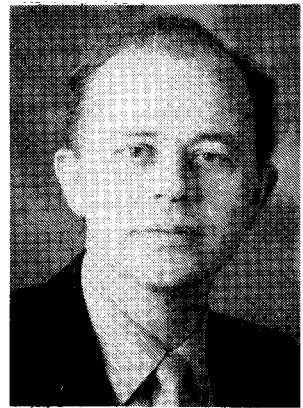


door dr. H.E.S. Woldring



Dr. H.E.S. Woldring (1943) doceert sociale wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Samen met prof. dr. D.Th. Kuiper schreef hij 'Reformatori-sche maatschappijkritiek' (1980).

Plaatsbepaling in een pluriforme samenleving

Een cultuur-sociologische benadering

Inleiding

Het is riskant de westerse cultuur te willen typeren. Het gevaar van eenzijdigheid is groot; daarom is voorzichtigheid en enige omzichtigheid geboden. De Duitse socioloog Max Weber (1864-1920) heeft deze voorzichtigheid en omzichtigheid betracht toen hij de vraag stelde: Welke combinatie van omstandigheden heeft er toe geleid dat juist in het westen, en alleen hier, een cultuur ontstond die een wereldomvattende betekenis en gelding zou krijgen?

Weber geeft in antwoord op deze vraag geen eenvoudig-causale verklaring. Hij is er zich van bewust, dat vele factoren tot de ontwikkeling van de westerse cultuur hebben bijgedragen. Wel wijst hij op enkele katalysatoren in deze ontwikkeling. In de eerste plaats noemt hij de invloed van de uit de Griekse cultuur afkomstige *wetenschapsopvatting* met haar mathematische grondslag. Ten tweede de invloed van het Romeinse recht: een groots rationeel systeem dat menselijke relaties reguleert. Ten derde de ontwikkeling van het kapitalisme met als basis een *rationele* organisatie van arbeid en kapitaal. Zeker, ook in andere werelddelen werd wetenschap beoefend, bestonden rechtsregels en was streven naar winst. Maar

alleen voor de westerse cultuur was kenmerkend dat, naast andere invloeden, de *rationaliteit* of de *berekenbaarheid* een dominante cultuurfactor werd (Weber, 1969: 9-20). Ook de kunst, het christelijk geloof en de kerken werden door de rationaliteit sterk beïnvloed. Men denke aan de streng-rationele en juridische rede-nertrant van veel rooms-katholieke en reformatie-theologen.

Omdat de ontwikkeling van het moderne christendom, de kerk van Rome en de kerken van de reformatie, grotendeels plaats vond in het kader van de westerse cultuur, is het onjuist christendom en cultuur tegenover elkaar te plaatsen. Het gaat steeds om het christendom *in* een bepaalde cultuur en het christendom is

zelfs in belangrijke mate meegesleurd door de ontwikkeling van de westerse cultuur. In belangrijke mate ... niet geheel. Steeds, soms in meerdere, soms in mindere mate, was het bewustzijn aanwezig: wel *in* de wereld, niet *van* de wereld. Max Weber heeft deze bijbelse gedachte onderkend in zijn studies over het calvinisme. Niet slechts voor calvinisten, maar ook voor andere gelovigen gold een *innerweltliche Askese*. Met dit begrip wordt niet de ascese van kloosterlingen en kluzenaars bedoeld, maar een religieus-ethische levenshouding *binnen* de bestaande wereld. Niet opgeslokt worden door nu eenmaal aan de gang zijnde processen, maar hiervan vrij worden en toch handelen *in* deze wereld. Hier ligt ook thans de opgave van christenen: hoe de identiteit van het christen-zijn en van christelijke organisaties te realiseren *in* onze cultuur? Dat wij in een tijd van secularisatie en zelfs van toenemende secularisatie leven, is een gemeenplaats. Vaak verstaat men onder secularisatie: verwereldlijking, in die zin dat de kerken vele leden verliezen en dat zij zich met name in de prediking aanpast aan modeverschijnselen van de cultuur. Zo preekten veel predikanten in de tijd van de Franse revolutie over 'vrijheid, gelijkheid en broederschap'. In de bloeitijd van het existentialisme waren veel preken en theologische studies doorgetrokken van deze filosofie. Het marxisme oefende later een vergelijkbare invloed uit.

