

VU Research Portal

Oosterse spiritualiteit in het immanente kader

van der Braak, A.F.M.

published in

Charles Taylor
2018

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

document license

Article 25fa Dutch Copyright Act

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van der Braak, A. F. M. (2018). Oosterse spiritualiteit in het immanente kader. In G. Groot, & G. Vanheeswijck (Eds.), *Charles Taylor* (pp. 1-9). Uitgeverij Klement.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl

Oosterse spiritualiteit in het immanente kader

André van der Braak

In *Een seculiere tijd* geeft Charles Taylor een historische analyse van onze huidige seculiere samenleving, om te verhelderen wat het betekent religieus te zijn in een seculiere samenleving. Hoewel velen het er over eens lijken te zijn dat wij vandaag de dag in een seculiere tijd leven, blijft het onduidelijk wat die seculariteit precies inhoudt en welke consequenties zij heeft voor de religiositeit. Taylor beoogt deze kwestie te verhelderen door een historisch verslag te geven van de secularisering van onze westerse culturele en sociale ordening en probeert de voorwaarden voor de ervaring van, en de zoektocht naar, het religieuze in onze huidige tijd onder woorden te brengen.

Voor sommigen verwijst ‘seculariteit’ naar de terugtocht van religie uit het publieke domein. Voor anderen, wellicht de meesten, verwijst de term naar het afnemen van religieus geloof en de beoefening daarvan, met name in West-Europa. Zoals we in hoofdstuk 3 al zagen, onderscheidt Taylor echter nog een derde betekenis. Daarin verwijst seculariteit naar ‘een stap uit een samenleving waarin het geloof in God niet ter discussie staat, en zelfs onproblematisch is, naar een samenleving waarin het wordt opgevat als één keuzemogelijkheid naast andere, en vaak niet de gemakkelijkste.’ Geloof in transcendentie is niet vanzelfsprekend meer. Er zijn alternatieven. Dit type seculariteit heeft een grote impact op religiositeit. Zij omvat ‘de totale context van interpretatie waarbinnen onze morele, spirituele of religieuze ervaring en onze zoektocht zich voordoen, [...] de impliciete, grotendeels vage achtergrond van deze ervaring en deze zoektocht.’¹

Een belangrijk aspect van het religieuze leven is volgens Taylor een doorleefde ervaring van wat hij ‘volheid’ noemt: een manier waarop dit leven ons voorkomt als goed, heel, en juist, als het leven zoals het geleefd moet worden.

We zien allemaal dat ons leven, en/of de ruimte waarin we ons leven leiden, een zekere morele/spirituele vorm heeft. Ergens, in een bepaalde activiteit, of toestand, bevindt zich een volheid, een rijkdom, dat wil zeggen, op die plaats (in die activiteit of toestand) is het leven voller, rijker, dieper, meer de moeite waard, bewonderenswaardiger, meer zoals het zou moeten zijn. Misschien is dit een plaats van kracht: we ervaren haar vaak als diep ontroerend, als inspirerend. Misschien is dit besef van volheid iets waarvan we slechts van verre glimpen opvangen; we hebben een krachtige intuïtie van wat volheid zou zijn als we in die toestand zouden verkeren, bijvoorbeeld van vrede of heelheid, of van in staat zijn op dat niveau van integriteit, edelmoedigheid, overgave of onbaatzuchtigheid te handelen. Maar soms ervaren we momenten van volheid, van vreugde en vervulling, als we voelen dat we in die toestand verkeren.²

Volheid kan bestaan uit een ervaring die ons gewone besef van in de wereld zijn onderuit haalt, of een ervaring waarin ‘onze hoogste idealen en onze levensenergieën met elkaar verbonden worden en elkaar versterken, in plaats van een psychische blokkering te veroorzaken.’³ Dit besef van volheid kan worden geïnterpreteerd volgens theïstische overtuigingen (christendom, jodendom, islam) of op non-theïstische wijze (boeddhisme,

¹ SA 3/ST 43v. Zoals Taylor opmerkt zijn deze drie typen van seculariteit met elkaar verbonden. Met name seculariteit (2), het afnemen van religieus geloof en beoefening, heeft grote consequenties voor seculariteit (3), de voorwaarden voor de ervaring van en de zoektocht naar het religieuze in onze huidige tijd.

