie is' verdient iedere stem die er blijk van geeft deze discussie de moeite waard te vinden het serieus te worden genomen. In de hoop dat het ruimte bieden aan zoveel mogelijk verschillende stemmen kan helpen om iets dichterbij de waarheid te komen. Een waarheid die enkel kan oplichten in een volgehouden gesprek en in een voortdurende wisselwerking van stem en tegenstem, die zich kritisch op elkaar betrokken weten. Alleen in een de eeuwen omspannend gesprek is het mogelijk al die verschillende afzonderlijke stemmen naar een hoger plan te tillen en hen te transformeren tot iets nieuws, in een beweging waarin niets verloren gaat en tegelijkertijd niets blijft zoals het ooit was.

Een spannende vraag is daarbij voor mij of de discussie over wat religie is altijd zal worden voortgezet, of dat het gesprek hierover ook een keer zou kunnen stilvallen. Zou het kunnen dat de stroom van het gesprek over geloof en ongelooft dat in onze westerse cultuur al eeuwenlang gevoerd wordt, op een bepaald moment geheel opdroogt? Of zal er altijd voldoende aanwezig zijn om dit gesprek te blijven voeden? Anders gezegd: is het wel waar dat er niets ooit verloren gaat? Kan werkelijk alles uit de geschiedenis worden bewaard, meegenomen, omgevormd en

46 Gelukkig zijn daar ook voorbeelden van. Voor zinvolle bijdrage van kerkelijke zijde aan een bredere bezinning denk ik aan publicaties van het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving en de website Nieuw wij (www.nieuwwij.nl).

47 Een fascinerende stem vind ik die van de Vlaamse filosofe en schrijfster Patricia de Martelaere (1957-2009), die in *Een verlangen naar ontroostbaarheid. Over leven, kunst en dood* (Amsterdam, Meulenhoff, 1993) op een zeer lucide manier schrijft over leven, dood, kunst en religie. In de laatste tien jaar van haar leven heeft ze zich verdiept in het taoïsme.

getransformeerd? Of zouden de onverschilligheid en het religieuze analfabetisme die Taylor zich maar moeilijk voor kan stellen, wel degelijk werkelijkheid kunnen worden? Kunnen al die vragen en discussies over immanentie en transcendentie, die in onze westerse samenleving al heel lang als wezenlijk worden beleefd, hun betekenis ook geheel gaan verliezen? Zou er een moment kunnen komen dat toekomstige generaties gewoon niet meer kunnen of willen begrijpen waar het allemaal over gaat? En zou dit proces van vergetelheid zich misschien nog veel sneller aan het voltrekken zijn dan wij nu voor mogelijk houden?

Wat Taylor zich niet goed voor kan stellen vind ik zeker niet ondenkbaar. Het religieus landschap in ons deel van de wereld is in de laatste decennia ingrijpend veranderd. Menselijk gesproken en sociologisch bezien is een groeiende vergetelheid misschien nog wel de meest voor de hand liggende toekomst van ons religieuze verleden. En dan niet vanwege het gelijk van de theorie van de aftreksom, die stelt dat de moderne wetenschap de religie heeft doen verdwijnen – deze theorie wordt in Taylors historische analyse denk ik overtuigend weerlegd – maar omdat de statistieken die religieuze betrokkenheid meten toenemende religieuze onverschilligheid uitwijzen. Wanneer we voor ons eigen land afgaan op de onderzoeken van de laatste decennia van *God in Nederland*,⁴⁸ waaruit niet alleen het afnemen van actieve religieuze betrokkenheid, maar ook het langzaam verdampen van geloof blijkt, ligt deze conclusie voor de hand. Ik denk echter dat er op deze vragen behalve een sociologisch ook een theologisch antwoord gegeven moet worden.

In dat theologische antwoord ga ik wel weer een eind mee met Taylor. Met hem geloof ik dat de werkelijkheid bepaald wordt door een grondstructuur van appèl en respons, waarbij dit appèl verschillend kan worden geduid en de respons zeer uiteenlopend kan zijn. Evenals Taylor en Borgman – en misschien moet hier toch ook de naam van Kuitert worden genoemd – denk ik dat ook wanneer de respons moeilijker of zwakker wordt, er nog steeds een appèl zal blijven uitgaan. De vraag is natuurlijk wat er met het appèl gebeurt als het steeds minder resoneert en nauwelijks tot een merkbare respons leidt. Ook wanneer de groep mensen die gevoelig is voor het appèl en er religieuze taal aan geeft steeds kleiner zou worden, zal datgene in de werkelijkheid dat mensen overstijgt en deze taal oproept zich blijven manifesteren. Dat is, daar ben ik van overtuigd, datgene dat niet verloren zal gaan. Het geloof dat de werkelijkheid bepaald wordt door deze dieptestructuur van appèl en respons deel ik met een hele groep gelovigen, én met een groep mensen die zichzelf niet (langer) als christelijk of gelovig beschouwt, maar wel op zoek is naar een nieuwe taal om het appèl dat ook zij ervaren in uit te drukken.⁴⁹

48 Zie Ton Bernts, Joantine Berghuijs en Joris Kregting, *God in Nederland, 1955-2015* (Ten Have Utrecht, 2016).

49 Taede Smedes maakt in *God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen 'geloof' en 'ongeloof'* (2016), onderscheid tussen religieuze atheïsten, religieuze naturalisten en post-theïsten.

Hiermee doe ik natuurlijk een geloofsuitspraak. Het bewijs daarvoor kan niet worden geleverd. Het gaat hier, om met Taylor te spreken, om een vertrouwen vooraf in iets dat nog blijken moet. Voor mij is dat het vertrouwen in een macht die mensen te boven gaat, een diepe en goddeels verborgen, creatieve, stuwende en transformerende macht, die erop gericht is het goede mogelijk te maken. Gelovigen, en daar hoor ik ook van harte bij, noemen die macht God, terwijl ze zich er maar al te goed van bewust zijn met hoeveel misverstanden en misbruik die naam in de loop van de geschiedenis verbonden is geraakt. Anderen gebruiken dit woord bewust niet (meer). Een van de redenen die mensen noemen om het woord God af te wijzen, is dat zij menen dat het erkennen van transcendentie wel ten koste moet gaan van het eerbied voor het aardse en immanente. Dit is een overtuiging die ik niet deel, maar vanuit de historie wel goed kan begrijpen en respecteren.

Ten slotte ben ik er door dit onderzoek dieper van doordrongen geraakt hoe wezenlijk taal en verstaanbaarheid zijn als het gaat om de toekomst van het religieuze verleden. Ik vraag mij af in hoeverre de verfijndere en gelaagde talen van de Romantiek en het modernisme nog weerklank zullen vinden in deze eenentwintigste eeuw. In zijn hele werk besteedt Taylor veel aandacht aan deze talen, die bij hemzelf sterk resoneren en waarvan ik persoonlijk ook de aantrekkingskracht ervaar, en hij kent daar een grote betekenis aan toe. In de kerk hoor ik momenteel echter de vraag naar heel andere religieuze registers. Mensen verlangen naar een meer alledaagse en klare taal, taal die minder gelaagd is, mensen heel direct kan raken en die niet als elitair ervaren wordt. Ik vind het niet altijd eenvoudig om aansluiting te vinden bij dit verlangen. Misschien ben ik daarin zelf een kind van de vorige eeuw en ga ik steeds meer bij een voorbije generatie horen. Maar mogelijk valt er niet helemaal te ontkomen aan een bepaalde manier van elitair zijn, en moet je daar ook niet te bang voor zijn. Mijn eerste neiging is de vraag om eenduidigheid theologisch kritisch te bezien als verlangen naar hapklare brokken, dat alleen maar tot vervlakking kan leiden. Taylors benadering helpt mij niet bij die eerste neiging te blijven staan en dieper te graven naar de onderliggende drijfveren van hen die naar een eenvoudiger taal en directere beleving verlangen. Hoewel ik een kritische houding daarin nog steeds van belang vind, moet ik erkennen dat er soms wel degelijk vormen zijn te vinden waarin eenvoud, directheid en diepgang goed samen kunnen gaan en het de moeite loont daarnaar op zoek te gaan.⁵⁰ Behalve in het open staan voor dit verlangen naar andere en directere geloofstaal, wil ik mijzelf ook oefenen in het luisteren naar de seculiere stemmen van hen die zich helemaal buiten dat taalveld ophouden. Dat is een ongelooflijke uitdaging op verschillende fronten, die geloven in de eenentwintigste eeuw zowel tot een kwetsbaar als spannend avontuur maakt.

50 Ik denk hierbij aan bepaalde eigentijdse liedteksten en sommige verrassende vertaalfondsten in de Bijbel In Gewone Taal.

Wat mij ertoe aanzet om deze soms onmogelijk lijkende uitdaging wel aan te gaan is een grondovertuiging die ik deel met in ieder geval Charles Taylor en Erik Borgman, maar uiteindelijk denk ik toch ook met Harry Kuitert en Ger Groot. Dat is de overtuiging dat er een diepere waarheid te vinden is, die ieder mens afzonderlijk en alle mensen samen aangaat en die niemand uitsluit. Een grond of eenheid onder de duizelingwekkende veelheid van verschijnselen en overtuigingen, die deze veelheid mogelijk maakt en draagt. Door de taal van de verbeelding, die de taal is van de religie en de kunst, kan dit besef van grond of eenheid veel beter worden overgebracht dan door de meer beschrijvende en argumenterende taal waarvan de geesteswetenschappen zich nu eenmaal hebben te bedienen. Ik denk hierbij aan een beeld van de Zweedse dichter Tomas Tranströmer, dat ik met me meedraag:

Ieder mens een half open deur leidend naar een kamer voor allen.⁵¹

Hieruit spreekt de hoop of de overtuiging dat er ergens een nog verborgen gedeelde ruimte te ontdekken is, waar we ieder op onze eigen manier bewust of onbewust of halfbewust naar zoeken, en de deur die daarheen leidt is zowel half dicht als half open. Bij mij roept dit iets op van wat gevat wordt in het woord transcendentie. En ik denk aan een andere uitspraak die me eveneens vergezelt, een verzuchting van de schrijfster Hella Haasse:

Het wonder van het miljoenenvoudig gesplitst zijn en toch één zijn van de wereld beneemt mij de adem.⁵²

Het is dit zien van het miljoenenvoudig gesplitst en gescheiden en tegelijkertijd één zijn van alles wat bestaat, dat het mogelijk maakt om in één adem te zeggen dat alles voortdurend in beweging is, zodat niets ooit blijft zoals het was, én dat er niets ooit verloren gaat. Dat is de beweging van het leven zelf. Een ander woord daarvoor is transformatie.

51 Tomas Tranströmer, *De halfklare hemel in De herinneringen zien mij, Verzamelde gedichten/Memoires*, vertaald door Bernlef (De Bezige Bij, Amsterdam, 2011), p. 351.

52 Hella Haasse, *Het dieptelood van de herinnering*, uit: *Zelfportret als legkaart*, (Amsterdam, Querido, 2004), p. 68.

DANKWOORD

Dit proefschrift gaat over het proces van transformatie als kenmerk van religie, zoals dat naar voren komt in het denken van de filosoof Charles Taylor. Het al schrijvend daar proberen vat op te krijgen was voor mij persoonlijk ook een proces van transformatie. De persoon die negen jaar geleden met nog hele vage gedachten aan dit project begon en de persoon die nu dit dankwoord schrijft zijn weliswaar een en dezelfde, maar er is onderweg van alles gebeurd waardoor ik ook zelf ben veranderd.

Vanaf het begin tot aan het eind is Gerrit Neven bij dit proces betrokken geweest en aan hem ben ik de grootste dank verschuldigd. Na de boeiende collegereeks over *A Secular Age* die ik samen met collega's bij hem in Kampen had gevolgd, moedigde hij mij aan om mij verder te verdiepen in het werk van Charles Taylor. De gesprekken met hem heb ik altijd als heel inspirerend en bemoedigend ervaren. Vanaf het begin was ons duidelijk dat vanwege zijn emeritaat de begeleiding uiteindelijk overgedragen moest worden op anderen. Na enig zoeken vonden we in het najaar van 2015 Heleen Zorgdrager bereid om erin te stappen. Ook haar ben ik bijzonder dankbaar voor haar deskundige begeleiding, haar grote morele en praktische steun en genereuze betrokkenheid. Een tweede promotor werd gevonden in de zomer van 2016 in de persoon van Frits de Lange. Dat hij bereid was om zich in dat late stadium aan dit project te verbinden en zich er, ondanks de kritische vragen die hij aanvankelijk had over de opzet achter te stellen, heb ik bijzonder gewaardeerd. De gesprekken met z'n drieën waren weer heel anders dan daarvoor, maar opnieuw inspirerend en bemoedigend. Ze hebben mij geholpen om grotere helderheid te krijgen en het werk naar een hoger plan getild.