Voor zover de bovenstaande opvatting van secularisatie juist is, en dat is zij voor een deel, is deze secularisatie niet verwonderlijk; de tijd van de verlichting en de opkomst van vrijzinnigheid en modernisme hebben in de laatste twee à drie eeuwen de crisis van kerk en christendom aangekondigd. Vervolgens dienen wij te beseffen, dat onze tijd niet slechts gekenmerkt wordt door de bovenstaande opvatting van secularisatie, maar ook door het feit dat er buiten de kerken veel

christelijk geloof en religieus leven bestaat. Overigens is de crisis van de kerken en van het christendom niet door kwaadwilligen bewust veroorzaakt. Zij is een gevolg van de ingrijpende economische, technologische en sociale veranderingen in de westerse cultuur, die tot een ander geloofsbeleven, andere geloofsinterpretaties en andere antwoorden dan traditionele aanleiding gaven. Daarom kan secularisatie ook positief geduid worden: kerken en christendom staan voor de noodzakelijke opgave in de veranderende culturele en maatschappelijke omstandigheden steeds opnieuw standpunt te bepalen en te verantwoorden *in* deze wereld. Traditionele antwoorden op eigentijdse problemen zijn ontoereikend. Het meedrijven op modestromingen van deze tijd zal de identiteit van christenen ondermijnen en doen vervagen. Kerken, christelijke organisaties en christenen persoonlijk moeten natuurlijk de taal van hun tijd spreken, in open communicatie met anders-denkenden staan en daarin het authentieke dat hun identiteit bepaalt trachten gestalte te geven. Voorwaar, geen geringe opgave.

De vraag dringt zich dan ook op: in welke richting en op welke wijze zullen kerken, christelijke organisaties en christenen persoonlijk, die *als zodanig* steeds meer naar de marge of de periferie van de cultuur gedrongen worden, hun plaats bepalen en verantwoorden? Op deze vraag zal ik – overeenkomstig het verzoek van de redactie van dit tijdschrift – vanuit mijn vakgebied, de sociologie, een bijdrage tot een antwoord geven; een bijdrage die in het bestek van dit artikel beperkt en enigszins fragmentarisch is.

Meervoudig leven in het perspectief van zijn consequenties

Het leven van mensen in de moderne samenleving is een 'gedeeld' leven. Dat wil zeggen, wij leven in verschillende groepen en relaties; vaak in een huwelijk,

vriendschapsrelaties, een gezin, een school, een bedrijf, een kerk, een woon-omgeving, enz. In al deze relaties en groepen functioneren wij verschillend; in intieme relaties geheel anders dan in meer formele relaties. Dit meervoudig of pluriform samenleven brengt een meervoudige persoonlijkheid van de mensen met zich mee. Is de ontwikkeling van de samenleving van dien aard dat in de meervoudigheid van het sociale leven steeds minder integrerende 'elementen' bestaan, dan dreigt een desintegratie van 's mensen persoonlijkheid. De westerse cultuur is doortrokken, zoals wij reeds zagen, van rationaliseringsprocessen: in de industrie met haar innovatie, in bureaucratieën en andere organisaties, in specialismen en professionalismen, die alle lijken te functioneren als doelen in zichzelf; zij lijken autonoom en onaan-tastbaar.