² SA 5/ST 46.

³ SA 6/ST 47.

daoïsme). Theïstische gelovigen ervaren vaak dat volheid naar hen toe komt in de context van een persoonlijke relatie met het goddelijke. Non-theïstische gelovigen ervaren ook een transcendentie van het eigen zelf, een opening ervan naar een ruimere werkelijkheid die het zelf overstijgt, maar niet in een persoonlijke verhouding tot een god-figuur.

Het verhaal rondom secularisering

Vandaag de dag is het hele achtergrondkader van waaruit we religie benaderen veranderd. Geloof in transcendentie is nu één keuzemogelijkheid te midden van meerdere. Voor sommigen is het de meest aannemelijke keuzemogelijkheid, voor anderen een zeer onaannemelijke. Het is deze verschuiving in achtergrondkader die voor Taylor de essentie uitmaakt van onze seculiere tijd. Deze betreft niet louter een verandering van opvattingen, maar een verandering in termen van ervaring en sensibiliteit. Taylor speculeert dat sommige onbemiddelde ervaringen van volheid niet langer toegankelijk zijn voor onze moderne geest:

We hebben ons vanuit een wereld waarin de plaats van volheid probleemloos buiten of ‘boven’ het menselijk leven werd gezien, bewogen naar een met conflicten beladen tijdperk, waarin dit construct in twijfel getrokken wordt door andere die volheid ‘binnen’ het menselijke leven plaatsen (in een breed scala van verschillende vormen).⁴

Seculariteit verwijst daarom naar een nieuwe context waarbinnen het religieuze leven vandaag de dag plaatsvindt en die verschilt van onproblematische premoderne erkenningen van het transcendente. Taylor benadrukt dat dit totaal verschillend is van eerdere verschuivingen, waarbij de ene invulling van transcendentie werd vervangen door een andere.

Secularisering is vaak verklaard vanuit het feit dat de wetenschap in toenemende mate religieuze opvattingen zou hebben weerlegd en daarmee beroofd van hun overtuigingskracht. Ze zou dan eenvoudigweg een onontkoombare consequentie zijn van de opkomst van de wetenschap: religieuze overtuigingen worden vervangen door wetenschappelijke theorieën. Onze moderne beschaving moest daarom wel uitmonden in een ‘dood van God’. Taylor is het oneens met zulke verklaringen, die hij zoals we eerder zagen omschrijft als ‘substractie’-verhalen volgens welke de moderne mensheid zich zou hebben bevrijd van eerdere, belemmerende horizonten, illusies of kennisbeperkingen.

Volgens Taylor is secularisering niet eenvoudigweg het gevolg van een geleidelijke onttovering. Ze ontstond vanuit een nieuw uitgevonden en geconstrueerd begrip van onszelf. Taylor benadrukt dat een dergelijk zelfbegrip geen theorie over onszelf is maar een doorleefde zelfopvatting, ‘het construct waar we gewoon in leven, zonder ons er ooit van bewust te zijn dat het een construct is, of – zoals voor de meeste mensen geldt – zonder het ook maar ooit te formuleren.’⁵ Dit moet niet worden opgevat als een verzameling opvattingen die we koesteren omtrent onszelf, maar als de doorvoelde context waarin we onze opvattingen ontwikkelen:

We [zien] hier wat Wittgenstein een ‘beeld’ noemt, een achtergrond van ons denken; binnen de voorwaarden daarvan zet dit denken zich voort, maar het beeld is vaak grotendeels niet geformuleerd, en juist daarom kunnen we ons vaak geen alternatief voorstellen.⁶

Taylor beschrijft de opkomst van secularisering door middel van een alternatief, complexer verhaal dan de traditionele ‘substractie’-verhalen. In de Middeleeuwen werd de wereld gezien

⁴ SA 15/ST 58.

⁵ SA 30/ST 77.

