

# identiteit als belofte

over organisaties  
die een naam  
hebben op te houden

Boekencentrum

hans  
groen

## Identiteit als belofte

Over organisaties die een naam hebben op te houden



Hans Groen

# Identiteit als belofte

Over organisaties die een naam hebben op te houden

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Deze uitgave is mede mogelijk gemaakt door een bijdrage van de *Stichting Dr. Abraham Kuyperfonds*

Ontwerp omslag en typografie: Hans Groen

ISBN 90 239 0417 6

NUGI 611, 639

© 1998, dr. J.F. Groen

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, St.b. 351, zoals gewijzigd bij Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 Artikel 17 Auteurswet, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180 AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

## *woord vooraf*

Met het *Sociaal Congres* van 1891 en de pauselijke encycliek *Rerum Novarum* die eerder dat jaar verscheen, begon in Nederland de christelijk-sociale beweging. In die beweging werd een diepe bezorgdheid verwoord met de onmenselijke gevolgen van de kapitalistische en industriële economie die zich in de negentiende eeuw ontwikkelde. Vanuit die bezorgdheid hebben de leiders van die beweging getracht, trouw aan een christelijke idee van de bestemming van de mens, een adequate oplossing te vinden voor de maatschappelijke problemen die toen de aandacht vroegen. De zogenaamde christelijk-sociale organisaties die later samen het Convent van Christelijk-Sociale Organisaties vormden, ontstonden. Over die organisaties, te weten, het Christelijk Nationaal Vakverbond (CNV), de Nederlands Christelijke Werkgeversorganisatie (NCW), het Nederlands Christelijk Ondernemers Verbond (NCOV), de Katholieke Nederlandse Boeren- en Tuindersbond (KNBTB) en de Christelijke Boeren- en Tuindersbond (CBTB), handelt deze studie.

Na de herdenking van de gebeurtenissen van 1891 op het Christelijk-Sociaal Congres van 1991, lijken deze organisaties door fusies en federaties met hun neutrale tegenhangers in korte tijd vrijwel van het publieke forum te zijn verdwenen. Het NCW fuseerde met het VNO tot VNO-NCW, het NCOV vormde met het KNOV MKB-Nederland, en de boerenorganisaties droegen hun belangenbehartiging over aan een nieuwe koepelorganisatie, LTO-Nederland. Alleen het CNV is als zelfstandige organisatie blijven bestaan. Begin 1998 is het Convent opgeheven ten gunste van een nieuw gevormd platform, de *Stichting Christelijk-Sociaal Congres*, voortgekomen uit de organisatie van het congres van 1991. Deze ontwikkelingen zijn des te merkwaardiger omdat de algemene opinie op het congres van 1991 was dat in Nederland de maatschappelijke en economische problemen geenszins zijn opgelost. Velen betwijfelden ook of vanuit de bestaande economische en politieke kaders wel een adequaat antwoord op die problemen gegeven kan worden — de twijfel of onze maatschappij wel op de juiste fundamenten is gebouwd, bleek honderd jaar nadat Abraham Kuiper die vraag aan het congres van 1891 voorlegde onverminderd actueel. Was Kuipers ‘architectonische kritiek’ toen de opmaat tot het oprichten van een aantal christelijk-sociale organisaties, in het licht van de tegenwoordige sociale problematiek wordt het versterken van deze organisaties of het oprichten van nieuwe organisaties vanuit een christelijk-sociale identiteit door velen niet meer als opportuun beschouwd.

De christelijk-sociale organisaties worden wel identiteitsgebonden organisa-

ties genoemd; dit onderzoek stelt de betekenis van die identiteit in het centrum van de analyse. Het onderzoek heeft tot doel op te sporen wat de drijvende kracht in de christelijk-sociale organisaties is geweest en hoe dit elan in nieuwe omstandigheden vorm zou kunnen krijgen. De blikrichting is naar de toekomst, het verleden komt ter sprake niet om te zien wat verloren is gegaan, maar om duidelijk voor ogen te krijgen wat toen, nu en in de toekomst blijft.

Dr. Jan Verhoogt, prof.dr. Sander Griffioen en prof.mr.dr. Jan Peter Balkenende ben ik veel dank verschuldigd vanwege hun verzoek om dit onderzoek te gaan uitvoeren en vanwege hun kritische meeziens met de door mij geproduceerde tussenrapporten. De besprekingen waren steeds een stimulans voor de voortgang van het onderzoek, juist als er verschil van inzicht was op onderdelen. Op bepaalde punten hebben we elkaar gevonden, op andere punten zijn verschillen blijven bestaan. Dat is inherent aan het veld van onderzoek en laat ook de vrijheid zien waarin ik mijn eigen verhaal heb kunnen vertellen.

Namens de onderzochte organisaties hebben drs. P.H.A. Klep (VNO-NCW), mr. W.M.J.M. van Mierlo (MKB Nederland), drs. B.W.M. Koekhoven (LTO-Nederland) en dr. J.P. van der Toren (CNV) zitting gehad in een zogenaamde 'klankbordgroep'. In individuele gesprekken en in twee gezamenlijke besprekingen hebben zij hun bijdrage aan het onderzoek geleverd. Voor mij waren die besprekingen spannend, omdat ik buiten de respectieve organisaties staande, een essentieel en gevoelig punt van hun functioneren onder de loep nam. Ik ben hen veel dank verschuldigd voor de open en vriendschappelijke sfeer waarin deze besprekingen plaatsvonden.

Het initiatief tot dit onderzoek kwam uit het overlegorgaan VU-Convent van christelijk-sociale organisaties. Het Universitair Stimuleringsfonds van de Vrije Universiteit te Amsterdam stelde middelen ter beschikking voor de uitvoering van dit onderzoek. De Stichting Dr. Abraham Kuyperfonds maakte de uitgave van dit boek mogelijk. Beide instanties is daarvoor dank verschuldigd.

Ik ben me bewust dat ik in mijn onderzoek tegen sommige haren in zal strijken. De aard van dit onderzoek brengt met zich mee dat de onderzoeker ook een eigen positie moet kiezen omdat anders bestaande vanzelfsprekendheden aan de discussie ontglippen. Mijn laatste verantwoordelijkheid geldt de christelijk-sociale beweging als geheel met haar unieke en 'biezondere' visie op de maatschappij. Die beweging heeft haar identiteit in de vervulling van een belofte voor het maatschappelijk leven en dit onderzoek wil de actualiteit van die identiteit duidelijk maken.

*J.F. Groen, Amsterdam, september 1998*

## *inhoud*

<b>inleiding</b>	<b>identiteit als probleem</b>	<b>1</b>
	<i>Christelijk-sociaal organiseren: de vraagstelling</i>	
	3	
	<i>Werkwijze en wegwijzer</i>	
	7	
<b>hoofdstuk een</b>	<b>identiteit</b>	<b>13</b>
	<i>Be-roepnaam</i>	
	13	
	<i>Christelijke identiteit</i>	
	16	
<b>hoofdstuk twee</b>	<b>1891</b>	<b>23</b>
	<i>1891: de sociale kwestie en sociale organisatie</i>	
	25	
	<i>Waarom christelijke organisaties: publieke presentie</i>	
	35	
	<i>Christelijk-sociaal organiseren</i>	
	39	
<b>hoofdstuk drie</b>	<b>1991</b>	<b>45</b>
	<i>Inspiratie en organisatie</i>	
	46	
	<i>Bedreigde verantwoordelijkheid</i>	
	48	
	<i>Na de opbouw: nieuwbouw of afbraak?</i>	
	60	
<b>hoofdstuk vier</b>	<b>bouwen voor de Koning</b>	<b>69</b>
	<i>'Pro Rege'</i>	
	70	
	<i>Democratie en maatschappij</i>	
	73	
	<i>Religieuze identiteit politiek gemunt</i>	



	80		
hoofdstuk vijf	<b>commercie</b>		87
	<i>De identiteit van het bedrijf</i>		
	88		
	<i>Commerciële identificatie als cultuurverschijnsel</i>		
	95		
	<i>Consument en identiteit</i>		
	99		
hoofdstuk zes	<b>zuilen</b>		103
	<i>Sociale bewegingen</i>		
	104		
	<i>‘Verzuiling’ en ‘ontzuiling’</i>		
	107		
	<i>Anoniem staatsburgerschap</i>		
	112		
hoofdstuk zeven	<b>kwaliteit</b>		119
	<i>Civil Society: de maatschappij, de staat en de markt</i>		
	119		
	<i>Maatschappij en identiteiten</i>		
	124		
hoofdstuk acht	<b>identiteit als belofte</b>		131
	<i>De maatschappelijke betekenis van de christelijk-sociale identiteit</i>		
	132		
	<i>De geest van de tijd</i>		
	135		
	<i>Identiteit in de maatschappij</i>		
	138		
	<i>Identiteit als belofte</i>		
	142		
	<b>literatuur</b>		145
	<b>index</b>		151

*I*dentiteit als probleem, daarmee begint dit onderzoek. Een probleem is een opgave, een vraagstuk, een taak. Een probleem is geen enkelvoudige vraag waarop een simpel ja of nee, of een willekeurig feit het juiste antwoord is. Een probleem zet ons op een weg. Ieder die op school een natuurkundig probleem heeft opgelost, weet dat de juiste uitkomst slechts de bonus is; waar het bij zo'n probleem om gaat, is de weg waarlangs we het antwoord vinden. De weg die we kiezen, laat zien of we begrepen hebben waar het probleem over gaat.

Identiteit als probleem zet ons op een weg, en niet waartoe die weg ons uiteindelijk zal leiden, maar ons gaan op die weg laat zien of we verstaan hebben waar het in identiteit om gaat. Identiteit stelt een opgave, een taak voor ons. Identiteit is niet problematisch, onze identiteit kan ons wel voor problemen stellen. Abel Herzberg verhaalt in *Brieven aan mijn kleinzoon* wat zijn moeder vertelde over de pesterijen die de joden in Rusland moesten ondergaan. Op de ochtend van het joodse paasfeest legde de Grieks-Orthodoxe geestelijk van het dorp waar zij woonde een gerezen brood op het deksel van de put. De joden konden dan geen water putten en al het eten dat zij hadden voor het feest niet klaarmaken. Hun paasfeest viel zo 'in het water'. "En omdat zij Hem niet danken konden voor het eten, dat Hij gegeven had, dankten zij Hem voor het verbod om van het ongeoorloofde te eten" (p. 19). Herzbergs moeder wist wat een opgave het was om jood te zijn; wat het betekende voor wat je wel doet en niet doet, voor wat wel mag en niet mag.

Identiteit is het geheel van verantwoordelijkheden, verwachtingen en daden die ons met onszelf en met de groep waartoe wij behoren, verbinden. Met onszelf, omdat we ons door veranderingen heen toch als dezelfde persoon blijven ervaren en herkennen; met de groep waartoe wij behoren omdat wij ook gevormd worden door de mensen om ons heen. Identiteit is niet het antwoord op de vraag "Wie ben ik?" Identiteit is gegeven met iemand die "ik" zegt. De vraag "wie ben ik?" wordt pas gesteld als het zicht op de eigen identiteit, het eigen ik, in het ongereede is geraakt. Het uitblijven van een antwoord op die vraag, als die identiteit verloren is, zet het bestaan van dit ik direct op het spel.

