

# Spiritualiteit in een seculiere tijd

## Enkele theoretische kanttekeningen vanuit het werk van Charles Taylor

Ton Bernts\*

### Summary

*Charles Taylor's monumental study on our 'secular time' comprehends promising theoretical aspects for current research on 'new spirituality'. In the article I elaborate this with respect to Taylor's concept of spirituality. He regards spirituality as a lived experience of fullness, that may spring off different, also non-religious sources, and that is to be characterized by a certain degree of ambivalence. In the article I give three examples how Taylor's concept of spirituality may contribute to theoretical discussions in the sociology of religion. In the first place, the notion of functional equivalents of religion may be questioned because it conceals the differences between spiritual sources and the historical shifts in the underlying spirituality and the contexts in which it is lived. Secondly, the assumption of a stable demand of religion as part of the religious market theory seems to neglect the diversity of spiritual sources and the possibility of low spiritual or religious needs. Finally, Taylor's concept of spirituality sheds light on the confusing opposition between religiosity and (new) spirituality.*

### Inleiding

Met zijn *Een seculiere tijd* heeft Charles Taylor (2010; oorspr. 2007) een belangrijke en actuele bijdrage geleverd aan ons begrip en onze kennis van religie en spiritualiteit. Het monumentale werk is een combinatie van filosofische, historische, antropologische en cultuurpsychologische analyses van onze westerse samenleving. Het is ondoenlijk het betoog van Taylor in kort bestek te typeren. Ik beperk me tot enkele belangrijke argumentatielijnen. Taylor betoogt dat de moderniteit mede voortkomt uit de christelijke tradities en betwist daarmee de gangbare oppositie tussen religie en moderniteit. Voor

---

\* Ton Bernts is hoofd van het Kaski, het onderzoekscentrum voor religie en samenleving, onderdeel van de Faculteit Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit Nijmegen.

Taylor is onze tijd veeleer te typeren als een erfenis van zowel de Verlichting als de Romantiek. In deze zin is spiritualiteit als een doorleefd gevoel en een verlangen naar heelheid, verbondenheid of verlossing ('volheid' zoals Taylor het noemt) een kenmerk van de moderne mens. Maar de context en daarmee de uitingsvormen en beleving van deze spiritualiteit zijn sterk veranderd. Onze tijd is seculier geworden, hetgeen bij Taylor betekent dat religie slechts één optie is om aan de spirituele behoefte van de moderne mens te beantwoorden.

De aandacht die Taylor schenkt aan de sociale context van religie en spiritualiteit maakt zijn werk met name ook belangrijk voor de godsdienstsociologie. De sterke inbedding van religie in sociale contexten – opeenvolgende en van karakter verschillende 'Durkheimiaanse' fasen van religie, zoals Taylor deze noemt – is in onze tijd in het Westen goeddeels verloren gegaan. Het tijdperk van de sociale mobilisatie waarbij religie een belangrijke maatschappijconstituerende factor vormde, heeft sinds de jaren zestig van de vorige eeuw – althans als symbolisch scharnierpunt – plaatsgemaakt voor het tijdperk van de authenticiteit. Taylor spreekt van een culturele revolutie. Er is sprake van een 'expressief individualisme' waarmee de erfenis van Verlichting en Romantiek getypeerd is. Niet alleen staat de moderne mens lossers ten aanzien van tradities en instituties, maar is ook het 'zelf' een project geworden: zelfbepaling en keuze zijn centrale waarden geworden.

Het werk van Taylor is zeker ook van waarde voor de studie van nieuwe spiritualiteit of nieuwe religiositeit. Zijn beschrijving van de religieuze en spirituele situatie in onze westerse samenleving wordt door recent empirisch onderzoek bevestigd, zoals de overgang van meer dogmatische vormen van religie naar een zoek-spiritualiteit, met de daarbij behorende ambivalentie (bijvoorbeeld De Hart 2011). Dit geldt bijvoorbeeld ook voor het 'event'-karakter van religie dat Taylor noemt (Zondervan 2012).