⁶ SA 549/ST 719.

als een betoverde kosmos die een sociale inbedding vormde en een aanvaarding inhield van de orde der dingen. Het zelf was ingebed in een sociale en kosmische orde. Geleidelijk aan raakte deze betoverde kosmos onttoverd. Cruciaal voor dit proces was een grote ontworteling: de samenleving werd vanaf dat moment gezien als samengesteld uit individuen. Als een gevolg van dit proces van onttovering en ontworteling maakte het poreuze, sociaal georiënteerde zelf in een betoverde kosmos plaats voor een universum van omsloten zelden en begrensde geesten, die hun gedachten en gevoelens in zichzelf gesitueerd weten. Het cartesische subject (*res cogitans*) werd gescheiden van de buitenwereld, inclusief het lichaam (*res extensa*). Geest en wereld werden strikt uiteengelegd. Het onderscheid tussen subject en object werd steeds scherper.

Als gevolg van verschillende ontwikkelingen binnen de theologie werd God steeds meer gezien als een totaal transcendent wezen dat niet actief ingreep in zijn schepping. Uiteindelijk leidde dat tot de mogelijkheid van een exclusief humanisme dat zin en betekenis aan het bestaan wist te geven zonder een beroep te hoeven doen op transcendentie.

Als gevolg van deze processen, zo stelt Taylor, maken we vandaag de dag een scherp onderscheid tussen het immanente en het transcendente, het natuurlijke domein en het bovennatuurlijke. Zowel gelovigen als ongelovigen aanvaardden het concept 'natuur' als een onafhankelijk gebied dat door de wetenschap kan worden onderzocht en waarvan de werking systematisch kan worden begrepen en verklaard zonder dat men daarbij een beroep hoeft te doen op transcendentie. De westerse mens leeft binnen de context van wat Taylor 'het immanente kader' noemt: een zelfgenoegzame wereldlijke natuurlijke orde. Deze orde kan ofwel gesloten zijn (een naturalistische verwerping van het transcendente) ofwel open (een ontvankelijkheid voor het transcendente zoals bij moderne religieuze zoekers).⁷

De opkomst van oosterse spiritualiteit

Het nieuwe idee dat de mens van zichzelf ging koesteren als een omsloten, begrensde zelf vereiste nieuwe innerlijke morele bronnen. In de loop van de Verlichting bleek de onafhankelijke rede een van die nieuwe bronnen te zijn. De wetenschap kon nu objectieve waarheden nastreven die een universele validiteit bezaten. Dit proces van *universalisering* leidde tot een nieuwe opvatting van religie: het idee van een ware 'natuurlijke religie', die door de gehele mensheid gedeeld werd. Die religieopvatting vormde de basis voor het deïsme. In de negentiende eeuw ontstond in het voetspoor daarvan het discours van de wereldreligies.

Parallel daaraan ontstond via de praktijk van introspectie een rijk vocabulaire van interioriteit. De mens begon zichzelf te zien als een wezen met innerlijke diepten. Sterker nog, de diepten die voorheen in de kosmos waren geplaatst, de betoverde wereld, kregen nu een plaats in het binnenste.⁸ In de religie kwam de vraag centraal te staan hoe men toegang kreeg tot die innerlijke diepten (*psychologisering*). 'Ik ben een God in het diepst van mijn gedachten', dichtte Willem Kloos. Religie werd geherinterpreteerd als mystiek. En mystiek werd geherinterpreteerd als spiritualiteit.

Een derde ontwikkeling had tot gevolg dat in westerse samenlevingen het religieuze niet langer intrinsiek gerelateerd was aan de samenleving. Het religieuze pad werd een persoonlijke zoektocht (*individualisering*).

Deze drie trends van universalisering, psychologisering en individualisering zorgden ervoor dat het aantal religieuze opties in de negentiende eeuw sterk toenam. Doordat de universele ervaringsgrond van religie werd onderscheiden van de verschillende culturele

⁷ SA 551/ST 722.