Identiteit, "ik" kunnen zeggen, is een zelfpresentatie – het is een "hier ben ik." Als zelfpresentatie is het ook toepasbaar op organisaties. Organisaties staan voor iets en stellen daden, analoog aan zoals individuen dat doen. En identiteits-

verlies is bij organisaties heel direct verbonden met het voortbestaan. Identiteitsverlies betekent zoveel als geen taak meer hebben, geen opgave meer te vervullen hebben. Identiteit als probleem raakt dus direct de bestaanskern van iemand of iets – het verwijst naar de zin die in het bestaan gevonden wordt. Voor de organisatie, want daar gaat het in deze studie om, betekent de vraag naar de eigen identiteit: wat is de bestaansreden en welke zijn de essentiële doelstellingen van de organisatie en hoe kunnen die onder veranderde omstandigheden gerealiseerd worden? Het is een prestatie als een organisatie steeds opnieuw een vruchtbaar antwoord weet te vinden op deze vraag. Veel hangt af van de zin die in het functioneren van de organisatie gevonden wordt: waartoe bestaat zij, wat is ten diepste de drijvende kracht en inspiratie van de organisatie. Vragen naar de identiteit van een organisatie is tevens vragen naar het herkenbare gezicht van die organisatie, de presentie die door de veranderingen heen blijft. De veranderingen die een organisatie ondergaat, zijn zinvolle veranderingen als die de identiteit van die organisatie weerspiegelen. Identiteit heeft een belangrijke plaats in het bestaan en het voortbestaan van een organisatie; identiteit maakt dat je kan veranderen.

De verantwoordelijkheden en verwachtingen die met identiteit gegeven zijn, houden in dat identiteit nooit los van een omgeving staat. *Wat* de opgave is die identiteit stelt, hangt mede af van de plaats en de tijd waarin die identiteit zich present stelt. De tegenwoordige positie van de christelijk-sociale organisaties is niet los te zien van bredere maatschappelijke en culturele ontwikkelingen. Net zo min als hun oprichting los stond van de maatschappelijke en culturele veranderingen van honderd jaar geleden. Juist in het licht van hun ontstaansgeschiedenis komen echter vragen op ten aanzien van de weg die deze organisaties nu inslaan. Want de organisaties werkten aan een oplossing voor de directe sociale problemen die zich voordeden, maar het perspectief waaruit zij dit werk ter hand namen, was breder. Er lagen geestelijke motieven ten grondslag aan hun werk, namelijk bepaalde ideeën over de plaats en de bestemming van de mens in de wereld, en die geestelijke motieven werden door andere oplossingen niet gehonoreerd of zelfs ontkend. De analyse van het in 1991 gehouden *Christelijk-Sociale Congres* kwam er ook op uit dat een geestelijke element nog steeds de kern van de sociale problematiek is en dat in de tegenwoordige maatschappelijke omstandigheden die bestemming van de mens weer in het geding is.<sup>1</sup>

Tussen toen en nu heeft zich in de Nederlandse samenleving een omvangrijke ontkerkelijking voorgedaan. In dat licht wordt gemakkelijk de vraag gesteld: hebben christelijk-sociale organisaties nu ook hun tijd gehad? Die vraag stelt de zaak te simpel voor. Identiteitsgebonden organisatie is geen functie van de grootte van haar aanhang. De vraag naar de plaats van de christelijke identiteit in sociale organisaties betreft in fundamentele zin de vraag hoe de christelijke identiteit zich publiek manifesteert en kan manifesteren. De publieke manifestatie van

---

<sup>1</sup> Dat althans is de pointe van de toespraak die prof.dr. H.J. van Zuthem op dit congres hield. Zie Cammaert en van der Berg 1992, p. 27 ev.

identiteitsgebonden organisaties lijkt niet meer vanzelfsprekend en de eigen visie van dit soort identiteitsorganisaties lijkt niet meer genoeg inhoud te hebben om de organisatie overeind te houden. Vandaar: “Identiteit als probleem.” Daarmee wordt gezegd dat dit een blijvende opgave is en niet dat die christelijke identiteit zelf een probleem is of problematisch is.

In dit onderzoek zal de christelijke identiteit niet op voorhand worden gedefinieerd. De inhoud van die identiteit zal uit haar manifestaties moeten blijken; het gaat om een idee van identiteit die het handelen activeert. Mensen hebben vanuit een uitgesproken christelijke overtuiging en geconfronteerd met maatschappelijke problemen bepaalde organisaties opgericht. Die organisaties zijn lange tijd een vanzelfsprekende, hoewel niet ongekritiseerde, belichaming geweest van een christelijke identiteit. Deze organisaties fuseren of federeren nu met de algemene of neutrale organisaties die eerder in zekere zin de opposanten van hen waren. Voor velen is in de tegenwoordige tijd een christelijk-sociale organisatie niet meer een noodzaak. De idealen en inspiratie waaruit de initiators *toen* geput hebben en de aard van de sociale problematiek *nu* doen echter de vraag rijzen of daarmee de christelijk-sociale identiteit niet te makkelijk van het publieke forum verdwijnt.

Christelijk-sociale organisaties hangen niet in het luchtledige, maar ontstaan en werken binnen concrete, historisch gelokaliseerde maatschappelijke omstandigheden. Die omstandigheden veranderen en dit zal ook gevolgen hebben voor de doelstellingen, en zelfs het voortbestaan van deze organisaties – christelijke organisaties zijn geen doel in zichzelf, zoals prof. A. Troost het CNV al in een toespraak in de jaren zestig voorhield (verschenen in Troost 1976, p. 65). Dit onderzoek heeft dan ook niet als doel aan te geven hoe de bestaande organisaties gecontinueerd moeten worden, of hadden moeten worden. Het wil ook niet voorschrijven welke nieuwe organisaties opgericht moeten worden. Het wil het elan opsporen waarmee de christelijke identiteit zich publiek heeft gemanifesteerd en zich kan blijven manifesteren. Het gaat erom de inspiratie die tot een fundamentele kritiek op de maatschappij leidde (weer) naar voren te halen en aan te geven of en hoe die kritische traditie kan worden voortgezet. “Identiteit als probleem” houdt een aansporing in: het gaat om datgene waar het op aan komt, datgene wat een taak stelt en een belofte inhoudt voor de toekomst.

## Christelijk-sociaal organiseren: de vraagstelling

De vraag naar zin en mogelijkheid van christelijk-sociale organisaties kan in drie vragen opgesplitst worden, respectievelijk: de vraag naar organisatie, de vraag naar sociale organisatie en de vraag naar christelijk-sociale organisatie. Christelijk-sociale organisaties zijn allereerst *organisaties*, dat wil zeggen, samenwerkingsverbanden van mensen met het oog op doeleinden die zij individueel niet kunnen verwezenlijken, maar wel gezamenlijk. Ten tweede zijn het *sociale* orga-

nisaties: organisaties die hun plaats en doelstelling ontlelen aan het samenleven van mensen in de maatschappij. Tenslotte zijn het *christelijk*-sociale organisaties: de doelstellingen en het functioneren van de organisatie wordt gerelateerd aan inzichten die aan de christelijke levensovertuiging worden ontleend.

Kerken, bijvoorbeeld, zijn geen sociale organisaties in bovengenoemde zin. De kerk als organisatie ontleent haar zin niet aan haar functie in de maatschappij of aan maatschappelijke doeleinden, maar is een gemeenschap van gelovigen, ongeacht en zelfs onder afzien van de maatschappelijke positie of nationaliteit van haar leden.<sup>2</sup> Culturele verenigingen (koren, fanfares, omroepverenigingen) en sportverenigingen zijn wel sociale organisaties en dienen maatschappelijke belangen, maar vallen ook niet onder het onderzoeksterrein: zij organiseren mensen op basis van een gemeenschappelijke interesse die niet met hun maatschappelijke positie samenhangt. Het gaat in dit onderzoek om organisaties waarvan de doelstelling en het functioneren nauw met de maatschappelijke posities van mensen en hun verantwoordelijkheid voor de kwaliteit van het maatschappelijk leven verbonden zijn: organisaties van werknemers, werkgevers, bedrijven en boeren. In Nederland gaat het dan om het CNV, het NCW, het NCOV, de KNBTB en de CBTB, tezamen deel uitmakend van het *Convent van Christelijk-Sociale Organisaties*. Als organisaties die betrekking hebben op het maatschappelijk functioneren van mensen, hebben deze organisaties een duidelijk stempel op de Nederlandse maatschappij gedrukt. Juist vanwege de rol die deze organisaties gespeeld hebben en de beloften die in de christelijk-sociale identiteit van deze organisaties besloten lagen, is een nadere bezinning op de actuele mogelijkheid van maatschappelijke organisatie vanuit een specifieke christelijke visie urgent. Die urgentie is nog groter geworden nu deze organisaties, uitgezonderd het CNV, zijn gefuseerd met of opgegaan in algemene organisaties: de werkgevers in VNO-NCW, het NCOV in MKB-Nederland en de boerenorganisaties in LTO-Nederland.

De vraag naar christelijk-sociale organisatie kan overigens op twee wijzen worden gelezen. Ten eerste als de vraag naar *christelijk-sociale* organisaties. Het gaat dan om een bijzondere visie op de samenleving en de eventuele problemen in die samenleving, een eigen visie op de maatschappij, tegenover en naast andere stromingen als, bijvoorbeeld, liberalisme en socialisme. Christelijk-sociaal staat in die betekenis niet tegenover algemeen of neutraal, maar tegenover socialistisch of liberaal. Christelijk-sociale organisaties in deze zin zijn een ontkenning van een algemene of neutrale visie op de maatschappij: zij zijn teken dat iedere visie op de maatschappij geestelijke wortels heeft en een normatieve en ethische lading.

---

<sup>2</sup> Men kan stellen dat dit inderdaad geldt voor de kerk als totale gemeenschap van gelovigen, maar dat de onderscheiden kerken wel iets van een sociale organisatie hebben. Toch geldt ook dan dat de kern van het functioneren van de kerk als instituut in de maatschappij niet een functie is van het maatschappelijk leven, maar ligt in de gezamenlijke omgang met God die de gelovige zoekt.

Een tweede lezing vat de vraag op als die naar *christelijke* sociale organisaties, dus tegenover algemene of neutrale organisaties. Deze interpretatie is, na wat hiervoor gezegd is, te beschouwen als een misvatting: christelijk-sociaal organiseren heeft zichzelf niet gezocht, maar is direct gerelateerd geweest aan wat de sociale kwestie werd genoemd en heeft in dat licht een eigen antwoord gegeven, juist omdat er geen neutrale antwoorden mogelijk zijn. Christelijk-sociale organisaties zijn zo nooit simpelweg organisaties van christenen geweest, zoals er christelijke sport- en muziekverenigingen bestaan. Maar deze misvatting is wel illustratief voor de veranderde context van christelijk-sociaal organiseren: de vroegere tegenstelling tussen liberaal, socialistisch en christelijk-sociaal is zich meer en meer gaan opdringen als neutraal tegenover christelijk. Dat is voor de identiteitsgebonden organisaties daarom problematisch omdat de christelijk-sociale visie op de *hele* maatschappij blijkbaar werd gezien als beperkt tot, of zelfs opgesloten in, de groep die de christelijke overtuiging aanhangt. Zo wordt de maatschappelijke betekenis van de christelijk-sociale visie ontkend. Op de achtergrond werkt hier nog een andere spanning door. In alle christelijk-sociaal organiseren is namelijk ook de tendens te onderkennen tot het vormen van organisaties louter op basis van de eigen identiteit, ongeacht de eigen visie en de eigen aard van de problematiek die aanleiding geeft tot sociale organisatie. Met name de katholieke organisaties ontstonden op de uitdrukkelijke wens van de bisschoppen die zich verzetten tegen interconfessionele organisaties. Christelijk-sociaal organiseren is mede een organiseren *van* identiteiten geweest. De eigen identiteit heeft ook gefunctioneerd als het onderscheidende van wat men een ‘algemene’ of ‘neutrale’ visie kan noemen. Dat als zodanig is legitiem, maar als sociale organisatie is het oppervlakkig. Organisatie louter omwille van de eigen identiteit beperkt de maatschappelijke betekenis van de belofte die de christelijk-sociale identiteit inhoudt.