Ondanks deze voorbeelden meen ik dat Taylors analyses nog maar relatief weinig ingang hebben gevonden in recente studies naar nieuwe religiositeit. Voor deze positie in de marge is een voor de hand liggende verklaring te vinden in het interdisciplinaire karakter van Taylors werk. Zoals gezegd betreft het een combinatie van filosofische, historische, antropologische en cultuurpsychologische analyses. Door deze verschillende 'verhalen' is de aansluiting bij bestaande onderzoekstradities lastig. Maar ook het weinig toegankelijke en zeer omvangrijke karakter van het werk dragen zeker hieraan bij. Taylors eruditie en rijkdom aan details wordt helaas niet gestut door een hechte systematiek, zoals een recensent verzucht (Frühbauer 2011). Feitelijk is *Een*

*seculiere tijd* geen boek, maar een verzameling van opstellen. De Nederlandse lezers mogen zich daarbij gelukkig prijzen met de uitstekende inleiding van Ger Groot.

Wanneer we deze reële hindernissen en bezwaren opzij zetten, meen ik dat Taylor een aantal ideeën ontvouwt waarmee zeker ook de empirische studies van religie hun voordeel kunnen doen. Dit betreft zowel historische aspecten als meer systematische, theoretische aspecten. Kregting en Hoenselaar (2013) hebben in een eerdere bijdrage in *Religie & Samenleving* hiervan al een proeve gegeven in hun analyse van mogelijke nieuwe vormen van religieuze participatie binnen de christelijke kerken. In deze bijdrage wil ik een nadere, meer theoretische stap doen, gericht op theorie en onderzoek rond nieuwe religiositeit en spiritualiteit. Daarbij concentreer ik me op de invulling die Taylor geeft aan het laatstgenoemde begrip. Deze biedt mijns inziens namelijk mogelijkheden tot conceptuele verheldering binnen een drietal fundamentele en steeds terugkerende discussies rond nieuwe spiritualiteit. Dit betreft achtereenvolgens de notie van functionele equivalenten van religie, de uitgangspunten van de markttheorieën van religie en tot slot het gebruik van het concept 'nieuwe spiritualiteit'. Met deze theoretische verheldering op de genoemde punten hoop ik een bijdrage te leveren aan de voortgang van onderzoek naar de belangwekkende ontwikkelingen in het actuele spirituele en religieuze landschap. Maar eerst geef ik aan wat Taylor verstaat onder spiritualiteit.

## Het begrip 'spiritualiteit'

Taylor ontvouwt in de inleiding van zijn boek het begrip spiritualiteit. Het is een kenmerk van de mens dat hij spirituele ervaringen heeft. Taylor spreekt daarbij soms van 'moreel-spiritueel'. In een bepaalde activiteit of toestandervaart de mens een 'volheid', die op hem overkomt als rijkdom, een kracht, of als een gevoel van vrede en heelheid (Taylor 2010, 46). Er is dan sprake van een doorleefde toestand, en niet louter van theorieën of reeksen opvattingen die hij onderschrijft (idem, 49). Kortom: spiritualiteit is bij Taylor vooral een ervaring. Tegenover deze spirituele ervaring staan dan telkens ook weer momenten waarop de mens juist afstand en afwezigheid van betekenis ervaart. Tussen deze twee uitersten laveert de moderne mens, en in veel gevallen verkeert deze volgens Taylor in een soort van tussenpositie waarin zingeving vooral een kwestie is van een stabiele, zelfs routinematige ordening van zijn bestaan (idem, 48).

