

Anton van Harskamp

Een seculiere tijd, vol religieus verlangen

Over Charles Taylor's *A Secular Age*

Een 'magistraal boek'. 'Een wonderbaarlijk werk'. 'Een doorbraak in het denken over religie in de moderne tijd'. Zo, in die trant, wordt geoordeeld over het boek van de Canadese filosoof Charles Taylor uit 2007: *A Secular Age*. Heel bijzonder was het oordeel van de vermaarde cultuursocioloog Robert Bellah: 'een van de meest belangrijke boeken die in mijn tijd geschreven is!'¹

Om wat voor boek gaat het? Om een schitterend geschreven analyse van de voorwaarden waaronder in onze moderne tijd religie en spiritualiteit bestaan.² Onze tijd is volgens Taylor een tijd waarin het secularisme heerst, een tijd waarin mensen de neiging hebben om te geloven dat de wereld zoals die is, alles is wat er bestaat. Maar onze tijd is volgens dezelfde Taylor ook een tijd waarin het geloof dat er méér is dan deze wereld, heel gewoon is.

Hieronder zal ik een enkele hoofdlijn van *A Secular Age* proberen aan te duiden, de hoofdlijn van de wording van het secularisme. Daarbij zal de vraag leidend zijn: wat bedoelt Taylor nu eigenlijk met de aanduiding van onze tijd als een seculiere tijd? Is, zoals Erik Borgman schreef, de titel van Taylor's werk 'enigszins misleidend' omdat volgens dezelfde Taylor in de laatmoderne tijd immers een veelheid aan oude en nieuwe religieuze visies, opties en vormen zijn ontstaan, zodat onze tijd niet onverkort seculier genoemd kan worden? Of is het, gezien de onmiskenbare secularisering waarmee in het bijzonder West Europa te maken heeft, toch wel juist om onze tijd 'secular' te noemen?³

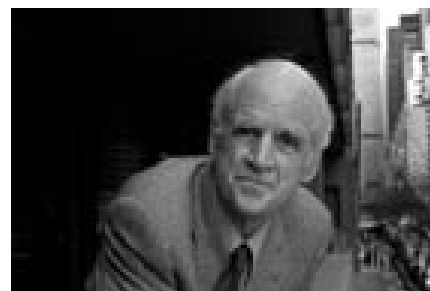
Een seculiere tijd?

De vraag die Taylor stelt is: wat betekent het om in onze tijd te leven? Taylor, een gelovig man, katholiek, geeft in dit boek aan dat deze vraag vooral ook inhoudt: wat betekent het om in onze tijd gelovig te zijn? Die centrale vraag specificeert hij door twee deelvragen te stellen. De eerste deelvraag is: hoe is het gekomen dat

bij het begin van de nieuwe tijd, zeg zo rond 1500, religie in aanleg onvermijdelijk was en echt ongeloof onmogelijk – ‘virtually impossible’, schrijft hij⁴ – terwijl in onze tijd ongeloof voor de hand ligt en geloven allerminst vanzelfsprekend is? De tweede deelvraag is onder welke spanningen het leven in de moderniteit staat. Laten we ons concentreren op de manieren waarop Taylor die eerste deelvraag beantwoordt.

De antwoorden op de vraag hoe het gekomen is dat religie vandaag de dag niet meer vanzelfsprekend is, komen meestal neer op de verwijzing naar secularisering. Hij onderscheidt drie opvattingen over seculariseringsprocessen die zouden hebben geleid tot de huidige culturele seculariteit.⁵ De eerste vorm, die hij seculariteit 1 noemt, is een gevolg van de terugtrekking van religie uit de verschillende sferen van het sociale, politieke en publieke leven. De tweede vorm, seculariteit 2, is een gevolg van de achteruitgang van de ‘hoeveelheid’ en de intensiteit van geloof en religieuze praktijken. Ofschoon beide opvattingen en de seculariseringstheorieën die achter die opvattingen liggen, volgens Taylor voor een beperkte tijd en een beperkt gebied wel tot op zekere hoogte juist zijn, namelijk de tijd na 1960 en het gebied van West Europa, schieten ze voor Taylor als verklaring voor de komst van de huidige seculariteit tekort; al was het maar omdat, zo is ook door anderen vastgesteld, de meeste seculariseringstheorieën de facto geen verklaringen zijn maar beschrijvingen van een Westers historisch proces. Ook omdat de gebruikelijke factoren die secularisering zouden bewerkstelligen, zoals differentiëring, rationalisering en ‘verwetenschappelijking’ in een land als ‘Amerika’ juist geen seculariteit opleverden. En verder omdat de zelden uitgesproken vooronderstellingen in seculariseringstheorieën, als zou