Bij de vraag naar het christelijk-sociaal organiseren moeten we overigens het woord ‘christelijk’ specificeren. In de literatuur uit en over die tijd wordt weleens gesproken over algemene, rooms-katholieke en christelijke organisaties. Met christelijke organisaties worden dan heel specifiek protestants-christelijke-organisaties bedoeld. In dit onderzoek gaat het echter om christelijke organisaties in de bredere betekenis, dus rooms-katholieke en protestantse organisaties beide.

De christelijk-sociale organisaties waren niet simpelweg organisaties van en voor het christelijk volksdeel in Nederland. Niet ieder die zich christelijk noemde, apprecieerde deze organisaties. De christelijk-sociale organisaties werden gedragen door een specifieke visie op de maatschappij als geheel. De identiteit die zich in de christelijk-sociale organisaties manifesteerde, is nauwer omlijnd dan alleen maar de identiteit van het christen-zijn. Identiteitsgebonden sociale organisatie funderen op basis van een algemeen kenmerk als christen-zijn of het lid zijn van een specifieke kerk leidt tot ‘verzuiling’, het opdelen van de maatschappij in minimaatschappijen. Zulke ‘verzuiling’ heeft in Nederland plaatsgehad en maakte van christelijk organiseren een doel in zichzelf; het werd zelfs in overeen-

stemming gedacht met de verschillende ideologische of door het geloof gemarkeerde bevolkingsgroepen die van oudsher<sup>3</sup> de Nederlandse samenleving zouden hebben gevormd.

Een hiermee verbonden probleemgebied dat in dit onderzoek alleen indirect gethematiseerd wordt, is dat van de verhouding tussen christelijk geloof en algemeenheid. Het ontstaan van christelijk-sociale organisaties heeft een denominationele kleur. Op gezag van de bisschoppen die interconfessionele organisatie verboden, ontstonden de aparte katholieke organisaties. In de protestantse organisaties was vooral de hand van A. Kuyper en 'zijn' gereformeerden te herkennen. Binnen het protestantse volksdeel was het echter een punt van discussie of christelijke organisaties niet inherent algemeen waren en daarom ook het etiket christelijk niet zouden moeten dragen. Groen van Prinsterer, bijvoorbeeld, wilde aanvankelijk geen aparte christelijke school, omdat juist de school christelijk nationaal moest zijn. Pas na de aanvaarding door de Tweede Kamer van de schoolwet van Van der Bruggen, die zijns inziens de openbare school feitelijk godsdienstloos maakte, steunde hij de christelijke school (zie Klapwijk 1995, p. 95). Er is altijd een controverse geweest over de vraag of christelijke organisatie als zodanig een optie is – een blijvende controverse als we de Doorbraak-gedachte van vlak na 1945 in herinnering roepen. Als er in het hier volgende gevraagd wordt naar het waarom van christelijk organiseren, dan is daarbij de vooronderstelling dat christelijk organiseren als zodanig een legitieme optie is. Maar meer wordt ook niet voorondersteld. Uit de motieven en handelingen moet duidelijk worden waarom men de weg van christelijke organisaties is ingeslagen. Daarna kan men dan conclusies trekken over de verhouding tot een 'algemeenheid'.

De christelijk-sociale organisaties staan present voor een specifieke visie op de mens en de maatschappij. Dat heeft gevolgen voor hun plaatsbepaling nu. Als christelijk-sociaal organiseren niet meer is dan het organiseren van mensen met een bepaalde religieuze overtuiging, dan is er weinig om zich druk te maken in verband met de heroriëntatie van christelijk-sociale organisaties die nu plaats vindt. Het is dan geheel in de lijn der verwachting dat in een tijd van ontkerkelijking deze organisaties een bescheidener rol gaan spelen, overeenkomstig hun in aantal kleinere achterban.

Als christelijk-sociaal organiseren echter méér is dan het verenigen op basis van een gemeenschappelijke religieuze overtuiging, dan worden we bij de vraag bepaald hoe een beweging voort te zetten die geïnspireerd werd door een eigen visie op maatschappelijke vraagstukken en effectief handelend heeft opgetreden overeenkomstig die visie. Het verdwijnen van die organisaties is dan te zien als een verdwijnen van een pluraliteit in de Nederlandse samenleving.<sup>4</sup> Dat bepaalt ons allereerst bij de vraag welke maatschappelijke vraagstukken thans aandacht

---

3 Sic – zie Lijpharts studie *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*, 1976, p. 28.

4 Die Nederlandse samenleving is misschien wel massiever geworden en minder open dan zij vroeger was. We lezen meer dezelfde kranten en tijdschriften; er zijn weliswaar meer tv-zenders,

vragen en wat een adequaat antwoord op die problemen inhoudt. Vervolgens komt dan de vraag aan de orde of een eventuele organisatie onder eigen banier noodzakelijk is.

In dit onderzoek zal in die lijn de vraag naar de mogelijkheid van christelijk-sociaal organiseren gesteld worden: hoe en waarom heeft een groep mensen die een christelijke identiteit gemeenschappelijk heeft, aan die identiteit een publiek herkenbare uiting gegeven? De algemene vraagstelling voor dit onderzoek luidt daarom: Welke rol heeft de christelijke identiteit gespeeld bij het ontstaan van christelijk-sociale organisaties, en welke politiek-maatschappelijke betekenis zou een christelijke identiteit nu kunnen hebben?

## Werkwijze en wegwijzer

Wat is het elan dat aan christelijk-sociaal organiseren ten grondslag ligt? Om dat elan op te sporen, zullen in dit onderzoek de ideeën vanwaaruit de christelijk-sociale organisaties rond 1891 ontstonden, direct geconfronteerd worden met de actuele situatie van deze organisaties na het congres van 1991. Om het eerste elan van deze organisaties te ontdekken, moet een aantal beperkingen worden ingevoerd. Zo zal er geen geschiedkundige verhandeling gegeven worden: het gaat niet om een beschrijving van het ontstaan en de ontwikkeling van de verschillende organisaties als zodanig. Het verhaal van hoe de verschillende organisaties ontstonden, wie de oprichters waren en hoe het hen daarna vergaan is, kan men elders nalezen.<sup>5</sup> Niet hoe georganiseerd wordt, maar dat georganiseerd wordt is belangrijk. Wat belangrijk voor dit onderzoek is, is dat er geconstateerd werd dat de toenmalige maatschappij gebreken vertoonde. Zo'n constatering komt voort uit een analyse van de maatschappij en een idee, al is het maar schetsmatig, van hoe een maatschappij eruit zou moeten zien. De veronderstelling is dat de aanwijzingen om het verhaal van christelijk-sociaal organiseren nu verder te vertellen, gevonden zullen worden in de maatschappij-analyse die onderdeel is van de christelijk-sociale traditie.

Dat brengt een tweede beperking met zich mee. De aandacht zal zich wat de geschiedenis betreft concentreren op het jaar 1891: het jaar van het verschijnen van de encycliek *Rerum Novarum* en de organisatie van het *Sociaal Congres* in Amsterdam. Beide gebeurtenissen waren de aanleiding tot het ontstaan van de christelijk-sociale organisaties in Nederland. Die twee gebeurtenissen stonden natuurlijk niet op zichzelf, maar geconcentreerd rond dit jaar zal de inspiratie tot het christelijk-sociaal organiseren gezocht worden. In het volgende zal naar dit tijdvak verwezen worden als de discussie rond '1891'.

---

maar die volgen ieder redelijk strak eenzelfde programma-opbouw; enkele grote winkelbedrijven en inkoopcombinaties bepalen wat 's avonds op tafel verschijnt.

<sup>5</sup> Zie o.a. Hagoort 1935, Amelink 1950, Ruppert 1953, Kouwenhoven 1986, Bornebroek 1996, Smits 1996.



Het blijkt dat (ex-)dominees en priesters een grote invloed hebben gehad op het eerste christelijk-sociale organiseren: Schaepman, Kuyper, Ariëns, Talma, Sikkel, etc. Zij waren soms daadwerkelijk organisator, maar vooral ook inspirator. Zij analyseerden de samenleving van hun tijd en zetten de paden uit waarlangs de organisaties konden ontstaan. Zij gaven gehoor aan stemmen in de maatschappij die opriepen of aandrongen iets te doen en hebben dit 'iets' vorm gegeven door de oprichting van christelijk-sociale organisaties. Zij hebben ieder op het snijpunt van christelijk geloof en sociale praktijk een aantal inzichten geformuleerd over het maatschappelijk en economisch handelen die voor velen toen inspirerend waren. Om die inspiratie te kunnen opsporen, zullen vooral die geschriften aan de orde komen die de eerste stappen op het pad van christelijk-sociaal organiseren hebben begeleid. We willen zo heel direct de motieven opsporen die we dan kunnen confronteren met het verhaal van de christelijk-sociale organisaties nu.<sup>6</sup>

Dit onderzoek vraagt naar hoe het verhaal van de christelijk-sociale organisaties in de toekomst kan worden voortgezet. Dat verhaal is eens begonnen, en nu lijkt er een punt bereikt waarop er verschillende scenario's zijn om dit verhaal verder te vertellen. Om in die situatie onderscheidend te werk te kunnen gaan, zal hier eerst heel geconcentreerd en onbevangen gekeken worden naar de discussies en argumenten die aan het christelijk-sociaal organiseren in eerste instantie vorm hebben gegeven. De maatschappelijke en wereldbeschouwelijke context waarin de organisaties ontstaan zijn, staat centraal. Op die manier, zo is de idee, kan scherp worden aangegeven wat die christelijk-sociale identiteit oorspronkelijk inhield.

Het beantwoorden van de vraag waarom aan het einde van de negentiende eeuw christelijk-sociale organisaties ontstonden, vereist een zekere mate van vrijheid in het omgaan met de bronnen, zoals een dirigent in gebondenheid aan de partituur vrij is een eigen verhaal te vertellen in zijn interpretatie van de muziek. Op basis van dezelfde bronnen kunnen verschillende verhalen verteld worden, maar niet willekeurig elk verhaal. Ten aanzien van de historische gegevens wordt, om nog even in de muzikale metafoor te blijven, gepoogd een 'authentieke' lezing te geven. De essentie van de authentieke uitvoeringspraktijk in de muziek is niet dat gepoogd wordt de muziek te laten klinken zoals die toen en toen werkelijk klonk, maar dat gepoogd wordt de later gegroeide conventies en inzichten over de uitvoering van een stuk muziek weg te strepen. De interpre-

---

<sup>6</sup> Terzijde: de vraag of de initiators altijd volledig consequent naar de door hen beleden principes hebben gehandeld, komt niet aan de orde. Met de tijdspanne die tussen toen en nu ligt, doet dit ook niet meer ter zake in een onderzoek als het onderhavige. Vooral A. Kuyper bijvoorbeeld is fel gekritiseerd voor zijn optreden als premier tegen de spoorstaking van 1903. Dat de zaken wat genuanceerder lagen, kan men nalezen in Woldring 1987, p. 145. Overigens, waar Kuiper en Woldring bij A. Kuyper ook populistische strategieën constateren (Kuiper en Woldring 1980, p. 36), kan men misschien zuiverder met Van Rooden (1996, p. 36) Kuyper als een van de eerste moderne massa-politici bestempelen. Als geen ander voor hem is hij in staat geweest een heel volksdeel in korte tijd een publieke rol van betekenis te laten spelen.

tatie van een muziekstuk of een tekst wordt gegeven vanuit de aan die tekst voorafgaande tijd. Op eenzelfde wijze, door af te zien van secundaire literatuur van nadien, wordt in dit onderzoek het ontstaan van de organisaties in 1891 benaderd.