Een tweede aspect van spiritualiteit heeft betrekking op de mogelijke bronnen van spiritualiteit. Voor de gelovige mens is de plaats van volheid verbonden met een verwijzing naar God, voor niet-gelovige mensen kan dit vermogen om volheid te bereiken geheel en al innerlijk zijn (idem, 50). Dit is juist datgene wat onze tijd tot een seculiere tijd maakt. De huidige Westerse samenlevingen, sinds ongeveer de tweede helft van de vorige eeuw, laten een stap zien uit een samenleving waarin het geloof in God niet ter discussie stond naar een samenleving waarin een dergelijk geloof wordt opgevat als slechts één keuzemogelijkheid naast andere (idem, 43). Ten aanzien van de spirituele behoefte van de mens zijn er voor het eerst in de geschiedenis dus ook niet-religieuze antwoorden mogelijk, anders gezegd, bronnen van een immanent karakter. Centraal in *Een seculiere tijd* staat dan ook het beantwoorden van de vraag hoe deze contexten van spiritualiteitsbeleving door historische en maatschappelijke factoren zijn veranderd. Zo stelt Taylor dat de komst van de seculiere samenleving het moment markeert waarop voor het eerst in de geschiedenis een volledig onafhankelijk humanisme een alom beschikbare optie wordt (idem, 62). Daarnaast noemt Taylor overigens ook nog andere opties, die behalve niet-religieus ook niet-humanistisch zijn, zoals post-structuralistische ideologieën of vormen van *deep ecology*. In zijn analyse maakt Taylor dus expliciet onderscheid tussen de ‘diep-menselijke’ spirituele behoefte aan volheid enerzijds, en de mogelijke antwoorden hierop anderzijds (of beter: contexten waarin spiritualiteit wordt beleefd en geleefd).

Het derde aspect van spiritualiteit betreft het gevolg van de veelheid aan bronnen en hangt daarom nauw samen met het voorgaande. Volgens Taylor heeft het gegeven dat er in onze tijd meerdere bronnen van spiritualiteit zijn noodzakelijkerwijs tot gevolg dat we onze ‘naïviteit’ hebben verloren. Anders gezegd, onze spirituele vormen kennen anders dan voorheen geen onmiddellijke zekerheid meer (idem, 54). Spirituele beleving gaat gepaard met een erkenning van andere mogelijke vormen van beleving van volheid. Volgens Taylor rest ons in onze tijd niets anders dan te navigeren tussen betrokkenheid (zo goed mogelijke spirituele doorleving) en onthechting (relativering van het eigen gezichtspunt) (idem, 55). Taylor beschrijft hiermee het ambivalente karakter van de moderne spirituele beleving. Zoals we nog zullen zien, is dit aspect ook in divers onderzoek naar nieuwe spiritualiteit aangetoond.

Samenvattend geeft Taylor aan het begrip spiritualiteit de volgende invulling: het gaat om een doorleefde ervaring van volheid, waarbij er in onze tijd meerdere bronnen voor deze volheid beschikbaar zijn gekomen naast religie, en waarbij de ervaring wezenlijk ambivalent is geworden tegen de achtergrond dat ons gezichtspunt er ook maar één van een reeks mogelijke gezichtspunten

is. In de volgende paragrafen zal ik een aantal mogelijke implicaties van deze opvatting van spiritualiteit verduidelijken voor de reeds genoemde discussies rond functionele equivalenten van religie, de markttheorie van religie, en het concept nieuwe spiritualiteit.

## **Religieus aanbod? Kanttekeningen bij de notie van functionele equivalenten van religie**

Zoals we hebben gezien typeert Taylor onze tijd als een seculiere tijd, hetgeen wil zeggen dat religie slechts één optie is naast andere bronnen van spiritualiteit. Tegelijk is deze spiritualiteit wezenlijk ambivalent van karakter geworden. Tegen deze achtergrond is het maar de vraag of de term ‘functionele equivalentie van religie’ nog wel de juiste is. In de eerste plaats wordt het verschil tussen religie en andere bronnen van spirituele beleving er niet helder door. In de tweede plaats lijkt het spreken in termen van functionele equivalentie van religie te impliceren dat de religieuze vraag dezelfde is gebleven. Maar dit geldt immers niet voor de spirituele vraag die ambivalent is geworden, mede ook doordat het spirituele veel losser is komen te staan van samenleving en politieke loyaliteiten. Taylor schrijft in dit verband dat onze tijd een ‘post-durkheimiaans bestel’ kent (idem, 642-645).