‘religie’ een premodern verschijnsel zijn dat op den duur zal uitsterven, simpelweg niet kloppen. Taylor zelf spreekt over onze tijd als getekend door seculariteit 3. Daarmee bedoelt hij dat onze tijd in die zin seculier is dat, ook waar moderne mensen gelovig zijn en waar religie en spiritualiteit groeien en bloeien, de heersende ‘pre-ontologie’,⁶ van onze sociale, culturele, natuurlijke én onze eigen persoonlijke werkelijkheid, duidelijk niet religieus gekwalificeerd is. Want wij moderneren zien onze wereld en de kosmos niet als betoverd, we zien de sociale, politieke en culturele werkelijkheid en onze samenlevingen niet als geordend en gewild door God, we zien onze tijd en onszelf niet als verbonden met een speciale, goddelijke tijd, we zien onszelf niet als direct opgenomen in een goddelijk geheel. In deze zin is, aldus Taylor, onze tijd een seculiere tijd. Zelfs waar men religieus is, zijn de condities voor religieus-zijn puur binnenwerelds. In deze zin heeft Erik Borgman dus niet echt gelijk wanneer hij de titel ‘Een seculiere tijd’ “enigszins misleidend” noemt. Want Taylor zal niet ontkennen dat in onze tijd er juist religieus verlangen is en veel religie en spiritualiteit, maar Taylors punt is dat de condities voor het ervaren van de werkelijkheid simpelweg seculier en niet-religieus zijn.



Seculariteit als product van het christendom

Blijft de vraag: wat heeft die condities van seculariteit bewerkstelligd? Hoe is het besef van de werkelijkheid, van de wereld en van onszelf ontstaan als een in beginsel seculier besef? Het antwoord van Taylor is niet volstrekt nieuw, maar de wijze waarop hij het uitwerkt, is verrassend. Want dat antwoord is kort gezegd dat ontwikkelingen binnen het Westerse christendom uiteindelijk geleid hebben tot

een kijk op de werkelijkheid die geen bovennatuurlijkheid, geen God, geen diepte erkent, maar die 'exclusief humanistisch' is. Taylor laat uitgebreid zien, hoe de lange mars in het Westen naar seculariteit startte vanuit christelijke motivaties. Hij geeft bijvoorbeeld aan hoe vanaf de tiende eeuw tot de negentiende eeuw bewegingen op gang kwamen waarin het beeld van de wereld onttoverd werd, ontdaan van religieuze eigenschappen (en men zich binnen de religie tegen zwarte en 'witte' magie ging keren). Hij laat zien hoe in de verschillende hervormingsbewegingen in het christendom, de Reformatie was er één van, het accent meer en meer gelegd werd op innerlijkheid en op persoonlijk 'commitment' bij geloof en kerk. En hij laat zien hoe mede daardoor binnen het christelijk geloven een mensbeeld groeide dat uiteindelijk seculier geworden is, een mensbeeld dat tot op de dag van vandaag bestaat. Taylor schrijft over het ontstaan van de voorstelling van een 'buffered self', laten we maar zeggen: een menselijk zelf met een grens die tegelijk een buffer is voor kwade invloeden van buiten. Binnen het christendom, schrijft hij, is in de achttiende eeuw een voorstelling van de mens als een begrensde wezen ontstaan, een mens die vooral mens is door zijn of haar innerlijkheid, een mens die niet meer in verbinding staat met de natuur, de gemeenschap, met het goddelijke. Die grens functioneert als een buffer: het menselijk zelf is niet meer kwetsbaar voor geesten, demonen, voor de ooit betoverde wereld, uiteindelijk voor het transcendente, maar is een wezen dat 'disembedded' is⁷ en zo seculier geworden.