Verschillende personen hebben in de loop der jaren meegedacht en meegelezen. In een vroeg stadium heeft Laurens ten Kate, kenner van het werk van Charles Taylor, meegedacht. Een mooi uitvloeisel van dat contact was mijn deelname aan enkele bijeenkomsten in de boeiende serie *Metamorphoses of Christianity in Art, Literature and Philosophy* in Amsterdam. Een van de sprekers daar was Erik Borgman. Het idee dat ik al had om Borgman te kiezen als een van de denkers om met Taylor in gesprek te brengen, werd daar bevestigd. Het manuscript zoals het er lag in het najaar van 2015 is grondig gelezen en becommentarieerd door Gert van

Klinken. Onno Zijlstra las het eerste gedeelte, over het denken van Taylor, gelezen en aan zijn opmerkingen en suggesties heb ik veel gehad. Ten slotte wil ik Hans Verheule hartelijk danken voor zijn betrokkenheid bij de Engelse samenvatting.

Mijn gemeente, de Oosterkerk in Zwolle, heeft mij zeer ruimhartig in de gelegenheid gesteld om in de zomer van 2016 onbetaald verlof op te nemen, in een fase dat ik hier graag een tijdje ononderbroken door wilde kunnen werken. Het verlof viel net in een tijd dat er twee wijkpredikanten kort na elkaar waren vertrokken en er veel in beweging was. Het was bepaald niet het meest ideale moment om ook nog de enig overgebleven predikant te moeten missen. Het hielp dat een van mijn voormalige collega's, Andries den Besten, de toezegging deed tijdelijk terug te komen om mij te vervangen. Dat hij deze toezegging is nagekomen in een uiterst moeilijke tijd in zijn leven vind ik heel bijzonder.

Mijn ouders hebben een paar zomers achter elkaar mij in de gelegenheid gesteld om een week lang in hun huis te werken, terwijl zij zich over onze kinderen ontfermden en allerlei uitstapjes met hen maakten. Aan hen draag ik dit proefschrift op, uit dankbaarheid voor wat ze mij hebben meegegeven en voor wie ze al zo lang voor mij zijn. Wierd en Eke dank ik voor hun grote geduld met een moeder die soms wel heel veel lang boven op haar studeerkamer zat 'te tayloren', zoals wij dat thuis noemden. Ze zijn blij dat dat dikke boek nu eindelijk een keer af is. Dat laatste geldt ook voor Aart. Zonder zijn aanmoediging en praktische steun zou ik er nooit over hebben gepeinsd om aan dit project te beginnen. Hij bleef rustig geloven in de uiteindelijke voltooiing ervan als ik daar zelf wel eens een hard hoofd in had. Hij heeft weer eens gelijk gekregen.

Het bezig zijn met dit project was een voortdurende zoektocht en soms een worsteling, maar regelmatig schonk het mij ook de ervaring van waar Taylor het mooie woord *volheid* voor gevonden heeft; het gevoel in contact te staan met wat er wezenlijk toe doet. Dat ik de gelegenheid heb gekregen om hier de afgelopen jaren aan te werken heeft mij veel goeds gebracht en dat stemt mij zeer dankbaar.

SAMENVATTING

Vraagstelling

In hoeverre is het begrip transformatie bepalend voor het denken van Taylor, in het bijzonder voor zijn benadering van religie en zijn visie op de ontwikkeling van religie en secularisatie binnen de westerse cultuur? Hoe vruchtbaar is Taylors benadering wanneer die in gesprek wordt gebracht met de opvattingen van anderen die, vanuit verschillende posities binnen de Nederlandse context, zich ook met deze vragen hebben bezig gehouden? Doel van het gesprek met drie verschillende Nederlandse denkers is het toetsen van Taylors analyse en de manier waarop daarin transcendentie en transformatie op elkaar betrokken worden.

Wordingsgeschiedenis van Taylors werk

In het eerste deel van dit proefschrift is de **wordingsgeschiedenis** van Taylors denken nagegaan. Daarbij is gekeken naar de mogelijke rol van het begrip transformatie in het werk van Taylor dat is verschenen voorafgaand aan *A Secular Age*. Dat werk bleek sterk bepaald te zijn door Taylors missie om de beperkingen aan te tonen van het naturalistische mensbeeld van het onthechte en tijdloze zelf. In dit mensbeeld wordt het individu los gemaakt uit de hem omringende wereld en uit zijn gesitueerdheid binnen de horizon van de tijd.

In zijn proefschrift uit 1961, waar Taylor de strijd aanbindt tegen het behaviorisme, betoogt hij dat menselijk gedrag niet begrepen kan worden zonder oog te hebben voor de fundamentele gerichtheid op doelen in de tijd, die meer omvatten dan de bevrediging van eerste levensbehoeften. Het woord transformatie komt daar niet expliciet voor. Wel wordt in dit proefschrift uitgegaan van een voortdurende wisselwerking tussen de menselijke gerichtheid op hogere doelen en bepaalde patronen die reeds door deze gerichtheid zijn voortgebracht. Volgens Taylor wordt de mens getransformeerd door de zin of betekenis die hij al aantreft in de wereld. Tegelijkertijd wordt deze betekenis door het menselijk handelen dat erdoor wordt opgeroepen ook zelf weer getransformeerd. Deze voortdurende transformerende

wisselwerking staat centraal in het later door Taylor ontwikkelde kernbegrip *social imaginaries* of sociale voorstellingen.

In Taylors **vroege filosofische essays** bleken al aanzetten te vinden voor de analyse van het soort historische processen waarop Taylor zich in zijn latere werk zal toelagen. Het begrip transformatie vervult daarin een belangrijke rol. Deze aanzetten komen met name naar voren in Taylors verdediging van een teleologische beschouwing van de werkelijkheid, waarin het streven naar het onderhouden van een betekenisvolle relatie tot de wereld verschijnt als wezenlijke menselijke eigenschap. In de verhalen die mensen vertellen over zichzelf en hun relatie tot de wereld worden heden, verleden en toekomst voortdurend op elkaar betrokken. Dit narratieve element maakt in belangrijke mate deel uit van die betekenisvolle relatie.

In de filosofie van **Hegel**, de denker in wie Taylor zich het meest grondig heeft verdiept, is de basis terug te vinden voor de rol die het begrip transformatie zal gaan spelen in Taylors historische analyses. Taylors beweging van transformatie doet sterk denken aan Hegels drieslag van these, antithese en synthese, waarin tegengestelde bewegingen tot verzoening komen, zonder geheel in elkaar op te lossen. Hegels drieslag en Taylors transformatie worden beide gekenmerkt door een bijzondere dynamiek van verandering, waarin een bepaalde continuïteit kan worden waargenomen door breuken en discontinuïteit heen. In het nieuwe blijft iets van het oude bewaard (*aufgehoben*), terwijl het oude tegelijkertijd een nieuwe gedaante heeft aangenomen. Het zicht op de continuïteit die achter de discontinuïteit verborgen gaat, is alleen mogelijk wanneer het geheel van de geschiedenis tot op zekere hoogte kan worden overzien. Zowel Taylor als Hegel willen een totaalblik bieden en hebben de loop en beweging van de geschiedenis tot voorwerp van filosofische beschouwing gemaakt.

Met *Sources of the Self* presenteert Taylor in navolging van Hegel zijn eigen grote verhaal van de geschiedenis van het westerse zelfverstaan. In dit werk brengt Taylor de ingrijpende transformaties die in de laatste drie en vier eeuwen hebben plaatsgevonden in onze cultuur en samenleving, zo goed mogelijk in kaart. Langs deze weg wil hij tot een gezuiverd zelfverstaan komen. In dit boek lijkt hij vooral in het romantisch-expressivisme het tegenwicht te hebben gevonden tegen het naturalistische beeld van het onthechte en tijdloze mensbeeld. Volgens het romantisch-expressivisme kan het menselijk leven pas werkelijk tot vervulling komen in de verbondenheid met de kosmos, de natuur, de sociale wereld en de dieptedimensie van de tijd. In *Sources of the Self* wordt de term transformatie met enige regelmaat gebruikt. Deze heeft daar zowel de historische betekenis van geleidelijk veranderingsproces, als de spirituele betekenis van zelftransformatie, die voortkomt uit de gerichtheid op doelen die de mens overstijgen. Uit dit alles kan worden geconcludeerd dat het begrip transformatie in het werk van Taylor dat aan *A Secular Age* voorafgaat, ofwel impliciet ofwel expliciet al duidelijk aanwezig is.

In *A Secular Age* vertelt Taylor het grote verhaal van het ontstaan van de moderne cultuur opnieuw, maar dan vanuit de invalshoek van de religie. Hij meent dat de verloren gegane verbinding van het zelf met de wereld en de ervaring van resonantie hervonden kunnen worden in een nieuwe openheid voor transcendentie. Het woord transformatie wordt in dit werk voortdurend gebruikt, in totaal 188 keer. Dit gebeurt opnieuw zowel in de historische als in de religieuze betekenis van het woord. Allereerst heb ik gekeken naar de manier waarop het begrip transformatie fungeert in Taylors genealogische analyse van de secularisatie en in zijn beschrijvingen van historische veranderingsprocessen, en vervolgens naar de plaats die transformatie inneemt in zijn opvattingen over wat religie is.

Transformatie historisch en religieus

Wat de **historische** betekenis van transformatie betreft, is de leidende vraag hoe zich in onze westerse cultuur een omslag heeft kunnen voltrekken van een samenleving waarin het ondenkbaar was om niet in God te geloven, naar een samenleving waarin bijna het omgekeerde het geval is. Taylor focust daarbij op veranderingen in wat hij de voorwaarden voor geloven noemt. Dit wordt door hem ook wel aangeduid als de context, de achtergrond of het algemene levensgevoel. De transformaties in dit levensgevoel komen vooral tot uitdrukking in nieuwe *social imaginaries* of sociale voorstellingen. Uit de veranderingen in de sociale voorstellingen blijkt volgens Taylor dat secularisatie verkeerd wordt verstaan wanneer deze wordt gezien als het geleidelijk verdwijnen van de christelijke religie. Volgens hem gaat het om een andere gedaante die de (christelijke) religie heeft aangenomen in het voortdurende veranderingsproces waarin zij is verwickeld. Hij komt tot de duiding van een seculiere tijd als een *nieuw* en ongekend tijdperk, waarin de afwezigheid van alle doelen die uitgaan boven menselijke bloei en ontplooiing voorstelbaar is geworden. Met deze duiding wil hij tegenwicht bieden tegen analyses die uitgaan van tijdloze verklaringsprincipes en geen oog hebben voor historische ontwikkelingen en de rol van contingentie. Alleen al in het begrip historische transformatie zoals dat door Taylor wordt ingezet, is een duidelijke correctie gelegen op een manier van denken waarin het voorgoed afzweren van (een deel van het) verleden wenselijk en mogelijk wordt geacht.

Wat de **religieuze** betekenis van transformatie betreft is het opvallend dat transformatie bij Taylor deel uitmaakt van zijn definitie van religie. De gerichtheid op doelen die het persoonlijke welbevinden overstijgen, ziet hij als wezenskenmerk van de postaxiale religie. We hebben daarin nooit enkel te maken met het geloof in een of andere transcendente werkelijkheid, maar altijd ook met een streven naar transformatie, dat voortvloeit uit de gerichtheid op deze hogere doelen. Niet alleen in religieuze vormen van geloof, maar in alle morele en spirituele aspiraties is een grondstructuur te herkennen van een appèl dat uitgaat – of dat nu uitgaat van de

natuur of de werkelijkheid, het eigen geweten of God – en een respons daarop. Die respons komt tot uitdrukking in een vorm van transformatie van de werkelijkheid waarbij er een nieuwe werkelijkheid in het leven wordt geroepen. Het doel of het ideaal waarop de transformatie is gericht wordt in die respons ofwel (deels) gerealiseerd, ofwel dit is niet goed gelukt. De seculiere tijd wordt gekenmerkt door het steeds verder wegvallen van de erkenning van deze grondstructuur van appèl en respons. In het immanente kader worden appèl en respons niet langer transcendent gedeut. Daarmee verdwijnt ook het perspectief van transformatie. Meer dan al het andere ziet Taylor het wegvallen van dit transformatie-perspectief als bepalend voor de ontwikkeling van secularisatie.

De twee verschillende betekenissen waarin Taylor het woord transformatie gebruikt, historisch en religieus, liggen dicht tegen elkaar aan. Ze hebben een aantal opvallende **gemeenschappelijke kenmerken**. Ten eerste is de blijvende aanwezigheid van het **verleden** in beide gevallen van cruciale betekenis. Ten tweede speelt **narrativiteit** een belangrijke rol. Mensen kunnen niet leven zonder het weven van verhalen waarin heden, verleden en toekomst op elkaar betrokken worden, waarmee zij zichzelf proberen te verstaan. Een derde overeenkomst is gelegen in de **geleidelijkheid** van het veranderingsproces; zowel bij historische transformaties als bij diepgaande religieuze veranderingsprocessen en bekeringen is de langzame werking van de tijd een bepalende factor. Taylor ziet zowel de geschiedenis van de mensheid als collectief als de individuele religieuze ontwikkeling als een leerproces. Dit proces is open naar de toekomst en de uitkomst is principieel onvoorspelbaar. Die **openheid** is een vierde overeenkomst. Daarmee hangt samen dat zowel het historische als het religieuze transformatieproces gekenmerkt wordt door een grote mate van contingentie, die **vrijheid** om te handelen betekent; de vijfde overeenkomst. In Taylors geschiedenisopvatting wordt de loop der dingen niet bepaald door sterke wetmatigheden, maar door een vrij spel van factoren. De transformatie waartoe de religie oproept draagt de principiële vrijheid in zich om verkeerde keuzes te maken en te ontsporen. In beide soorten transformatie draait alles om **bewustwording**. Doel is het bereiken van een beter en gezuiverd zelfverstaan, en dat is een zesde overeenkomst. Hoe groot ook de rol van menselijke vrijheid en contingentie, bij Taylor is er op de achtergrond ook een verborgen stuwende macht werkzaam, die er op gericht is ontwikkelingen ten goede te keren. Dit vertrouwen in een creatieve **goddelijke transformerende macht** is de zevende en laatste overeenkomst tussen de beide betekenissen waarin Taylor het begrip transformatie gebruikt.