Om het specifieke en revolutionaire karakter van de seculiere tijd weer te geven, is de term functionele equivalentie niet geschikt om de diverse bronnen voor spirituele beleving die heel verschillend van aard zijn, aan te duiden. Met een aanduiding van popconcerten, sport, toerisme of televisie als functionele equivalenten van religie lijkt dan ook weinig gewonnen. Jespers (2013) reserveert in zijn beschrijving van nieuwe spirituele stromingen de term dan ook uitsluitend voor stromingen die in veel kenmerken overeenkomen met de traditionele religies, zoals reiki.

Hoe andere dan religieuze bronnen in onze tijd kunnen aansluiten bij onze spirituele behoefte wordt op een overtuigende manier geanalyseerd door Alma in haar analyse van het spirituele karakter van kunst. Zij stelt dat zowel de ‘grote’ als de populaire kunsten diepgaande ervaringen kunnen oproepen die ‘gekenmerkt worden door een gevoel van heelheid en die vaak gepaard gaan met vreugde’ (Alma 2011, 75). Meer in het algemeen stelt zij – aansluitend bij de godsdienstpsycholoog Van der Lans – dat onderzoek naar de wijze waarop spirituele ervaring werkt, kan leren van onderzoek naar esthetische ervaringen, zeker als het gaat om nieuwe vormen van religieuze beleving.

Belangrijk is om de diversiteit van spirituele ervaringen van volheid als uitgangspunt te nemen en de verschillen in aard en frequentie van het spirituele aanbod nader te onderzoeken. Een goed voorbeeld hiervan is het onderzoek van Kronjee en Lampert (2006) in het kader van het WRR-rapport *Geloven in het publieke domein*. In hun inventarisatie van 'bronnen van zingeving' blijkt inderdaad hoe divers spiritualiteit, met andere woorden momenten van volheid en kracht, kan worden beleefd. Zo blijken transcendente bronnen met name bij de ongebonden spirituelen en de christenen hoog te scoren, terwijl humanisten op sociaal-morele bronnen zoals familie en waarden en normen hoger scoren (Kronjee & Lampert 2006, 179). Interessant is dat de auteurs ook groepen aantreffen die sterk op nihilistische, hedonistische of sociale (familie en vrienden) zingevingssystemen zijn gericht. Dit roept de vraag op in hoeverre er bij iedereen een spirituele behoefte leeft. Zoals in de tweede paragraaf beschreven onderscheidt Taylor een soort van tussenpositie waarin zingeving vooral een kwestie is van een stabiele, zelfs routinematige ordening van ons bestaan (Taylor 2010, 48). Beleving van volheid is hier ver weg.

Hijmans gaat in haar proefschrift uitvoerig in op het onderscheid tussen diverse hedendaagse zingevingssystemen. De basis hiervoor vormen ruim vijftig individuele interviews. Belangrijkste onderscheid daarbij is tussen levensbeschouwelijke en niet-levensbeschouwelijke zingevingssystemen. Levensbeschouwelijke zingevingssystemen zijn transcendent-symbolisch van karakter, bevatten voor de betrokkene een opdracht of roeping, kennen enige bronnen waarnaar wordt verwezen, bevatten overstijgende zin- of bestaanservaringen via bepaalde rituelen, en zijn relevant voor één of meer levensgebieden (Hijmans 1994, 119). Levensbeschouwelijke systemen zijn volgens Hijmans transcendent, in de zin van reflexief. De betrokkene kan afstand nemen, zijn of haar leven 'schouwen'. Religie is daarbij één specifieke vorm van levensbeschouwelijke zingeving, namelijk die gebruik maakt van een bovenwereldlijk interpretatiekader. Hijmans spreekt daarbij wel van bovenwereldlijk als kenmerk van religie, maar reserveert de term 'transcendent' voor een meer psychologische aanduiding, namelijk 'reflexief'. Ook Taylor maakt een duidelijk onderscheid tussen religie en andere bronnen van spirituele ervaring, en gebruikt hiervoor wel de term transcendent, waarbij hij spreekt van transcendent en immanente bronnen. Taylor reserveert daarbij transcendentie expliciet voor religie, omdat de bron uiteindelijk buiten deze wereld is gelegen (Taylor 2010, 58-65). Zo spreekt ook Jespers (2013) van seculiere spiritualiteit die gebruik maakt van immanente bronnen in onderscheid tot klassieke spiritualiteit die transcendent is gericht.