De seculariserende ontwikkeling die Taylor binnen het christendom schetst, verliep niet geleidelijk langs een rechte lijn. Hij laat bijvoorbeeld zien dat het uiteindelijk seculariserend accent op de geest en innerlijkheid van de gelovige persoon⁸ juist vaak opkwam in een tijd van religieuze vernieuwing. En wanneer hij beschreven heeft hoe God vanaf einde achttiende eeuw uit de kosmos, uit de sociale orde en uit de politieke orde definitief verwijderd is en het christendom een stuk in de richting van pure seculariteit is verschoven, beschrijft hij hoe juist in die tijd religie weer opbloeit! Taylor noemt die periode, die liep van 1800 tot midden van de twintigste eeuw, de 'Age of Mobilization', de tijd waarin in Europa (en in de V.S.) juist ondanks alle seculariserende tendensen het confessioneel gekleurde christendom er in slaagde het leven van vele mensen te organiseren.⁹

Maar hoe dit ook zij, hoe complex en weinig geleidelijk het proces van culturele secularisering ook verliep, uiteindelijk, zo beweert Taylor, produceerde het christendom een aanvankelijk nog wel religieus, maar op den duur seculier mensbeeld – en een bijpassend onttoverd, seculier wereldbeeld.¹⁰

De Peggy Lee-factor

Betekent dit alles nu dat het christendom paradoxaal genoeg de dood van het christelijk geloof heeft bewerkstelligd en dat uiteindelijk in onze seculiere tijd geen religie meer mogelijk is? Is de betekenis van onze seculiere tijd dat datgene wat Taylor het 'immanent frame' noemt, een volledig gesloten leef-, denk- en beleevingskader is dat geen openheid naar het transcendente meer mogelijk maakt? Absoluut niet, zegt Taylor. We leven vandaag de dag wel in een seculiere wereld, maar die wereld maakt geloof, ook juist christelijk geloof, zeker niet onmogelijk. Religie of spiritualiteit kunnen dus niet weggezet worden als slechts een illusie van enkele dwaallichten.¹¹ Het verlangen naar het 'meer dan het immanente' blijft volgens hem een belangrijke onafhankelijk bron voor specifiek religieuze motieven in onze seculiere tijd.¹²

Die bron wordt vandaag de dag vooral bepaald door wat hij de Peggy Lee-fac-

tor noemt. Taylor is wat terughoudend in het noemen van die factor, omdat hij bezorgd is dat deze benaming te weinig serieus klinkt,¹³ maar de factor blijkt toch een grote rol te spelen in zijn interpretatie van religie en geloven in de moderne tijd. Peggy Lee is de Amerikaanse zangeres van onder meer de klassieke song *Is That All There Is?* (1969). Het besef van: 'Is deze wereld, dit leven nu echt alles wat er is?', de diepe ontevredenheid met het seculiere moderne leven, de twijfel aan de aanwezigheid van wat de Franse filosoof Luc Ferry 'le sens du sens'¹⁴ noemde, dat zijn volgens hem belangrijke aanzetten voor de terugkeer van religies.¹⁵ De malaise van de moderniteit, het gevoel van het ontbreken van een overkoepelende en alles onderbouwende betekenis, de moeilijkheid om ons leven zin te geven én het gevoel van leegheid en oppervlakkigheid van deze onttoverde wereld, die malaise bevordert volgens Taylor het verlangen naar het transcendent¹⁶ en, voegt hij daaraan toe: *het antwoord op het transcendent*.¹⁷

Peggy Lee-factor:
Is that all there is?