Gesprek tussen verschillende posities

A Secular Age biedt niet alleen een historische analyse, maar wil nadrukkelijk ook een bijdrage bieden aan een open debat tussen verschillende gelovige en ongelovige

vige posities over de toekomst van religie. In dat debat neemt Taylor zelf duidelijk stelling en breekt hij een lans voor een gelovig perspectief. Geloof en ongelooft ziet hij niet als twee tegenovergestelde theorieën over de werkelijkheid, maar als oorspronkelijk nauw aan elkaar verwante benaderingen, die op elkaar betrokken blijven. Typerend voor de situatie van de moderne mens is het geplaagd zijn in een **spanningsveld** tussen gelovige en ongelovige posities, waarin beider aantrekkingskracht sterk wordt gevoeld. Binnen en tussen deze posities hebben zich allerlei verschillende variaties ontwikkeld, die elkaar zowel destabiliseren als uitdagen.

Dit door Taylor geschetste spanningsveld wordt verkend in het **gesprek** in het tweede deel van dit onderzoek, waarin de opvattingen van Taylor naast die van enkele anderen worden gezet. De eerste gesprekspartner is Erik Borgman, een katholieke theoloog die de christelijke traditie op eigentijdse wijze voort wil zetten. De tweede is Ger Groot, een atheïstische filosoof, in wiens cultuurbeschouwing de veranderende plaats van religie een belangrijke plaats inneemt. De derde is Harry Kuitert, een protestantse theoloog, die een radicaal nieuwe benadering en zuivering van het christelijk geloof bepleit. Gebleken is dat bij deze denkers belangrijke elementen te vinden zijn van de drie door Taylor onderscheiden uitvalsbases van (1) het **exclusieve humanisme** (Kuitert), (2) het **antihumanisme** (Groot) en (3) het aanhangen van een vorm van **transcendentie** (Borgman). Tegelijkertijd overlappen hun posities elkaar voor een deel.

Wezenlijke punten uit Taylors analyse werden in dit gesprek bevestigd. Taylor stelt dat de manier waarop geloof en ongelooft in de westerse cultuur steeds meer tegenover elkaar zijn komen te staan, voor een belangrijk deel terug te voeren is op een groeiende tegenstelling tussen **transcendentie en immanentie**. Zowel Kuitert, Groot, als tot op zekere hoogte ook Erik Borgman, zijn zoekende in hun denken over de verhouding tussen transcendentie en immanentie. Op dat punt is hun denken in meer of mindere mate in beweging. Opvallend is hoe sterk in de opvattingen van zowel Borgman, Groot als Kuitert de waarde van de **heiligheid van het gewone leven** doorklinkt. Dit betekent een bevestiging van de historische analyse van Taylor, die de oorsprong van deze waarde terugvoert op het evangelie en de christelijke notie van de incarnatie.

In het denken van zowel de beide theologen als de filosoof blijkt duidelijk dat door de secularisatie de religieuze waarde van de heiligheid van het gewone leven eerder is versterkt dan verminderd. Allen geven zij blijk van een zeer sterke gerichtheid op de betekenis van het natuurlijke, aardse, concrete en materiële leven. Ieder van hen oefent fundamentele kritiek uit op gelovige of ongelovige benaderingen van de werkelijkheid waarin het aardse, concrete en materiële op de een of andere manier wordt veronachtzaamd. Ze vinden allen dat de in de westerse cultuur geleidelijk gegroeide kloof tussen het (abstracte) denken en het (concrete) leven zou moeten worden gedicht. Alleen die vormen van geloof in transcendentie waarin de waarde van het immanente voluit tot gelding komt, zijn voor hen aanvaardbaar.

De waarde van de eerbied voor het gewone leven lijkt te fungeren als toetssteen. De humanistisch ingestelde Harry Kuitert en de sterk door Nietzsche en antihumanistische filosofen geïnspireerde Ger Groot maken in hun religiekritiek beide bezwaar tegen een gerichtheid op de hemel, die ten koste gaat van trouw aan de aarde. Daarmee grijpen ze terug op een klassiek bezwaar uit de godsdienstkritiek, dat aan het joods-christelijke geloof zelf is ontleend en dat op profetische stemmen in het Oude Testament teruggevoerd kan worden. Ook op dat punt wordt Taylors analyse bevestigd.

Mijns inziens werpt de manier waarop Taylor de gerichtheid op transcendentie en de beweging van transformatie steeds op elkaar betreft, nieuw licht op enkele **wezenlijke vragen** over de toekomst van het religieuze verleden, die om diepere doordenking vragen. In hoeverre wordt er in het immanente kader van de moderniteit, dat wordt gekenmerkt door een homogene en lineaire tijdsbeleving, ook iets erkend dat uitgaat boven het tijdelijke leven van het individu? Vormt diens 'natuurlijke' dood een absolute grens of kan dit leven een betekenis dragen waarin deze grens overstegen wordt? In het denken van Taylor is er met de gerichtheid op een transcendente werkelijkheid ook altijd een bepaalde **boventijdelijke dimensie** gegeven. Een andere belangrijke vraag waar de moderniteit ons volgens Taylor voor stelt is de vraag naar de grond en de status van de betekenissen die mensen aan de werkelijkheid toekennen en de waarden die ze nastreven. Hij acht een morele ontologie onmisbaar. Daarin kan de **waarheidsvraag** eenvoudig niet achterwege blijven. In het antwoord dat Taylor geeft op die vraag, blijkt hoe sterk voor hem religieuze transformatie verbonden is met het ontdekken, bevestigen en versterken van het goede als transcendente grond en doel van de werkelijkheid.

De vragen naar de toekomst van het religieuze verleden worden door Taylor verbonden met het grote en actuele vraagstuk van (religieus) **geweld**. Geweld betekent een bedreiging voor de verwerkelijking van het goede. Het is van wezenlijk belang om de dieptedimensie en de religieuze verworteling van geweld te erkennen. Geweld is alleen te overwinnen door het te transformeren. Het doel waarop alle transformatie bij Taylor is gericht is het leven in **gemeenschap**, *communio*. Een belangrijke uitkomst van dit onderzoek is dat naar mijn idee de diepste drijfveer van Taylor het verlangen is naar het herstellen van gemeenschap. Zowel zijn filosofische als politieke werk wordt hierdoor bepaald. Voor dit herstel van gemeenschap acht Taylor het besef van een onderliggende eenheid van even groot belang als de principiële aanvaarding van verschil en diversiteit. Die twee zijn bij hem onlosmakelijk met elkaar verbonden. Wanneer de gerichtheid op gemeenschap, die de schepping als *telos* is meegegeven wordt ontkend, veronachtzaamd of gefrustreerd, gaat er iets grondig mis. Dat dreigt volgens Taylor te gebeuren als het immanente kader van de moderniteit volledig gesloten zou raken en daarmee het perspectief op transcendentie en op transformatie helemaal zou verdwijnen. Hij is er echter van overtuigd dat er genoeg openingen zullen blijven in dat kader.

Persoonlijke nabeschuiving

Wat heeft dit onderzoek mij persoonlijk opgeleverd, als theoloog en predikant? Het heeft mij er dieper van doordrongen dat de crisis waarin kerk en geloof zich op dit moment in ons deel van de wereld bevinden, alleen goed kan worden gepeild als die gezien wordt als onderdeel van een veel ingrijpendere verschuiving binnen de gehele cultuur. De analyse van Taylor heeft mij doen beseffen hoe nieuw en uniek het immanente kader is waarin wij ons hier in de westerse wereld allemaal bewegen, gelovig of ongelovig. De bestudering van het werk van Taylor, in combinatie met dat van de drie andere denkers, heeft mij geholpen om duidelijker de eigen positieve waarde van het seculiere experiment te gaan zien. Secularisatie bleek veel meer te zijn dan het wegvallen van religieus geloof. Op dit moment zijn de grenzen tussen geloof en ongelooft uitermate vloeiend. Juist dit open en vloeiende karakter biedt mijns inziens goede kansen voor een diepgaande en vruchtbare gezamenlijke bezinning op de toekomst van het gemeenschappelijke religieuze verleden. Ik zie als een van de voorwaarden voor die vruchtbare bezinning een bijna onbeperkte ruimte voor en kennis van de veelheid van stemmen uit verleden en heden.

Een wezenlijke vraag, die verdere theologische doordenking behoeft, heeft te maken met de bijzondere betekenis die Taylor toekent aan **verfijndere talen** voor de toekomst van religie. Het gaat om de vraag naar religieuze taal waarin het transcendente karakter van de werkelijkheid tot uitdrukking kan komen op een wijze die vandaag wordt verstaan. Voor mij is het ook een vraag of de stroom van het gesprek over geloof en ongelooft, dat in onze westerse cultuur al eeuwenlang gevoerd wordt, op zou kunnen drogen. Blijft er voldoende aanwezig om dit gesprek te voeden? Is het wel waar dat er niets ooit verloren gaat, zoals Taylor meent? Op die vraag moet denk ik behalve een sociologisch ook een theologisch antwoord gegeven worden. Net als Taylor geloof ik dat de werkelijkheid waarin wij leven wordt bepaald door een onderliggende structuur van **appèl en respons**. Ook wanneer de respons zwakker wordt, zal het appèl blijven klinken. Deze overtuiging deel ik behalve met een hele groep gelovigen ook met een groep mensen die zichzelf niet (langer) als gelovig beschouwt. Zij zoeken naar een nieuwe taal om het appèl dat in hen resoneert in uit te kunnen drukken. Als theoloog ben ik ervan overtuigd dat de zoektocht naar die taal altijd zal doorgaan, in een onophoudelijk proces van transformatie. Daarin blijft niets zoals het ooit was en tegelijkertijd gaat er niets verloren.

SUMMARY OF ‘NOTHING IS EVER LOST’ TRANSCENDENCE AND TRANSFORMATION IN THE THOUGHT OF CHARLES TAYLOR’

Research question

In which way could transformation be considered as a leading concept in the work of Charles Taylor, in particular in his religious views and his analysis of the development of religion and secularization in Western culture? How fruitful is Taylor’s analysis when brought in discussion with the views of three thinkers within the Dutch context, who in different ways addressed themselves to the same questions as Taylor? A discussion has been arranged between Taylor on the one hand and three different Dutch thinkers on the other hand, in order to validate Taylor’s analysis and the particular way he connects transcendence and transformation with each other.

Genealogical history of Charles Taylor’s work

In the first part of this dissertation I have traced the **genealogical development** of Taylor’s philosophy, and paid particular attention to the possible part of the concept of transformation in the work that appeared before *A Secular Age*. Taylor’s earlier work turned out to be strongly determined by his mission to demonstrate the limitations of the naturalistic concept of man, in which a detached and timeless self is postulated. In this naturalistic concept, the individual person is seen in isolation from the world around him and without considering his being situated within the horizon of time.

In his **dissertation**, written in 1961, Taylor raises objections against behaviourist views. He argues that human behaviour can’t be understood properly if man’s fundamental orientation towards purposes which involve more than the fulfilment of basic physical needs is not considered. In this work the concept of transformation is not used explicitly. A permanent interaction is assumed between on the one hand an orientation towards higher aims, and on the other hand certain patterns that have already been formed as a result of this fundamental orientation. Accor-

ding to Taylor, human beings are constantly transformed by the already existing meaning they encounter in the outside world. At the same time this meaning is being transformed by the human action that it brings about. This continuing transforming interaction is an important characteristic of the key concept *social imaginaries* that Taylor will develop later on.

Taylor's **early philosophical essays** turned out to contain first attempts to analyse the historical processes that Taylor has concentrated on in his later work. The concept of transformation will play an important part in these historical analyses. These first attempts particularly figure in Taylor's frequent defences of a theological world view. In this view man's continuing endeavour to be engaged in a meaningful relation with the world around him, is seen as an ineradicable part of the human condition. In the stories people keep telling about their own lives, present, past and future are related to each other in a kind of meaningful unity. This search for unity is seen by Taylor as an essential part of the meaningful relation.

It became clear that the thinking of **Hegel**, the philosopher with whom Taylor has involved himself deeper than any other thinker, has provided an important foundation for Taylor's concept of transformation. Taylor's transformation bears striking similarities to the dynamics of Hegel's three-step approach of thesis, anti-thesis and synthesis, which is determined by the reconciliation of opposites, without them totally dissolving into each other. The movements in Hegel's three-step approach and in Taylor's transformation are both determined by a certain dynamic of change, which displays a kind of continuity surviving ruptures and discontinuity. Something of the old is kept (*aufgehoben*) in the new, while at the same time the old content has taken on a new appearance. It is only possible to detect the continuity behind the discontinuity, if one can take a helicopter view of the totality of the historical process. Hegel and Taylor are both philosophers who made the course and movement of history the main subject of their philosophical reflection. They pretend more or less to be able to get such a helicopter view.

