

Theo Hetteema

Charles Taylor: figuren van spiritualiteit

Verschenen in *Theologisch Debat* 7 nr. 4 (dec. 2010) 52-59.

**[52] De Canadese filosoof Charles Taylor heeft met zijn boek *A Secular Age* een stevig statement gemaakt over de verbondenheid van religie en moderniteit, ook in een seculiere tijd. Redacteur Theo Hetteema gebruikt dit boek als een aanzet om te doordenken wat het thema van spiritualiteit betekent voor een theologie die deze verbondenheid serieus wil nemen.**

Religie en moderniteit, christendom en secularisatie: het zijn grootheden die in de theologische en filosofische discussie van deze tijd voor een voortdurende spanning zorgen.<sup>1</sup> Wat mij intrigeert is hoe een notie van spiritualiteit in dit spanningsveld naar voren kan komen. Dát spiritualiteit een belangrijke notie is in de belevingswijze van onze cultuur is een stelling die ik hier niet verder wil onderbouwen. Ik verwijs naar beschrijvingen van Paul Heelas, die heeft uiteengezet hoe spiritualiteit in het denken en in de beleving van mensen naar voren komt als een vorm van immanente religiositeit, die iets te bieden heeft wat het transcendent gerichte, traditionele christendom aan religiositeit veel minder kan bieden.<sup>2</sup> De vraag die opkomt is, of spiritualiteit een alternatief vormt voor het moderne denken en beleven of geworteld is en blijft in de moderniteit. Wat zijn vervolgens de consequenties daarvan voor de theologische hermeneutiek? Voor een beantwoording van die vragen wend ik me tot de Canadese filosoof Charles Taylor en zijn boek *A Secular Age* uit 2007.<sup>3</sup>

#### *Religie en de verhalen van het onvermijdelijke framework*

Om het, alleen al door zijn omvang, monumentale boek van Taylor te begrijpen moeten we terug naar een eerder en al even monumentaal werk van Charles Taylor, *Sources of the Self*.<sup>4</sup> In dat boek presenteerde Taylor de moderniteit als een ‘inescapable framework’: iets wat bij elke ervaring onwillekeurig meekomt [53] en die ervaring kleurt, een gekleurde bril zonder welke je geen ervaring kunt hebben. Voor de filosoof Kant bestond zo’n gekleurde bril van de ervaring uit het strakke montuur van de vormen van ruimte en tijd, van waaruit de verschillende denkcategorieën voortkwamen, die tezamen het plaatje van de ervaring inkleurden. Voor de filosoof Charles Taylor gaat het niet om formele vormen en categorieën maar om grotere ervaringskaders die onze concrete ervaringen en inzichten kleuren. In zijn *Sources of the Self* benoemde hij die kaders met woorden als innerlijkheid, het beamen van het gewone leven en de roep van de natuur. Dat waren volgens Taylor de noemers waarmee het denkkader (het denkraam kunnen we met Marten Toonder zeggen) van de moderne mens in de Westerse cultuur werd en wordt bepaald. Het denkraam van de moderne westerse mens is een verhaal dat gevormd is in de loop van een geschiedenis, en waar ieder westers mens, bewust of onbewust zijn articulaties aan geeft.

In de voorlaatste alinea van dit boek spreekt Taylor over de religieuze hoop die spreekt in de joods-christelijke traditie en haar centrale belofte van een goddelijke bevestiging van het menselijke.<sup>5</sup> Pas op dat punt komen we als lezer Taylors affiniteit met deze traditie te weten. In *Sources of the Self* bleef dat nog gissen, en pas later liet Taylor zich meer open uit over zijn rooms-katholieke achtergrond.<sup>6</sup> In Taylors tweede hoofdwerk, *A Secular Age*, dat twee decennia na *Sources* is verschenen, komt Taylors affiniteit met het christendom en het rooms-katholicisme explicieter naar voren.

Meer nog dan *Sources* is *A Secular Age* een verhalend boek, waarin de these wordt uiteengezet door een verhaal te beschrijven, het verhaal van het wegglijden van religie in de

westerse moderniteit, filosofisch aangeduid met het woord secularisatie, dat zich als een drievoudig proces ontvouwt. Daarover zijn verschillende verhalen te vertellen. Aan de ene kant het verhaal van de ratio, het licht van de wetenschap dat meer en meer de duistere krochten van de religie verdrijft. Aan de andere kant het verhaal van de christelijke religie die zelf transformeert en veroorzaakt dat ze uit het recente maatschappelijke leven lijkt weg te glippen. Taylor heeft een scherp oog voor het framework van de westerse identiteit en de verhalende frames die daarbinnen de ervaring kleuren. Waar *Sources* vooral de contouren en de speelruimte van het immanente frame van de westerse moderniteit beschrijft, geeft *A Secular Age* zicht op de verschillende verhalen die zich binnen dat frame afspelen.