We kunnen ook zeggen, zoals de socioloog Karl Mannheim (1893-1947) doet, dat de *functionele* rationaliteit de *substantiële* rationaliteit heeft overwoerd. Dat wil zeggen, dat een wijze van denken en handelen die binnen vaststaande kaders (bijv. bureaucratieën) gericht is op duidelijk omschreven doelen geen ruimte biedt voor een substantiële denkwijze: het inzicht in de zin van het leven in staat en samenleving. Anders gezegd, het 'hoe doe ik dit of dat?' overwoert de vraag 'wat doe ik eigenlijk en wat behoort ik te doen?' Dit door Mannheim gehanteerde onderscheid tussen functionele en substantiële rationaliteit heeft niet slechts op het menselijk denken en handelen betrekking, maar vooral op een verschil in levenshouding. Zij betreft niet slechts een rationeel of praktisch probleem, maar in de eerste plaats een geestelijk en cultureel probleem. De functionele of instrumentele rationaliteit kan verworden tot een ideologie die het inzicht in de zin van het leven, van de samenleving en van de staat maskeert en verduistert (Mann-

heim, 1940: 52,53; vg. M. Horkheimer, 1967).

De Nederlandse socioloog A.C. Zijder-veld spreekt in verband met deze maskering en verduistering van een 'abstracte samenleving': 'de mens 'leeft' niet in de samenleving, maar kijkt er dikwijls tegenaan als tegen een vreemd verschijnsel. Deze samenleving heeft meer en meer van haar werkelijkheid en zin ingeboet en is, zo komt het ons voor, eigenlijk niet langer in staat als de draagster van menselijke vrijheid te fungeren' (1971: 46). In de ervaring en in het bewustzijn van mensen is de moderne samenleving abstract geworden. Een van de gevolgen van deze ervaring van de abstracte samenleving is, dat veel mensen zich van abstracte maatschappelijke instituties 'afwenden'; hoewel zij er in blijven functioneren, kunnen zij deze instituties niet echt persoonlijk en innerlijk dragen, en gaan zij elders de zin en vrijheid van hun leven zoeken. Met andere woorden, er is een discrepantie ontstaan tussen de werkelijkheids-, zin- en vrijheidsopvattingen van mensen en de als 'versteende' en 'autonoom' ervaren abstracte instituties. Nu kan men natuurlijk altijd zeggen: ja, maar maatschappelijke instituties zijn menselijke produkten; zij worden door mensen in stand gehouden en voor hun vormgeving zijn mensen primair verantwoordelijk. Omdat mensen primair verantwoordelijk zijn voor de vormgeving van instituties zouden wij niet over autonome instituties moeten spreken, tenzij wij onszelf bij voorbaat reeds onmondig willen maken.

Hoewel het standpunt betreffende de primair-menselijke verantwoordelijkheid voor de wijze van inrichten van de samenleving mij in principe juist lijkt, is het gestalte geven aan deze verantwoordelijkheid in concrete handelingen bijzonder moeilijk. Deze moeilijkheid is een gevolg van het feit dat wij leven in een samenleving die ouder is dan wijzelf. Bij-

na alle structuren in welke wij leven zijn ouder dan wij. Met andere woorden, wij zijn 'er in geboren'. Maatschappelijke instituties vormen door middel van reglementen, aangeleerd gedrag, gewoonten, soms ook door wettelijke bepalingen, bijna onaantastbare sociale bouwwerken, een 'gevestigde orde'.

Zulk een in de loop der tijd gevormd vaststaand kader van attitudes of een institutie wordt door de Amerikaanse sociaal-psycholoog Georg Herbert Mead *the generalized other* genoemd. Dat wil zeggen, dat naast de mensen die veel voor onze vorming betekenen (*significant others*) als ouders, een vriend, een leraar en soms anderen die onze persoonlijkheid vormen hebben gegeven, er instituties bestaan die als de 'algemene ander' 's mensen persoonlijkheid vorm geven (1934: 174, 175, 262 e.v.). De klassieke socioloog Emile Durkheim sprak openlijk over de dwang die van instituties op de persoonlijkheidsvorming en het handelen van individuele mensen uitgaat. Niet door een individuele wilsbeslissing kan een mens verandering brengen in maatschappelijke en politieke processen. Indien wij zulke veranderingen willen realiseren, is een gemotiveerd, gezamenlijk en volhardend optreden noodzakelijk. Mead enigszins vrij toepassend, denk ik dat de gedragsbepalende invloed van de *generalized other* niet alleen voor individuen maar ook voor groepen geldt. Zo wordt het politieke handelen van het CDA, zowel van de partij als van de parlamentsfractie, in belangrijke mate beïnvloed door de verwachtingen die bij de coalitiepartners leven, door de 'vage collectiviteit' van de kiezers (en haar 'publieke opinie'), vakbonden, internationale bondgenootschappen en andere. Zeker, het CDA heeft een program van uitgangspunten, een rapport over zijn grondslag in relatie tot het politiek handelen en een verkiezingsprogram. Evenals een individuele mens die immers pri-