Dat verlangen naar dat wat onze immanentie overstijgt of verdiept, leeft vooral sterk in wat Taylor de 'Age of Authenticity' noemt,¹⁸ een tijd die een aanvang nam in de jaren zestig. In deze tijd, *onze tijd* dus, waarin in het Westen nota bene de religie uit het sociale en politieke leven verdween, waarin er een duidelijke teruggang van christelijk geloof en religieuze praktijken plaatsvond en nog steeds plaatsvindt, een tijd waarin het denken, beleven en doen van ons mensen individualiseerde, in die tijd staan religie en spiritualiteit zeker niet door secularisering onder druk, maar groeit zelfs de belangstelling voor religie.¹⁹

Taylor lijkt op de lijn te zitten van de tegenwoordig vaak verkondigde gedachte dat religie, niettegenstaande alle secularisering, niet verdwijnt maar transformeert. En hij wijst daarbij, niet uitgebreid, maar meer en passant, naar onder meer een zekere groei van evangelicalisme en pentecostalisme,²⁰ bewegingen die voor een deel te zien zijn als 'empowerment' schenkende bewegingen tegen het seculiere leven in een seculiere wereld.²¹ De Peggy Lee-factor dus! (Hoewel uiteraard met de verwijzing naar deze factor, evangelicalisme en pentecostalisme niet volledig zijn getypeerd, laat staan 'verklaard', maar dit terzijde). Taylor wijst ook op het belang van de Peggy Lee-factor voor New Age-achtige spiritualiteiten, voor 'spiritualities of life', spiritualiteiten waarmee mensen de verdieping van het leven beleven, vieren en praktiseren, kenmerkend voor alle hedendaagse westerse spiritualiteit.²² Hij wijst ook naar de veelheid aan spirituele activiteiten, meditatieve trainingen, pelgrimages in onze moderne tijd²³ en naar de terugkeer van ritueel en het collectieve feesten (the 'Festive') in het openbare leven waarin zich volgens hem, ook wanneer het seculier ritueel en seculiere 'feesten' betreft als sportmanifestaties, begrafenissen van moderne helden, dance parties, toch ook een religie-achtige verheffing boven ons seculiere bestaan plaatsvindt, boven onze vervelende, onbezielde, onttoverde 'Secular Age' uit.²⁴ Dus weer: de Peggy Lee-factor!

De fragiliteit van alle geloof, religie en spiritualiteit

Overigens, zojuist lasen we dat volgens Taylor de huidige (getransformeerde) religies en spiritualiteiten niet onder druk staan van secularisering. Dat is juist, maar dat is alleen maar juist in, zeg maar, kwantitatieve zin. Kwalitatief staan geloof, religie en spiritualiteit volgens Taylor wel degelijk onder druk van het bestaan in een *Secular Age*. Want alle religie, geloof en spiritualiteit zijn volgens hem in een seculiere tijd wezenlijk fragiel, staan onder 'de index van de twijfel'.²⁵ Ik zelf, geeft Taylor in de inleiding van zijn boek aan, twijfel vrijwel altijd aan mijn overtuigin-

gen, ben zelden zeker van de waarheid en juistheid er van. Hij twijfelt ook aan zijn gelovige overtuigingen!²⁶ Die fragiliteit van het geloof binnen een *Secular Age* komt niet alleen door het verdwijnen van de sociale en culturele matrix, waarin religies en levensbeschouwingen zich ooit bevonden en die het geloven ondersteunde en vanzelfsprekend maakte, noch wordt die fragiliteit alleen gestimuleerd, doordat elk gelovig of spiritueel mens weet dat hij of zij er maar één geloof op nahoudt en dat anderen er een heel ander geloof of ongeloof op na houden dat misschien ook wel aannemelijk is, maar die fragiliteit wordt vooral bewerkstelligd door het gegeven dat het puur seculiere, het 'immanent frame', als het ware in onze moderne tijd in het geloven is opgenomen. Alsof alle geloof continu onderhuids beslopen wordt door het besef: 'misschien is er geen allesomvattende Zin van de zin, misschien is dit, deze platte, oppervlakkige, gewone wereld toch wel alles wat er is!' ²⁷ Die fragiliteit geldt ook voor de absoluut 'zekeren' onder de gelovigen binnen onze 'Secular Age', voor religieuze fundamentalisten bijvoorbeeld. Want we mogen ervan uitgaan dat fundamentalisme in welke vorm of religie ook, door gevoelens van twijfel en onzekerheid gevoede pogingen zijn om sterke religieuze (vaak ook religieus-politieke) identiteiten te vestigen.²⁸