Verder wordt in dit onderzoek het grootste gedeelte van de tijd tussen 1891 en 1991 niet in de analyse betrokken; het gaat er om op te sporen hoe in de actualiteit van toen een bepaald maatschappelijk elan organisatorisch vorm heeft aangenomen en hoe datzelfde elan thans vorm kan aannemen. Die actualiteit is belangrijker dan de ontwikkelingen die de twee punten in de tijd verbinden. Zo ontstaat wat in de filmregie wel een *hard cut* wordt genoemd, een overgang tussen twee scènes waarbij beeld en geluid tegelijk veranderen. Door het contrast tussen 1891 en 1991 op te voeren, moet de onderliggende continuïteit beter zichtbaar worden.

De ontwikkeling van de christelijk-sociale organisaties wordt in twee verhalen verteld. Het eerste verhaal is de meer historische beschrijving van het ontstaan van de christelijk-sociale organisaties rond 1891 en hun plaatsbepaling na 1991. Het tweede verhaal neemt dezelfde twee jaartallen als uitgangspunt voor een meer systematische, politiek-filosofische beschouwing over de christelijk-sociale beweging. In die twee verhalen moet de identiteit van de christelijk-sociale organisaties blijken.

Hoofdstuk één stelt eerst vast waar het over gaat als we over de identiteit van christelijk-sociale organisaties spreken en scherpt zo de vraagstelling van het onderzoek verder aan. Identiteit is verbonden met herkenbaarheid en aanspreekbaarheid. Het is een bewuste constantheid en draagt het karakter van een belofte. Identiteit is het dragen van een naam waarop een beroep gedaan kan worden en staat tegenover anonimiteit, het naamloze waarop geen beroep mogelijk is.

Met het naar voren halen van het belofte-karakter in identiteit wordt afgezien van een nadere definitie van een christelijk-sociale identiteit. De christelijke identiteit is activiteit en uit zich in een bepaald gekwalificeerd handelen. Willen we de christelijke identiteit kennen, dan moeten we naar de concrete handeling en kijken, van personen en van organisaties.

Hoofdstuk twee verhaalt hoe in 1891, na de encyciek *Rerum Novarum* en het *Sociaal Congres* in Amsterdam de christelijk-sociale organisaties ontstaan. Directe aanleiding is de sociale kwestie, de stuitende armoede die verbonden is met de verbreiding van het industrieel kapitalisme in de negentiende eeuw: een grote groep arbeiders verdwijnt in maatschappelijke anonimiteit en is niet in staat iets aan het eigen lot te verbeteren. Ondernemers en regeringen lopen niet hard om in die situatie een keer te brengen. De christelijk-sociale visie ontwikkelt zich als verzet tegen het heersende liberalisme, maar kan zich evenmin met het socialisme verenigen. Hoewel binnen christelijke kringen niet eenduidig gedacht wordt over hoe de verhouding arbeid en kapitaal opgevat moet worden en er organisaties van arbeiders, van werkgevers, en van werkgerevden en arbeiders tezamen ontstaan, denkt men zeker niet in de socialistische lijn van de klassenstrijd.

Liberalisme en socialisme worden beide gezien als voortgekomen uit het gedachtegoed van de Franse Revolutie dat door de christelijk-sociale inspirators wordt afgewezen. Toch was er aanvankelijk wel sympathie met het socialisme en het ontstaan van de christelijk-sociale beweging is daarom als een verlegenheid te typeren. Men onderkende dezelfde problematiek die het socialisme naar voren bracht, kon ook ver meegaan met deze beweging, maar men bleek uiteindelijk toch een andere geestelijke richting op te gaan dan het socialisme: strijd was geen middel om aan de verbondenheid van mensen in de maatschappij uitdrukking te geven.

Er is daarnaast ook een positieve aanleiding tot christelijk-sociaal organiseren te onderkennen, namelijk een (hernieuwd) elan van christelijke groepen om zich in de maatschappij toentertijd herkenbaar op te stellen. De christelijk-sociale beweging zet zich in voor een bepaalde kwaliteit van de samenleving.

Hoofdstuk drie richt de aandacht meteen naar honderd jaar later. De organisaties hebben hun weg gevonden in het Nederlandse politieke en maatschappelijke bestel; de meeste organisaties zijn interconfessioneel geworden en er is een koepelverband dat aan de gedachte van de uiteindelijke eenheid van arbeid en kapitaal beantwoordt. De christelijk-sociale organisaties richten zich nog steeds op de structuren van de maatschappij, maar zien de context van hun handelen veranderd door ontkerkelijking en ontzuiling en de professionaliteit die van hun eigen werkzaamheid wordt geëist. Met een oproep tot persoonlijke verantwoordelijkheid op het congres van 1991 zien zij nog een taak voor zich weggelegd in een cultuur die door functionalisme en professionalisme anoniem geworden is en zich geen doeleinden meer kan stellen. Maar in de jaren daarna fuseren alle christelijk-sociale organisaties, behalve het CNV, met hun neutrale tegenhangers en dragen hun taak van belangenbehartiging over aan de nieuwe organisaties. De activiteiten die als specifiek voor de eigen kring worden beschouwd, vinden plaats in werkverbanden in die nieuwe organisaties (*STIMO* en de *Vereniging NCW*), of men laat daartoe de oude organisaties nog in tact (zoals bij de boerenorganisaties).

Het blijkt moeilijk te zijn aan te geven of er tegenwoordig een 'sociale kwestie' is en wie of wat die betreft. De maatschappelijke onderscheidingen die in de negentiende eeuw bepalend waren, zijn van minder belang geworden. Arbeidsverhoudingen zijn gepacificeerd en gekanaliseerd in een overlegeconomie. Andere problemen steken echter de kop op: het milieu, de positie van de derde wereld, een wereldwijde economische orde. De inzet voor een bepaalde kwaliteit van het maatschappelijk leven die in 1891 de identiteit van de christelijk-sociale organisaties bepaalde, is na 1991 moeilijk concreet te maken, of in ieder geval een opdracht die de dan bestaande christelijk-sociale organisaties niet meer op de been kan houden.

In hoofdstuk vier begint dan het tweede verhaal waarin de politiek-filosofische en maatschappelijke ontwikkelingen en inzichten die voor de christelijk sociale beweging bepalend zijn, aan de orde komen. Het dragend motief tot organi-

seren, los van de wisselende actuele problematiek, wordt als het 'Pro Rege'-motief omschreven. Dit 'Pro Rege'-motief plaatst het handelen van mensen in het perspectief op het rijk van God dat op alle terreinen van het leven tot uitdrukking dient te komen. Dit motief wordt als scharnierpunt tussen geloofsinzichten en (maatschappelijk) handelen beschouwd. In zijn maatschappelijke betekenis benadrukt het vooral de eigen kwaliteit en verantwoordelijkheid van het maatschappelijk leven. De maatschappij vindt niet haar vervulling en eenheid in de staat, maar zij bestaat uit verschillende handelingskringen en overheid en maatschappij hebben ieder een eigen verantwoordelijkheid, direct tegenover God. De pluralistische maatschappijtheorie die hierin vervat ligt, geeft een geheel eigen lading aan het streven naar democratische verhoudingen dat in de westerse politieke traditie is belichaamd. De visie die met name bij A. Kuyper naar voren komt en waarin ieders verantwoordelijkheid 'Pro Rege' centraal staat, beziet de maatschappij als principieel open, met verschillende, niet tot elkaar te herleiden of aan elkaar ondergeschikte centra van macht. In de westerse, liberale traditie, staat het streven de idee van democratie, de maatschappelijke en politieke participatie van allen, te verwezenlijken, onder druk: economische participatie is bepalend voor de toegang tot de politieke en maatschappelijke openbaarheid. Deze tendensen hebben als gevolg, zo zal beargumenteerd worden, dat enerzijds de maatschappij uitsluitend vanuit de functionaliteit voor het economische handelen wordt beschouwd en dat anderzijds de maatschappij tussen staat en individu wordt geplaatst en uiteindelijk in de staat opgaat.

Hoe de pluraliteit van het maatschappelijk leven onder het regime van de economie gedacht kan worden, is het thema van het vijfde hoofdstuk. Aangaande de moderne maatschappij wordt wel over een consumentencultuur gesproken waarin anonieme marktrelaties de maatschappij bepalen. Functionalisme en professionalisme zijn kenmerken van deze cultuur. Die cultuur is echter niet identiteitsloos. Identiteit als herkenbaarheid blijkt een belangrijk motief, zowel wat betreft de keuze die de consument maakt als ten aanzien van het functioneren van de producent. Bedrijven behoeven, boven wat functioneel is voor een efficiënte productie, een zekere zingeving. Bedrijfsidentiteit blijkt belangrijk om te kunnen *veranderen*. Het belang ervan wordt nog groter door het vervagen van andere, religieuze en maatschappelijke zingevingen en identiteiten. Bedrijfsidentiteit en door consumenten gekochte identiteiten hebben echter een beperkte reikwijdte en kunnen niet omvattender verantwoordelijkheden vervangen. Zij zijn beperkt tot de private sfeer en hoeven noch kunnen zich publiek verantwoorden. Commerciële identiteiten zijn niet oppervlakkig, maar gelimiteerd: zij gelden zolang ik niet iets anders koop of zolang ik bij een bedrijf werk; zij houden geen voorschot op de toekomst in, noch leggen zij verbanden tussen handelingsgebieden.

De anonimiteit die optreedt als de maatschappij in de staatsgemeenschap opgaat, is onderwerp van hoofdstuk zes. In de zogenaamde 'verzuiling' lag een specifieke verknoping van religieuze en maatschappelijke identiteit die de christe-

lijk-sociale beweging kwetsbaar maakte voor processen van ontkerkelijking en secularisatie. De ‘zuilen’ kregen op het laatst het karakter van kerkelijk gescheiden circuits, minimaatschappijen in een groter geheel. Maar de ‘verzuiling’ was ook uitdrukking van een band tussen mensen die vanuit een bepaalde identiteit en met een bepaald elan zich voor maatschappelijke zaken inzetten. De anonimiteit die na de ‘ontzuiling’ ontstaat, is teken dat zo’n band, waarin mensen die op verschillende plaatsen in de maatschappij werken elkaar vanuit een gedeeld elan kunnen aanspreken, ontbreekt.

Wat maatschappij dan inhoudt, wordt verder uitgewerkt in hoofdstuk zeven. Maatschappij wordt hier als totaliteit van het menselijk handelen opgevat, waarin staat en economie, overheid en markt, te onderscheiden kringen zijn, naast andere. De maatschappij is noch de totaliteit van individuele belangen, noch vindt zij haar ultieme eenheid in de staat, maar is het publieke domein of publieke werkingssfeer van ieders handelen, individueel en gezamenlijk. Staat en markt vervullen hun functie in de context van het maatschappelijk handelen. In die maatschappij zijn verschillende institutionele dimensies; de christelijk-sociale organisaties hebben vooral op één dimensie, die van de arbeidsvraagstukken, gefunctioneerd. Arbeidskwesties zijn nu voor een groot deel geregeld, maar daarmee is nog niet gezegd dat er geen ‘sociale kwestie’ meer is. Er zijn vragen ten aanzien van de ontwikkeling van industrie en techniek en de toekomst van ons leefmilieu; de gevolgen van onze manier van leven voor mensen elders; vraagstukken van sociale rechtvaardigheid. Het gaat om het vinden van een samenhang van waaruit de diverse problemen van de tegenwoordige maatschappij aangepakt kunnen worden.

In hoofdstuk acht wordt dan de mogelijkheid van christelijk-sociaal organiseren teruggevoerd naar de belofte die in haar identiteit vevat is. Die identiteit houdt een belofte in voor een eigen maatschappelijk leven overeenkomstig de menselijke verantwoordelijkheid en los van de eisen van de staat of de markt. Het gaat er dan niet om een programma te geven voor toekomstige organisaties, maar om het elan te benoemen van waaruit christelijk-sociale organisaties kunnen bloeien. De christelijk-sociale identiteit profileert zich in drie ‘tegenovers’: ten eerste, architectuur tegenover verandering: het gaat om het sturen en structureren van de veranderingsprocessen in de cultuur en de maatschappij. Ten tweede, taal tegenover functionaliteit: een gemeenschappelijke taal legt de kwaliteitseisen vast voor het functioneren van organisaties en verbanden. Ten derde, belofte tegenover anonimiteit: in de belofte stellen mensen zich verantwoordelijk voor het samenleven. Een christelijk-sociale organisatie belooft dat op haar naam niet tevergeefs een beroep wordt gedaan.