⁸ SA 540/ST 708.

uitdrukkingsvormen daarvan, vond de opvatting ingang dat boeddhisme, hindoeïsme en daoïsme geen vormen van afgoderij waren, maar legitieme expressies van die universele ervaringsgrond. Het Europese kolonialisme bracht een ongekende (en ongelijke) ontmoeting met verschillende Aziatische culturen op gang en die leidde weer tot een grote belangstelling voor het exotische ‘verre Oosten.’ Het Amerikaanse en Europese publiek kreeg steeds meer belangstelling voor oosterse spiritualiteit, omdat die een exotisch alternatief bood voor de gevestigde religie van het christendom. Swami Vivekandanda (1863-1902) uit India, Anagarika Dharmapala (1864-1933) uit Sri Lanka, en D.T. Suzuki (1870-1966) uit Japan groeiden uit tot moderne woordvoerders van het spirituele Oosten.

De westerse Verlichtingskritiek op het ‘achterlijke’ en primitieve Oosten maakte plaats voor een vanuit de Romantiek gevoede idealisering van het mystieke en exotische Oosten met haar wijsheidstradities. De Russische zelfverklaarde zieneres Helena Blavatsky speelde in op deze fascinatie met oosterse spiritualiteit. Zij beweerde contact te hebben met een hogere spirituele broederschap van verlichte meesters uit het Oosten en richtte in 1875 de Theosofische Vereniging op, gebaseerd op de universele zoektocht naar religieuze waarheid aan de hand van oosterse wijsheidstradities. In die zoektocht speelde het begrip ‘religieuze ervaring’ een hoofdrol.

De Amerikaanse godsdienstwetenschapper Wayne Proudfoot heeft betoogd dat de categorie ‘religieuze ervaring’ van tamelijk recente oorsprong is. Ze dateert uit de vroege negentiende eeuw. Volgens hem was ze ‘voor een groot deel gemotiveerd door het verlangen om religieuze doctrines en praktijken te bevrijden van hun afhankelijkheid van metafysische overtuigingen en kerkelijke instituties.’⁹

De eveneens Amerikaanse religiegeleerde Robert Sharf wijst erop dat onderzoekers van religieuze of mystieke ervaring zich doorgaans richten op de bijvoeglijke naamwoorden ‘religieus’ of ‘mystiek’, terwijl ze ervan uit gaan dat de term ‘ervaring’ voor vanzelfsprekend gehouden wordt. ‘De opvatting, dat waar de term ‘ervaring’ naar verwijst voor zich spreekt, verraadt een aantal specifiek cartesiaanse aannamen, die ervaring beschouwen als iets dat onmiddellijk aanwezig is voor het bewustzijn.’¹⁰

Ook Taylor merkt op dat ons westerse ervaringsbegrip aan cartesiaanse invloeden onderhevig is.

We zijn in onze tijd al te zeer geneigd om aan ervaring te denken als iets subjectiefs, als onderscheiden van het object dat wordt ervaren; en als iets wat met onze gevoelens te maken heeft als onderscheiden van veranderingen in ons wezen: veranderingen van karakter, oriëntatie, levensinstelling, etc. Dat wil zeggen dat ‘ervaring’ een causaal effect op het object en de veranderingen in ons wezen kan hebben, maar dat ze afzonderlijk van hen wordt omschreven. Deze notie van ervaring, als zowel onderscheiden van het object als van de zich voortzettende aard van het subject (degene die ervaart) is typisch modern, en komt voort uit de moderne filosofie van geest en kennis die ons is overgeleverd via Descartes en andere schrijvers uit de zeventiende eeuw.¹¹

Taylor merkt op dat mensen in de middeleeuwen spraken over hun ervaring van volheid als een onmiddellijke beleving van kracht, zonder een onderscheid te maken tussen hun ervaring en hun constructie ervan. Voor een (post)modern waarnemer is hun interpretatie van die ervaring slechts één van verschillende mogelijke constructies, maar zijzelf ervoeren de werkelijkheid eenvoudigweg zoals ze is. Iets dergelijks vinden we ook bij hedendaagse Afrikanen. De geestenwereld is voor hen niet een mogelijke interpretatie van hun ervaring: de

⁹ Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley: University of California Press, 1985, xiii.

¹⁰ Sharf, ‘Buddhist modernism and the rhetoric of meditative experience’, in: *Numen* 42 (1995) no. 3, 228-283, citaat op p. 229.

¹¹ SA 729v./ST 951.

geesten die hen omringen zijn er eenvoudigweg, als een directe zekerheid. In onze beschaving zijn deze vormen van onmiddellijke zekerheid grotendeels verdwenen.

