

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

# Boom

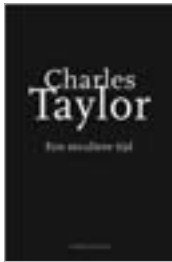
Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, [www.reprorecht.nl](http://www.reprorecht.nl)) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, [www.cedar.nl/pro](http://www.cedar.nl/pro)).

*No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.*

[info@boomamsterdam.nl](mailto:info@boomamsterdam.nl)  
[www.boomuitgeversamsterdam.nl](http://www.boomuitgeversamsterdam.nl)



Charles Taylor  
*Een seculiere tijd*

Lemniscaat | 2009 | 1146 pp. | € 59,95 | ISBN 9789047701569

## Een plurale tijd

door *Govert Buijs*

Filosoof en docent sociale en politieke filosofie aan de Vrije Universiteit.

Uitgevers zijn machtig. Als zij hun veto uitspreken over een titel, heeft een auteur te buigen. Charles Taylor had zijn boek van 874 pagina's (in de Nederlandse vertaling zelfs 1146 pagina's!) willen sieren met de titel *A secular age?* – met een vraagteken dus. Maar de uitgever oordeelde dat boektitels met een vraagteken niet verkopen. En dus verscheen het boek in 2007 onder de titel *A secular age*. De Nederlandse uitgever had kennelijk evenmin veel respect voor Taylors wens en noemde het braaf *Een seculiere tijd* – zonder vraagteken. Kennelijk denken uitgevers dat de hedendaagse consument, hoe twijfelend aan alles zij of hij in het leven moge staan, van een boektitel toch zekerheid en duidelijkheid verwacht. Taylor is gezwicht voor deze commerciële druk. Hij heeft de lezer en het publiek in het algemeen daarmee geen dienst bewezen. Het vraagteken is namelijk essentieel als men het boek wil begrijpen. Een nog veel beter alternatief – zelfs zonder

vraagteken – zou zijn geweest het boek *A plural age* te noemen, 'een plurale tijd', maar dat zal de uitgever(s) nog meer op de kast hebben gejaagd, zo is te vrezen, want het woord 'pluraal' doet weinig harten sneller kloppen.

Toch ligt daar de kern van de argumentatielijn in dit boek. En daarmee is het boek van fundamenteel belang voor zowel kerken als politieke partijen, en zeker voor politieke partijen die zich op enigerlei wijze verbinden met een religieuze traditie. Het geeft een grondige analyse van de plaats die religie in de (post)moderne westerse samenleving inneemt. De centrale vraag die aan het boek ten grondslag ligt is een heel eenvoudige: hoe kan het dat in het jaar 1500 iedereen in God geloofde en religie dus volstrekt vanzelfsprekend was, terwijl nu, na het jaar 2000, geloof in God nog slechts een optie is, die zelf vele kleuren kan aannemen en ook heel andere mogelijkheden naast zich aantreft: atheïstisch, agnostisch, twijfelend, dogmatisch, fundamentalistisch, christelijk, boeddhistisch, islamitisch, humanistisch, newageachtig – noem maar op? Kortom: wat is er met ons gebeurd, tussen 1500 en 2000?

Charles Taylor is een Canadese filosoof,

die zelf katholiek is (en zich betrokken voelt bij ietwat charismatische vernieuwingsbewegingen in de sfeer van de Taizé-spiritualiteit), maar hij etaleert zijn katholieke engagement als filosoof niet. Daardoor heeft hij een groot intellectueel bereik. Sinds de verschijning in 1989 van zijn eerste *magnum opus*, het veelgeroemde *Sources of the self. The making of the modern identity*, is hij wereldwijd een van de invloedrijkste filosofen van het huidige tijdperk geworden, wiens werk door zowel religieus geïnspireerde als door juist niet-religieus geïnspireerde intellectuelen hoog wordt aangeslagen. Dat maakt hem tot de ideale figuur om die lastige vraag naar ‘God en de westerse cultuur’ aan de orde te stellen, zonder direct bloot te staan aan verdenking van partijdigheid. In dit boek, zijn tweede *magnum opus*, stelt hij zich vooral op als gids door het religieuze