De toekomst?

Hoe denkt Taylor over de toekomst van de religie in onze streken? Zijn terughoudend gebrachte visie komt in de buurt van die van de Amerikaanse godsdienstwetenschapper Philip Jenkins. Deze publiceerde in 2002 *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Hierin liet hij zien dat het centrum van de kerk(en) en het christendom zich aan het verplaatsen is van Europa naar 'het Zuiden', naar Afrika, Latijns Amerika, Zuid Azië, alwaar een meer levend, meer traditioneel, meer 'evangelical' en meer moreel conservatief christendom aan het groeien zou zijn. En Jenkins suggereerde toen dat een alsmaar kleiner, vager en nauwelijks nog betekenisvol christendom in Europa zou achterblijven. Maar onlangs publiceerde Jenkins weer een boek over religie en christendom, nu uitdrukkelijk over het 'oude' Europa: *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*.²⁹ En in dat boek schrijft hij in een heel andere toon over Europa en het christendom. Hij erkent weliswaar dat het aantal christenen zal afnemen, maar ziet in Europa zeker geen sterfhuis van het christendom. Om te beginnen ziet hij in de Europese cultuur nog steeds het christendom, meent hij dat in Europa onder de mensen een latent christendom leeft en vermoedt hij dat het christelijke element in Europa nog zal worden versterkt (onder meer als reactie op de komst van de Islam in Europa!). Maar bovendien ziet Jenkins nieuwe vormen van geloven en religieuze praktijken, vooral in onder meer de evangelicalisering en charismatisering van kerken in Europa, in een zekere katholieke revival in sommige landen, in de brede groei van interesse voor religie, in binnenkerkelijke bewegingen in de katholieke kerk en de Anglicaanse kerken. Hij meent zelfs dat de christelijke religie weer duidelijker een rol zal gaan spelen op het publieke terrein, in de sfeer van de civil society, zelfs op het politieke terrein. Taylor op zijn beurt ziet ook in Europa nog steeds sporen van een christelijke cultuur, hij spreekt in navolging van de Engelse godsdienstsociologe Grace Davie van een 'minimal religion' of van een 'christelijk nominalisme'.³⁰ En hij ziet geen einde van het christendom, vooral niet door de kleinere groepen en kerken, waarin wel met minder mensen, maar met meer inzet en passie geloofd en geleefd wordt (groepen waarvoor hij duidelijk sympathie heeft, in het bijzonder voor die vor-

men van 'klein christendom' waarin niet 'gelijkvormig' met de seculiere wereld geloofd en gehandeld wordt).³¹ Maar een toename van de publieke aanwezigheid van het christendom verwacht hij anders dan Jenkins niet. Volgens Taylor worden de nieuwere vormen van religieuze praktijken en geloven in een seculariserend Europa steeds meer geïndividualiseerd. Religie en spiritualiteit hebben volgens hem geen vanzelfsprekende intrinsieke band meer met de samenleving³² en, zo impliceert hij, zullen dat in de toekomst in een seculiere wereld vermoedelijk ook niet meer krijgen.

Nieuwe spiritualiteit?

Is er niets aan te merken op 'A Secular Age'? Natuurlijk wel.³³ Slechts één punt tot slot, een punt dat in verband staat met de gedachte van de transformatie van de religie in onze seculiere tijd.