Drie kampen binnen het immanente kader

Taylor betoogt dat onze huidige situatie gecompliceerder is dan die van een eenduidige strijd tussen open en gesloten versies van het immanente kader. Hij herinterpreteert de strijd tussen het seculiere en het religieuze als een strijd tussen drie kampen: ¹²

(1) Het eerste kamp wordt gevormd door seculiere humanisten met Verlichtingswaarden die transcendentie ontkennen. Voor hen is God dood, na eeuwen van onttovering. Religieuze overtuigingen zijn overbodig gemaakt door de ontdekkingen van de wetenschap. Volgens sommige Verlichtingsdenkers treffen we in onszelf de bronnen aan om tot volheid te komen. Kant zou zeggen dat we als rationeel handelende wezens de macht hebben om de wetten te scheppen volgens welke we leven. Feuerbach zou daaraan toevoegen dat het geloof in God ontstaat wanneer we het besef van onze innerlijke kracht buiten onszelf projecteren. Secularisering houdt dan in dat we ons deze kracht weer toe-eigenen. Seculiere humanisten hanteren een perspectief van immanentie. Zij zien ons hoogste doel in termen van een wederzijdse menselijke ontplooiing, waarbij ieder zijn of haar geluk nastreeft.¹³ Taylor noemt de filosofe Martha Nussbaum als voorbeeld.

(2) Het tweede kamp bestaat uit anti-humanisten die de claims van de zelfvoorzienende rede ontkennen en aanvallen. Taylor verwoordt hun bezwaren als volgt: ‘de rede op zichzelf is beperkt en blind voor wat volheid vereist. Ze zal misschien uitlopen op vernietiging van mens en ecologie als ze geen grenzen erkent en wordt wellicht aangedreven door een soort trots, hybrisis.’¹⁴ Bij deze postmoderne denkers komt het omsloten, rationele moderne zelf onder zware kritiek te staan. Zij bieden echter geen alternatieve strategie om volheid te bereiken, maar benadrukken de onoverkomelijkheid van verdeeldheid, van het ontbreken van enig centrum en de voortdurende afwezigheid van volheid. Deze anti-humanisten richten zich tegen de waarden van de Verlichting, maar zij blijven naturalistisch. Taylor benoemt deze revolte tegen het seculiere humanisme ‘de immanente contra-Verlichting’. Nietzsche is volgens Taylor de belangrijkste aanstichter van deze revolte en in zijn voetspoor volgen Bataille, Foucault en Derrida.

(3) De derde groep wordt gevolgd door degenen die in transcendentie geloven. Voor Taylor verwijst transcendentie niet in de eerste plaats naar een geloof in het bestaan van God of een hogere realiteit, maar naar het besef dat er een hoger goed bestaat dan louter menselijke ontplooiing, dat een transformatie voorbij menselijke ontplooiing mogelijk is. Seculiere humanisten stellen zich tevreden met louter immanente doelen. Zij leven op een wijze die geen acht slaat op de mogelijkheid van transcendentie. Volgens degenen die in transcendentie geloven houdt het goede leven echter in dat we op zoek gaan naar het goede dat verder gaat dan ons individuele bestaan en dat we kunnen streven naar een levenswijze die verder gaat dan alledaagse menselijke ontplooiing. Taylor noemt dit, in tegenstelling tot het immanente perspectief, het ‘transformatieperspectief’.

Kamp (3) omvat vormen van religiositeit die op transcendentie gebaseerd zijn, zoals christendom en boeddhisme, maar ook bijvoorbeeld de Romantiek. Volgens de Romantiek dient onze rationele geest zich te openen voor iets diepers en vollers – en deze diepere bronnen liggen minstens gedeeltelijk binnenin ons verscholen, in onze diepste gevoelens en instincten. Een deel van de Romantische traditie vormt een poging naar religie terug te keren,

¹² SA 636v./ST 830v.

¹³ Ibid., 630v.

¹⁴ SA 9/ST 51.

maar dan wel zonder de vergissingen van het verleden. Kamp (3) kan worden onderverdeeld tussen mensen voor wie de stap naar het seculiere humanisme een vergissing was die ongedaan gemaakt moet worden (3a) en mensen die denken dat het seculiere humanisme een noodzakelijke en nuttige stap vormde op de weg naar een volwassener religiositeit (3b).