.....  
.....  
.....  
*We kunnen onszelf alleen  
begrijpen door het verhaal te  
vertellen over onze cultuur*  
.....  
.....

landschap van de westerse cultuur in de afgelopen vijfhonderd jaar (in feite de afgelopen achthonderd jaar, want de invoering van de jaarlijkse verplichte biecht door het Vierde Lateraans Concilie in 1215 is een kernmoment in Taylors verhaal).

\* \* \*

Een verhaal – dat is Taylors boek heel bewust. Evenals in zijn vorige boek over de moderne identiteit, volgt Taylor ook in dit boek een narratieve weg: hij vertelt het verhaal over God en de westerse cultuur. We kunnen onszelf, zoals we nu anno 2000 zijn, alleen begrijpen door het verhaal te vertellen over onze cultuur. Meer dan opiniepeilingen en enquêtes krijgen we zo zicht op wat Taylor wel noemt de ‘morele horizon’ of, in

dit boek, de levensbeschouwelijke horizon waarbinnen we ons, als moderne westerse mensen, vrijwel vanzelfsprekend bewegen.

Dan komt het er wel op aan om een zo goed, zo adequaat mogelijk verhaal te vertellen! Wie een verkeerdt verhaal vertelt, verdraaid, opgesmukt, met grote gaten, begrijpt zichzelf niet goed meer. En precies op dit punt komt de eigenlijke ‘bite’, de eigenlijke pointe van Taylors boek naar voren. Immers, sinds ongeveer tweehonderd jaar, met een krachtige doorgroei sinds onze eigen jaren zestig, wordt er in onze cultuur één dominant verhaal verteld over God en het Westen: het secularisatieverhaal. De kern van dat standaardverhaal duidt Taylor aan als een *subtraction theory*, een aftreksomtheorie. Vroeger, zo zegt de standaardtheorie, leefden we in een dubbele werkelijkheid. Boven onze natuurlijke werkelijkheid welfde zich als een vanzelfsprekende verdubbeling de goddelijke werkelijkheid, van waaruit we het ontstaan en het voortbestaan van de natuurlijke werkelijkheid begrepen. God was Schepper, God was onderhouder, God greep in, God was de garant van de politieke orde. Echter, hoe meer grip we kregen op onze natuurlijke werkelijkheid, met name door de groei van wetenschap, hoe minder die verdubbeling nodig en geloofwaardig bleek. In de beroemde woorden van de achttiende-eeuwse wis- en sterrenkundige Laplace: ‘God? Die hypothese heb ik niet nodig.’ Kortom: volgens de standaard secularisatietheorie hebben we sinds het begin van de moderniteit, zeg de zeventiende eeuw, door de wetenschap God van onze werkelijkheidsbeleving afgetrokken, als  $2 - 1 = 1$ . We houden onze natuurlijke werkelijkheid over. En daarmee zijn we goed af, want dat is ook de enige echte werkelijkheid. Die andere werkelijkheid hebben we als fantasie doorzien. Modernisering betekent, in rechte lijn, het einde van de religie.