Following in the footsteps of Hegel, Taylor presents with *Sources of the Self* his own Master Narrative about the history of the development of Western identity. He tries to map out the deep transformations of Western culture and society in the last three or four centuries, in order to reach a better and purified selfunderstanding. In romantic-expressivism he seems to have found a counterbalance to the naturalistic idea of the disengaged and timeless human being that he opposes. In the romantic-expressivist way of thinking, human life can only find fulfilment in an active engagement with the cosmos, nature, social ties and the depth dimension of time. In *Sources of the Self* Taylor uses the concept of transformation frequently. The historical meaning of a gradual process of change and the spiritual sense of a selftransformation linked to higher purposes, are both present. My conclusion is that, all considered, the concept of transformation is implicitly or explicitly present in the work Taylor wrote before *A Secular Age*.

In *A Secular Age* Taylor tells the story of the development of Western culture again, but this time from the perspective of religion. In his view a remedy for the disembedding of the self from the surrounding world and the loss of resonance is offered by new openings for transcendence. In *A Secular Age* the concept of transformation is used almost on every second page; it appears 188 times. As in *Sources of the Self*, transformation is used as well in the historical as in the religious meaning of the word. Firstly I have been examining the part the concept of transformation plays in Taylor's genealogical analysis of the secularization process and in his account of historical changes, and secondly I tried to get clear in which way the way the idea of transformation determines Taylor's views on religion.

Historical and religious transformation

As regards **historical** transformation, the central question for Taylor is how a shift could take place in Western culture that takes us from a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which unbelief for many has become the default option. The change he is focussing on is the change in the conditions for belief. This involves a shift in context or background framework. The present secular age is the result of a gradual change from a naïve framework to a reflective one. Transformations in the way people experience life have found expression in new *social imaginaries*. Modern secularity is misunderstood if it is taken as the gradual disappearance of the Christian religion. In Taylor's view modern secularity is a new configuration in the continuing process of change in which the (Christian) religion is caught up. He sees our secular age as a *new* and unique era, in which the eclipse of all final goals beyond human flourishing has become conceivable. Of no previous society this was true. By his historical approach, Taylor opposes theories in which secularity is explained in terms of perennial features of human life, which leave no room for historical contingency. The concept *historical transformation* as used by Taylor, is in itself a correction of ways of thinking in which (part of) our collective past can simply be left behind.

As far as the **religious** sense of transformation is concerned, it is noteworthy that Taylor considers the orientation towards purposes that transcend human flourishing as a crucial feature of religion. Transformation is part of Taylor's definition of religion. Religion is not only determined by belief in some transcendent reality, but also and more importantly by being engaged in a process of transformation, arising from the orientation towards these higher purposes. Not only forms of religion, but all moral and spiritual aspirations, show a pattern of a certain call – regardless of whether this is forwarded by nature, reality, the personal conscience, or God – and a response to this call. The response finds expression in some form of transformation of existing reality and creates a new reality. In the response the

aim or ideal towards which this transformation is oriented, can be fully or partly realised, or it can get lost. The immanent frame brought an eclipse of this pattern of call and response. Call and response are no longer being interpreted in a religious way. This means that the transformation perspective is disappearing. More than anything else, Taylor considers the eclipse of the transformation perspective as a determining feature of secularization.

The two different senses in which Taylor uses the word transformation are tightly connected. They share a number of striking **similarities**. The first common characteristic is the continuing **significance of the past**. The second is the important part played by **narrativity**. In our selfinterpretations we can't do without the weaving of stories that make a meaningful connection between present, past and future. A third shared feature is the slowness of the changes that take place; in both historical and religious transformations the **long-lasting impact of time** is crucial. Taylor sees the history of mankind and the religious development of the individual both as a learning process. It is an open process, with an unpredictable future. This fundamental **openness** is a fourth characteristic. Closely related to the openness, is the completely contingent nature of both processes, which brings freedom to act. This **freedom** is the fifth characteristic. In Taylor's historical approach, the course life takes is not set by general laws, but is the outcome of a free play of different forces. The transformation religion aims for is characterized by the principal freedom to make wrong decisions and to fail. In both transformations everything stands or falls with the reaching of a **growing awareness**. They are part of a process that leads towards a better and purified selfunderstanding, which is the sixth common feature. Notwithstanding the crucial part played by human freedom and historical contingency, Taylor believes in a kind of hidden creative driving force, that is working to reverse things for the good. This assumption of a benign **divine transforming power** is the seventh and last common feature of the historical and religious senses in which Taylor uses the concept of transformation.

Debate from different angles

A Secular Age does not only propose a historical analysis, but also intends to make a contribution to an open debate between various believing and unbelieving positions. Taylor takes a personal stand in this debate, in defending a believing position. He doesn't want to present belief and unbelief as rival theories or ways people account for existence, but he understands them as lived conditions that are (historically) related to each other. They remain engaged in a mutual discussion. The main characteristic of this secular age, according to Taylor, is being **cross-pressured**. People are standing in an open space with unquiet frontiers, where the winds pull them now to belief and then to unbelief. There are many variations between the

two positions of belief and unbelief, which brings about challenges, and mutual fragmentation and destabilization.

The **debate** in the second part of this dissertation, where I bring Taylor in discussion with three other thinkers within the Dutch context, is determined by this condition of being cross pressured. The first partner in this debate is Erik Borgman, a Catholic theologian, who wants to continue the Christian tradition in our age by taking the development of secularization seriously. The second partner is Ger Groot, an atheistic philosopher, who in a profound way reflects on the changing place of religion in Western culture. The third partner is Harry Kuitert, a protestant theologian, who advocates a new approach to and a purification of the Christian religion. Important elements of the main positions discerned by Taylor, in what he calls the multi-cornered debate, can be found in the positions of these three thinkers: **exclusive humanism** (Kuitert), **antihumanism** (Groot) and holding on to a **perspective of transcendence** (Borgman). These three different positions partly overlap each other.

Crucial elements of Taylors analysis have been confirmed in this discussion. According to Taylor, the way belief and unbelief have been developing as two rival theories, is the result of a growing opposition between **immanence and transcendence** in Western culture. Kuitert, Groot and in some way also Borgman are not quite firmly set in their views on the relation between immanence and transcendence. Their thoughts about this demonstrate a searching and more or less fluctuating nature. It is striking how strong the value of the **holiness of ordinary life** figures in the thinking of all of them. I see this as a confirmation of Taylor's observations on this point. According to him the origin of this important Western value is found in the gospel message and the Christian notion of the incarnation.

The views of the three different thinkers demonstrate that this religious value of the holiness of ordinary life is rather reinforced than diminished by the secularization. All of them attach particular value to the significance of natural, concrete and material forms of life. They strongly oppose believing or unbelieving approaches to reality in which the earthly dimension is neglected one way or the other. All of them wish to bridge the gap between (abstract) thinking and (concrete) life, that gradually has been developing in Western culture. Only those forms of belief in transcendence that do justice to immanent values are acceptable to them. The value of reverence of ordinary life seems to serve as a kind of touchstone. In their criticism of religion, both Kuitert, with his humanistic approach, and Groot, who finds his main inspiration in Nietzsche and the anti-humanistic philosophers, raise objections against a focus on heaven that is at the expense of a concern for life on earth. They take up one of the classical objections of the criticism of religion, which is originated in Judeo-Christian faith itself and reverts to the voices of Old Testament prophets. On this point Taylor's analysis is confirmed as well.

I think that the way Taylor relates transcendence to transformation and vice

versa, sheds an interesting new light on some **vital questions** concerning the future of our religious past, that demand deeper reflection. In which respect does the immanent frame, which is characterized by a homogenic and linear conception of time, leave openings for transcending mortality? Is the 'natural' death of the individual an absolute and impassable frontier, or can life bear a significance that in one way or another surpasses this limit? In Taylor's thinking the orientation towards a transcendent reality always involves a **certain supratemporal dimension**. One of the most probing questions modernity confronts us with, is the question about the foundation and status of the meanings people find in reality and the values they uphold. According to Taylor, we can't do without some sort of moral ontology. The question concerning **the nature of truth** just can't be ignored. One of the outcomes of this investigation is that the answer Taylor gives to this question about the nature of truth, is deeply connected to detecting, affirming and strengthening the good as transcendent foundation of reality. This affirming is the movement religious transformation is trying to bring about.

For Taylor the important questions concerning the future of our religious past are closely related to the huge and actual problem of (religious) **violence**. Violence is a threat for the realisation of the good religion is focussed on. At the same time it is of vital importance to recognize the depth dimension of violence and the way religion and violence are closely related from the beginning. The only way to transcend violence is to transform it. The final purpose all religious transformation is directed to in Taylor's view is *communio* or realising **community**. An important outcome of this investigation is that in my opinion the deepest incentive, in Taylor's political as well as his philosophical work, is his drive to restore community. To be able to remedy broken community, the sense of an underlying unity is needed on the one hand and the acceptance of differences and diversity on the other hand. These two belong together. Things go wrong as soon as the orientation towards community, that is put in creation as a *telos* seeking to become reality, is denied, neglected or frustrated. According to Taylor this is in danger of happening when the immanent frame turns into a closed frame, that shuts out any perspective of transcendence and transformation. At the same time he is convinced that this will not happen definitely. There will be always new openings within this frame.

Personal afterthoughts

What did this investigation bring me personally, as a theologian and a minister? First of all it drove home to me the message that the present crisis of religion and faith in our part of the world can only be understood if considered as part of a much profounder change within the totality of Western culture. Taylor's analysis helped me to realize the newness and uniqueness of the present immanent frame

that we all share, believers and unbelievers alike. Reading Taylor along with the three other thinkers gave me a clearer sight of the positive sides of the secular experiment. Secularization is much more than and different from a gradual disappearance of religious belief and forms. In our present secular age, the frontiers between belief and unbelief are unquiet and fluid. This open and fluid state offers room for profound and fruitful reflection on and exchange about the future of our shared religious past. In my opinion, an important condition for a truly fruitful exchange, is an almost unlimited scope for and thorough acquaintance with as many voices from the past and the present as possible.

Another vital question demanding further theological reflection concerns the particular significance Taylor gives to **subtler languages** for the future of religion. This is the question whether a religious language can be found that is able to express the transcendent nature of reality in a way that resonates today. A question I am asking myself is whether the flow of the conversation about belief and unbelief that has been continuing in our western culture for ages could possibly dry out. Will there always be enough to feed this conversation? Is it really true that, as Taylor maintains, nothing is ever lost? I think this question does not only demand a sociological, but also a theological response. Just like Taylor I believe there is a pattern of **call and response** underlying the reality we live in. Even if the response becomes weaker, the call won't cease. I share this way of thinking not only with a large community of believers, but also with quite a number of scattered people who do not see themselves (any longer) as believers. They are hoping for a new language that can express the call that in some way or another resonates in them. As a theologian I am deeply convinced that the quest for this kind of language will continue, as part of a never ending process of transformation. In this process nothing remains as it was and at the same time nothing is ever lost.

GEBRUIKTE LITERATUUR

Werken van Charles Taylor

- The Explanation of Behaviour*, Routledge Kegan Paul, London, 1964.
Philosophical Papers I en II, Cambridge University Press, 1985.
Philosophical Arguments, Harvard University Press, 1995.
Hegel, Cambridge University Press, 1975.
Hegel and Modern Society, Cambridge University Press, 1979.
Sources of the Self: The Making of Modern Identity, Harvard University Press, 1989.
The Malaise of Modernity, de gepubliceerde versie van Taylor's Massey Lectures, uitgegeven als *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, 1991.
Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition, Princeton University Press, 1994.
Varieties of Religion Today: William James Revisited, Harvard University Press, 2002.
Modern Social Imaginaries, Duke University Press, 2004
A Secular Age, Harvard University Press, 2007.
Dilemma's and Connections: Selected Essays, Harvard University Press, 2011.
Secularism and the Freedom of Conscience, met Jocelyn Maclure, Harvard University Press, 2011.
Retrieving Realism, met Hubert Dreyfus, Harvard University Press, 2015.
The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity, Harvard University Press, 2016.

Artikelen van Charles Taylor

- Foreword*, in Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World, A Political History of Religion*, vertaald uit het Frans door Oscar Burge, Princeton University Press, 1997, p. ix-xi.
Challenging Issues about the Secular Age, in *Modern Theology* 26:3 July 2010, ISSN 1468-0025, p. 404-416.
Afterword: Apologia pro Libro suo, in Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen, Jonathan en Craig Calhoun (red.), in *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard, 2010, p. 300-321.
Afterword, in Florian Zemmin, Colin Jager, Colin en Guido Vanheeswijck (red.), in *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2016, p. 369-384.

Replik in Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor*, 2011, p. 821-861.
Charles Taylor's respons to a Roundtable discussion of his book A Secular Age, in *Political Theology*, 2010, Equinox Publishing Ltd 2010, 1 Chelsea Manor Studios, Flood Street, London SW3 5SR, (online) 2010, ISSN 1473-1719, p. 299-306.