Taylor is in zijn boek meermalen positief over de nieuwe vormen van spiritualiteit die buiten en *binnen* het christendom aan het opkomen zijn. Hij verdedigt bijvoorbeeld de aandacht in de nieuwe 'spiritualities of life' voor 'het zelf' als plaats voor toegang tot het transcendente, ook de aandacht voor heelheid binnen de nieuwe spiritualiteiten, voor gevoel, voor het geestelijke zoeken en hij keert zich tegen het nogal eens door godsdienstsociologen en 'klassieke' theologen gemaakte verwijt dat deze spiritualiteiten puur persoonlijk (geprivatiseerd), triviaal of een geestelijke aanpassing aan de moderne kapitalistische wereld zouden zijn.³⁴ Kennelijk zijn de nieuwe spiritualiteiten voor hem tekenen van de transformatie van religie. Maar de vraag is aan Taylor te stellen, ten eerste of we de nieuwe spiritualiteiten wel altijd als een transformatie van religie kunnen zien, en ten tweede of – laat ik het bot zeggen – we wel blij mogen zijn met de komst van nieuwe spiritualiteiten.

Wat de eerste vraag betreft: er is wel gesuggereerd dat in een tijd van individualisering van religie de nieuwe spiritualiteiten altijd maar een deel van de geest van de gelovigen zijn gaan bezetten en dat religie of spiritualiteit dus ook maar voor een klein deeltje van het leven 'salient' zijn. De geest van 'de moderne mens', ook van de spirituele zoeker, wordt, aldus bijvoorbeeld godsdienstsocioloog Karel Dobbelaere, bijna onvermijdelijk gecompartmentaliseerd. En die compartimentalisering is niets anders dan een 'secularisatie van de geest', dat is een afname van de betekenis van religie voor het 'hele leven'.³⁵ Indien die these van de compartimentalisering van de geest enig waarheids- en werkelijkheidsgehalte heeft, is het de vraag of daarmee de nieuwe spiritualiteiten niet zozeer als een transformatie maar toch meer als een uiting van onze 'Secular Age' gezien moeten worden.

De tweede vraag is ingegeven door het nieuwe boek van godsdienstwetenschapper en New Age-kenner Paul Heelas. Heelas laat onder meer zien hoe de nieuwe 'spiritualiteiten van het leven' oprukken, spiritualiteiten die hij in het verleden wel spiritualiteiten van de 'God within' noemde.³⁶ Maar hij geeft ook aan dat, wanneer deze spiritualiteiten doorzetten, zij het christendom gaan vervangen, dat christendom dat immers leeft van de gedachte dat God misschien wel via 'daarbinnen' gevonden kan worden, maar niet gelijk is aan het 'daarbinnen', want 'God is in de hemel, en gij zijt op aarde'. De nieuwe spiritualiteiten zijn dus volgens Heelas bepaald niet 'christelijk'.³⁷ Moeten we dus, zo zou een vraag aan Taylor kunnen zijn, wel zo blij zijn met de komst van de nieuwe spiritualiteit?

Niettemin, Taylor's *A Secular Age* is een groots boek, onmisbaar voor ieder die iets wil begrijpen van onze seculiere tijd waarin zoveel religieus verlangen leeft.

Prof. dr. Anton van Harskamp is staf lid van het Blaise Pascal Instituut van de Vrije Universiteit en bijzonder hoogleraar 'Religie, identiteit en civil society' aan de Faculteit der Sociale Wetenschappen van die universiteit. Hij publiceert de laatste jaren over nieuwe religies en over civil society en religie.