Het zijn inderdaad verschillende verhalen die zich binnen de moderniteit ontploegen. Dat er verschillende verhalen zijn is een analytische conclusie, want de spelers op het culturele veld zitten veelal zo in hun verhaal, dat ze niet beseffen dat er ook andere verhalen mogelijk zijn.

Een voorbeeld daarvan kwam ik afgelopen voorjaar tegen toen ik in de krant een verslag las van een wereldzendingconferentie in Tokio, die werd gehouden ter gelegenheid van het jubileum van 100 jaar Edinburgh. De aanwezige zendingspredikant en verslaggever schrijft:

Het gaat vrijdag onder andere over Europa. Voor het eerst klinkt er een verhaal waarin niet de juichtonen overheersen. De Zweedse inleider laat duidelijk zien hoe in Europa binnen een eeuw de kerk veel van haar kracht verloren heeft. Het is een verhaal neergang en haast hopeloosheid.

Na afloop van de toespraak blijft het even stil. Dan beginnen mensen te [54] huilen en te bidden. Ze zijn verslagen dat het continent waar vanuit eens het Evangelie voortging, nu bijna in doodsslaap lijkt verzonken. Voor de Afrikanen, de Latijns-Amerikanen en de Aziaten is godsdienst een belangrijk en natuurlijk onderdeel van hun leven. Ze kunnen zich gewoon niets voorstellen bij de secularisatie die Europa in zijn greep heeft.

De Europeanen verzamelen zich voor in de zaal, en de mensen uit de rest van de wereld staan om hen heen om te bidden voor een opwekking in Europa. Een Koreaanse zending sluit af: “Vandaag hebben we opnieuw de roep van Europa gehoord: Kom over en help!”<sup>7</sup>

Hier wordt de ervaring van secularisatie uitgedrukt zoals die wordt beleefd door een groep christenen. Secularisatie is een ‘verhaal van neergang en haast hopeloosheid’. Secularisatie is een doodsslaap, een situatie die mensen in zijn greep heeft. Het is een situatie van gebrek, van waaruit de roep klinkt die ooit Paulus over de streep haalde naar Europa te gaan: Kom over en help! (vgl. Hand. 16,9) Het is een situatie van doodsslaap die vraagt om een opwekking.

Dat woord opwekking wordt niet voor het eerst gebruikt. Het is een woord dat sinds de achttiende eeuw gemeengoed is.<sup>8</sup> Het woord opwekking betreft een retorische figuur, die zich letterlijk vertaalt in opwekkingsprediking, en ten diepste de metafoor veronderstelt van een maatschappelijke situatie waarin mensen wegglijden in een slaap en opgewekt moeten worden tot werkelijk geloof. In die roep tot opwekking klinkt een zeker onvermogen door om te bevatten wat secularisatie voluit is, zoals Taylor het beschrijft als een drievoudig gelaagd woord, dat zich uitstrekt van ontkerkelijking/privatisering, via een verval van de religieuze praxis tot aan een wegvallen van religieuze condities van de ervaring.<sup>9</sup>

Het ervaringskader dat in deze conferentie tot uiting komt, komt aardig overeen met wat Taylor betitelt als de ‘Reform Master Narrative’. Dit master narrative (het ‘Metanarratief van de Hervorming’) eist dat iedereen voor honderd procent een echte christen moet zijn. Het onttovert én disciplineert en herordent het leven en de samenleving.<sup>10</sup> Wie zich de religieuze

discipline van dit verhaal niet eigen kan maken of vast wil houden, wordt gezien als zich begevend op een hellend vlak. Zo iemand moet opgewekt worden, tot de rechte orde geroepen. Dit Reform Master Narrative is veel christenen zo eigen geworden dat ze het niet meer als een uitwerking van het framework van de moderniteit herkennen. Het is eenvoudigweg de waarheid: zo staan de zaken ervoor. En het is onvoorstelbaar dat je zou zeggen: zo *zien* wij de zaken. Dat is in deze perceptie al een vorm van relativiserend denken, die de wortel is van alle seculariserend kwaad.