Interviews en gesprekken met Charles Taylor

Kearney, Richard, *Transcendent Humanism in a Secular Age, Dialogue with Charles Taylor*, in Richard Kearney and Jens Zimmermann (red.), *Reimagining the Sacred, Richard Kearney debates God* (Columbia University Press, New York, Chichester, West Sussex, 2016, p. 88-90.
 Meany, Thomas en Mounk, Yasha, *Charles Taylor in discussion with Thomas Meany and Yascha Mounk*, in *The Utopian*, geraadpleegd op 15 maart 2011, <http://www.the-utopian.org/post/2134189139>
 Taylor, Charles, *What drove me to philosophy*, Kyoto Prize Lecture, 2008, geraadpleegd op 15 maart 2011, http://www.kyotoprize.org/wp/wp-content/uploads/2016/02/24K2008_KP_LE_C_en.doc.
 Taylor, Charles en Volf, Miroslav, gesprek voor *The Marty Forum, American Academy of Religion*, 23 november 2014, geraadpleegd op 30 juni 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=Az3a1FRNmLo>.
 John Templeton Foundation, *Life's Big Questions: What Role Does Spiritual Thinking Have in the 21st Century*, 2002.

Secundaire literatuur over en in respons op Charles Taylor

Abbey, Ruth (red.) *Charles Taylor, Contemporary Philosophy in Focus*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
 Admirand, Peter, *Embodying an 'age of doubt, solitude and revolt.' Christianity beyond 'excarnation' in A Secular Age*, in *The Heythrop Journal LV* 2014, p. 439-453.
 Amesbury, Richard, *A Secular Age, A Critical Review*, in *Philosophical Investigations* 33:1 January 2010, p. 67-74.
 Baum, Gregory, *The Response of a theologian to Charles Taylor's A Secular Age*, in *Modern Theology* 2010, 26:3, ISSN 1468-0025, p. 363-381.
 Braune-krickau, Tobias, *Charles Taylors religionsphilosophische Rehabilitierung der christlichen Religion in Ein säkulares Zeitalter*, in *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Volume 53, Issue 3, 1612-9520, p. 357-373.
 Breuer, Ingeborg, *Taylor*, in *Kopstukken filosofie*, vertaling Hessel Daalder, Lemniscaat, Rotterdam, 2002.

- Brinkman, Martien en Vijver, Henk (red.), *Harry Kuitert: zijn God. Schrijvers, theologen en filosofen over de God van Kuitert*, Ten Have, Baarn, 2004.
- Buckley, James, *A Return to the Subject: The Theological Significance of Charles Taylor's 'Sources of the Self'*, in *The Thomist* 55(3), 1991, p. 497-509.
- Buys, Govert, *Een plurale tijd*, lezing voor de Bond van Nederlandse Predikanten, 5 okt. 2010, https://www.tijdschriftcdv.nl/scripts/shared/artikel_pdf.php?id.
- Calhoun, Craig, *Review of Charles Taylor, A Secular Age*, in *European Journal of Sociology* 2008, 49 nr. 3, p. 455-461.
- Cloots, André, Vanheeswijck, Guido en Latré, Stijn, *The Future of the Christian Past, Marcel Gauchet and Charles Taylor on the essence of religion and its evolution*, in *The Heythrop Journal*, LVI 2015, p. 958-974.
- Colorado, Carlos, [Review of] *A Secular Age*, in *Touchstone* 28, 2010, nr. 2, p. 56-68.
- Colorado, Carlos en Klassen, Justin D. (red.), *Aspiring to Fullness in a Secular Age, Essays on Religion and Theology in the Work of Charles Taylor*, Notre Dame, Indiana, 2014.
- Fraser, Ian, *Dialectics of the Self, Transcending Charles Taylor*, Imprint Academic, Exeter, 2007.
- Graham, Ward, *History, Belief and Imagination in Charles Taylor's A Secular Age*, *Modern Theology*, 2010, 26 nr. 3, p. 337-348.
- Gordon, Peter, *The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's 'A Secular Age'*, in *Journal of the History of Ideas* 2008, 69 nr. 4, p. 647-673.
- Hart, William David, *Naturalizing Christian Ethics, A Critique of Charles Taylor's A Secular Age*, in *Book Discussion: Charles Taylor's A Secular Age*, in *Journal of Religious Ethics*, 2012, Inc JRE 40.1, p. 149-170.
- Hauerwas, Stanley en Coles, Romand, *Long Live the Weeds and the Wilderness Yet: Reflections on A Secular Age*, in *Modern Theology* 2010, 26 nr. 3, p. 349-362.
- Horan, Daniel, *A Rahnerian Theological Response to Charles Taylor's A Secular Age*, in *New Blackfriars*, 2013, 95, DOI:10.1111/nbfr.12027, p. 21-42.
- Jay, Martin, *Faith-based History* in *History and Theory* 2009, 48, p. 76-84.
- Kavka, Martin, *What is Immanent in Judaism? Transcending A Secular Age*, in *Book Discussion: Charles Taylor's A Secular Age*, in *Journal of Religious Ethics* 2012, 40 nr. 1, p. 123-135.
- Kerr, Fergus, *How Much can a Philosopher do?* in *Symposium: Charles Taylor, A Secular Age*, *Modern Theology* 2010, 26 nr. 30, p. 321-336.
- Kinsey, John, *Review of] Charles Taylor, A Secular Age*, in *Philosophical Investigations* 33:1 January 2010, p. 75-81.
- Kuehnlein, Michael und Lutz-Bachmann, Matthias (red.), *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektive auf das Werk von Charles Taylor*, Suhrkamp, Berlijn, 2011.
- Latré, Stijn, *Hamlet without the Prince. Charles Taylor over realisme, pluralisme en transcendentie*, Leuven, 2008 (dissertatie).

- Leask, Ian, Cassidy, Eion, Kearns, Alan, Ryan, Fainche en Shahanan, Shahanan (red.), *he Taylor Effect: Responding to A Secular Age*, Newcastle on Tyne, UK, Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- Lincoln, A.T., *Spirituality in A Secular Age: from Charles Taylor to the Study of the Bible and Spirituality*, in *Acta Theologica* Suppl. 15, 2011, p. 61-70.
- May, Collin, *Charles Taylor, A Secular Age*, in *Society* 46, 31 January 2009 # Springer Science + Business Media, LLC 20092009), p. 199-143.
- McCurry, Jeffrey, *Review of A Secular Age, by Charles Taylor*, in *New Blackfriars* 90, 2009, nr. 1029, p. 623-626.
- Miller, James, *What Secular Age?* in *International Journal of Politics, Culture and Society* 21 nr. 1, p. 5-10.
- Otten, Willemien, *Theology and History of Christianity (Medieval)*, in William Schweiker, William ea, *Grappling with Charles Taylor's A Secular Age*, in *The Journal of religion* 90 nr. 3, 2010, p. 381-385.
- Redhead, Mark, *Charles Taylor. Thinking and Living Deep* Diversity, Rowman & Littlefield Publishers, Cambridge, 2002.
- Ross, Daniel, *Review Essay, A Secular Age*, in *Thesis Eleven*, 99, November 2009, p. 112-121.
- Sampson, Mark, *Faith in Modernity: Reflections from Charles Taylor's A Secular Age*, in *Crux* 46, nr. 1, p. 28-39.
- Schweiker, William, *Grappling with Charles Taylor's 'A Secular Age'*, in *The Journal of Religion* 2010, 90 nr. 3, p. 367-400.
- Sedgwick, Timothy, *Review of A Secular Age*, in *Anglican Theological Review* 2011, p. 511-516.
- Vanheeswijck, Guido, *Charles Taylor*, in Achterhuis, Hans, Sperna Weiland, Jan, Teppema, Sytske (red.) *Denkers van nu*, Veen Magazines, Diemen, 2005.
- Vanheeswijck, Guido, *Does History matter? Charles Taylor on the transcendental validity of social imaginaries*, in *History and Theory* 54, febr. 2015, p. 84-95.
- Vanheeswijck, Guido, *Notes and Comments, Charles Taylor's Dilemmas: A Sequel to A Secular Age*, in *The Heythrop Journal* LIV, 2013, p. 435-439.
- Venmans, Peter, *Amor Mundi*, Atlas/Contact, Amsterdam 2016.
- Vries, Hent de, *The Deep Conditions of Secularity*, in *Modern Theology* 2010, 26:3, p. 382-403.
- Walhof, Darren, *Politics, Religion and the Spaces of Secularity* in *Fides et historia*, 2008, 42, nr. 2, p. 31-38.
- Ward, Graham, *History, Belief and Imagination in Charles Taylor's A Secular Age*, in *Modern Theology* 26:3, ISSN 1468-0025 (Online), p. 337-348.
- Ward, Ian, *Charles Taylor, A Secular Age*, in *The Journal of Religion* 88, nr. 3, July 2008, p 420-422.
- Warner, Michael, VanAntwerpen, Jonathan en Calhoun, Craig (red.), *arieties of Secularism in A Secular Age*, Harvard, 2010.

- Woodford, Peter, *Spectres of the Nineteenth Century. Charles Taylor and the Problem of Historicism*, in *Book Discussion: Charles Taylor's A Secular Age*, in *Journal of Religious Ethics*, 2012, 40 nr. 1, p. 171-192.
- Zemmin, Florian, Jager, Collin en Vanheeswijck, Guido (red.), *Working with A Secular Age, Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, in Stacey Gutkowski, Lois Lee en Johannes Quack, in *Religion and Its Others, Studies in Religion, Nonreligion, and Secularity*, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, 2016.

Werken van Erik Borgman

- Borgman, Erik, *Alexamenos aanbidt zijn God. Theologische essays voor sceptische lezers*, De Horstink, Zoetermeer, 1995.
- Borgman, Erik, *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis*, H. Nelissen, Baarn, 1999.
- Borgman, *Metamorfozen, Over religie en moderne cultuur*, Klemens, Zoetermeer, 2006.
- Borgman, Erik, *Overlopen naar de barbaren, Het publieke belang van religie en christendom*, Klement/Pelckmans, Zoetermeer, 2009.
- Borgman, Erik, *Waar blijft de kerk? Gedachten over opbouw in tijden van afbraak*, Adveniat, Baarn, 2015.
- Borgman, Erik, *Alle dingen nieuw, een theologische visie voor de 21e eeuw*, Meinema Pelckmans, Zoetermeer, 2016.
- Borgman, Erik, *Leven van wat komt, een katholiek uitzicht op de samenleving*, Meinema, Zoetermeer, 2017.

Werken en artikelen van Ger Groot

- Groot, Ger, *De kunst van de onzekerheid, Gesprek met Charles Taylor*, in *Twee zielen. Gesprekken met hedendaagse filosofen*, SUN, Nijmegen, 1998.
- Groot, Ger, *Vier ongemakkelijke filosofen, Nietzsche, Cioran, Bataille, Derrida*, SUN, Amsterdam, 2003.
- Groot, Ger, *Het krediet van het credo, Godsdienst, ongeloof, catholicisme*, SUN, Amsterdam, 2006.
- Groot, Ger, *De gelukkigste illusies, Over kwaad en verlossing*, SUN, Amsterdam, 2008.
- Groot, Ger, *Charles Taylor over godsdienst en de moderne wereld*, Inleiding, in Charles Taylor, *Een seculiere tijd*, vertaald door Marjolijn Stoltenkamp, Lemniscaat, Rotterdam, 2009, p. 7-34.

- Boer, Theo de en Groot, Ger, *Religie zonder God, een dialoog*, Sijbbolet, Amsterdam, 2013.
- Groot, Ger, *Wel goed maar niet God*, in *Trouw*, 30 augustus 2014, geraadpleegd op 6 september 2014, <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/article/detail/3732139/2014/08/30/Wel-goed-maar-niet-God.dhtmlt>.
- Groot, Ger, *Dankbaar en aandachtig. In gesprek met Samuel IJsseling*, Klement Pelckmans, Zoetermeer, 2013.

Werken van Harry Kuitert

- Kuitert, Harminus Martinus, *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorphismen van de Heilige Schrift*, Kampen, 1962 (dissertatie).
- Kuitert, Harry, *Zonder geloof vaart niemand wel, een plaatsbepaling van christendom en kerk*, Ten Have, Baarn, 1974.
- Kuitert, Harry, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof, een herziening*, Ten Have, Baarn, 1992.
- Kuitert, Harry, *Over religie. Aan de liefhebbers onder haar beoefenaars*, Ten Have, Baarn, 2000.
- Kuitert, Harry, *Voor een tijd een plaats van God, Een karakteristiek van de mens*, Ten Have, Baarn, 2002.
- Kuitert, Harry, *Hetzelfde anders zien. Het christelijk geloof als verbeelding*, Ten Have, Baarn, 2005.
- Kuitert, Harry, *Alles behalve kennis, Afkicken van de godgeleerdheid en opnieuw beginnen*, Ten Have, Baarn, 2011.
- Kuitert, Harry, *Kerk als constructiefout, De overlevering overleeft het wel*, Ten Have, Utrecht, 2014.