B  
O  
E  
K  
E  
N

Van dit standaardverhaal, geformuleerd in de verlichting en sterk gepropageerd door de twintigste-eeuwse sociologie, klopt volgens Taylor empirisch maar bar weinig. Het klopt eenvoudig niet dat modernisering en rationalisering hand in hand en gelijk op gaan met secularisering, met het verdwijnen van religiositeit. De eerste weerlegging is natuurlijk Amerika. Dit voorhoedeland van de modernisering, sinds de late negentiende eeuw zelfs topleverancier van de moderne wetenschapsbeoefening, is een zeer religieus land, in de twintigste eeuw zelfs in toenemende mate! Maar ook voor Europa klopt het rechte-lijn-neergangs-verhaal over religie niet. Als men één eeuw moet aanwijzen als het hoogtepunt van de religiositeit in Europa, dan zou het de negentiende eeuw zijn (denk alleen in Nederland maar aan de zwaar religieus geïnspireerde emancipatiebewegingen van gereformeerden en katholieken onder Kuyper en Schaepman, maar in andere landen zijn er vergelijkbare bewegingen). Voor sommige landen, waaronder Nederland, zelfs de eerste helft van de twintigste eeuw, voor nog weer andere landen – Polen, Ierland – zelfs de tweede helft van de twintigste eeuw. Volgens elke definitie van moderniteit zit men in al deze gevallen dan volop in het hart van de moderniteit. Moderniteit en modernisering gaan dus net zo hard samen met groei en intensivering van religie. Er is dus geen rechte lijn tussen modernisering en secularisatie, maar een zigzagverband: nu eens versterkt modernisering de secularisatie, maar dan weer versterkt modernisering juist de religiositeit!

Is dit alles? Is dit de kern van Taylors analyse? Waarom dit alternatieve verhaal als het eindresultaat toch ongeveer hetzelfde is, namelijk dat we nu in een seculiere tijd leven? De weg moge dan historisch wat bochtiger geweest zijn, maar dat maakt toch niet zoveel uit? Maar dat is niet wat Taylor

tracht aan te tonen. Wat hij met het zigzagverhaal wil aantonen is dat de condities waarbinnen religie zich manifesteert, zich wel grondig wijzigen, maar dat daarmee religie, een theïstische werkelijkheidservaring, helemaal niet voorbij is. Als we over secularisatie spreken, kan dat alleen zinvol zijn als een analyse van de *conditions of belief*, de voorwaarden, of misschien beter de context waarbinnen religie haar eigen vorm vindt. Immers, de cultuur verandert, mede door de religie, door het christendom zelf. En die veranderingen hebben weer belangrijke gevolgen voor datzelfde christendom. Het verhaal dat Taylor vertelt is in feite het verhaal van bedoelde en vooral onbedoelde effecten van het christendom. Het christendom heeft in feite niet-religieuze alternatieven zelf opgeroepen, terwijl het tegelijk zelf ook een speler blijft in het levensbeschouwelijke veld. Hoe kan dit?

\* \* \*

Volgens Taylor is de kern van de maatschappelijke betekenis van het christendom de gedachte, of beter het verlangen naar *Reform*, naar een transformatie van de samenleving. Die transformatie verliep langs twee sporen: aandacht voor de transformatie van het alledaagse leven en daarmee ook van de samenleving én aandacht voor de verandering van het innerlijk van mensen. De verplichte biecht is het startpunt voor deze laatste taakstelling, de harde aanpak van armen en andere ‘deviante’ medemensen tegen het einde van de middeleeuwen en in de vroegmoderne tijd is een treffend voorbeeld van het eerste. Echter, juist door de succesvolle religieus-geïnspireerde transformatie van de samenleving gaat gemakkelijk de gedachte postvatten dat mensen in feite zelf de samenleving creëren en ook zelf verantwoordelijk en in staat geacht moeten worden zichzelf in toom te houden. Als vanzelf roept de religieuze Reform-gedachte de gedachte

op dat de mens zelf de krachtbron in zich bevat voor de vernieuwing, voor de transformatie van mens en samenleving. De transcendente inspiratie, de goddelijke genade, is eigenlijk niet nodig. Deze gedachte wordt verder ontwikkeld in het zogenaamde deïsme, dat ervan uitgaat dat mens en wereld draaien op eigen kracht, nadat God hooguit ooit die orde in werking heeft gesteld.