Naast dit Reform Master Narrative zijn er ook andere verhalen. De moderne, ‘verlichte’ mens hanteert graag het ‘substraction’ verhaal, het afbrokkelingsverhaal: vroeger leefde de mens in een betoverde wereld, met een transcendente werkelijkheid boven zich. Door de Verlichting en de wetenschappelijke ontwikkeling moet die transcendente werkelijkheid steeds meer inleveren, en blijft er een mens zonder goddelijke hemel boven zich over. Vroeger moest je bidden tot God voor een reis zonder gevaar, nu laat je een monteur je auto nakijken en kijk je op de computer naar het meest recente weerbericht voor je vertrekt.

Het vertrouwen op de rationaliteit van de moderne mens, dat uit dit subtraction narrative spreekt, wordt weersproken in een antihumanistisch verhaal, dat [55] stelselmatig het vertrouwen in het vermogen van de mens, als individu, als rationeel wezen of als moreel goed wezen, ondermijnt. Dit verhaal vinden we, als verhaal *binnen* de moderniteit vanaf Nietzsche luid en duidelijk verwoord.

#### *Figuren van spiritualiteit*

Voor Taylor is het helder dat seculariteit voortkomt uit de ontwikkeling van de christelijke religie zelf. Oorspronkelijk wilde Taylor zijn boek noemen: *A Secular Age?*<sup>11</sup> Het vraagteken in de titel moest aangeven dat Taylor vraagtekens zet bij de vanzelfsprekendheid van het poneren van onze tijd als een seculiere tijd. Het vraagteken in de titel heeft het niet gehaald (‘Uitgevers zijn machtige mensen,’ verzucht Govert Buijs hierover), maar Taylor maakt zijn statement hierover wel op andere manieren: allereerst is seculariteit een begrip met minstens drie betekenislagen, en ten tweede is ook de stellingname van seculariteit een verhaal dat zich binnen de spanning tussen religie en moderniteit ontwikkeld heeft en uit religie voortkomt.

De forse romps van zijn boek wordt ingenomen door de historische beschrijving van dit spanningsvolle verhaal. Aan het einde van het boek heeft Taylor de stand van zaken van religie en de moderniteit wel opgemaakt. Dan neemt hij de ruimte om iets te zeggen over de ‘bronnen van diepere betekenis in ons leven’. Hier betreden we het veld van de spiritualiteit. Bij dat slot van het boek wil ik wat langer vertoeven door te kijken hoe Taylor omgaat met de mogelijkheden die hij naar voren ziet komen op het gebied van spiritualiteit in wat hij noemt de ‘woelige grensgebieden van de moderniteit’.<sup>12</sup>

Het woord spiritualiteit komt voor Taylor niet uit de lucht vallen. Reeds in de Inleiding van het boek schreef hij over de mensenlevens die een zeker moreel/spiritueel gehalte hebben.<sup>13</sup> Door het boek heen komt het woord zo nu en dan terug. Maar het is vooral met de term ‘fullness’, volheid, dat Taylor door het hele boek heen een spiritueel gehalte in het menselijke leven benoemt. Er zijn bepaalde ervaringen van vervulling en heelheid waar een grote kracht uitgaat en die ons die raken en inspireren, maar die ook niet anders dan als glimpen kunnen uitdrukken, meer met onze intuïtie dan dat het binnen ons bereik zou liggen. Met het woord ‘spiritual’ duidt Taylor alles aan wat zich op dit gebied voordoet.

Deze ervaringen van volheid lijken door het immanente frame van de moderniteit gefnuikt te worden. Daarin wordt de ervaring van de tijd onttoverd tot een lineaire opeenvolging. Taylor brengt daar tegen in hoe er vormen zich voordoen die weer reliëf aan de tijdservaring geven: het vertellen van verhalen, tijden van gedenken.<sup>14</sup> Het is verbazingwekkend hoe sterk dit narratieve aspect is. Het zijn vooral de literatoren die in hun

werken de ijzeren orde van de ratio en de beknellende cyclische tijd doorbreken en een herontdekking van een doorleefde tijd achter de desintegratie en de *ennui* verwoorden.<sup>15</sup>