Tussen deze drie kampen verschuiven de allianties voortdurend. (1) en (2) zijn beide anti-religieus, zij delen een immanent emancipatienarratief. (2) en (3) trekken samen op tegen het naïeve optimisme en vooruitgangsgeloof van (1). (1) en (3) zijn beide gekant tegen het relativisme en nihilisme van (2).

De ervaring van het leven in de westerse moderniteit, door Taylor aangeduid als ‘de malaise van de moderniteit’, heeft allerlei protestbewegingen tegen het seculiere humanisme voortgebracht. Velen voelen zich twee kanten op getrokken, aan de ene kant in de richting van openheid en aan de andere kant in die van geslotenheid. Sommigen laveren tussen deze twee perspectieven heen en weer. Net als bijvoorbeeld William James staan zij ‘in die open ruimte waarin je voelt dat de wind je verschillende richtingen uit drijft, nu eens naar geloof, dan weer naar ongeloof.’¹⁵ Zoals Taylor aangeeft, zijn in onze huidige gefragmenteerde samenleving de posities niet vast en stabiel. Veel mensen veranderen tijdens hun leven, of tussen generaties, in veel sterkere mate van standpunt dan voorheen. ‘De algehele cultuur ondervindt tegengestelde krachten: enerzijds de aantrekkingskracht van de verhalen over gesloten immanentie en anderzijds het besef van de ontoereikendheid ervan.’¹⁶

Deze observatie van Taylor wordt bevestigd door de meest recente aflevering van de studiereeks *God in Nederland*. Terwijl 14% van de respondenten aangeeft in een persoonlijke God te geloven en 24% zichzelf als atheïst zegt te beschouwen, bevindt de resterende 62%, een ruime meerderheid dus, zich in een tussengroep die wordt aangeduid met termen als agnost, ietsist, of ongebonden spiritueel.¹⁷ Voor deze groep bedacht de godsdienstsocioloog Joep de Hart de treffende term ‘zwevende gelovigen’, analoog aan het verschijnsel van de zwevende kiezer. Zij zijn niet gelovig in traditionele zin, maar ook niet ongelovig. Het zijn andersgelovigen.¹⁸

Authenticiteit

Taylor beschrijft hoe in de jaren zestig een cultuur van ‘authenticiteit’ of expressief individualisme ontstond, waarin oosterse spiritualiteit een grote rol speelde. Mensen werden ertoe aangemoedigd hun eigen vervulling te ontdekken, zichzelf te ontplooien, in zichzelf de verlichting te realiseren zonder bemoeienis van georganiseerde godsdiensten. De individualisering die al een belangrijk kenmerk vormde van de moderniteit heeft zich versterkt tot een wijd verbreid expressief individualisme. Vele vormen van therapie en spiritualiteit spoorden mensen ertoe aan zichzelf te vinden, hun ware ‘ik’ te realiseren. In de context van het expressief individualisme is het dan niet noodzakelijk meer de zoektocht naar het religieuze in te bedden in een breder religious kader. Doctrinaire kwesties lijken onbelangrijk. Met het religieuze kun je je alleen verbinden door passie en diepgevoeld persoonlijk inzicht.

Taylor beschrijft hoe vandaag de dag velen op zoek zijn naar een directere ervaring van het heilige, naar grotere onmiddellijkheid, spontaniteit en religieuze diepgang, zonder dat ze dat met het geloof in een persoonlijke God willen combineren:

¹⁵ SA 549/ST 719

¹⁶ SA 595/ST 778

¹⁷ Ton Bernts & Joantine Berghuijs, *God in Nederland 1966-2015*, Utrecht: Ten Have, 2015.

¹⁸ Joep de Hart, *Zwevende gelovigen: Oude religie en nieuwe spiritualiteit*, Amsterdam, Bert Bakker, 2011.