Vragen naar onze identiteit is vragen naar wat ons ten diepste bezig houdt, wat het verhaal van ons leven is. Meer of minder dramatische situaties kunnen aanleiding zijn voor reflexie op onze identiteit, het zijn altijd belangrijke veranderingen en kruispunten in ons leven die tot vragen naar onze identiteit leiden. Welke weg zullen we inslaan; wat verbindt die weg met het pad dat we tot nu toe gegaan zijn; moeten we iets loslaten, wat willen we in de toekomst zeker behouden? Het zijn steeds vragen die ons bewust maken van onze identiteit, die ons bepalen bij de persoon die wij zijn, in onze eigen perceptie en in die van anderen.

‘Identiteit’ kan op vele manieren gedefinieerd worden en op vele wijzen geanalyseerd. Als we identiteit met organisaties in verband willen brengen, is dat nog een extra moeilijkheid, omdat dat alleen in overdrachtelijke betekenis kan. Identiteit is een wezenlijk present zijn, een ‘er zijn voor anderen’, en moet blijken in daden.

## Be-roepnaam

Als er gevraagd wordt naar hoe identiteit zichtbaar wordt, ligt een relatie tussen identiteit en herkenbaarheid voor de hand: identiteit betreft hoe iets of iemand herkenbaar en aanspreekbaar is als persoon temidden van andere personen en als organisatie temidden van andere organisaties. *Herkenning* gaat vooraf aan datgene wat onderscheidend is van anderen. Het is als je iemand na jaren weer terugziet: diens gezicht onderscheidt zich wel van andere gezichten, maar je loopt pas op die persoon toe als je in het gezicht ineens de persoon herkent die je al kende van jaren her. Identiteit gaat over hoe we als persoon door anderen gekend willen worden.<sup>1</sup> Herkenning is tevens een erkenning van iets of iemand. De herkenning erkent en bevestigt iemand in diens eigenheid, diens persoon. Charles Taylor die deze relatie tussen identiteit en erkenning legt, formuleert hiermee een moderne idee van identiteit, namelijk een ervaring van individualiteit tegenover goddelijke en wereldse autoriteiten en maatschappelijke indelingen die vanaf de Renaissance tot bewustzijn komt. Die moderne idee van identiteit berust op

---

<sup>1</sup> Dit impliceert dat normalerwijs *identiteit* en *imago*, zelfbeeld en het beeld dat anderen van je hebben, samenvallen. Als beide niet samenvallen, wordt dat als problematisch ervaren.

enerzijds de waardigheid van de mens als individu, los van voorgeschreven rollen en sociale posities, en anderzijds de idee van authenticiteit (Taylor 1994, p. 25-28). Authenticiteit ziet Taylor als een moderne idee die samenhangt met een geïndividualiseerde identiteit: de bron van de eigen identiteit is diep in de menselijke persoon zelf gelegen. Taylor geeft aan dat pas in de moderne tijd die bron gezien wordt als besloten in de eigen persoon – het is het meest eigene wat iemand heeft, en daar moet diens identiteit aan beantwoorden. De bron van identiteit in de persoon zelf plaatsen is overigens op zichzelf geen ontkenning van een transcendentie. Die innerlijke bron kan wel degelijk in relatie met God gedacht worden (Taylor 1994, p. 29-31).

‘Waardigheid’ en ‘authenticiteit’, beide verbonden met een modern zelfverstaan, plaatsen grote nadruk op ‘identiteit’. Er wordt hierin een dwingend appél op het individu gedaan om de verantwoordelijkheid voor de eigen daden en het eigen wezen te erkennen en op zich te nemen en zich niet te verschuilen achter een als onafwendbaar beschouwd verloop van de gebeurtenissen of achter vaststaande maatschappelijke posities. Het individu moet in zichzelf voldoende houvast vinden om zich staande te kunnen houden tegenover anderen en tegenover de omstandigheden. Deze standvastigheid van het individu is het beslissende moment in het moderne zelfverstaan en dit verbindt het moderne zelfverstaan ook met dat van vroegere, pre-moderne tijden. Identiteit heeft steeds te maken met *betrouwbaarheid*. Omdat het moderne zelfverstaan zich niet meer kan verschuilen achter maatschappelijke posities of hogere machten, is dit individu ook kwetsbaarder. Herkenning en erkenning moeten steeds dit individu in diens identiteit bevestigen.

In de innerlijke bron is constantheid en betrouwbaarheid gelegen: er is een kern die gelijk blijft door de tijden heen en iemands uitingen moeten aan die kern beantwoorden. We kunnen aan die kern van de persoon appelleren: “jij bent een persoon die zoiets doet.” Identiteit heeft te maken met een constante, iets wat hetzelfde is of blijft – iets wat identiek is. Nu is het geenszins onproblematisch om ten aanzien van identiteit te spreken van het identieke of constante in de tijd. Immers, *ben* ik wel dezelfde persoon als diegene van 10 jaar geleden? Ik heb nieuwe ervaringen opgedaan, bevind mij in een andere werkkring dan toen, etc. Toch ervaren we ons zelf als dezelfde persoon, en anderen zullen ons als die persoon herkennen. Paul Ricoeur onderscheidt ten aanzien van identiteit en de permanentie in de tijd tussen *idem*- en *ipse*-identiteit: identiteit als ‘identiek’ en identiteit als zelfheid (Ricoeur 1992, p. 116). Aan die twee identiteiten koppelt hij vervolgens respectievelijk ‘karakter’ en ‘je beloften houden’ (Ricoeur 1992, p. 118). *Karakter* is het geheel van gewoontes die iemands ongebroke continuïteit en herkenbaarheid in de tijd bepalen. *Je beloften houden* vraagt een voorschot op latere omstandigheden, het vraagt om trouw, om een ‘ik zal handhaven’ (Ricoeur 1992, p. 122ev); je belooft in de toekomst te wezen zoals je je nu presenteert.

Identiteit bestaat nu in de narratieve of biografische eenheid van een mensen-

leven die ‘karakter’ en ‘je beloften houden’ verbindt. Identiteit is *herkenbaar* in het constante en aanspreekbaar op een ‘ik zal handhaven’, of ‘ik zal mij betrouwbaar tonen’. De openheid naar de ander is essentieel hierin: alleen een ander kan je herkennen en je ergens op aanspreken. Identiteit is geen private aangelegenheid, maar is basaal publiek: het is een ‘er zijn voor anderen’. Het beslissende in identiteit is de betrouwbaarheid van het ‘ik zal handhaven’ en de herkenbaarheid voor anderen: in het gezicht herkennen we de persoon die wij kennen van vroeger. Identiteit is een *belofte* dezelfde te zijn en te blijven door veranderingen heen. Het is een gewilde, bewuste constantheid waardoor men kan veranderen zonder zichzelf te verliezen. Door identiteit te hebben, kan men veranderingen aan.

Identiteit staat in fundamentele tegenstelling met anonimiteit. Anonimiteit is niet gebrek aan identiteit, maar onbenoemde identiteit. Iemand die anoniem is, is niet ter verantwoording te roepen en is onvoorspelbaar. Anonieme krachten zijn niet te bevechten en maken machteloos. Anonimiteit maakt het individu persoonlijk onkenbaar, maar ontdoet die persoon niet van diens trekken – zoals de middeleeuwse schilders en componisten wel een persoonlijk signatuur hebben, maar niet bij name gekend worden. Een anonieme daad is er in de leegte van ‘het is’, onontkoombaar en onverantwoord. ‘Vluchten in de anonimiteit’ betekent je onttrekken aan die mensen die je ter verantwoording kunnen roepen.

Identiteit hebben is een naam hebben. Namen roepen presentie op, dwingen tot antwoorden met “hier ben ik.” De naam die ieder mensenkind bij de geboorte krijgt, de zogenaamde roepnaam, is een be-roepnaam. In die naam doen we een beroep op iemand. Als in de menigte “meneer Groen” geroepen wordt, kan ik mij makkelijk anoniem houden. Als om “HANS Groen” wordt geroepen, kan ik alleen gewetenloos anoniem blijven voor het beroep dat op mij wordt gedaan. Die naam verleent mij identiteit, maakt mij herkenbaar en beroepbaar; identiteit is gegeven in het beroep dat in mijn naam op mij kan worden gedaan. Identiteit hebben betekent dat je een naam hebt op te houden.

Anonimiteit schept een massa – het legt een negatieve band tussen mensen die zo onbenoembaar blijven. Anonimiteit maakt de groep machteloos; er is geen punt van vereniging waarop de groep aangesproken kan worden, noch waarin de groep macht kan bundelen. In de anonimiteit zijn de individuele leden van zo’n groep gelijkgeschakeld. Gelijkheid als eenvormigheid is het gevolg van de onherkenbaarheid en machteloosheid die met anonimiteit samengaat. Identiteit maakt de groep aanspreekbaar. In die zin is identiteit tevens van toepassing op groepen en organisaties van mensen. Organisaties hebben een bepaald gezicht dat hen herkenbaar maakt ten opzichte van andere organisaties en waarop zij kunnen worden aangesproken. In vitale organisaties is het duidelijk wat het constante is door de veranderingen heen. Organisaties hebben een bepaald karakter en nemen een voorschot op de toekomst; zij houden een belofte in. De identiteit van christelijk-sociale organisaties is de publieke presentie van de christelijke identiteit. Daarmee is dan ook het overdrachtelijke van dit spreken duidelijk: in



de herkenbaarheid van de organisatie, de presentie die zij stelt, stellen individuen zich present – de identiteit van een organisatie verdwijnt als die niet meer gedragen wordt door de individuen waaruit die organisatie bestaat. Het voortbestaan van een organisatie is verbonden met persoonlijke verantwoordelijkheid.

## Christelijke identiteit

Moeten we nu op voorhand de christelijke identiteit zelf definiëren? Is er wel één christelijke identiteit? Er zijn immers verschillende kerken en christenen hangen verschillende politieke visies aan en nemen verschillende maatschappelijke standpunten in. Er is geen directe en eenduidige relatie tussen christelijk geloof en maatschappelijk en politiek handelen. Elke poging de christelijke identiteit eenduidig te definiëren, is tegelijk een verarming van die identiteit, want legt die identiteit vast in tijdelijke kenmerken. De geloofsbron is tijdloos en iedere poging die vast te leggen, verstart die identiteit tot het identieke, ten koste van het ‘ik zal handhaven’ – de identiteit wordt dan het onderscheidende in plaats van het herkenbare. Een poging de christelijke identiteit op voorhand te definiëren, is daarom niet vruchtbaar voor dit onderzoek.

Politieke en maatschappelijke, niet-kerkelijke organisaties in het algemeen, ‘christelijk’ noemen, is ook enigszins hachelijk: het claimt meer eenheid dan er bestaat en kan hen die andere keuzen maken in verlegenheid brengen. Uiteindelijk is de christelijke boodschap gericht aan alle mensen en dat lijkt in tegenspraak met het apart organiseren in christelijke organisaties. Evenwel zit hier nu juist een vruchtbare spanning, want de christelijke identiteit is ook niet altijd in te passen in bestaande kaders. Vanuit een christelijke geloofsovertuiging kunnen inhoudelijke gezichtspunten worden geformuleerd die met recht ‘christelijk’ genoemd mogen worden en die botsen met bestaande ideeën. Juist dat die inzichten uiteindelijk voor alle mensen gelden, zet een dynamiek in beweging waarin blijvende en tijdelijke inzichten gezeefd worden. Het is die confrontatie met de (sociale) werkelijkheid die in dit onderzoek centraal staat.