Zo ontstond het Grote Alternatief voor het christelijk geloof, het areligieus humanisme, door Taylor veelal *exclusive humanism* genoemd. Dit alternatief was dus niet het gevolg van het langzaam afsterven van het christelijk geloof, maar van de pogingen om datgene wat het christendom beoogde op een andere manier, eenvoudiger, minder mysterieus, meer op basis van eigen menselijke kracht te realiseren. Het individu gaat zichzelf zien als een *buffered self*, een gesloten eenheid, waar goddelijke machten geen invloed op hebben. De samenleving wordt gezien als een verband van individuen tot wederzijds voordeel. De moraal wordt de kern van de maatschappelijke orde (denk aan de negentiende-eeuwse nadruk op deugdzaamheid en de figuur van de brave Hendrik in Nederland). De claim die het humanisme neerlegt is dat voor een goede maatschappelijke orde en voor deugdzaam mens-zijn religie niet nodig, zelfs schadelijk is. Het christelijk geloof heeft een volwaardige concurrent gekregen.

\* \* \*

Maar dit humanisme krijgt op zijn beurt te maken met alternatieven. De brave nieuwe wereld van het verlichte humanisme wordt door nogal wat mensen ervaren als oppervlakkig, leeg en onwaarachtig. ‘Is that all there is?’, een populair liedje van Peggy Lee uit de late jaren zestig, wordt door Taylor regelmatig ter illustratie aangehaald. Al in de negentiende eeuw ontstaat zo een anti-verlichting en een antihumanisme, waarvan

Nietzsche uiteindelijk wellicht de grootste representant wordt. De brave wereld wordt doorgeprikt en ontmaskerd. Nu heeft dus ook het humanisme een eigen concurrent! Levensbeschouwelijk is dit een geschiedenis van 1-2-3: eerst was er één (het christelijk geloof), toen waren er twee (+ humanisme), toen waren er drie (+ antihumanisme).

Taylor noemt dit beschikbaar worden van meerdere, onderling onverenigbare levensbeschouwelijke opties het ‘nova-effect’: een uiteenspattende ster. Steeds laat hij zien dat deze groei van opties weinig te maken had met de groei van wetenschap of met een conflict tussen geloof en wetenschap, maar veel meer met de behoefte om ‘goede mensen’ te zijn, die zelf verantwoordelijkheid dragen voor hun eigen lot en leven. De stap om niet langer te geloven in christelijke zin is vaak een stap van persoonlijke heroïek. Men wil nu verantwoordelijk zijn voor zichzelf, ook soms voor de donkere kanten van de menselijke ziel, zonder te ‘vluchten’ in een religieus geloof.

Heeft men echter deze verschillende opties beschikbaar in een cultuur, dan moet ieder mens zelf kiezen. Maar als men zelf kiest, kan men dan ook niet nog wat andere tussenvormen bedenken, een eigen ‘religie’ ontwerpen? Geleidelijk komt die mogelijkheid in het vizier. Het aantal alternatieven voor het christelijk geloof stijgt navenant. In de negentiende eeuw worden we zo getuige van het ‘tijdperk van de mobilisatie’: als alternatieven voor het christelijk geloof vormen zich collectieve bewegingen, denk aan het marxisme. Maar ook het christelijk geloof organiseert zich als een massabeweging (denk aan de verzuiling in Nederland en België).

Een daaropvolgende fase noemt Taylor het ‘tijdperk van de authenticiteit’: mensen breken uit de massabewegingen en gaan ook zelf hun levensbeschouwelijk kader ontwik-

kelen (godsdienstsociologen spreken vaak van ‘bricolage’, metselwerk waarbij mensen zelf de steentjes van hun levensfilosofie heren en der bijeensprokkelen). Taylor spreekt dan van een ‘supernova-effect’: het aantal levensbeschouwingen is inmiddels legio. Mensen geloven wat zij voor zich ‘authentiek’ kunnen aanvaarden. Sinds de late jaren zestig is dit hoe langer hoe meer het bepalende beeld.