mair verantwoordelijk is voor zijn handelen, kunnen wij het CDA in zijn politiek handelen aanspreken op zijn geloofsbrieven. Maar evenzeer geldt dat het CDA (nog) functioneert in het centrum van het politieke krachtenveld met tal van *generalized others* die zijn optreden in belangrijke mate bepalen.

In dit verband is van belang ook het onderscheid tussen het *inner-directed* en *other-directed* persoonlijkheidstype te memoreren, dat de Amerikaanse socioloog David Riesman heeft gemaakt. Wordt de *inner-directed* mens gekenmerkt door plichtsbefes en door tradities, normen en waarden van kleine leefgemeenschappen, het *other-directed* persoonlijkheidstype kenmerkt zich door zijn oriëntatie op anderen en wenst te voldoen aan hun verwachtingen (1953: 22 e.v.). De grote sensitiviteit voor de buitenwereld maakt dat dit persoonlijkheidstype niet slechts in enkele uiterlijke details van zijn gedrag, maar ook in zijn innerlijke ervaringen zich aan anderen wenst aan te passen. Dit persoonlijkheidstype kan in verband gebracht worden met de conformerende invloed die van de *generalized others* uitgaat en het behoort typisch bij de moderne pluriforme samenleving. Hoewel de juistheid van Riesmans onderscheid moeilijk te bewijzen is, heeft het veel aannemelijks. Ik denk dat het verantwoord is ook te spreken over mengvormen van het *inner-directed* en het *other-directed* persoonlijkheidstype, in welke het accent bij de een meer op het eerstgenoemde en bij de ander meer op het laatstgenoemde kenmerk kan liggen. Als zodanig kan het onderscheid duidelijk maken, dat de moderne, *other-directed* mens, die hoofdzakelijk niet door tradities en eigen normen en waarden wordt geleid, een kwetsbaar mens is geworden. Zonder veel weerstand te kunnen bieden, is hij overgeleverd aan de processen van toenemende verrationali-

sering en abstractie in de moderne samenleving die in haar pluriformiteit maakt, dat de abstracte en meer 'intieme' instituties steeds meer uit elkaar groeien. De *inner-directed* beleving en oriëntatie kan de mensen doen vervreemden van de abstracte instituties. Soms barsten zij uit in protest; men denke aan de studentenopstand (1968 en volgende jaren) tegen het 'systeem' van de 'eendimensionale samenleving'. Andere voorbeelden zijn stakingen en demonstraties. Ook kan er een 'stil protest' plaats vinden in de vorm van het niet-geëngageerd blijven meefunctioneren in de abstracte instituties, terwijl men zich voor het beleven en uiten van vrijheid en zin van het leven terugtrekt in religieuze groepen, in zijn gezin of in andere kleine gemeenschappen.