Overige literatuur

- Achterhuis, Hans, *Met alle geweld. Een filosofische zoektocht*, Lemniscaat, Rotterdam, 2008.
- Auerbach, Erich, *Mimesis. De weergave van de werkelijkheid in de westerse literatuur*, vertaling Wilfred Oranje, Agon BV, Amsterdam, 1991.
- Benamins, Rick, Offringa, Jan, Slob, Wouter (red.), *Liberaal christendom. Ervaren, doen, denken*, Skandalon, Vucht, 2016.
- Bercken, Wil van den, *Geloven tegen beter weten in*, Balans, Amsterdam, 2014.
- Berlin, Isaiah, *Het kromme hout waaruit de mens gemaakt is, Episoden uit de ideeëngeschiedenis*, redactie Henry Hardy, vertaling Babet Mossel, Kok Agora, Kampen, 1994.

- Bernts, Ton, Berghuijs, Joantine, en Kregting, Joris, *God in Nederland, 1955-2015*, Ten Have, Utrecht, 2016.
- Biezeveld, *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag*, Meinema, Zoetermeer, 2008.
- Boer, Theo de, *De God van de filosofen en de God van Pascal, Op het grensgebied van filosofie en theologie*, Meinema, Zoetermeer, 1995.
- Boer, Theo de, *Pleidooi voor interpretatie*, Boom, Amsterdam, 1997.
- Bosman, Frank G, *Toptheologen. The Next Generation. Theologie aan het begin van de 21e eeuw*, uitgeverij abdij van Berne Heeswijk, 2015.
- Botton, Alain de, *Religion for atheists. A non-believers guide to the uses of religion*, Hamish Hamilton, Londen 2012.
- Boutellier, Hans, *Het seculiere experiment. Hoe we van God los gingen samenleven*, Boom Lemma, Amsterdam, 2015.
- Brinkman, Martien en Vijver, Henk (red.), *Harry Kuitert: zijn God. Schrijvers, theologen en filosofen over de God van Kuitert*, Ten Have, Baarn, 2004.
- Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark and VanAntwerpen, Jonathan (red.), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, 2011.
- Dijksterhuis, E. J. *De mechanisering van het wereldbeeld*, Meulenhoff, Amsterdam, 1975.
- Fens, Stijn, *Een hoogmis vol liefde met Ariana Grande*, in Trouw, 11 juni 2017, geraadpleegd op 16 juni 2017, www.trouw.nl/home/een-hoogmis-vol-liefde-met-ariana-grande
- Freeman, Laurence, and Stephan Reynolds (red.), *John Main: The Expanding Vision*, Norwich, Canterbury Press, 2009.
- Frye, Northrop, *The great code, The Bible and Literature*, Ark London, 1982.
- Gauchet, Marcel, *The Disenchantment of the World, A Political History of Religion*, vertaald uit het Frans door Oscar Burge, Princeton University Press, 1997.
- Geffré, Claude, *Un nouvel âge de la théologie*, Coll. « Cogitatio fidei » n° 68, Paris, Éditions du Cerf, 1987.
- Girard, René, *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*, vertaling Michel Perquy, Tielt Lannoo / Mimesis, 1994.
- Haasse, Hella, *Het dieptelood van de herinnering*, uit: *Zelfportret als legkaart*, Amsterdam, Querido, 2004.
- Havel, Vaclav, *Letters to Olga*, New York, Knopf [1984], 1988.
- Heitink, Gerben, *Golfslag van de tijd, Europa's niet te stillen verlangen naar God*, Kok, Utrecht, 2012.
- Kearney, Richard, *Anatheism, Returning to God after God*, Columbia University Press, 2010.
- Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München, 1949.
- Keizer, Bert, *Waar blijft de ziel?* Lemniscaat, Rotterdam, 2012.
- Kesel, Marc de, *Goden breken. Essays over monotheïsme*, Amsterdam, Boom 2010.

- Lange, Frits de, *Heilige onrust. Een pelgrimage naar het hart van religie*, Ten Have, Utrecht, 2017.
- Latré, Stijn en Vanheeswijck, Guido, *Radicale secularisatie? Tien hedendaagse filosofen over religie en moderniteit*, Pelckmans, Kalmthout, 2013.
- Latré, Stijn, Van Herck, Walther en Vanheeswijck, Guido, *Radical Secularization? An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture*, Bloomsbury, New York, London, Oxford, New Delhi, Sydney, 2016.
- Levine, George, *The Joy of Secularism*, 11 Essays for How We Live Now, Princeton University Press, 2011.
- Martelaere, Patricia de, *Een verlangen naar ontroostbaarheid. Over leven, kunst en dood*, Amsterdam, Meulenhoff, 1993.
- Neven, G.W. en van Riessen, Renée, *Eenvoud bij H.M. Kuitert, analyse en kritiek*, Ten Have, Baarn, 1996.
- Paas, Stefan, *Vreemdelingen en priesters, christelijke missie in een postchristelijke omgeving*, Boekencentrum, Zoetermeer, 2015.
- Peelen, Gert J., in samenwerking met Pronk, Petra, *Spreken over boven, Harry Kuitert, een biografie*, Vesuvius, Amsterdam, 2016.
- Pelckmans, Paul en VanHeeswijck, Guido, *René Girard. Het labyrint van het verlangen. Zes opstellen*, Pelckmans, Kapellen, 1996.
- Pieterse, Werner, *Wat blijft, God na de kaalslag*, Kok, Utrecht, 2014.
- Pronk, Petra, *Fluiten in het donker. In gesprek met Harry Kuitert*, Ten Have, Baarn, 2006.
- Rollins, Peter, *How (not) to speak of God*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 2006.
- Rollins, Peter, *The Idolatry of God, Breaking our addiction to certainty and satisfaction*, Howard Books, New York, 2012.
- Slob, Marjan, *Hersenbeest, Filosoferen over het brein en de menselijke geest*, Rotterdam, Lemniscaat, 2017.
- Smedes, Taede A, *God, iets of niets? De postseculiere maatschappij tussen geloof en ongeloof*, Amsterdam University Press, 2016.
- Stralen, Hans van, *De literaire apologie, een alternatieve verdediging van het christendom*, Garant, Antwerpen-Apeldoorn, 2016.
- Vanheeswijck, Guido, *De draad van Penelope, Europa tussen ironie en waarheid*, Polis, Antwerpen, 2016.

REGISTER VAN NAMEN

- ABEL 270, 273, 278
 ABRAHAM 63, 266
 ACHTERBERG, Gerrit 268
 AQUINO, Thomas van 230
 ARENDT, Hannah 308
 ARISTOTELES 26,-27, 36, 46, 48, 50, 81
 ARNOLD, Matthew 256
 ASSAD, Talal 187
 AUGUSTINUS, Aurelius 79, 86, 112, 183, 301
- BACON, Francis 82
 BARTH, Karl 245
 BATAILLE, Georges 119, 178, 240, 347
 BAUDELAIRE, Charles 89, 133
 BAUM, Gregory 344
 BECKETT, Samuel 91
 BELLAH, Robert Neelly 95, 134, 159, 182
 BERGER, Peter 106, 289
 BERGHUIJS, Joantine 324, 349
 BERLIN, Isaiah 14, 15, 29, 59, 71, 107, 129, 138, 140, 343, 347
 BERNTS, Ton 349
 BIEZEVELD, Kune 349
 BILGRAMI, Akeel 102
 BILLARD, Aube 28
 BLUMENBERG, Hans 106, 143
 BOEDDHA 175
 BOER, Theo de 224, 240-250, 307, 309
 BOTTON, Alain de 319
 BOUTELLIER, Hans 349
 BREUER, Ingeborg de 14, 34, 43
 BRINKMAN, Martien 349
 BRUCE, Steve 120-121, 188
 BUIJS, Govert 100, 102, 143
 BUTLER, Jon 137, 190

- CALHOUN, Craig 13, 102-106, 114, 135, 138, 141-143, 153, 182-183, 187, 189-193,
203, 209- 222, 314,-315, 343, 346
- CALVIJN, Johannes 164
- CAMUS, Albert 132, 174, 244
- CAPPON, Robert Ferrar 157
- CARLYLE, Thomas 256
- CASANOVA, José 135, 142-143
- CASSIDY, Eion 138, 143, 189, 346
- CELAN, Paul 91
- CHENU, Marie Dominique 224, 228
- CHRISTUS 126, 171, 237
- CIORAN, Émile 240, 347
- COLERIDGE, Samuel Taylor 89
- COLES, Romand 198-199, 202, 345
- COLORADO, Carlos 30, 102, 217, 231
- COMTE, Auguste 102, 137
- CONDILLAC, Etienne Bonot de 52
- CONGAR, Yves 215
- CUDWORTH, Ralph 83
- DAVIE, Grace 124
- DERRIDA, Jacques 48, 119, 174, 240, 252-253, 347
- DESCARTES, René 52, 73, 79, 80
- DIDEROT, Denis 85
- DOSTOIJEWski, Fjodor 207
- DURING, Simon 102, 137, 193
- DURKHEIM, Émile 29
- EPSTEIN, Mikhail 125
- ERASMUS, Desiderius 82, 240
- FENS, Stijn 319
- FERRY, Luc 238, 272
- FICHTE, Johann Gottlieb 60
- FOUCAULT, Michel 43, 102, 119, 120
- FRANCISCUS VAN ASSISI 174, 176, 218
- FREEMAN, Laurence 215
- GADAMER, Hans Georg 40, 41, 45, 57
- GAUCHET, Marcel 106, 188, 189, 194, 195, 238, 298, 343, 345
- GERHARDT, Volker 138

- GIBBON, Edward 115
GIRARD, René 130, 171, 179, 180, 205-206, 314, 350
GORDON, Peter 137, 199
GRANDE, Ariane 319
GRIFFITH, Bede 103, 176
GROOT, Hugo de 113
- HAASSE, Hella 326
HABERMAS, Jürgen 40-41, 95, 234
HARSKAMP, Anton van 278, 323
HAUERWAS, Stanley 198-199, 202
HAVEL, Vaclav 176
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 6, 31, 44-48, 58-70, 72, 78, 87, 91, 102, 134, 137,
146, 152, 155-158, 169, 181-185, 193, 202, 214, 267, 293, 299, 316, 330, 337, 343
HEIDEGGER, Martin 43-47, 55, 69, 126
HERCK, Walter van 143, 192, 211, 220, 350
HERDER, Johann Gottfried 45, 47, 52, 55, 69, 87, 102, 191, 195
HOBBS, Thomas 45, 52
HOFSTADTER, Richard Douglas 85
HÖLDERLIN, Johann Christian Friedrich 87
HOPKINS, Gerard Manley 177, 209
HORAN, Daniel 215
HUMBOLDT, Wilhelm von 45-55
HUME, David 85-86
HUTCHESON, Francis 83
- IJSSELING, Samuel 252-253, 290, 312-313, 348
ILLICH, Ivan 197, 210-212, 217-218, 263
IRENÆUS 169
- JAGER, Collin 14, 102-103, 136-143, 192-193, 343, 347
JAMES, William 12, 14, 64, 102, 127, 143, 186, 343, 345-346
JAY, Martin 139, 141, 144, 190
JEFFERS, Robinson 178
JEZUS 63, 175, 213, 230, 240, 263
- KAÏN 270, 273, 278
KANT, Immanuel 47, 58, 60, 73, 86, 87, 266, 273
KEARNEY, Richard 215, 217, 219, 298, 302, 344
KEARNS, Alan 138, 143, 189, 346
KESEL, Marc de 195

- KLASSEN, Justin D. 30, 102, 231, 345
 KNAPP, Markus 192
 KREGTING, Joris 324, 349
 KÜHNLEIN, Michael 138, 144, 161, 171, 189-192, 195, 198, 200, 212, 214, 216, 222,
 344

 LEASK, Ian 138, 143, 189
 LEHMANN, Karl 212
 LESSING, Gottfried Efraim 58
 LEVINE, George 221
 LOCKE, John 45, 80, 82-83, 113
 LOCKWOOD, Charles 220
 LÖWITH, Karl 106, 143
 LUTZ-BACHMANN, Matthias 138, 161, 212, 214, 216, 222, 345

 MACINTYRE, Alasdair 78
 MACLURE, Jocelyn 33, 343
 MAHMOOD, Saba 142
 MAIN, John 215, 349
 MANDELA, Nelson 180, 315
 MARTELAERE, Patricia de 323
 MARTIN, Kafka 232
 MARX, Karl 29, 68
 MAY, Collin 139
 MEANY, Thomas 42, 344
 MERLEAU-PONTY, Maurice 6, 28-29, 35, 38-41, 46-47, 56, 73, 95, 126, 145, 184,
 293
 MILBANK, John 102-103, 141, 177, 192, 211, 213-214
 MOHAMMED 127
 MOLOCH 159
 MONOD, Jean 143
 MONTAIGNE, Michel de 80, 83
 MORE, Henry 83
 MOUNK, Yasha 42, 344
 MUSIL, Robert 289

 NEVEN, Gerrit W. 17, 267
 NIETZSCHE, Friedrich 43, 47, 68, 90, 102, 129, 203-204, 240, 242, 246, 250, 308, 334,
 340, 347
 NUSSBAUM, Martha 129, 200-201, 204, 272