De dynamiek van de christelijke visie die voor alle mensen wil gelden, heeft haar sporen nagelaten in de westerse cultuur en denkwijze. Politiek vertaalt die christelijke visie zich in de idee van de waardigheid van de mens als mens, d.w.z. het respect dat ieder mens gelijkelijk verdient, vooraf aan diens plaats in maatschappelijke of andere verbanden. Die idee is een verworvenheid van het joodse en christelijke denken en berust op het inzicht dat de mens als schepping en beeldrager van God bekleed is met waardigheid en verantwoordelijkheid draagt; deze mens, dit schepsel, stelt zich present, op deze persoon kan een beroep gedaan worden.<sup>2</sup> Modern zelfverstaan en christelijk zelfverstaan zijn niet

---

2 Klapwijk (1995, p. 114) spreekt over het recht der verdrukten dat als een universeel rechtsbe-

vreemd aan elkaar, maar beide vallen niet samen en het is die spanning tussen afstand nemen en meegaan die de christelijke identiteit haar dynamiek verleent. Die spanning komt al vroeg tot uiting als de Bijbelschrijver Babylon, het culturele centrum van de oudheid en het symbool voor alle aardse cultuur, een hoer noemt, maar tevens oproept te bidden voor de vrede van die stad. Later heet het dat de christen wel in de wereld staat, maar niet van de wereld is. Manifestaties van de christelijke identiteit kunnen vele vormen aannemen, van activisme tot wereldmijding, maar die manifestaties staan nooit los van de samenleving waarin zij gedaan worden. En een uitsluitend terugtrekken op de eigen innerlijkheid en de mystieke ervaring is nooit als authentiek christelijk beschouwd.<sup>3</sup>

Weliswaar toont de moderne tijd<sup>4</sup> de ontwikkeling van een menselijk zelfbewustzijn dat los wordt gedacht van een christelijk zelfverstaan, los van religie in het algemeen ook, de kern van dit zelfverstaan is de waardigheid van de mens, en met deze idee is de innerlijke verbondenheid tussen het christelijke zelfverstaan en het moderne zelfverstaan gegeven. Beide gaan terug op de bewustwording van de eigen individualiteit dat zich met Renaissance en Reformatie in het westerse denken gaat aftekenen. Beide zijn verschillende gedaanten van eenzelfde levensgevoel. Maar tegelijk plaatsen beide bewegingen die zelfbeschikking in een radicaal andere context. De mens van Pico della Mirandola die “als een vrij en soeverein kunstenaar [zichzelf] boetseert en modelleert in de vorm, die [hij] verkiest,” (1968, p. 11) staat in een andere relatie tot zichzelf en de medemensen dan een Maarten Luther als die zegt: “Hier sta ik, zo waarlijk helpe mij God.”

Charles Taylor heeft de nieuwe idee over het subject die met Reformatie en Renaissance ingang vindt, gekarakteriseerd als *self-defining*: het moderne subject ziet zich niet meer in relatie tot een kosmische orde met een inherente zins-orde die het subject definieert (1983, p. 6). Voor het moderne subject is de wereld gedesacraliseerd; de wereld is object van wetenschappelijk onderzoek en technische manipulatie. Ook de mens is maakbaar: de mens is als een kunstenaar die zichzelf modelleert en voor diens zelschepping verantwoordelijk is. In de ontwikkeling van de westerse maatschappij heeft de Reformatie getoond in deze geest mee te kunnen bouwen aan de moderniteit. Tegelijk heeft de Reformatie de idee dat de wereld onderworpen is aan een zinsverband nooit willen opgeven.

---

ginsel vanuit het christelijk geloof aan de wereld moet worden voorgehouden. Die universele en unieke strekking van het christelijk denken wordt in den brede gezien, zie bijvoorbeeld Putnam 1987, p. 44, 45.

<sup>3</sup> Ook de kluizenaar moest op roepafstand van andere mensen verblijven!

<sup>4</sup> In deze door velen als post-modern bestempelde tijd is het niet zonder meer vanzelfsprekend om terug te grijpen op motieven die samenhangen met de moderne tijd. De moderniteit stoelt onder andere op de idee van de menselijke waardigheid. Zolang die idee, dat er dingen zijn die de mens niet aangedaan mogen worden, niet haar doorwerking heeft gevonden in alle menselijke levensverbanden, is de moderniteit niet voltooid en blijft het zin hebben van de moderniteit te spreken. Anthony Giddens argumenteert mijns inziens terecht dat wat nu ‘post-modern’ in de filosofische reflectie wordt genoemd, eerder als een radicalisering van de moderniteit is te beschouwen – zie Giddens 1995, p. 45ev.

Voor de Renaissance is de hoogste deugd van de mens die over zichzelf beschikt 'trouw zijn aan jezelf'. De Reformatie echter plaatst de zelfbeschikkingsmacht van de mens onder de verantwoordelijkheid tegenover God: 'trouw aan God' is hier de ultieme deugd; de mens blijft ten laatste en ten diepste afhankelijk van God. De Reformatie ziet de ultieme en primaire erkenning van de menselijke identiteit in het door God gekend zijn (cf. Musschenga *et.al.* 1995, p. 24).

De Reformatie heeft zichzelf in de continue spanning van meegaan en terugtrekken geplaatst. Men deelt de verworvenheden van de cultuur, maar neemt even gemakkelijk kritische afstand van diezelfde cultuur. De Reformatie staat met een been in de tijd die de moderniteit achter zich gelaten denkt te hebben en heeft daarmee voor de moderniteit een dubbel gezicht. Enerzijds heeft zij, en vooral de calvinistische stroming, van harte meegewerkt aan de ontwikkeling van de economie, de democratie en de wetenschap en heeft vaak een stimulerende rol gespeeld, anderzijds heeft zij uit reserve tegen aspecten van de modernisering soms een conservatieve leefcultuur geschapen.<sup>5</sup>

De gebeurtenissen in de negentiende eeuw laten uiteindelijk zien dat dit dubbelgezicht van meegaan en zich terugtrekken ook voor de rooms katholieke kerk geldt. Hoewel in de aanvankelijke reactie van de Contra-Reformatie restauratieve trekken overheersen (o.m. de intensivering van de inquisitie – cf. - Woldring 1996, p. 102), blijkt de ontwikkeling van het katholieke sociale denken in de negentiende eeuw ook slechts begrijpbaar als het gezien wordt vanuit dit dubbele gezicht. De encycliek *Rerum Novarum*, bijvoorbeeld, staat geenszins een terugkeer naar de middeleeuwse gilden voor, maar propageert de organisatie van arbeiders. Over de muren die de protestantse en rooms katholieke kerk als instituut van elkaar scheiden, staat beider geloven niet zo heel verschillend in de wereld. Een denker als Jacques Maritain is hiervan een goed voorbeeld.<sup>6</sup> Men vindt elkaar in praktisch handelen en ook in theologische en filosofische analyse van de tijd waarin men leeft.

Hoewel de moderniteit de idee van een omvattende zins-orde heeft afgezworen, heeft zij met de idee van de menselijke waardigheid wel gepoogd een nieuwe zin te geven aan het menselijk bestaan. De benaming 'renaissance' duidt daar op: het gaat om een hergeboorte, maar misschien nog eerder om een nieuw-geboorte. De mens van de moderniteit ziet zichzelf staan aan de vooravond van betere

---

5 Wat betreft de 'moderne' richting valt te verwijzen naar o.m. de staatsrechtelijke inzichten van Althusius en de invloed van het calvinisme op de Amerikaanse en Franse Revoluties (zie voor Althusius: Woldring 1993, p. 169ev; voor de verhouding van het calvinisme tot de twee revoluties: Sap 1993). Overbekend is de visie van Max Weber op de relatie tussen de Protestantse ethiek en de opkomst van het kapitalisme, overigens zolang we die relatie niet opvatten als een causale relatie. Ook een idee als soevereiniteit in eigen kring van A. Kuyper en de leer van de wetsskringen van H. Dooyeweerd zijn principiële onderschrijvingen van kernaspecten van het moderniseringsproces. De conservatieve leefcultuur blijkt in bijvoorbeeld de leefgemeenschappen in de zogenaamde *Bible-belt* in de USA en het equivalent in Nederland.

6 Zie verder Woldring 1996, p. 201ev, en vooral p. 224 waar hij duidelijk de 'typisch' rooms katholieke Maritain en de 'typisch' reformatorische Dooyeweerd naast elkaar zet.

tijden. Het oude heeft afgedaan, morgen zullen betere tijden beginnen, tijden van meer welvaart en vooral, meer vrijheid. Progressief, vooruitstrevend, iets nieuws tot stand brengen, verandering, zijn de moderne wachtwoorden; conservatief of behoudzuchtig zijn, 'niet meegaan met de tijd', de nieuwe scheldwoorden. Meegaan is 'mee ontwikkelen'; niet meegaan betekent blijven in de cultuur waarin je bent, 'de tijd stil zetten'. Alleen door je geheel aan die dynamiek van de moderniteit te onttrekken, kan je de tijd stil zetten, of in ieder geval voor jezelf de idee bewaren dat je niet meegesleurd wordt. Het is het verschil tussen leven in een stad als Amsterdam of leven in een dorp van de Amish.

De christelijke visie probeert in zekere zin de stad dorpsgewijs te bewonen. Zij realiseert zich dat we niet iedere dag het morgenglorien van een nieuwe tijd meemaken en dat die nieuwe tijd ook nooit een breuk is met de voorgaande tijd. Iedere stap vooruit gebeurt in het licht van de stappen die in het verleden gedaan zijn en kan zich daar niet aan ontworstelen. Voor bestaande categorieën als 'progressief' of 'conservatief' is die visie te dynamisch. Een christelijke identiteit heeft een specifieke opvatting over verandering als maatschappelijk gegeven en organiseert het sociale leven en de instituties: de kloosters bewaarden de beschaving na de val van het Romeinse Rijk en zetten de herkerstening van Europa in gang; de Reformatie heeft een nieuwe kerk in het leven geroepen; de christelijk-sociale beweging van 1891 leidt tot de vorming van nieuwe maatschappelijke organisaties. De christelijke identiteit is activiteit.

### *Christelijk-sociale organisatie*

De ontstaansgeschiedenis van de christelijk-sociale organisaties laat zien dat het christelijk-sociaal denken zich heeft gepresenteerd als een eigen visie op de inrichting van de samenleving, naast andere politieke en maatschappelijke visies. Abraham Kuyper zal van 'architectonische' kritiek gewagen: het ging in het christelijk-sociaal denken om het actief werken aan een betere inrichting van de maatschappij. Met Wolterstorff kunnen we ten aanzien van hem spreken van het calvinisme als een *world-formative* religie (Wolterstorff 1983, p. 3). Die karakterisering treft inderdaad vooral het calvinisme zoals dat door Kuyper c.s. werkzaam werd in de Nederlandse samenleving en is minder van toepassing op het rooms-katholicisme. Het zal echter blijken dat de term *world-formative* van toepassing kan zijn op de gehele christelijk-sociale traditie. De traditie als geheel etaleert een visie op het maatschappelijk leven die tot een bepaalde inrichting van de maatschappij leidt, de maatschappelijke wereld herschept.