Ook het onderscheid tussen *inner-directed* en *other-directed* behoeft niet alleen op persoonlijkheidstypen betrekking te hebben; zij kan ook groepen betreffen. Zo zal bijvoorbeeld een politieke partij die functioneert in een pluriforme samenleving en die in het centrum van het politieke krachtenveld functioneert, zich sterk *other-directed* opstellen en zich op de buitenwereld afstemmen. Hetzelfde geldt voor kerkgemeenschappen, die zich (nog kunnen) opstellen in het 'centrum' van het culturele, sociale en politieke krachtenveld. Men denke aan kerken die samenkomen in de Nederlandse Raad van Kerken en die meer *other-directed* zijn dan kleine kerken en sekten. Maar de consequentie is dat hun kwetsbaarheid toeneemt, omdat de buitenwereld deze kerken in prediking en maatschappelijke en politieke plaatsbepaling sterk beïnvloedt.

Meervoudig leven en mensbeeld

Ik sprak reeds over de discrepantie tussen de mens en abstracte instituties. Ondanks de invloed van de *generalized others* en de openheid van het *other-di-*

rected persoonlijkheidstype en groepen naar de buitenwereld, lijken mensen niet eindeloos kneedbaar. Er lijken grenzen in zicht te komen, waar mensen (van mens tot mens kunnen deze wellicht verschillend zijn) de zin- en vrijheidservaring in abstracte instituties gaan ontberen.

Men kan deze discrepantie interpreteren met een mensbeeld dat gebaseerd is op het zgn. *homo-duplex* theorema, zoals de reeds genoemde socioloog Zijderveld doet (1971: 19,31 e.v.). Met dit theorema wordt de mens als een 'dubbelwezen' geïdentificeerd, dat enerzijds bestaat uit een *homo internus* (de mens als uniek individu met zijn emoties, religie, vrijheids- en zinervaringen, normen en waarden) en anderzijds uit een *homo externus* (de mens als maatschappelijk wezen die rollen speelt die door de samenleving worden opgelegd). De abstracte samenleving richt zich op de aanpassing van de *homo externus*, terwijl veel mensen de *homo internus* gaan cultiveren; een polarisatie waarin de uitwerking van de ene pool ten koste van de andere gaat. Hoewel dit *homo-duplex* theorema voor de beschrijving van de feitelijk-abstracte situatie vruchtbaar lijkt, heb ik enige bedenkingen. Dat mensen tegen de abstracte samenleving protesteren, hetzij in acties, hetzij in het zich er in meerdere of mindere mate van afwenden, maakt juist duidelijk dat zij niet slechts met behulp van het *homo-duplex* theorema geïnterpreteerd kunnen worden. Zijzelf nemen hiermee geen genoegen. Zij ervaren hun leven in normatieve zin als een eenheid. Ook de ervaren 'vervreemding' in de abstracte instituties wijst er op, dat deze instituties niet zijn zoals zij volgens hen zouden behoren te zijn en dat zij de zin en vrijheid van hun leven niet kunnen realiseren zoals zij deze normatief zouden wensen te realiseren. Terecht zegt Zijderveld (1971: 190, 191) de *homo internus* en de *homo externus*

niet te willen scheiden. Hij wil het homo-duplex theorema in zijn evenwicht herstellen en wel door middel van een nieuwe vorm van bewustzijn, opdat de mensen zullen leren hoe zij in de moderne samenleving dienen te leven en een menselijker samenleving kunnen realiseren (1971: 197). Hoewel Zijderveld aanwijzingen geeft hoe dit leven te realiseren, lijkt mij een 'schakel' nodig die de twee delen van het homo-duplex theorema met elkaar verbindt. In dit verband zal ik trachten deze 'schakel' zichtbaar te maken en wel met behulp van een explicatie van het begrip 'sociaal'.