Ze [zoeken] naar een soort eenheid of heelheid van het zelf, een terugvorderen van ruimte voor gevoelens tegenover de eenzijdige superioriteit van de rede, en een terugvorderen van het lichaam en zijn genoegens tegenover de inferieure en vaak met schuldgevoelens beladen plek die het in de gedisciplineerde, instrumentele identiteit werd gegund. De nadruk ligt op eenheid, integriteit, holisme, individualiteit; hun taal beroept zich vaak op “harmonie, evenwicht, flow, integraties, één geheel zijn, gecentreerd zijn.”¹⁹

Wat Taylor niet expliciet benoemt is dat dergelijke nieuwe vormen van religiositeit heel vaak draaien rondom oosterse spiritualiteit. De socioloog Colin Campbell heeft deze ontwikkeling uitgebreid beschreven in zijn werk *The Easternization of the West*, dat net als de Engelse editie van *Een seculiere tijd* in 2007 verscheen en dat gelezen kan worden als een welkome aanvulling op Taylors enigszins eurocentrische narratief.²⁰ Deze vormen van oosterse spiritualiteit zijn gebaseerd op persoonlijke toewijding, meer dan vroegere westerse religieuze vormen die vooral draaiden om collectief ritueel. De huidige vormen van oosterse spiritualiteit benadrukken zelfonderzoek en zelfvervolmaking, die uiteindelijk resulteren in authenticiteit.

Voor veel mensen van vandaag heeft ‘religie’ (met name ‘westerse religie’) een negatieve bijklank. De wending naar ‘spiritualiteit’ (met name ‘oosterse spiritualiteit’) wordt gezien als een stap in de juiste richting. De religiewetenschappers Paul Heelas en Linda Woodhead spreken zelfs over een ‘spirituele revolutie’ die inhoudt dat ‘in het Westen die vormen van religie die hun volgelingen zeggen hun leven te leiden conform externe principes, ten koste van de cultivering van hun unieke subjectieve levens, in verval zullen raken. [...] Daarentegen zullen die vormen van spiritualiteit die mensen helpen om te leven in overeenstemming met de diepste, heilige dimensie van hun eigen unieke levens, in het Westen, naar verwachting groeien.’²¹

Heelas en Woodhead proberen de beweging van religie naar spiritualiteit te verklaren door middel van een subjectiveringsthese die stoelt op Taylors werk. Zij maken een onderscheid tussen het leven dat geleefd wordt volgens de verwachtingen van anderen (leven-als) en het leven dat geleefd wordt vanuit de eigen innerlijke ervaring (subjectief-leven). Religie verbinden zij met de notie van leven-als, terwijl spiritualiteit wordt verbonden met subjectief-leven.²²

De religiewetenschappers Jeremy Carrette en Richard King waarderen de huidige wending naar spiritualiteit daarentegen negatief.²³ Zij beschouwen de opkomst van spiritualiteit als het gevolg van een geleidelijke individualisering, psychologisering, privatisering, en uiteindelijk commercialisering van religie. ‘Spiritualiteit’ is in hun ogen een term die in onze seculiere tijd wordt gebruikt om ongemakkelijke associaties met transcendentie te vermijden.

Het collectieve religieuze leven

De drie onderling gerelateerde trends van universalisering, psychologisering en individualisering van religie komen samen in William James’ werk *The Varieties of Religious*

¹⁹ SA 507/ST 667.

²⁰ Colin Campbell, *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Area*, London: Paradigm Publishers, 2007.

²¹ Paul Heelas & Linda Woodhead, *The Spirituality Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2005, 7.

²² Heelas & Woodhead, *The Spirituality Revolution*, blz. 5.

²³ Jeremy Carrette & Richard King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London: Routledge, 2005.

Experience.²⁴ James maakt een onderscheid tussen persoonlijk religieuze ervaring en het communale religieuze leven. Voor James bestaat het waarachtige religieuze leven in de eerste plaats in het individu, niet in de gemeenschap. Ten tweede kan het worden gevonden in individuele ervaring, in gevoel.