Er is een zeker verlangen om de ‘verstrooide momenten van betekenis te bundelen tot een zeker geheel’, een *désir d'éternité* vooral in confrontatie met de dood, dat als vanzelfsprekend tot spirituele termen en expressies lijkt te leiden. De moderniteit worstelt in haar literatuur met de paradox dat het een zin van het leven zoekt die boven het leven uitgaat en toch binnen het leven gevat wil zijn, en niet iets als een hemel of eeuwigheid wil erkennen.<sup>16</sup> ‘Het seculiere tijdperk is schizofreen,’ concludeert Taylor wanneer hij deze spanning als [56] ‘immanente transcendentie’ benoemd heeft, ‘...het staat diep onder druk van tegengestelde krachten. Mensen lijken religie op veilige afstand te houden, en toch zijn ze diep onder de indruk van het bestaan van toegewijde gelovigen als Moeder Teresa’. ‘...Het is alsof veel mensen de boodschap van Christus willen horen, willen dat ze ergens verkondigd wordt, al willen ze haar niet volgen.’<sup>17</sup>

Die paradoxale situatie ziet Taylor niet als voldongen feit, maar als de aanzet om te komen tot een doorbreken van het immanente frame. Er zijn mensen die ‘een vorm van tot zichzelf komen ervaren, een soort “openbaring”’, waarmee het immanente frame doorbroken wordt. Dat noemt Taylor een vorm van bekering.<sup>18</sup> Met die term bekeringen zet hij het laatste hoofdstuk van zijn boek in, waarin hij prachtige voorbeelden en analyses geeft van ‘bekerings’ in het moderne tijdsgewricht. De bekeringen waar hij het over heeft getuigen niet alleen van een verandering in levensstijl, maar van een heel ervaringsparadigma: van een immanent, therapeutisch perspectief naar een spiritueel.<sup>19</sup> Vanuit dat perspectief komt er een verlangen op naar iets anders dan het subjectivistische, een hogere orde die het leven moet doorasemen. Oude termen als natuurlijk en bovennatuurlijk voldoen niet meer om die dooraseming uit te drukken. Er is een ‘subtler language’ nodig, een term die Taylor reeds in *Sources* had geïntroduceerd: de taal van de spiritualiteit.<sup>20</sup> In mensen als de dichter, mysticus en socialist Charles Péguy, of in de theologen van het Tweede Vaticaanse Concilie herkent Taylor de worsteling om geen kloof te laten ontstaan tussen spiritueel ideaal en werkelijkheid. De notie van de ‘gemeenschap der heiligen’ wordt (weer) adequaat om het subjectoverstijgende uit te drukken.<sup>21</sup> In zo’n wereld is er ook volop ruimte voor de seksuele beleving en geen scheiding van geest en lichaam.<sup>22</sup>

De voorbeelden van bekering die Taylor behandelt (Péguy, G.M. Hopkins en de namen op p. 995-996) komen vooral van rooms-katholieken of rooms-katholieke bekeerlingen (Hopkins). Dat is minder van belang dan het feit dat Taylor deze bekeringen ziet als daden die het immanente kader doorbreken. Religie is niet populair en het Verlichtingsparadigma heeft de neiging steeds immanenter te worden en religie als gewelddadig te stigmatiseren tegenover de moderne, immanente waarden. Tegen die tendens in hoopt of verwacht Taylor:

Tegelijkertijd zal deze nadrukkelijke verdichting van de sfeer van immanentie bij volgende generaties het besef versterken in een ‘woestenijs’ te leven, en veel jonge mensen zullen opnieuw het gebied buiten de grenzen ervan gaan verkennen.<sup>23</sup>

Het is jammer dat Taylor op dit punt van het boek gestopt is. Want er zit een uitdaging in om te kijken welke figuren en trajecten er in de verhouding tussen religie en seculariteit zich nog meer voordoen dan alleen de doorbrekende ervaring van de bekering. Zo wil ik het inderdaad beschouwen: er zijn bepaalde figuren die niet dwars ingaan tegen religie en seculariteit, maar die uit de dialectiek van die twee voortkomen, en, als in een werkelijke dialectiek, de immanentie overstijgen in een nieuwe beweging, een nieuw discours, een nieuwe taal.