Tot zover de levensbeschouwelijke zingevingssystemen. Bezien we nu de niet-levensbeschouwelijke zingevingssystemen, dan ontberen deze volgens Hijmans in hoge mate de eerder genoemde kenmerken. Het gaat dan meer om een 'natural attitude' (Hijmans 1994, 187), waarbij veeleer sprake is van levensdoelen dan van levensbeschouwing. Zingeving gaat niet terug op een traditie, maar is vooral functioneel van karakter voor het sociale verkeer (Hijmans 1994, 189).

Met deze indeling van zingevingssystemen neemt Hijmans afstand van Luckmann bij wie in haar visie alle zingeving transcendent en daarmee religieus is. De inzet van Hijmans is om verschillen in zingeving aan te brengen. Aldus ontstaat een beter en gedifferentieerder meetinstrument voor de huidige spirituele situatie waarin de institutionele religies hun centrale positie hebben verloren.

De door Hijmans onderscheiden levensbeschouwelijke zingevingssystemen lijken in te spelen op de spirituele behoefte naar volheid van de mens. Er is daarnaast echter ook sprake van niet-levensbeschouwelijke zingeving, bijvoorbeeld zoals Kronjee en Lampert die in hun onderzoek aantreffen. Dit komt overeen met de stabiele en routinematige ordening van ons bestaan waarover Taylor spreekt zoals we hebben gezien. Duidelijk is echter dat er een diversiteit aan spirituele bronnen is, maar dat niet iedereen hieraan behoefte heeft.

## **Stabiele vraag naar religie? Kanttekeningen bij de religieuze markttheorie**

Het voorgaande brengt ons vanzelf bij de discussie over de religieuze markttheorie van Rodney Stark cum suis (bijv. Stark & Bainbridge 1987). In deze theorie wordt uitgegaan van een stabiele vraag naar religie, naar religieuze producten. Veranderingen in het religieuze aanbod kennen dan ook een eigen dynamiek, los van de vraag. Deze dynamiek wordt opgevat als een markt waarop diverse aanbieders van religieuze goederen zich melden. De Graaf heeft recentelijk uitvoerig de problemen en successen van de religieuze markttheorie uiteengezet. Hij concludeert dat er in de formuleringen van Stark en andere markttheoretici diverse nuanceringen zitten, maar dat er niettemin duidelijk sprake is van een overigens omstreden uitgangspunt, namelijk dat de vraag naar religie stabiel is, los van tijd en plaats (De Graaf 2013, 342).

Ook vanuit Taylors werk kunnen bij deze stabiele vraag kritische kanttekeningen worden gezet. In de eerste plaats hanteert Taylor een historische bena-

dering waarbij religiositeit afhangt van de maatschappelijke context en van de ontwikkeling in de subjectiviteitsbeleving in het Westen. Hierbij onderscheidt hij diverse 'Durkheimiaanse' fasen in de manier waarop het sociale en het religieuze met elkaar zijn verbonden. Tegelijk is er een ontwikkeling van een poreus, in een 'betoverde wereld' ingebed 'zelf' naar een omsloten zelf dat zich meer los van de omgeving ervaart (Taylor 2010, 71 e.v.). Religieuze vraag en religieus aanbod zijn in de visie van Taylor dan ook beide sterk historisch bepaald. Ik laat deze historische kritiek hier verder rusten, en beperk me tot kanttekeningen bij de geldigheid en vruchtbaarheid van de markttheoretische benadering voor contemporaine religieuze ontwikkelingen.

In de tweede plaats spreekt ook Taylor van een voor de moderne mens kenmerkende spirituele behoefte. Tegelijk geeft hij, zoals we hebben gezien, aan dat de moderne mens vaak verkeert in een tussenpositie waarin zingeving vooral een kwestie is van een stabiele, zelfs routinematige ordening van ons bestaan. Uit het onderzoek van Hijmans en dat van Kronjee en Lampert blijkt bovendien dat niet-spirituele en dus ook zeker niet-religieuze zingeving voor bepaalde groepen waarschijnlijk een permanente situatie is. Met andere woorden, er kunnen vraagtekens worden gezet bij een stabiele spirituele, laat staan religieuze vraag, althans voor zover dit impliceert dat iedereen deze vraag heeft.