Noten

1. C. Taylor, *A Secular Age*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA 2007. Zie voor de over het algemeen uiterst positieve oordelen van mensen als Robert Bellah de serie 'posts' op de weblog *The Immanent Frame*, speciaal geopend voor het boek door de Amerikaanse 'Social Science Research Council': http://www.ssrc.org/blogs/immanent_frame (geraadpleegd op 7 juli 2008).
2. Voor een korte samenvatting zij verwezen naar Taylor's *Introduction* in het boek (pp. 1-22). Of zie voor een leesbare en wat meer uitgebreide weergave van de belangrijkste gedachtegangen in het boek: Charles Taylor, 'The Future of the Religious Past', in: Hent de Vries e.a. ed., *Religion: Beyond a Concept*. Fordham University Press, New York, 2008, pp. 178-244.
3. Erik Borgman, '... want de plaats waarop je staat is heilige grond': *God als onderzoeksprogramma*. Boom, Amsterdam 2008, 49.
4. C. Taylor, *A Secular Age* pp. 3, 25, 539
5. C. Taylor, *a.w.* pp. 1-4, 12-15, 427-437
6. C. Taylor, *a.w.* p. 3
7. C. Taylor, *a.w.* pp. 37vv., 134vv., 300vv.
8. C. Taylor, *a.w.* pp. 288, 613vv.
9. C. Taylor, *a.w.* pp. 423-472
10. C. Taylor, *a.w.* pp. 155, 578
11. C. Taylor, *a.w.* pp. 543, 551vv
12. C. Taylor, *a.w.* pp. 530vv., 768v
13. C. Taylor, *a.w.* pp. 311, 507
14. geciteerd in C. Taylor, *a.w.* p. 677
15. C. Taylor, 'The Future of the Religious Past', in: Hent de Vries (zie noot 2) e.a. p. 216
16. C. Taylor, *A Secular Age*. p. 309
17. C. Taylor, *a.w.* p. 530
18. C. Taylor, *a.w.* pp. 473-504
19. C. Taylor, 'The Future of the Religious Past', in: Hent de Vries e.a. (zie noot 2) p. 200
20. C. Taylor, *A Secular Age*, pp. 395v., 451vv., 470v.
21. C. Taylor, 'The Future of the Religious Past', in: Hent de Vries e.a. (zie noot 2) pp. 195vv
22. C. Taylor, *A Secular Age*, p. 369
23. C. Taylor, 'The Future of the Religious Past', in: Hent de Vries e.a. (zie noot 2) p. 200
24. C. Taylor, *A Secular Age* pp. 469v., 482v., 730; 2008: 219vv
25. C. Taylor, *a.w.* p. 11
26. C. Taylor, *a.w.* pp. 10v.
27. C. Taylor, *a.w.* pp. 595, vgl. 303v., 437, 531v., 556)
28. vgl. C. Taylor, 'The Future of the Religious Past', in: Hent de Vries e.a. (zie noot 2) pp. 238vv
29. Philip Jenkins, *God's Continent: Christianity, Islam and Europe's Religious Crisis*. Oxford/New York etc.: Oxford University Press 2007.
30. C. Taylor, *A Secular Age*, pp. 20vv.
31. C. Taylor, *a.w.* pp. 737vv.
32. C. Taylor, *a.w.* pp. 490vv.
33. Zie noot 1.
34. vgl. C. Taylor *a.w.* p. 508. Ofschoon Taylor's vraag of de nieuwe 'Spiritualities of Life' wel echt dieper willen gaan naar het transcendente of alleen uit zijn op het bevorderen van het menselijk geestelijk welzijn, recent bij New Age-kenner Paul Heelas duidelijk irritatie opwekte. Zie C. Taylor *a.w.* p. 510 en de reactie van Paul Heelas in zijn recente *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Malden, MA USA/Oxford GB: Blackwell Publishing 2008, p. 22.
35. Zie recent nog Dobbelaere in zijn reactie op *God in Nederland 1996-2000*, een boek waarin ook het cliché 'Geen secularisatie maar transformatie' voorkomt: 'Bedenkingen bij het boek "God in Nederland"', in: *Religie & Samenleving* 3 (2008) nr. 1, pp. 8-16, hier: 12-14.
36. P. Heelas *a.w.* (noot 34) pp. 65vv.
37. Ib. p. 6; vgl. pp. 55v.