Wát precies de inhoud van de christelijke identiteit is, wordt niet nader omschreven. Die inhoud kan alleen geleefd worden in contact met de maatschappij en de tijd waarin we leven. Methodisch is dit een belangrijk uitgangspunt dat het hele onderzoek kleurt. Door te kijken naar de inhoud die christelijk-sociale organisaties aan zichzelf gegeven hebben in confrontatie met de actuele vragen, proberen we het eigene van deze organisaties op het spoor te komen. Daarmee sluiten we een triviaal niveau van identiteit buiten dit onderzoek. Veel christelijk or-

ganiseren is organisatie van gelijkgezinden – een christelijke voetbalvereniging of een christelijke muziekvereniging, bijv. Dat soort verenigingen bestaat naar gelang er mensen zijn die lid willen worden op basis van met gelijkgezinden activiteiten ontwikkelen. Zij hebben bestaansrecht omdat iedereen om wat voor reden ook zulke verenigingen kan en mag beginnen. Dit niveau van organiseren is te triviaal om te verdedigen. Critici voeren veelal in dit verband de fameuze Katholieke Geitenfokkersvereniging ten tonele. Maar het noemen van deze ‘uitwas’ (welks ontstaansgeschiedenis vanzelfsprekend niet beantwoordt aan de karikatuur) is niet meer dan holle retoriek om iets te kritiseren wat men als zodanig verkeerd acht. Men is in feite tegen elke christelijke vereniging, maar heeft geen principiële gronden daarvoor en zoekt dan toevlucht in het kritiseren van wat men noemt folklore of uitwassen.

Waar het om gaat is, dat het lagere publieke profiel van de christelijk-sociale organisaties een principieel gemis kan zijn op een wijze waarop het verdwijnen van een christelijke voetbalvereniging dat niet is. Die christelijke voetbalvereniging mag er zijn, maar is niet noodzakelijk. De christelijk-sociale organisatie ontsprong aan een geheel eigen visie op de inrichting van de maatschappij die niet met anderen gedeeld werd en zich niet met andere visies liet mengen. Deze organisaties wilden tevens een bepaalde kwaliteit in het organiseren als zodanig verwerkelijken – Kuyper zegt ergens dat Patrimonium “niet eene vereeniging van *Christelijke werklieden*, maar een *Christelijke vereeniging* van werklieden wil zijn” (geciteerd in Klapwijk 1995, p. 97). In de christelijk-sociale organisaties heeft zich een identiteit gemanifesteerd die aanspreekbaar is op een belofte ten aanzien van de inrichting van de samenleving als geheel, die al in de eigen organisatie zichtbaar moest zijn.

De identiteit van christelijk-sociale organisaties komen we op het spoor door naar hun manifestaties te kijken. Als het in dit onderzoek om de identiteit van christelijk-sociale organisaties gaat, wordt die identiteit heel actief en praktisch opgevat: waaruit blijkt die identiteit, hoe is zo’n organisatie kenbaar. Identiteit is dan het geheel van waar die organisatie voor staat en waar die organisatie voor wil staan. Het gaat dus om dat wat die organisatie herkenbaar maakt, waarop die aanspreekbaar is en welke belofte voor de toekomst gedaan wordt.

Het optreden van deze organisaties zal hun identiteit weerspiegelen. Daarmee is ook gezegd dat op het moment dat die identiteit apart van het functioneren van die organisatie wordt beschouwd, er al iets is scheefgegroeid. Het spreken van “wat betekent de ‘c’ in onze organisatie?” betekent dat een organisatie haar oorspronkelijke identiteit is kwijtgeraakt. Bewust nadenken over de ‘c’ plaatst de christelijke identiteit uitwendig aan het functioneren van de organisatie. Het christelijke is dan slechts een meerwaarde die voor het feitelijk functioneren van de organisatie gemist kan worden.

De vraag naar de christelijke identiteit in maatschappelijke verbanden wordt in dit onderzoek betrokken op twee significante momenten in de geschiedenis van deze organisaties. Eerst de tijd rond het ontstaan in 1891, daarna de tijd van

de heroriëntatie na 1991. De idee is dat juist op deze twee punten in hun geschiedenis, bij hun ontstaan en bij de heroriëntatie, de sleutels gevonden zullen worden tot de kern van hun identiteit als christelijk-sociale organisaties. Het zijn twee momenten in de tijd die om een dieper zelfonderzoek vragen dan wat in de loop van het normale functioneren kan plaatsvinden. Het zijn die momenten waar het erop aankomt te bepalen wat nu precies die identiteit is die deze organisaties heeft voortgebracht, hen op de been kon houden en hen ook in de toekomst zou kunnen blijven dragen.

De identiteit van christelijk-sociale organisaties haalt mensen uit anonimiteit: mensen sluiten zich aaneen en worden daarmee maatschappelijk herkenbare en aanspreekbare dragers van verantwoordelijkheid. Maar het opheffen van anonimiteit vertelt nog niets over welke verantwoordelijkheden opgenomen gaan worden. En omgekeerd, het constateren dat er vacante verantwoordelijkheden in de maatschappij zijn, blijft een lege bewering als die verantwoordelijkheden niet herleid kunnen worden tot identificeerbare, niet-anonieme, actoren en machten. De verantwoordelijkheden die opgenomen worden, hangen nauw samen met de maatschappelijke en culturele omstandigheden.<sup>7</sup> De organisaties staan midden in de moderne en de christelijke dynamiek van de vraag naar de kwaliteit van de samenleving, de vraag die in 1891 als de ‘sociale kwestie’ werd gesteld. De basis voor de analyse zal dan ook zijn hoe deze organisaties positie hebben gekozen in deze dynamiek. De ontwikkeling van de samenleving waarin deze organisaties hebben gefunctioneerd en waaraan zij hebben meegebouwd, schept het toneel waarop de eigen identiteit zich profileert. Het zijn ontwikkelingen in de samenleving die tot het agerend en reagerend handelen van de christelijk-sociale organisaties leiden. De organisaties die mensen oprichten zijn niet statisch maar veranderen met de mensen en met de geestelijke en maatschappelijke ontwikkeling die mensen doormaken. Identiteit maakt het mogelijk te kunnen veranderen doordat de identiteit ons bepaalt bij de belofte die de organisatie herkenbaar en aanspreekbaar maakt. Het verhaal dat nu verteld gaat worden, gaat over wat die belofte inhoudt.

---

7 Dat betekent overigens niet dat die relatie eenzijdig is. De wereld doet een dringende oproep op de christelijke agenda, maar schrijft die niet dwingend vol. Juist het zelf invullen van de eigen agenda is essentieel voor maatschappelijk handelen – het is ook de wereld een agenda opleggen.



De negentiende eeuw heeft de fundamenten gelegd voor het economisch en democratisch bestel van de maatschappij waarin we nu leven. De Industriële Revolutie consolideerde zich in een blijvende verandering van de productiewijze en de arbeidsverhoudingen. De Franse Revolutie consolideerde zich in de politieke emancipatie van het individu, resulterend in een individualistisch liberalisme als hoofdstroom in de politiek. Spreken van revoluties in dit verband is vooral metaforisch. Dat geldt in de eerste plaats voor de Industriële Revolutie. De overstap naar mechanische massaproductie is een ontwikkelingsproces geweest, geen plotselinge ommezwaai. Ook de Franse Revolutie blijkt op de lange duur onderdeel geweest te zijn van een politieke omwenteling die eerder al in de Amerikaanse Revolutie gestalte kreeg (of misschien al in de Republiek der Verenigde Nederlanden) en tot aan de invoering van het algemeen kiesrecht loopt. Eerst later blijken de blijvende gevolgen van revoluties en blijkt het bredere verband waarin zij plaats vinden. De bakens zijn voorgoed verzet, terugkeer naar de oude toestand is niet mogelijk. De wereld na Waterloo, als de Franse Revolutie al lang verzand is in de machtswellust van de enkeling, is niet meer ontvankelijk voor herstel van, of terugkeer naar de tijden van daarvoor. Het ware element van een revolutie overstijgt zichzelf omdat die revolutie een moment is in een doorgaande ontwikkeling.

De Franse Revolutie heeft voorgoed de laatste resten van de middeleeuwse standen-maatschappij opgeruimd en zo de ruimte geschapen voor de opbouw van een maatschappij die past bij het project van de moderniteit, namelijk het institueren van een maatschappelijke orde die gebaseerd is op de waardigheid en autonomie van het individu en niet op gevestigde of geërfde sociale posities. Na de Franse Revolutie was het probleem van een maatschappelijke orde overeenkomstig de eisen van het autonome individu nog geenszins opgelost. De gelukte Amerikaanse revolutie van enkele decennia voordien toonde aan dat de maatschappij op democratische wijze is op te bouwen en via de observaties van Tocqueville is deze revolutie een lichtpunt geworden voor de Europese democratisering in de negentiende eeuw.

De Franse Revolutie heeft uiteindelijk niet de politieke macht van de hogere standen kunnen verbreken, evenmin als de maatschappelijke macht van de opkomende klasse van industriëlen. De industriële revolutie creëerde naast de mogelijkheid tot grootschalige productie tevens een nieuwe klasse in de maatschap-



pij: een klasse die bestond uit arbeiders die voor hun levensonderhoud van loondienst afhankelijk waren en bleven. Niet alleen had de grootschalige industriële productie behoefte aan grote aantallen arbeiders, het soort arbeid dat gevraagd werd was tegelijk zo laaggekwalificeerd en eiste zulke lange werktijden, dat het voor de fabrieksarbeider vrijwel onmogelijk was ooit zelfstandig te worden. Dat de Franse Revolutie bij wettelijk verbod de gilden ten grave had besteld, is dan ook niet meer dan in overeenstemming geweest met de tijd. De tijd van de ambachten liep af, die van de arbeider ving aan.

De Franse Revolutie en de Industriële Revolutie culminerden in de organisatie van de armoede: het maatschappelijke en privé leven van de arbeider wordt geheel bepaald door de voor de industriële productie vereiste inzet van werkkraft en hij deelt die situatie met talloze anderen. Met de fabriekshallen wordt de ontmoetingsplaats gecreëerd voor hen die in het pre-industriële tijdperk onzichtbaar voor de maatschappij in eigen huisatelier armoede leden.<sup>1</sup> Onder invloed van het individualistische en liberale klimaat blijkt er geen actie van de overheid te verwachten om de onrechtvaardigheden in de situatie van de arbeider te lenigen. Daarmee beginnen zich de contouren van de sociale kwestie af te tekenen: het zichtbaar armoedige bestaan van een grote groep individuen, de loonarbeiders, die niet in staat is de eigen positie te verbeteren omdat ze geheel in beslag genomen is door het dagelijks werk voor het levensonderhoud of het zoeken naar werk.

Als groep waren de arbeiders dan wel zichtbaar, overigens waren zij in anonimiteit gedompeld. Hun was niet méér gegeven dan de betrekkelijk ongedifferentieerde identificatie met mede-arbeiders, maar die identificatie kon geen bundeling van krachten bieden, noch een herkenbaar en verantwoordelijk publiek optreden inspireren. In het individualistische klimaat werd niet lang stil gestaan bij het zoeken naar een vervanging voor het gildenwezen ten behoeve van een organisatie van de nieuwe klasse van arbeiders in loondienst. Het individualistisch liberalisme dat in de negentiende eeuw het politieke denken beheerst, heeft geen antwoord op de opkomst van deze klasse; zij is immers zelf de wegbereider van een atomistische opvatting van de maatschappij die in naam van de vrijheid van het individu aan de verschillende segmenten zoveel mogelijk zelfstandigheid wil laten. Het socialisme stelt daar de natuurlijke broederschap van de onderdrukte klasse tegenover, maar identificeert zich zo in feite binnen een concurrentie om de politieke macht met de strijd van één partij. Beide, liberalisme en socialisme, blijven gevangen in de individualistische vooronderstellingen van de moderniteit. In consequentie blijven beide ook gevangen in een staatsmonisme. Uiteindelijk moeten beide een beroep doen op een ver uitgebreide staatsmacht: om de concurrentieverhoudingen eerlijk te houden of om de onderdrukten hun recht te

---

1 In Nederland kwam de industriële ontwikkeling pas laat op gang kwam en de gevolgen van de industrialisatie hadden op de keper beschouwd als totaal misschien een minder schrijnend karakter hadden dan elders. Toch blijken in de arbeidsenquête van 1887 wel degelijk ernstige misstanden te bestaan. Zie overigens Brugmans 1978.

verschaffen. Zo ontstond dan de ‘sociale kwestie’, het probleem van hoe het de arbeiders mogelijk te maken aan het maatschappelijk leven deel te nemen en zo een rechtvaardig maatschappelijk leven te bevorderen tegenover een staat die niet wilde optreden en tegenover een markt die het vormen van maatschappelijke verbanden van individuen onmogelijk maakte.