Als derde en laatste kanttekening noem ik het punt dat ook al uitvoerig in de vorige paragraaf is besproken, namelijk dat er diverse andere mogelijkheden van spiritueel aanbod zijn buiten religie. Deze niet-religieuze vormen zijn in de aanbodtheorie buiten het zicht geraakt.

Deze kanttekeningen zijn zoals gezegd niet nieuw. De Graaf signaleert dat één van de belangrijkste kritiekpunten op de aanbodtheorieën is dat er geen aandacht is voor niet-gelovigen (De Graaf 2013, 345). Dit gebrek aan aandacht volgt min of meer uit de theoretische aanname van een stabiele religieuze vraag. Maar aan de andere kant wordt in de aanbodtheorieën ook gesteld, zoals De Graaf aangeeft, dat de mate van religiositeit in iemands sociale omgeving van invloed is op zijn of haar religieuze participatie. Dit komt overeen met de klassieke these van Berger (1967) dat pluralisme leidt tot een aantasting van de plausibiliteitsstructuur van religie. Pluralisme zou aldus religieuze participatie eerder verzwakken dan – zoals de markttheorie poneert – versterken. De Graaf bespreekt een mogelijk antwoord op de hypothese van Berger, namelijk de idee dat er ook sprake kan zijn van deelmarkten (De Graaf 2013, 338). Een dergelijke deelmarkt wordt dan bijvoorbeeld gevormd door christelijke denominaties. Niet- of anders gelovigen zijn als het ware buiten het zicht van



de personen op deze markt. Binnen zo'n deelmarkt geldt dan wel het versterkende karakter van pluralisme en concurrentie van aanbieders.

Ik meen dat de invoering van een concept van deelmarkten een passende toevoeging aan de markttheorie is om het probleem van niet- of anders-gelovigen een plek te geven. De theorie geldt dan slechts binnen een duidelijk omliggende context van religieuze vraag en religieus aanbod. Buiten deze context staan diverse andere contexten van spirituele ervaringen die mogelijk ook weer deelmarkten vormen waarop aanbieders zich bewegen.

Wanneer we inderdaad ervan uitgaan dat er wat betreft het religieuze aanbod sprake is van een deelmarkt, zijn er diverse mogelijkheden voor de religieuze participatie op deze deelmarkt. De deelmarkt kan het karakter hebben van een verdringingsmarkt (zie bijvoorbeeld het succes in Zuid-Amerika van pinksterkerken onder rooms-katholieken). Naast verdringing kan een opleving van de concurrentie inderdaad ook leiden tot een expansieve markt, in de zin van een algehele stijging van religieuze participatie binnen de deelmarkt. Daardoor is het mogelijk dat een denominatie zijn relatieve aandeel aan religieuze participatie ziet verminderen, maar dat dit verlies in absolute zin (deels) wordt gecompenseerd door de genoemde algehele stijging van religieuze participatie. Tot slot kan het zo zijn dat een deelmarkt wordt verdrongen door andere deelmarkten, in casu dat het niet-religieuze 'aanbod' op spirituele behoeften (of ook het minder tot uiting komen van spirituele behoeften) wordt uitgebreid ten koste van de religieuze deelmarkt als geheel. Binnen de religieuze deelmarkt kan in principe de participatie stijgen door concurrentie, maar het *overall effect* binnen een samenleving kan onder de streep negatief uitvallen doordat de deelmarkt als geheel krimpt. Om dit nader te onderzoeken, kan derhalve niet louter worden volstaan met het uitgangspunt van een stabiele vraag naar religie en met verklaringen die slechts oog hebben voor de activiteiten van religieuze aanbieders. Nodig is ook een theorie over spirituele behoefte, in de zin van een explicitering van de diverse contexten waarin deze spiritualiteit wordt beleefd.