\* \* \*

De lopendebandconstructie van steeds meer (‘authentieke’) levensvisies vindt plaats in een min of meer gedeeld ervaringskader, dat alle vormen van levensovertuigingen een plaats wijst. Dat ervaringskader, die gedeelde horizon van ons moderne, westerse bestaan is voor Taylor ‘immanent’, sterk gericht op deze wereld, dit concrete bestaan, als meetbaar, organiseerbaar, controleerbaar. De aarde is voor ons niet meer een kortstondige doorgangplaats op weg naar de hemel. Godfried Bomans zei ooit eens: ‘Toen ik opgroeide keken we naar oude mensen als mensen die er bijna waren, nu kijken we naar hen als mensen die er bijna geweest zijn.’ Dit immanente ervaringskader lijkt ons als moderne westerse mensen ook tot

*Dichtmetselstructuren van  
intellectuelen hebben maar  
heel weinig raakvlak met onze  
dagelijkse ervaring*

seculiere mensen te moeten maken, voor wie God geen betekenis meer heeft. Dit is echter volgens Taylor niet het geval. Het immanente kader kan men op twee manieren interpreteren, als gesloten voor transcendentie of als open voor transcendentie, als een bunker of als een doorzonwoning. Een bunker wordt het pas – en daarmee radicaal seculier – als

we alle openingen dichtmetselen. Dat is een stevige klus en allerlei intellectuelen zijn hier heel hard mee bezig (zonder dat het tot nu echt gelukt is). Deze intellectuelen bouwen *Closed World Structures*, een soort Atlantikwall tegen transcendentie: bijvoorbeeld een heel beperkte, rationalistische en objectivistische opvatting van kennis (meetbaarheid), of het verhaal over de zogenaamde ‘dood van God’, of het idee van sociale emancipatie en bevrijding als een antireligieuze beweging (marxisme; jaren zestig) of het idee, de fictie eigenlijk, dat ieder mens individueel volledig moreel autonoom is. Deze dichtmetselstructuren zijn – Taylor legt er veel nadruk op – constructies die maar heel weinig ervaringsmatige kracht hebben, maar met veel poeha in de publieke sfeer neergezet worden (of dat nu de bijna onleesbare maar toch door ‘intellectuelen’ zogenaamd verslonden neomarxistische literatuur was uit de jaren zeventig of recenter het wetenschapsgeloof van Herman Philipse).

Daarnaast zijn er elementen in onze ervaring die het immanente ervaringskader juist openhouden voor transcendentie. Er is bijvoorbeeld de voortdurend opkomende ervaring van de hoogheid van moraal (die we eigenlijk niet goed als puur product van natuurlijke processen kunnen zien). Maar ook hebben mensen voortdurend de neiging om zinvragen te stellen en op zoek te gaan naar bezieling. Dit duidt op openheid. Het gesprek tussen God en de westerse cultuur is niet over en uit.

Dat betekent dat voor Taylor onze huidige levenservaring in het geheel niet dwingt tot secularisatie, tot het verdwijnen van God of religie. Maar de vanzelfsprekendheid van het jaar 1500 is geheel voorbij. Dit betekent dat verreweg de meeste mensen heden ten dage *crosspressured* zijn: ze voelen zo nu en dan de aantrekkingskracht van een radicaal secularisme maar ook voelen ze zo nu en dan

de aantrekkingskracht van religie ('ik denk wel dat er iets is'). Zowel harde atheïsten als verstokte gelovigen zijn een uitstervend ras, omdat ze zichzelf lijken te overschreeuwen. We leven dus niet in een seculiere tijd maar in een tijd van religieuze onzekerheid en openheid.

In dit open veld zijn er drie grote partijen die gezamenlijk het intellectuele veld bepalen: het christelijk geloof (theïsme), het exclusieve humanisme en het antihumanisme. Alle drie hebben overeenkomsten en verschillen, maar alle drie hebben een bepaalde ervaringsmatige aantrekkingskracht.