OTTEN, Willemien 138-139

PAULUS 126, 245

PEELEN, Gert J. 19, 225

PÉGUY, Charles 209, 218, 236

PHILIPSE, Herman 224

PIEPER, Josef 222

PLATO 49, 54, 74, 79, 166

PRONK, Petra 19, 261

QUINE, Willar Van Orman 46

RAHNER, Karl 215

RANKE, Leopold von 208

REDHEAD, Mark 14

RENTSCH, Thomas 138, 144, 189-192, 195, 199, 216

REYNOLDS, Stephan 215, 349

RIESSEN, Renée van 350

ROLLINS, Peter 320

ROMER, Alba 28

RORTY, Richard 46

ROUSSEAU, Jean-Jacques 84, 86, 88

RYAN, Fainche 346

SARTRE, Jean-Paul 51, 243

SCHELLING, Johann Christoph Friedrich 60, 87

SCHILLEBEECKX, Edward Cornelius Florentius Alfonsus 227-229, 347

SCHILLER, Friedrich Wilhelm Joseph 60, 87, 193

SCHLEIERMACHER, Friedrich 271

SCHOPENHAUER, Arthur 89

SCHWEIKER, William 138-139

SHAFTESBURY, Anthony 83

SHAHANAN, Mary 138, 346

SHEEHAN, Jonathan 103, 137, 141, 190-193, 203

SHELLEY, Percy Bysshe 87, 119

SKINNER, Burrhus Frederic 29, 34, 35

SLOB, Marjan 48, 348

SMEDES, Taede A. 18, 242, 286, 324

SMITH, Nicholas H. 77

SPINOZA, Baruch 58, 255

STANNER, W.E. 196

STEVENS, Wallace 92

STOLTENKAMP, Marjolijn 347

TRANSTRÖMER, Tomas 326

TRUDEAU, Pierre 28

TULLY, James 14

TURNER, Victor 110, 233

TUTU, Desmond 180, 315

VANANTWERPEN, Jonathan 13, 15, 102-106, 135, 141-143, 153, 182, 183, 187-193,
203, 209-222, 314-315, 343, 346, 349

VANHEESWIJCK, Guido 14, 22, 30, 106, 136-143, 192, 199, 205, 211, 220, 224, 251,
343, 345, 347, 350

VEER, Peter van der 142

VENMANS, Peter 308, 346

VIJVER, Henk 273, 345, 349

VOLF, Miroslaw 231, 344

VRIES, Hent de 144

WALHOF, Darren 138, 346

WARNER, Michael 13, 102-106, 135, 141-143, 153, 182-183, 187, 189, 190-193, 203,
209-222, 314-315

WEBER, Max 30, 82, 106, 120, 133, 140

WIDDERSHOVEN, Guy 40-41

WITTGENSTEIN, Ludwig 40, 41, 46,-47, 67, 126

WORDSWORTH, William 103

ZEMLIN, Florian 136

ZIMMERMANN, Jens 215-219, 298, 302, 344

REGISTER VAN BEGRIPPEN

- abrahamitische 236-237
 afgoderij 130, 195, 197
 agapè 86, 88, 94, 97, 132, 154, 160, 163, 170, 174, 211, 215, 230, 237, 263, 290, 306, 317
 alètheia 313
 ambivalent 218, 271
 ambivalentie 110, 131, 169, 171, 179, 197, 207, 235, 298
 amor mundi 308, 346
 anatheïsme 216, 349
 Ancien Régime 121, 124
 animal rationale 54
 Anrede 261, 270
 anticipatory confidence 185, 214, 217
 antihumanisme 108, 225, 250, 283-284, 333, 340
 antihumanist 128, 168, 178, 204-205, 225, 286, 304
 antihumanistisch 165, 276, 284, 291, 295, 334, 340
 antisemitisme 179, 206
 anti-structuur 110, 288
 antropocentrische omslag 108, 114, 116-117, 274
 antropocentrisme 98
 antropologie 6, 27, 15, 20, 26, 30, 32, 36, 42, 47, 49, 57, 59, 61, 95, 110, 142, 145, 187,
 221, 233, 240
 antropologisch 15, 46-47, 130 149, 178, 190, 225
 apologetisch 22, 23, 141, 148, 220
 apologie 13, 19, 103, 141, 148, 220, 221, 35
 appèl en respons 303, 324, 332, 335, 339, 342
 articulatie 26-27, 45, 54, 68, 73, 76-77, 85, 88, 92, 96, 105, 128, 146, 218, 269, 287, 310
 ascese 82, 85, 96, 128-129, 282
 atheïsme 127, 174, 216, 220, 222, 244, 256-257, 283, 298, 305
 atheïst 8, 106, 165, 224-226, 238-244, 257-258, 319, 323-324
 atheïstic 340
 atheïstisch 14, 90, 107, 128, 149, 200, 216, 223-224, 240, 253, 302, 319, 323, 333
 atomisme 6, 46, 50-53, 66, 174, 196
 atomistisch 32, 44, 50-52, 145
 aufheben 169, 181, 293, 330, 337
 Auschwitz 231
 axiaal 106, 126, 130, 161-164, 178, 196, 237, 298
 axiale 166

- axiale omwenteling 8, 140, 149, 159-160, 195-197, 247, 294, 298
- barmhartige Samaritaan 211, 263
- beeld van God (geschapen naar) 163, 174, 246, 254, 316
- behaviorisme 29-43, 145, 177, 295, 329
- behaviourist 336
- bekering 23, 174, 176, 250, 255, 320
- believing without belonging 124
- Besonnenheit 55
- betoverd 165
- bevestiging van het gewone leven 7, 73, 79-82, 152, 201
- bevrijding 67, 85, 126-127, 196, 233, 266, 284, 308
- bevrijdingsmythe 101
- bevrijdingstheologie 227
- bewustwording 62, 65, 99, 169, 184-185, 278, 332, 339
- boeddhisme 160, 162, 172, 186, 196, 206, 216, 230
- bovennatuur 82, 101, 106, 111, 156, 176, 197-198, 202, 265-266, 282, 284, 296, 304
- bovennatuurlijk 101, 120-121, 156, 161, 188, 198, 272, 284, 286, 306
- boventijdelijkheid 163, 292, 297, 305-307, 334, 341
- call and response 339
- calvinisme 112
- calvinistisch 63, 82, 113
- Cambridge Platonists 83
- christelijke tegoed 234
- closed world structures 102, 126
- code-fetisjism 208, 210, 263
- Commissie van Waarheid en Verzoening 218
- communio 132, 160, 174-175, 181, 215, 218, 230, 236, 239, 264, 315-317, 322, 334, 341
- communisme 119
- communitarisme 30
- compassie 115, 131, 160, 238, 289
- contingentie 40-41, 157, 184-185, 211, 295-296, 331-332, 338-339
- corruptie van het christendom 197, 206, 210, 212, 226, 233
- cross pressure 127, 339-340
- deconstructivisme 91
- definitie van religie 17, 120, 148, 150, 186-188, 226, 237, 279-280, 282, 301-305, 331, 338
- deïsme 82-86, 89, 108, 114, 283

- deïstische 114
desacralisering 197
désir d' éternité 133, 149, 202, 222, 264
dialectiek 173
dialectisch 146
direct toegankelijke samenleving 113, 114
disciplinering 82, 109-134, 156, 164, 178
disembodied 39, 52
diversiteit 15, 32, 42, 50, 197, 207, 208, 228-229, 297-299, 312-316, 334, 341
divine pedagogy 184
doelgerichtheid 38-41, 156
dood van God 242, 307
dualisme 48, 247
- ecologie 95
ecologisme 94
Eerste Wereldoorlog 119
eeuwigheid 112, 183, 204, 218, 246, 262, 301, 305-306
eidos 46
emanatie 56, 61
embodied 61
embodied agency 39
embodied subjectivity 61, 64
empirisme 39
epiphany 88,-91, 176, 268
epistemologie 6, 13, 35, 45-46, 52-53, 93, 116, 126, 145, 154
epistemologisch 12, 23, 43-44, 47, 80, 285
eschatologie 62, 167-168, 213, 232
eschatologisch 132, 180
esthetiek 87, 266
esthetisch 86, 119, 128, 244
ethiek 15, 36, 73, 83, 94, 96, 115, 118, 123, 126, 250, 261, 316
ethisch 66, 85, 87, 104, 118, 127, 174, 178, 190, 244, 286, 291, 311
etiologisch 311
etnocentrisme 57, 187
être au monde 39
evangelicaal 122
evangelie 152, 157, 205, 209-213, 218-219, 263, 275, 285, 333, 340
evangelisch 152
excarnatie 39, 106, 116, 139-140, 197, 207, 241, 252, 271, 297, 344
exclusieve humanisme 108, 128-129, 148, 167, 196, 274, 283, 340

- exclusieve humanisten 166, 202-203, 225
 existentialisme 36, 64, 102, 285
 experience-cum-transformation 176, 254, 322
 expressief-constitutief 45, 54
 expressivisme 55, 85, 89, 95
 expressivistisch 86, 268
- fascisme 119
 fenomenologie 6, 28, 35, 38, 41, 48, 69, 73, 90, 104, 126, 145, 246, 267, 271, 285, 29
 fenomenologisch 71, 135
 festive 122, 124, 214, 318
 fides qua(e) creditur 241, 245, 266
 Franse Revolutie 67, 68
 fullness 15, 22, 23, 30, 89, 102, 105, 127, 130, 141, 149, 162, 175-176, 188-195, 199,
 200-204, 207, 215, 217, 221, 229-235, 238, 289, 316-317, 321, 345
 fundamentalisme 224, 240, 321
 funderingsdenken 46, 266
- gebruiksgeloof 259, 275-276, 279, 281
 Geest 61-68, 109, 152, 156-157
 gemeenschap 9, 30, 31, 44, 50-51, 55, 57-59, 66, 69, 72, 77, 98, 109-110, 113, 122, 175,
 207-208, 215, 233, 236, 244, 252, 263, 269, 315-317, 322, 334, 341-342
 Gemeingeist 272, 277
 genade 79, 82, 86, 88, 90, 114, 116, 218, 287, 302
 genealogisch 16, 21, 22, 135, 336
 genealogische analyse 17, 102-103, 148, 317, 331, 338
 gepantserde zelf 109
 gereformeerd 258
 gesitueerdheid 21, 35-41, 62, 145, 261, 271, 293, 329, 336
 goddelijke pedagogie 170, 171
 goddelijke redding 232, 238, 289
 Gods pedagogie 170-171, 179
 godsdienstkritiek 256
 goede religie 8, 23, 149, 205-208, 213, 341
 grootinquisiteur 263
- hedonisme 122, 244, 297
 hedonistisch 159
 heidendom 155, 171, 196, 237, 251
 heidens 110, 121, 158, 171, 183, 195, 197, 206, 207, 237, 247-248, 253, 298, 323
 heiligheid van het gewone leven 285-286, 304, 333-334, 340

- hemel 41, 255, 267, 286, 304-306, 320, 326, 334, 340
 hermeneutiek 43, 270, 271
 hermeneutisch 43, 45, 77, 188, 191-194, 206, 219, 258, 299-300, 311, 348
 herschikkingsparadigma 296
 Hervormingen 110-112, 121
 Hervormingsbewegingen 63, 108-111, 114, 152, 156, 159, 164, 166, 173, 179, 195, 206, 209, 276, 277, 298
 het onkruid en het koren, gelijkenis van 168, 170
 hindoe 187
 hindoeïsme 216
 holisme 52
 homo religiosus 178
 horizontversmelting 57
 human flourishing 11, 100, 147, 338
 humanisme 86, 96, 105-118, 121, 128-132, 138, 155, 160, 167, 172-174, 178-180, 222, 225, 274, 276, 282-285, 302, 333
 humanistisch 128, 165, 168, 173, 179, 204-205, 238, 286, 295, 304-305, 340
 humaniteit 88, 239-240, 272, 274-278, 280-286, 289, 291
 hyper-augustiniaans 82
 hyperwaarden 76, 269, 291
- idealisme 39, 50, 91, 107, 189, 249
 ideeëngeschiedenis 29, 70-71, 107, 348
 identiteit 30, 31, 43, 51, 66, 71-73, 90-91, 98, 101, 114, 121-126, 154, 162, 239, 306, 337
 illusie 47, 74, 91, 101, 132, 163, 234-235, 244-247, 290, 308, 347
 illusieeloosheid 243, 247
 imagination 190, 345-346
 immanent frame 15, 108, 125, 203, 318, 339, 341
 immanent transcendence 133, 204, 250, 284
 immanente kader 7, 17, 125, 133-134, 149-150, 175, 200-204, 226, 248-251, 266-272, 277, 279, 282, 284, 288, 296-297, 303-306, 313, 317-322, 332-335
 immanente orde 53, 111, 116, 125, 133, 158, 176, 188, 198, 235, 318
 immanente wereld 272, 283, 287, 306-309, 321
 incarnatie 84, 130, 166, 197, 206-215, 228, 230, 237, 255, 285, 295, 298, 304, 315-316, 333, 340
 individualisme 80, 95, 122
 instrumentalisme 66, 89, 94-95
 intellectualisme 39, 77
 intentionaliteit 29, 35-38, 41, 48, 145, 293
 ironie van de geschiedenis 8, 155-156