Wat bedoelen wij als wij spreken over het *sociaal* handelen van mensen (of interactie), over *sociale* relaties en structuren, *sociale* instituties en groepen en over de *sociale* orde in de samenleving? Het begrip 'sociaal' is mijns inziens een normerend begrip. Het heeft betrekking op het handelen van *mensen* in relatie tot elkaar en op instituties, groepen en andere samenlevingsvormen van *mensen*. Dat wil zeggen, hoe individuen en groepen zin-gericht en zin-beantwoordend ageren en op elkaar reageren – dit noemen wij ook wel interactie die typisch op mensen betrekking heeft. Het gaat niet om het tegen elkaar botsen van biljartballen of microdeeltjes. Interactie stamt van het latijnse *agere* dat betrekking heeft op typisch *menselijk* handelen en wel op de mens die handelend iets tot zijn bestemming wil leiden. Daarom kunnen wij interactie interpreteren als het handelen waarin mensen zó met elkaar omgaan, dat zij elkaars functioneren als zelfstandige en verantwoordelijke personen bevorderen. Sprekend over *sociale* instituties, groepen enz. bedoel ik dat deze entiteiten een kader vormen waarin mensen worden erkend als *mensen* die hun creativiteit en capaciteiten tot uitdrukking kunnen brengen en verantwoordelijkheden kunnen dragen. Deze interpretatie van 'sociaal' geldt overdrachtelijk ook voor

de sociale orde in de samenleving; dat wil zeggen, de wijze waarop de groepen, instituties en andere samenlevingsvormen met elkaar samenhangen, Sociaal betekent in dit verband, dat instituties en andere samenlevingsvormen zich kunnen ontwikkelen naar hun eigen aard en functie en dus in hun vormgeving niet geknoeid worden door bijvoorbeeld een kerkelijke of staatsvoogdij of door eenzijdig-economische belangen van het bedrijfsleven of door andere hun ontwikkeling frusterende machten.

In de bovenstaande interpretatie van het begrip 'sociaal' beschouw ik de mens, die naar het beeld van God geschapen is, als een eenheid. Dit betekent niet dat wij het homo-duplex theorema niet (voorzichtig) zouden kunnen gebruiken als een verhelderend verklaringsmodel. Maar het betekent tevens dat de *homo internus* en de *homo externus* in elkaar geschoven worden: de eenheid van de mens heeft het primaat.

Kracht en zwakheid van normatief denken en handelen

Middels de bovenstaande sociologische analyse vind ik mijn aanknopingspunt bij het artikel van prof. dr. A.G. Weiler (1983: 556-564), waarin hij stelt dat de godsdienst en de moraal in de moderne samenleving steeds meer naar de periferie gedrukt worden, dat het rationalistisch-economisch regelsysteem de samenleving, ook christelijke politieke partijen, overwoekert en de vraag stelt welke betekenis en invloed van de genoemde periferie op de samenleving kan uitgaan. In de beantwoording van deze vraag stelt hij, dat de godsdienst haar structurerende betekenis voor de vormgeving van de samenleving heeft verloren. Zij is in de 'maatschappelijk irrelevante bovenbouwpositie' geraakt. Allereerst valt op dat prof. Weiler op een wijze over 'bovenbouw' spreekt die doet denken aan marxistische interpretaties van godsdienst en

moraal. In deze interpretaties worden zij meestal gezien als sociale verschijnselen die de bestaande maatschappelijke verhoudingen helpen in stand houden. Prof. Weiler beschouwt deze marxistische interpretatie kennelijk als achterhaald: de godsdienst is maatschappelijk *irrelevant* geworden in onze cultuur.

Ik geef toe dat Weilers gebruik en interpretatie van 'bovenbouw' in belangrijke mate overeenkomt met de ontwikkelingen in de moderne samenleving. Als zodanig, in het beschrijven van een feitelijke situatie, kunnen wij het woord 'bovenbouw' hanteren. Toch zou ik dit woord liever niet gebruiken. In de eerste plaats, omdat ik godsdienst en moraal, zaken die mijn leven, mijn existentie en sociaal functioneren diep raken, niet wil 'verlagen' tot een maatschappelijke irrelevante bovenbouw. In de tweede plaats, omdat het gevolg van het maken van het onderscheid tussen onderbouw en bovenbouw is, dat men deze twee lagen uiterst moeilijk weer bij elkaar kan krijgen. Dit blijkt ook uit Weilers mening, dat het in de moderne samenleving 'niet mogelijk is te reconfectionaliseren, dit is opnieuw de confessie tot uitgangspunt van maatschappelijke organisaties te nemen'. En hij voegt er het argument aan toe: 'wat echter verleden tijd is, kan niet actueel gereconstrueerd worden' (562). Voor zover Weiler onder reconfectionalisering verstaat het opleggen van kerkelijke confessies en andere kerkelijke claims aan de politiek, ben ik met hem eens dat dit tot het verleden behoort. Een belangrijke vraag lijkt mij in dit verband: is de confessie, het belijden van de christelijke overtuiging, ook in de politiek en middels christelijke politieke partijen en andere organisaties, iets dat tot het verleden behoort?