## **Religiositeit versus spiritualiteit? Kanttekeningen bij het concept nieuwe spiritualiteit**

Taylor's invulling van het begrip spiritualiteit kan ook bijdragen aan een terminologische opheldering. Traditioneel staat spiritualiteit voor een aspect van religiositeit, en wel de kant van de ervaring. Op deze manier is het te on-

derscheiden van inhoudelijke of dogmatische aspecten van religiositeit. Dit impliceert dat net zoals de traditionele christelijke religie ook de nieuwe, alternatieve of post-christelijke religiositeit een inhoudelijk en een spiritueel aspect kent. Vanuit het gedachtegoed van Taylor is dit vanzelfsprekend: beide vormen immers een antwoord op de spirituele behoefte, en functioneren als een meer of minder geslaagde vorm waarin volheid kan worden beleefd.

In de onderzoeksliteratuur wordt de term spiritualiteit echter vaak niet beperkt tot het ervaringsaspect van (nieuwe) religiositeit noch louter gebezigd in termen van spirituele behoefte. Veeleer worden bepaalde vormen van nieuwe religiositeit getypeerd als spiritualiteit *tout court*, in oppositie met religiositeit. Enkele van de vele voorbeelden: de ondertitel bij de beroemde studie van Heelas en Woodhead (2005) *The Spiritual Revolution* is: 'why religion is giving way to spirituality'. Begrijpelijk is deze formulering natuurlijk wel, omdat in deze nieuwe religie de ervaringskant prominenter is dan inhoud of dogma's; we zouden eigenlijk beter kunnen spreken van een 'spirituele' religie. Een Nederlands voorbeeld: De Harts eerder genoemde boek *Zwevende gelovigen* voert als ondertitel 'oude religie en nieuwe spiritualiteit', al wordt deze formulering weer 'gecorrigeerd' op de achterflap waar wordt gesproken over oude en nieuwe spiritualiteit. De Hart signaleert overigens op diverse plaatsen in zijn boek deze verwarring en onterechte oppositie en stelt al in het begin van zijn boek dat spiritualiteit zowel een aspect is van de christelijke religiositeit als van de nieuwe, paraculturele systemen. Tegelijk blijft het karakter van dit spirituele aspect wat onduidelijk, want er worden bij hem zowel ervaringen als denkbeelden onder geschaard (De Hart 2011, 29).

De discussie kan aan helderheid winnen als we Taylors omschrijving van spiritualiteit voor ogen houden: het gaat om een doorleefde ervaring van volheid, waarbij er in onze tijd meerdere bronnen voor deze volheid beschikbaar zijn gekomen naast religie, en waarbij de ervaring wezenlijk ambivalent is geworden tegen de achtergrond dat ons gezichtspunt er ook maar één van een reeks mogelijke gezichtspunten is. Met andere woorden, spiritualiteit staat voor een wijze van ervaren, een inkleuring van hoe de verschillende spirituele bronnen worden beleefd. Met deze conceptualisering in het achterhoofd worden diverse bevindingen rond nieuwe spiritualiteit beter te plaatsen. De Hart signaleert bijvoorbeeld dat zoekgedrag en bricolage-religiositeit niet bij voorbaat godsdienstige betrokkenheid of sterke kerkelijke deelname uitsluiten (De Hart 2011, 234). Kregting en Sederel (2013) vinden in hun onderzoek dat slechts een kwart van de actief betrokken kerkleden van mening is dat de kerk het enig ware geloof verkondigt. Interessant is in dit verband ook het on-

derzoek dat De Hart aanhaalt en op basis waarvan hij concludeert dat spiritualiteit geen vervanging is van conventionele religiositeit, maar een aanvulling (De Hart 2011, 235). De bevindingen duiden wellicht niet alleen op aanvulling (i.c. een combinatie van bronnen), maar mede op het feit dat ook het conventionele religieuze aanbod vanuit een actuele spirituele behoefte wordt beleefd en gekleurd.