- irrationaliteit 115, 269
 islam 81, 142, 143, 196, 228-237, 275, 278, 321
- jodendom 63, 130, 206, 216, 235
 joods 126
 joods-christelijk 63, 81, 84, 88, 111, 133, 171, 192, 195, 197, 206, 214, 235, 237, 251, 256, 276, 278, 286, 295, 304, 320, 334, 340
- karuna 160
 catholicisme 209, 215, 228, 247, 253
 catholiciteit 207, 228, 248
 katholiek 102, 140, 186, 203, 207, 210, 213, 215, 228, 230, 315-316, 340
 kennis 6, 30, 35, 39, 43-46, 49-52, 87, 98, 102, 107, 134, 194, 205, 225, 244-248, 253, 260-268, 271, 274, 280, 295, 335, 348
 kennisopvatting 46-47, 59
 kenosis 230-231
 Kingdom of God 113, 130, 132, 232
 koinonia 316
 kosmologie 81
 kosmos 54, 79, 109, 111-112, 118, 146, 165, 196, 219, 233, 248, 303, 330, 337
 kruis 230-231
- lichamelijkheid 29, 80, 213
 lijden 86, 88, 94, 115, 131, 173, 189, 230, 239
 liminaliteit 233
 logisch positivisme 27-28
 logos 54, 96
- marxisme 28, 88, 94
 Master Narrative 7, 11, 14, 15, 78, 85, 108, 126, 133, 136, 138, 140-143, 146-147, 182-183, 271, 294, 299-301, 330-331, 337, 343, 347
 materialisme 85-86, 106-107, 118, 126-127, 241, 320
 materialiteit 64, 126, 207, 245, 249, 250, 252, 257-258, 271, 285, 304, 308-309, 320, 333, 340
 maximal demand 129, 132, 166, 167
 mechanisering van het wereldbeeld 109, 111, 349
 mechanistisch 34, 36, 38, 46-50, 89, 111
 menselijk tot bloei komen 82, 97, 116, 118, 125-126, 160, 164, 166, 172, 188, 231, 237, 279, 294, 297
 menslievendheid 84-85, 88, 90, 115, 118, 131-132, 174, 274, 282
 menswording 274, 281

- messianisme 230
metabiologisch 21, 130, 306
metafysica 119, 245, 258, 268, 272, 306, 310, 314
metafysisch 128, 170, 180, 242, 250, 257, 284, 287, 308, 312
milleniarisme 87-88
mimesis 119
minimal religion 125
misanthropie 239, 282
moderne identiteit 6, 44, 71, 74, 78, 80, 111, 293, 343
moderne morele orde 113, 118, 125
moderne onbehagen 117
modernisme 74, 89-91, 94, 268, 325
modernistisch 94
moderniteit 11, 22, 30-32, 49, 52-55, 58, 60, 72, 74, 91, 94-98, 100-106, 110, 114, 117-122, 125, 127, 136-140, 144, 147, 151, 152, 154, 160-162, 183-186, 192-194, 200, 202, 205-210, 215, 223, 224-235, 241-259, 269, 271, 278, 280, 282, 287-290, 300-303, 306, 309, 311, 315-320, 334, 341, 343, 346, 350
monotheïsme 195, 197, 237, 349
morele ontologie 15, 75, 86, 88, 108, 220, 269-270, 334, 341
moslims 187
multiculturalisme 30
mythe 57, 110, 265, 266, 272-273, 278
mythisch 91, 114, 264

narrativiteit 77-78, 90-91, 99, 102, 133, 136-37, 182-183, 332, 339
naturalisme 29, 34, 37, 39, 42-45, 50, 62, 74-76, 82, 85-86, 90, 95-96, 126, 128, 146-147, 216, 336
naturalistisch 29-30, 35, 37, 43-44, 47, 73, 75-76, 82, 89, 94, 95, 97, 222, 324, 329-330, 336-337
natuurwetenschappen 28
negatieve vrijheid 67, 91
neo-Durkheimiaans 123-124
neokatholicisme 266
neo-Nietzscheanen 74, 283
neostoïcijns 112
neuropsychologisch 48
Nietzscheaans 128, 204
Nieuwe Testament 205
nominalisme 47, 54, 111
nominalisten 81
nominalistisch 111, 211

- nostalgie 139-141
nostalgisch 59, 139-141, 193, 297
nouvelle théologie 214-215, 218, 227-228
nova-effect 108, 117, 220
- objectivisme 41, 56
objectivistisch 55
offer 75, 81, 96, 118-119, 130, 179
onbeschermd zelf 109
onthechte subject 46-47
ontologie 75, 128
onto-theologisch 137, 199
onttoverd 117, 194, 196, 202, 251
onttovering 7, 59, 63, 103, 106, 109-114, 120, 131, 140-141, 178, 189, 190-197, 203,
206, 243, 252, 271, 297, 343, 349
ontworteling 112-113, 119, 196, 338
openbaring 82
opstanding 230
ordinary language philosophy 27
Oude Testament 171, 334, 340
- paleo-Durkheimiaans 123
pantheïsme 56
paradigma-wisseling 133, 175, 296
pelgrimage 122, 124, 318
persoonlijke resonantie 95, 97, 269
philosophic song 103, 300
platonisme 84, 219
pluralisme 106, 205, 229, 285, 297, 345
pluralistisch 15, 139, 298
polytheïsme 207
positieve vrijheid 67
positivisme 29
postaxiaal 178-179, 247, 253, 254, 320, 331
post-Durkheimiaans 123
postmodern 45, 47, 74, 91, 133, 230, 240, 246, 284, 298
postmodernisme 31, 74, 90-91, 182, 252, 285, 290, 312
postmodernistisch 91, 312
postromantisch 88-89
postseculier 17, 18, 143, 242, 286, 311, 324, 350
poststructuralisme 43

- post-theïsme 216-217, 283, 324
 post-theïstisch 17, 242, 323
 preaxiaal 130, 161, 178-179, 196-197, 247-248, 298
 premodern 54, 83-84, 86, 109-112, 117, 121, 138-140, 144-145, 247
 pre-ontology 104
 procedurele ethiek 75, 211
 profetie 276, 286, 304, 320, 334, 340
 projectie 49, 83, 140, 310
 protestantisme 81, 138, 251
 protestants 9, 14, 17, 111, 138, 149, 155, 223-224, 247, 253, 258, 264, 281, 319, 323, 333-340
 psychologie 47, 82, 253
 psychologisch 48, 244, 301
 publieke sfeer 107, 113-114
 puntvormige zelf 46, 80
 Puriteinen 82
 puriteins 82
 puzzlement 25, 32, 55, 310
- Radical Orthodoxy 111
 radicale Verlichting 84, 85
 ratio 265, 266
 rationalisering 101, 243
 rationalisme 50, 59
 rationaliteit 29, 40-41, 46, 50, 59, 67, 68, 253, 265-266, 312
 rationeel 27, 37, 45, 50, 60, 65, 68-69, 75, 82, 86, 88, 194, 224, 249, 267, 288, 290, 323
 rede 32, 39-50, 57-60, 67-72, 79-87, 91-96, 101, 115-116, 126, 128, 189-199, 200, 242-245, 266, 288
 redelijk 47, 75, 87, 230, 244-245, 280, 290
 redelijkheid 40, 50, 290
 reductionisme 55, 76, 85
 reductionistisch 15, 29, 48, 76, 180, 258, 314
 Reform Master Narrative 109, 112
 Reformatie 81-82, 111, 159
 reformator 82
 relativisme 76, 269
 relativistisch 285
 religie en geweld 33, 130, 148, 151-152, 178-179, 205-206, 314, 321, 341
 religiekritiek 23, 149, 159, 186, 192, 195, 210, 276, 278, 295, 334, 340
 religieuze mobilisatie 121
 religieuze virtuosi 281

- resonantie 117, 177-178, 193, 331, 338
 rite 241, 242, 249-250, 252-254, 276
 ritueel 249
 Romantici 55-56, 60, 69, 84, 103, 267
 romanticus 190, 191, 195
 Romantiek 6, 29, 31, 54, 58-59, 80, -89, 96, 115, 117, 122, 133, 149, 190-193, 213, 224, 246, 325
 romantisch 7, 59-60, 62, 87, 89, 91, 94, 103, 140, 189-190, 193, 203, 243, 266, 297, 312
 romantisch-expressivisme 88-89, 146-147, 330, 337
 romantisch-expressivistisch 30, 94-95, 337
 rooms-katholiek 25, 122, 141, 209-210, 212-215, 223, 227-228, 252

 schepping 62, 81, 215, 230-232, 238, 257, 261, 275, 287, 289, 313, 317, 334, 341
 sciëntisme 246, 248, 261
 sciëntistisch 168
 secularisatiedebat 104, 141
 Sittlichkeit. 67
 slechte religie 8, 23, 149, 205-206, 210, 213
 sociaal contract 113
 social imaginaries 15, 40, 42, 102, 107, 112-113, 137, 142, 145, 153, 199, 294, 330-331, 337-338, 343
 sociologie 47, 135
 sociologisch 120, 138, 324, 335, 342
 soevereine volk 113
 Spiel 193
 spiraal 87, 90
 spiritualiteit 81, 85, 110, 113, 119, 122, 123, 161, 206-207, 319
 spiritueel 23, 31, 32, 44-53, 61, 73-75, 82, 87-99, 103, 105, 108, 18-129, 140-146, 163-189, 195, 200, 212, 214, 220-221, 234, 238, 239, 263, 270, 281, 289, 294-303, 310, 316-321, 330-331, 337-338
 stimulus-responsmodel 34, 36,-37
 Stoa 81, 112, 127, 196
 stoïcijns 112, 132, 174
 strong evaluations 15, 48, 75, 189, 200, 269
 structuralisme 55
 subjectief 39, 41, 56, 76, 90-97, 134, 175, 245, 260, 268-269, 309-310, 317
 subjectivering 83, 241
 subjectivisme 56, 95
 subtler languages 87, 95, 119, 176-177, 335, 342
 subtraction stories 101, 111, 154, 220, 243, 265, 295, 324
 Sunday Assembly 319

- synthese 6, 58, 60-61, 70, 87, 146, 190, 202, 213-214, 241, 251, 337
- taoïsme 216, 323
- teleologisch 21, 36-38, 48, 50, 59, 61-62, 70, 79, 83, 98, 111, 146, 157, 169, 185, 192, 293, 299, 309, 330
- teleology 36
- telos 78, 96, 99, 156, 158, 163, 289, 313, 317, 321-322, 334, 341
- tennisspeler (beeld voor God) 157, 158, 185
- theïsme 108, 128, 216, 241-242, 254, 258, 283, 284, 286
- theïstisch 90, 94, 97, 105, 118, 153, 203, 216, 230, 244, 249-250, 257, 283-284, 323
- theodicee 178
- theosis 160, 163, 175, 215, 230, 232, 237, 254
- therapeutische wending 170, 185
- these, antithese en synthese 152, 156, 293, 330
- tikkun olam 131, 254, 258
- Triniteit 174, 207, 299, 316
- trouw aan de aarde 250, 255-256, 304, 308
- Tweede Vaticaanse Concilie 214, 227
- Tweede Wereldoorlog 61
- uittocht 266
- verbeelding 90, 232, 260-268, 273, 288-289, 290, 310, 326, 348
- Verlichting 6, 29-31, 55, 58-60, 67-68, 85-87, 96, 115, 128-129, 168, 224-225
- verlossing 215, 244, 261, 274, 347
- vervreemding 21, 63, 66, 70, 165, 194, 210, 232, 267
- verzamelde tijd 218, 301
- verzoening 58, 72, 132, 146, 180, 209, 215-221, 230, 293, 315-316, 330, 337
- vicarious religion 124
- Vierde Lateraanse concilie 110
- voertuig van de Geest 6, 59, 61, 62, 68, 156
- volheid 194, 321
- voluntarisme 82, 111, 243
- Voorzienigheid 87, 113-114, 157
- waarheid 245, 252-253, 270
- waarheidsbegrip 246, 287, 290
- waarheidsopvatting 290, 313
- waarheidsvraag 9, 18, 70, 123, 206, 208, 219, 229, 235-236, 244-246, 253, 256, 263, 266, 270, 280, 285, 290, 292, 298, 308-313, 317, 322-326, 334, 341
- wederzijds profijt 114-116, 132, 274, 290, 297

- welwillendheid 83, 154, 160
- wetenschap 29, 34-35, 37, 41, 44, 46, 49, 101, 107, 108, 120, 195, 227, 246, 249, 265-266, 324
- wetenschappelijk 15, 34, 43, 48-49, 54, 82, 88, 96, 97, 107, 118, 126, 135-136, 221, 241, 243, 257, 265, 295, 300, 307
- wetenschapsfilosofie 43
- wil tot macht 47, 68, 119
-
- zelfamputatie 96, 130, 178
- zelfbeeld 101, 293
- zelfinterpretatie 77, 300
- zelfontplooiing 91, 163
- zelfverstaan 47, 93-94, 98, 105, 146, 185, 188, 295-296, 299, 301, 330, 332, 337
- zigzagbeweging (als verloop van secularisatie) 101, 296
- zonde 123, 129, 170, 179, 261
- zondebok 130, 205
- zondebokmechanisme 180, 206
- zuivering 24, 28, 44, 48, 91, 110, 113, 121, 130, 180, 206, 258, 309, 333