In het laatste deel van zijn boek gaat Taylor diep in op de kernvragen die in het debat tussen deze drie combattanten steeds aan de orde zijn. Is geloof nu juist wel of juist niet goed voor menselijk welzijn? Wanneer wel, wanneer niet? Vraagt geloof niet in feite dat mensen zichzelf tekortdoen? Of is het juist een weg naar voller mens-zijn? En hoe ligt dit bij het humanisme? Hoe bij het antihumanisme? Kan men echt leven met Nietzsche? Met een seculiere ideologie? Met God? Taylor gaat hier zeer subtiel te werk, probeerend aan alle drie de partijen recht te doen. En passant geeft hij een nieuwe interpretatie van kernelementen uit de christelijke traditie. De laatste tweehonderd pagina's vormen zo een uiterst subtiel en grondige herdenking van het christelijk geloof te midden van de grootste 'concurrenten'. Een centraal thema hierin is de relatie van religie, secularisme en geweld.

\* \* \*

Een centraal subthema in Taylors rijke boek is de relatie van geloof en politiek. In de moderne tijd gaat geloof een centrale rol spelen in de vormgeving van de samenleving en wordt het een belangrijke beschavingskracht. Het middeleeuwse katholicisme en daarna Reformatie en Contrareformatie proberen goede burgers te creëren. Door

biecht en avondmaalstucht worden mensen 'mores' geleerd. Aanvankelijk is er dus een directe band tussen kerk en beschaving, tussen kerk en politiek. In Engeland en in de Verenigde Staten wordt dit verband anders vormgegeven omdat men hier meerdere kerken naast elkaar als volwaardige kerken gaat erkennen (*denominationalism*). Maar elke kerk, elke congregatie, neemt wel een beschavingsrol op zich (in de vs komt men ook in zwarte kerken de Amerikaanse vlag tegen!). Dit model ontwikkelt zich tegen het eind van de negentiende eeuw ook in Nederland (verzuiling). Elke levensbeschouwelijke stroming zag zichzelf als bijdragend aan de samenleving als geheel (denk maar aan namen als christelijk-nationaal onderwijs of Christelijk Nationaal Vakverbond). De band tussen religie en de nationale beschaving (zoals belichaamd in de politieke orde) blijft dus heel sterk, ook in een religieus plurale context. Pas sinds de jaren zestig wordt deze band doorbroken en verliest religie haar samenbindende beschavingsrol. Religie wordt nu vrijwel geheel een zaak van individuele levenskeuzen, van de persoonlijke levensvoering.

\* \* \*

Taylor heeft een magistraal boek geschreven. Misschien wat te dik, maar dat zij hem vergeven. Voor een kritische bespreking is dit niet de plaats. Zijn er enkele conclusies aan te verbinden voor christelijke partijvorming, voor het CDA? Een paar heel schetsmatige observaties.

Het tijdperk van de authenticiteit betekent het einde van de gedisciplineerde collectieve bewegingen. Mensen zullen zich niet langer levenslang bij één partij of levensbeschouwelijke stroming aansluiten. Er is weinig collectieve, langdurige loyaliteit. Dus zal een politieke partij, van welke signatuur ook, steeds weer tijdelijke loyaliteit moeten organiseren.

Tegelijk betekent zijn analyse dat religie niet massief voorbij is. Religieuze inspiratie, religieuze bevlogenheid kan wel degelijk een appel doen op mensen. Mensen zijn niet massief atheïstisch of massief gelovig. Verreweg de meeste mensen bevinden zich daartussenin. In het tijdperk van de authenticiteit is men wel allergisch voor zaken die collectief opgelegd worden, voor institutioneel-hiërarchische structuren. Kerken, levensbeschouwelijke organisaties, religi-

eus-geïnspireerde politiek zal steeds het inhoudelijke gesprek met de burgers moeten zoeken, uitleggen wat men wil en waarom en vooral waarom dit een wenkend perspectief betekent. Enkele jaren geleden spraken de Franse bisschoppen over het aanbieden van het Evangelie in de hedendaagse cultuur als *proposer, non imposer*: voorstellen, uitstallen, maar niet opleggen. Mutatis mutandis geldt iets soortgelijks voor christelijk-geïnspireerde politiek. Huiswerk voor het CDA.

B

O

E

K

E

N