Vanuit deze gedachtegang is het daarom zinnig om bij onderzoek naar nieuwe spiritualiteit de aspecten ervaring en invulling goed te onderscheiden. Zo laat De Hart onder nieuwe spiritualiteit zowel cognities, affectieve aspecten als gedragingen vallen, maar dan gaat mijn inziens het onderscheid verloren tussen de ervaringskant (direct gerelateerd aan de spirituele behoefte naar volheid) en de manieren om daaraan vorm te geven via activiteiten. Uit de gepresenteerde factoranalyses blijkt ook dat het brede concept spiritualiteit uiteindelijk weer op te delen is in meer ervaringsgerelateerde en meer gedragsgerelateerde dimensies (De Hart 2011, 168-169). Het zou interessant zijn om de ervaringsdimensies afzonderlijk te relateren aan bijvoorbeeld conventionele religiositeit. Mijn hypothese zou zijn dat de sterkte van het verband met conventionele religiositeit dan toeneemt. Waarmee nog sterker de bevinding wordt ondersteund dat ook veel ‘conventionele christenen’ een moderne spirituele behoefte kennen inclusief zoekoriëntatie.

## Conclusie

Taylor's beschrijving van spiritualiteit en van de invulling ervan in onze tijd biedt, zoals ik heb proberen aan te tonen, een waardevolle bijdrage aan onderzoek en theorievorming rond het fenomeen van nieuwe vormen van religiositeit en andere bronnen van spiritualiteit. Ik heb me daarbij vooral gericht op conceptuele verheldering, maar uiteraard is er nog veel meer te zeggen vanuit de historische en maatschappelijke analyses die Taylor maakt. Deze maken duidelijk dat we in een totaal ander tijdperk zijn beland dan voorheen. Het tijdperk van de sociale mobilisatie heeft pas recent plaatsgemaakt voor dat van de authenticiteit. Spiritualiteit is daarmee, aldus Taylor, niet meer intrinsiek verbonden aan de samenleving (Taylor 2010, 645). Dit kan grote consequenties hebben voor de gevestigde religies die immers van oudsher op een sterk sociaal-institutioneel draagvlak steunen. Om hun ontwikkelingen en die van andere, deels nieuwe spirituele contexten van vraag en aanbod te onderzoeken en te duiden biedt *Een seculiere tijd* interessante aanknopingspunten.

## Literatuur

- Alma, H. (2011),  
Aisthesis en transcendentie: over beleving en zingeving, in: *Religie & Samenleving*, 6, 67-80.
- Berger, P. (1967),  
*The sacred canopy*, New York: Anchor Books.
- Frühbauer, J. (2011),  
Dass Menschsein gelingt, in: *Herder Korrespondenz*, 65, 518-522.
- Graaf, N.D. de (2013, forthcoming),  
Secularization: Theoretical Controversies Generating Empirical Research, in: Wittek, R., T. Snijders & V. Nee (eds), *Handbook of Rational Choice Social Research*, Stanford University Press, 322-354.
- Hart, J. de (2011),  
*Zwevende Gelovigen*, Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Heelas, P. & L. Woodhead (2005),  
*The Spiritual Revolution*, Malden/Oxford: Blackwell Publishing.
- Hijmans, E. (1994),  
*Je moet er het beste van maken*, Nijmegen: ITS.
- Jespers, F. (2013),  
Nieuwe spirituelen: wel netwerken, maar steeds minder religie, in: *Religie & Samenleving*, 8, 238-258.
- Kregting, J. & L. Hoenselaar (2012),  
Nieuwe vormen van religieuze participatie, *Religie en Samenleving*, 7, 245-263.
- Kregting, J. & C. Sederel (2013),  
Kerkelijke betrokkenheid in de 21<sup>ste</sup> eeuw, *Religie en Samenleving*, 8, 41-62.
- Kronjee, G. & M. Lampert (2006),  
Leefstijlen en zingeving, in: Donk, W. van de e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein*, Amsterdam University Press, 171-208.
- Stark, R. & W. Bainbridge (1987),  
*A Theory of Religion*, New Jersey: Rutgers University Press.
- Taylor, C. (2010, oorspr. 2007),  
*Een seculiere tijd*; Rotterdam: Lemniscaat.
- Zondervan, T. (2012),  
Samen geraakt in wat heilig is, in: *Religie & Samenleving*, 7, 224-245.