Ik vind het een taak van de theoloog om naar zulke nieuwe figuren in de verhouding tussen religie en het seculiere op zoek te gaan. Laat ik er, naast de [57] bekeringservaring, twee noemen. Ik denk bijvoorbeeld aan de pelgrimage. De spirituele reis ter zuivering of

boetedoening is een oud fenomeen. Maar in wat voor eigen, moderne jas gaat deze gekleed, wanneer je bijv. de populariteit van een pelgrimage als naar Santiago de Compostela bekijkt. Wat mij fascineert in die moderne pelgrimage is het bereiken van het einddoel. Op allerlei manieren gaan de pelgrims naar Santiago, lopend, met nordic walking sticks, fietsend, je kunt het zo gek niet noemen. Allemaal bereiken ze op hun eigen wijze de kathedraal van Jakobus. En dan is het doel bereikt, en wat doet de moderne pelgrim: hij of zij stapt in het vliegtuig en gaat weer naar huis. Daarin zit nu precies het verschil met de middeleeuwse pelgrim, voor wie het spirituele doel pas bereikt was met de reis naar huis. Dat is niet alleen een praktisch en technologisch verschil, maar ook typisch een modern punt van het zelf kunnen bepalen op grond van authenticiteit in de meegemaakte ervaringen wanneer een voldoende doorbreking van het ervaringskader bereikt is. De transcendentie van de moderne pelgrim maakt een vliegtuigvlucht naar huis mogelijk. Dat zeg ik niet om denigrerend te doen, want er zitten heel eigen mogelijkheden tot verdieping en transcendentie-ervaring, juist in deze spirituele eigengereidheid.

Een zelfde verhaal geldt voor een andere spirituele beweging: de terugtrekkende beweging van de retraite. Vroeger was de retraite middel om monniken buiten de kring van het moederklooster weer te vormen in de spiritualiteit van de moederschoot. Nu is de retraite een zelfgekozen vorm van terugtrekken uit het gejaagde leven, voor een weekend, een week, een maand. Getuige het aanbod van retraiteweken door kloosters en retraitecentra is dit een figuur die vandaag voluit beoefend wordt. En daarbij is het duidelijk: de retraite is een zelfgekozen vorm, naar een zelfgekozen plaats op een zelfgekozen tijd. Dat schept beperkingen maar ook mogelijkheden. Een zeker machtsaspect valt weg; de retraite is geen vorm om zich te laten gezeggen. Maar het gezag en commitment dat traditioneel aan de retraite waren verbonden konden ook een wending tot het transcendente meegeven die nu op eigen kracht gezocht moet worden.

Pelgrimage en retraite zijn fenomenen die in letterlijke zin voorkomen, maar het gaat ten diepste om belevingsfiguren die ook in andere activiteiten herkend kunnen worden. Zo kan het aandachtig lezen van een boek beleefd worden als een pelgrimage, of een viering als een gecondenseerde vorm van retraite. De precieze invulling van bekering, pelgrimage of retraite doet ook niet zo ter zake. Ik wil er vooral mee uitdrukken dat het belevingsfiguren zijn, waarin de verhouding tussen religie en moderniteit wordt gefigureerd, vormgegeven, op een manier die de traditionele verhouding van natuur en bovennatuur, die het in de dogmatiek tot in de negentiende eeuw had uitgehouden, overstijgt. Deze figuren zijn spirituele figuren, in die zin dat ze betekenisvolle ervaringen van volheid van het leven helpen te structureren. De these van Taylor is dat spiritualiteit een wezenlijk tegenwicht vormt voor een ver doorgevoerde vorm van ‘excarnatie’ een ‘over-intellectualisering en overdisciplineren van het religieuze en ethische domein’, die zich tegenover de traditionele, christelijke incarnatiegedachte heeft ontwikkeld.<sup>24</sup>

#### *Over de theoloog als hermeneut*

Seculier en gelovig: ze zijn geen vijanden maar brengen elkaar voort en zijn [58] tot elkaar veroordeeld in de westerse cultuur. Dat kan een beperking zijn, een harnas dat Taylor met het woord immanentie kenschetst. Het schept ook mogelijkheden, waarvan ik de vormen met de woorden bekering, pelgrimage en retraite heb geprobeerd te duiden. Met het toevoegen van pelgrimage en retraite aan de bekering heb ik op dit punt meer neergelegd dan Taylor deed. Dat zou ik ook op een ander punt willen doen met de beschrijving van de theoloog als hermeneut.