Zoals we zagen heeft Taylor enkele jaren voor de publicatie van *Een seculiere tijd* zich expliciet en kritisch met het werk van James beziggehouden. Wat James volgens hem niet onderkent is dat de religieuze verbinding tussen de beoefenaar en het goddelijke juist tot stand komt via het gemeenschappelijke religieuze leven:

Wat James geen plek lijkt te kunnen geven is het verschijnsel van het collectieve religieuze leven, dat niet slechts het resultaat is van (individuele) religieuze verbindingen maar op een bepaalde manier die verbinding juist constitueert of *is*. Met andere woorden, hij heeft geen plaats voor een collectieve verbinding door een gemeenschappelijke zijswijze.²⁵

De nadruk op oosterse spiritualiteit als een kwestie van persoonlijke, innerlijke toewijding is een specifiek westerse historische ontwikkeling. Zoals Taylor opmerkt heeft in de oosterse tradities in Azië deze devaluatie van het collectieve ritueel niet plaatsgevonden.²⁶ De recente nadruk op persoonlijke religie die authentieker zou zijn dan collectieve beoefening daarvan, zoals uit het werk van William James naar voren komt, is geen universele ontwikkeling maar specifiek voor de westerse moderniteit. Taylor beschrijft hoe deze verschuiving in de richting van een ‘spiritualisering’ in het huidige religieuze leven ten koste is gegaan van de belichaming daarvan:

We hebben ons verwijderd uit een tijdperk waarin het religieuze leven meer ‘belichaamd’ was, waarin de aanwezigheid van het heilige kon worden uitgebeeld in rituelen, of kon worden gezien, ervaren, aangeraakt – men kon er (bij pelgrimages) naartoe lopen – naar een tijdperk waarin dat leven zich meer ‘in de geest’ afspeelt, waar de verbinding met God eerder verloopt via ons onderschrijven van betwiste interpretaties.²⁷

Taylor beschrijft deze verschuiving, zoals we in hoofdstuk 6 al zagen, als een ‘excarnatie’: een overgang vanuit belichaamde concrete vormen van religieus leven naar vormen van spiritualiteit die zich meer ‘in het hoofd’ bevinden. hij laat de vraag open of een dergelijke vervreemding van het lichaam onherroepelijk is, een onomkeerbaar gevolg van het proces van onttovering, of dat een ‘re-incarnatie’ mogelijk is met betrekking tot religiositeit.²⁸

Een mogelijke conclusie zou kunnen zijn dat zulke vormen van religiositeit, die ‘betovering’, een poreus zelf en een collectieve belichaming vereisen, voor de huidige westerse mens niet langer toegankelijk zijn. Wij kunnen ons wel voorstellen wat het is in een wereld te leven waarin we omringd zijn door geesten, maar we kunnen de angst en dreiging die een dergelijk levensgevoel met zich meebrengt niet langer ervaren. De middeleeuwse vanzelfsprekende aanwezigheid van God ligt misschien voorgoed buiten ons bereik.

Dit levert echter een interessante paradox op met betrekking tot oosterse spiritualiteit. Want in de Aziatische vormen van deze spiritualiteit spelen ‘betovering’ en een collectieve belichaming een grote rol. Denk aan de vele Boeddha’s en bodhisattva’s in het mahayana-boeddhisme. Naarmate de ontmoeting met oosterse vormen van spiritualiteit aan

²⁴ James, *The Varieties of Religious Experience*, London: Longmans Green, 1902.

²⁵ *Varieties of Religion Today*, blz. 24.

²⁶ *Varieties of Religion Today*, blz. 12.

²⁷ SA 554/ST 725

²⁸ In een eerder artikel heb ik geprobeerd een dergelijke re-incarnatie vorm te geven in het geval van de zenboeddhistische traditie van Dogen (1200-1253). André van der Braak, “Zen spirituality in a secular age II: Dōgen on Fullness: Zazen as Ritual Embodiment of Buddhahood,” *Studies in Spirituality*, Vol. 19, 2009, pp. 227-247.

volwassenheid wint, zal het interessant worden om te zien of en op welke wijze dergelijke 'betoverde' elementen een plaats krijgen in het immanente kader dat de westerse moderniteit kenmerkt.²⁹

²⁹ Dit artikel is een vertaling en bewerking van gedeelten van mijn eerdere artikel 'Zen Spirituality in a Secular Age: Charles Taylor and Zen Buddhism in the West', *Studies in Spirituality* 18, 2008, 39-60.