Gelukkig beantwoordt prof. Weiler deze vraag niet bevestigend. Hij stelt, dat hoewel het christelijk geloof macro-sociologisch gezien zijn sociaal-constructieve be-

tekenis en gemeenschaps-stichtende kracht heeft verloren, het nog niet onwerkzaam is geworden. Het christelijk geloof kan een profetische oproep doen tot bekering uit het kwaad; een oproep die zich zowel tot individuen richt als tot het bestrijden van onrecht en onrechtvaardigheden die uit het rationeel-economisch systeem voortkomen. Zo is er volgens hem een taak voor godsdienst en moraal weggelegd die zich vanuit de periferie 'doorzetten als een harde beschermende rand die geen onrecht toelaat of doorlaat, die terughoudt, tegenhoudt, terugwijst wat onrecht produceert, als rand-correctief werkend daar waar zij niet meer intern-structurend aanwezig zijn' (562).

Gezien zijn analyse van godsdienst en moraal als een maatschappelijk irrelevante bovenbouw, vind ik deze opvatting van Weiler nogal optimistisch. Mijn vraag hierbij is: zouden kerken, christelijke moraal en christelijke bewegingen die naar de periferie van de moderne samenleving worden gedrukt, de kracht kunnen opbrengen om onrecht en onrechtvaardigheden van het dominante rationeel-economisch systeem effectief te kunnen tegenhouden, en terugwijzen? Waarom komen de kerken en vele christelijke organisaties dan toch steeds meer in de periferie terecht? Vanwege hun kracht?

Prof. Weiler heeft dit probleem onderkend. Hij wijst er terecht op dat gezagsdragers en geloofsverkondigers (ook christen-politici) ten dele hun geloofwaardigheid verloren hebben, omdat het officiële christendom zozeer met het maatschappelijk-economisch systeem verstrengeld is geweest (en nog is). Misschien is het wel zo, zegt hij (562, 563), 'dat juist doordat de godsdienst teruggedrongen is naar de marge, ze in het profetisch-politieke getuigenis van het komende rijk Gods mensen veel beter, veel vrijer, veel minder systeemverstrengeld

tot gerechtigheid kan oproepen dan sinds de vermaatschappelijking van de godsdienst in de vierde eeuw het geval is geweest'.

Misschien is het wel zo ... Ik ontken het niet. Integendeel. Maar een vraag blijft, of zulke kerken, christelijke politieke partijen en andere christelijke groeperingen als zodanig in staat zullen en kunnen zijn om het kwaad tegen te houden en terug te wijzen. Ik zeg niet dat dit niet zou kunnen. Maar indien zij dit willen bereiken zullen zij in het relevante maatschappelijke en politieke krachtenveld iets moeten kunnen uitrichten. In deze krachtenvelden worden zij geconfronteerd met andere groepen, politieke partijen, enz. Zij worden geconfronteerd met de 'dwang' van *the generalized other*, met de *other-directed* oriëntatie, met het probleem van het in de wereld zijn en niet van de wereld zijn, met het activeren en reactiveren van eigen overtuiging en het zich aansluiten bij de bestaande maatschappelijke, economische en politieke processen, met het realiseren van de verbinding tussen de homo internus en de homo externus. Tenzij men zich terugtrekt in het 'bastion' van de dogmatische waarheidsopvatting van eigen visies en de *homo internus* cultiveert in een sociaal en politiek isolement, in de periferie.