Traditioneel is de theoloog hermeneut in de zin van een vertolker. Daar zit iets passiefs in van een traditie die zich aandient en vraagt om vertaling naar een nieuwe situatie. Er is alleen een vertolker nodig om die vertaling te realiseren. Een meer actieve invulling van de

hermeneuse zie ik met het werkwoord ruimte scheppen. In de hermeneutiek zit allereerst een sensitiviteit, het voelen en aanvoelen van het verlangen van mensen naar spiritualiteit, geloofsvorming tot op het transcendent. Na het invoelen heeft de hermeneut een actieve taak: het ruimte creëren voor dat spirituele verlangen. Dat is misschien zelfs een subversieve taak, een kritische taak: waar het immanente van het Verlichtingsparadigma wil inkapselen, moet de ruimte voor het transcendent bevochten worden door een grondig weerspreken van de automatismen van het immanente. En dat kan strekken tot de vanzelfsprekendheden waarmee de verhouding tussen kerk en staat, religie en maatschappij door de politiek vandaag worden ingevuld.

Voor dat weerspreken van het vanzelfsprekende kan de theologische hermeneut zich beroepen op kenmerken die de moderniteit hem of haar aanreikt: een kritisch vermogen, een weigering om met het aangereikte mee te gaan zonder eigen onderzoek. Daarom vormen religieus en seculier voor mij een koppel en toch ook een paradox. Ze hebben elkaar nodig en toch kunnen ze elkaar zo slecht verdragen, wanneer de trek van het transcendent het wint van de zuigkracht van het immanente. Dat paradoxale koppel is het voorland van de theoloog, waarbinnen nog vele verhalen verteld zullen worden.

*Dr. Theo Hetteema is docent aan het Seminarium van de Bond van Vrije Evangelische Gemeenten in Nederland, gevestigd bij de Protestantse Theologische Universiteit, locatie Utrecht. Hij is lid van de redactie. E-mail: tlhetteema@hetnet.nl.*

---

<sup>1</sup> Dit artikel is gebaseerd op een lezing gehouden op de najaarsconferentie van de Bond van Nederlandse Predikanten, op 5 oktober 2010 te Nijkerk. Dank aan drs. J. de Oude te Den Haag voor zijn constructieve opmerkingen bij een eerdere versie van deze tekst.

<sup>2</sup> Paul Heelas, Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Malden etc. 2005; Paul Heelas, *Spiritualities of Life. New age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Blackwell, Malden etc. 2008.

<sup>3</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge Mass., 2007, Nederlandse vertaling: *Een seculiere tijd* (vert. Marjolijn Stoltenkamp en inleiding Ger Groot), Lemniscaat, Rotterdam 2009. Het boek van Taylor werd in *Theologisch Debat* eerder onder de aandacht gebracht door Anton van Harskamp, 'Een seculiere tijd, vol van religieus verlangen,' *TD* 5.3 (sep. 2008) 56-62.

<sup>4</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, New York/London, 1989.

<sup>5</sup> Taylor, *Sources*, 521.

<sup>6</sup> James L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture with responses...*, Oxford University Press, New York/ Oxford 1999.

[59] <sup>7</sup> Marten Visser, 'Conferentie in Tokio,' *Reformatorsch Dagblad*, 14 mei 2010.

<sup>8</sup> Ik denk dan bijv. aan de theologie van Jonathan Edwards.

<sup>9</sup> Taylor, *Tijd*, Inleiding.

<sup>10</sup> Taylor, *Tijd*, 1008.

<sup>11</sup> Vgl. Govert Buijs, 'Seculier – met een groot vraagteken,' *Theologia Reformata* sep. 2010.

<sup>12</sup> Taylor, *Tijd*, 927.

<sup>13</sup> Taylor, *Tijd*, 46vv.

<sup>14</sup> Taylor, *Tijd*, 931v.

<sup>15</sup> Taylor, *Tijd*, 938.

<sup>16</sup> Taylor, *Tijd*, 945.

<sup>17</sup> Taylor, *Tijd*, 947.

<sup>18</sup> Taylor, *Tijd*, 949.

---

<sup>19</sup> Taylor, *Tijd*, 952.

<sup>20</sup> Taylor, *Tijd*, 954.

<sup>21</sup> Taylor, *Tijd*, 981.

<sup>22</sup> Taylor, *Tijd*, 998.

<sup>23</sup> Taylor, *Tijd*, 1002.

<sup>24</sup> Ik gebruik een karakterisering van excarnatie door Guido VanHeeswijck, 'Charles Taylor en het zig-zag parcours van de westerse secularisering,' *Tijdschrift voor filosofie* 70 (2008) 373-395, p. 382.