In het bovenstaande ligt mijn antwoord besloten op de in het begin van dit artikel gestelde vraag: in welke richting en op welke wijze zullen kerken, christelijke organisaties en christenen persoonlijk, die *als zodanig* steeds meer naar de periferie van de cultuur gedrongen worden, hun plaats bepalen en verantwoorden? Mijn antwoord luidt: geen genoegen nemen met een plaats in de periferie. Mijs inziens ligt de kracht van normatief denken en handelen in het aanvaarden van de uitdaging *midden in* de cultuur, de samenleving en de politiek te staan en daar de bestaande situatie aan te grijpen ten einde te proberen deze in de gewen-

ste richting om te buigen. Deze plaatsbepaling bergt ook een 'zwakheid' van normatief denken in zich: de noodzakelijke afstemming op de buitenwereld met het gevaar van een te ver gaande aanpassing en het verlies van eigen identiteit.

Deze gedachten vind ik bij prof. Weiler ook terug, als hij zegt: 'Het CDA moet in het vormgeven aan en bedrijven van politiek het christelijke sociaal-politieke perspectief omhoog houden, nl. dat bij de voortschrijdende uitbreiding van het post-industriële maatschappijmodel over de werelddol steeds meer de onrechtvaardigheid, de ongerechtigheid uit de eigen en uit de wereldsamenleving moet worden geëlimineerd' (562). En even verder: 'Een christen-democratische partij moet bij haar leden het innerlijk besef levendig houden, dat het onze eigen beslissingen zijn die de maatschappij voortbrengen en reproduceren, *in volstrekte verwevenheid met de onvrijheid van een 'systeem'*, dat wil dus zeggen dat wij zelf verantwoordelijk zijn voor de menselijkheid, de humaniteit van het systeem waarin wij leven' (563; curs. van mij, W.).

Deze oproep impliceert m.i. een oproep tot reconfectionalisering, in de zin van een vernieuwd activeren en dynamiseren van het christelijk geloof en handelen van mondige christenen; iets dat niet tot het verleden behoort. Men denke niet dat ik over de realisatie van dit proces optimistisch ben. Het CDA lijkt overheerst door *generalized others*, het is sterk *other-directed* en bij velen onder zijn politici lijkt de verbinding tussen de *homo internus* en de *homo externus* schraal. Maar pessimistisch ben ik evenmin. Overigens gebruik ik woorden als optimistisch en pessimistisch liever niet; zij zijn te veel emotioneel gekleurd. Het gaat om het antwoord geven op de uitdaging van het realiseren van de *innerweltliche Askese*: het staan *in* deze verrationaliseerde wereld met haar politieke, economische, mi-

litaire en andere de menselijkheid bedreigende machten en het niet van deze wereld zijn. Voor het CDA bevat het antwoord geven op deze uitdaging in in de komende jaren een 'risico op leven en dood' (om een uitspraak van Romano Guardini te gebruiken; 1965: 91).

Geciteerde literatuur

- Guardini, R. (1965): *Das Ende der Neuzeit*. Würzburg: Werkbund-Verlag.
- Horkheimer, M. (1967): *Critique of Instrumental Reason*. New York: The Free Press.
- Mannheim, K. (1940): *Man and Society in an Age of Reconstruction. Studies in Modern Social Structure*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mead, G.H. (1934): *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

Riesman, D. (1953): *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New Haven, London: Yale University Press.

Weber, M. (1969): *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Hrsg. J. Winckelmann, München, Hamburg: Fischer.

Weiler, A.G. (1983): 'Cultuur in de marge. Over de verhouding van economie en samenleving, politiek, cultuur en godsdienst in de post-industriële maatschappij'. *Christen Democratische Verkenningen* (november 1983), pp. 556-564.

Zijderveld, A.C. (1971): *De abstracte samenleving. Een cultuur-critische studie van onze tijd*. Meppel: Boom.