## 1891: de sociale kwestie en sociale organisatie

Het verhaal van de christelijk-sociale organisaties begint aan het einde van de negentiende eeuw. Gedurende de laatste drie decennia van de negentiende eeuw kwam het in christelijke kring in Nederland tot de oprichting van christelijk-sociale organisaties. Het besef dat de positie van de arbeider onder het liberale en kapitalistische regime onrechtvaardig was en een schending van de menselijkheid van de arbeider, vormde daartoe de aanzet.

De oprichters en inspirators beseften dat er een ‘sociale kwestie’ was en dat zij geroepen waren handelend op te treden. Hoe die ‘sociale kwestie’ opgelost moest worden, daarover gingen de controversen. De kritiek richtte zich enerzijds op het liberalisme dat dit kapitalisme de vrije hand wilde laten en de onrechtvaardige economische en sociale verhoudingen met een beroep op individuele vrijheid rechtvaardigde, en anderzijds op het conservatisme dat de realiteit van het bestaan van een arbeidersklasse niet zag en terug wilde naar de tijd van vóór de Franse Revolutie, toen de gilden het economische leven organiseerden. Maar ook het opkomende socialisme sloeg huns inziens een verkeerde weg in.

In de constatering *dat* er een sociale kwestie is, ligt de kern van de beweging tot oprichting van christelijk-sociale organisaties. In de discussie van het moment hebben in de Nederlandse situatie vele andere geschilpunten gespeeld – het publieke optreden van de katholieken na het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie, het Réveil en later het ontstaan van de Gereformeerde Kerken in Nederland, de schoolstrijd, etc. Het christelijk-sociaal organiseren was onderdeel van een bredere dynamiek binnen het christelijke volksdeel. De dynamiek die zich ontplooidde in reactie op de sociale problemen toentertijd, laat zien hoe een christelijke identiteit maatschappelijk herkenbaar optreedt.

### *Gebrekken in de maatschappij*

De nood van de arbeider staat centraal in de ‘sociale kwestie’. *Rerum Novarum*, de encycliek van paus Leo XIII uit 1891, noemt de ongekende groei van de industrie, de veranderingen in de bedrijfstechniek, de gewijzigde verhoudingen tussen arbeiders en werkgever, de opeenhoping van rijkdom bij weinigen en het gebrek bij de grote massa (no. 1). Door het ontbreken van een organisatie van arbeiders, zoals die vroeger in de gilden bestond, vallen de arbeiders onverdedigd ten prooi aan de concurrentie en het winstbejag van de kapitalist. *Rerum Novarum* spreekt over de kringen van kapitaal en arbeid en daarmee verbonden die van

rijk en arm en de ongelijkheid en onderdrukking die in deze relatie heersen (no. 1, 2, 15). Scherp wordt het individualisme van het socialisme aangevallen: de socialistische idee van gelijkheid creëert ellende zonder onderscheid (no.12). Doorbreking van de anonimiteit die met de positie en massaliteit van de arbeidersklasse samenhangt, is het centrale uitgangspunt.

Abraham Kuyper, de protestantse inspirator van de christelijk-sociale beweging in Nederland, herhaalt voor het *Sociaal Congres* van 1891 wat, zoals hij vertelt, al door Bilderdijk was verwoord en door Groen van Prinsterer en het socialisme als aanklacht tot de wereld is gericht. Kuyper wil aangeven dat binnen eigen kring veel langer al een besef heerst van de nood die in de maatschappij ontstaan is, maar dat hij beschaamd is dat het zo lang heeft moeten duren voordat er iets daadwerkelijk ondernomen werd. Die nood houdt in dat een te grote groep verarmden lijdt onder de oppermacht van het geld (Kuyper 1990, p. 6ev). Rijk en arm ontbreekt het aan een centrum van vereniging. Het geldbezit is, als gevolg van het individualisme van de Franse Revolutie, de god van de bourgeoisie geworden, waardoor de werkende stand meer en meer verarmd is. In de “sociaal-democratische”<sup>2</sup> beweging van die tijd ziet Kuyper nu de manifestatie van de arbeidersmassa die voor het recht van de arbeider opkomt (id. p. 22ev).

De constatering dat er een ‘sociale kwestie’ is, is de kiemcel van het christelijk-sociaal organiseren van de negentiende eeuw. De ‘sociale kwestie’ is bijna synoniem geworden met Kuypers openingsrede op het *Sociaal Congres* van 1891. Hierin vinden we de samenvatting van de analyses die rond 1891 werden gegeven. Met de sociale kwestie bedoelt Kuyper “dat er ernstige twijfel is gerezen *aan de deugdelijkheid van het maatschappelijk gebouw, waarin we wonen*; en dat er dientengevolge in de publieke opinie strijd wordt gevoerd over de hechtere grondslagen, waarop een doelmatiger maatschappelijk gebouw, en dat beter woonbaar, valt op te trekken.” De sociale kwestie bestaat eerst “zoo ge architectonische critiek oefent op de menselijke sociëteit zelve, en diensvolgens een andere inrichting van het maatschappelijk gebouw gewenscht én mogelijk acht” (Kuyper 1990, p. 25; cursivering in origineel).

Kuyper ziet noch in de industriële ontwikkeling, noch in de opkomst van het socialisme als zodanig bedreigingen voor de samenleving. Die dreiging ontstaat volgens hem eerst door de beginselen van de Franse Revolutie die in het maatschappelijk leven doorwerking vinden (id., p. 21). Kuyper is wat dat betreft uiterst kritisch tegenover de geest van de Franse Revolutie en haar doorwerking in de maatschappij. De Franse Revolutie, zo stelt Kuyper, “verstoorde [het] organisch weefsel [van de maatschappij], verbrak [de] sociale banden en hield ten slotte, in haar atomistisch knutselwerk niets over dan het eenzellig, zelfzuchtig en voor zijn zelfstandigheid opkomend individu” (id., p. 20). De sociale kwestie verschijnt in volle hevigheid door het individualisme dat belichaamd in het libe-

---

2 Kuyper spreekt steeds van de ‘sociaal-democratie’ in de hier aangehaalde teksten. Aangezien deze terminologie tegenwoordig verwarrend werkt, wordt verder de nu gangbare term ‘socialisme’ gebruikt.

ralisme het maatschappelijk bouwwerk heeft vormgegeven. De pijlen van Kuyper kritiek treffen in de eerste plaats het liberalisme; in de tweede plaats kritiseert hij in deze rede ook het socialisme: dat heeft zijns inziens evenmin afstand genomen van dit individualisme, want, zo voert Kuyper aan, het sociaal gebouw dat het voorstelt is via het algemeen kiesrecht evenzeer gefundeerd in de individuele wil. Hetzelfde individualisme dat ten grondslag ligt aan het liberalisme helpt in de socialistische visie de mens op Gods troon (id. p. 31). Voor Kuyper is zowel de heersende politiek toentertijd, het liberalisme, als het protest daartegen, het socialisme, gevangen in het individualisme van de Franse Revolutie. Hoewel zijn bewoordingen een sympathie tonen voor het socialisme, ziet hij in liberalisme en socialisme beide een gevaar voor de arbeider *en* voor de maatschappij als geheel.

Als antwoord op de sociale kwestie ziet Kuyper niet het (re)organiseren van de maatschappij van bovenaf, maar de organisatie op eigen initiatief van de arbeidersstand, waarbij het dan wel de taak is van de overheid het mogelijk te maken dat de arbeiders recht gedaan wordt (id. p. 40ev). In de maatschappelijke verhoudingen toentertijd wordt de organisatie van een 'stand' of 'klasse' voor noodzakelijk gehouden om die groep mensen recht te doen. De sociale kwestie houdt de organisatie van 'arbeid' tegenover 'kapitaal' in. De architectonische kritiek is de aanzet tot het oprichten van vakbonden; het is het bouwen van een huis om onderdak te geven aan een groep mensen die onder de politieke en economische verhoudingen onverdraagzaam onrecht lijdt en door het ontbreken van een organisatie zich niet kan verweren. Ten aanzien van deze organisatie van 'arbeid' blijkt er echter sprake van een zekere ambiguïteit in het christelijk-sociale denken.

#### *Tegen het socialisme: ambiguïteiten in het christelijk-sociaal denken*

Het "proletariërs aller landen, verenigt u" mag dan wel door Marx en Engels onder het communistisch manifest zijn gezet, zij hadden geenszins het patent op deze oproep. Vooral Kuyper heeft oog voor de waarheid die het socialisme hierin belichaamt: "het is in den grond der zaak tegen het ... individualisme der Franse Revolutie, dat geheel de sociale beweging van onze tijd gekeerd is" (Kuyper 1990, p. 26). De maatschappelijke misstanden waar het socialisme zich tegen keert, zijn volgens Kuyper inderdaad misstanden, en hierin ligt ook de aantrekkingskracht van het socialisme (cf. id. p. 27ev).

Ook in christelijke kring is men ervan overtuigd dat de ontwikkeling van de productieverhoudingen onder de vlucht die het kapitalisme genomen heeft, onrechtvaardig is voor de arbeider. Talma schrijft in 1905: "De vakvereniging is het middel, door de arbeiders aangewend om de nadelige gevolgen, die de ontwikkeling van de wijze van voortbrenging heeft op hunne stelling, bij 't sluiten van de arbeidsovereenkomst zoveel mogelijk weg te nemen" (Talma 1905, p. 9). Met de *Christelijk-Sociale Conferentie* van 1905 waar deze woorden gesproken zijn, zijn we al verder in de geschiedenis, als de christelijk-sociale organisaties lang-

zaamaan vorm krijgen. Wat het citaat van Talma laat zien, is dat de oprichters en inspirators terdege doordrongen waren van de structurele veranderingen die zich in de arbeidsverhoudingen hadden voltrokken. Talma gaat er vanuit dat er een arbeidersklasse bestaat als economisch bepaalde maatschappelijke groep van loonafhankelijken tegenover de bezitters van de productiemiddelen. Hij ziet het ontstaan van de arbeidersklasse als een historisch nieuw fenomeen: de arbeider in het industrieel-kapitalistische tijdperk heeft niet meer het vooruitzicht zelf ooit baas of meester te worden. De arbeider zal zijn leven lang arbeider blijven en hierin in ieder geval verschilt zijn positie in niets met die van een slaaf (id., p. 11).

Een klasse-idee komt ook naar voren in de rede van Kuyper. Kuyper sprak van de “welgedane bourgeoisie” die in Europa heerst over een “verarmende werkende stand, die gestadig *haar* kapitaal moet voeden, en gedoemd is, om hetgeen voor die kapitaalvoeding geen dienst meer kan doen, te laten verzinken in het moeras van het proletariaat” (Kuyper 1990, p. 22, cursivering in origineel). Geen wonder, zo vervolgt hij, dat deze “lijdende klasse” de maatschappij de vraag stelt: “Met welk recht dringt men ons dien noodstand op?” Voor Kuyper is de socialistische klassenleer dan ook de enige consequente doorwerking van de leus van de Franse Revolutie, ‘vrijheid, gelijkheid, broederschap’ omdat zij nu eindelijk ook die broederschap maatschappelijk vorm wil geven (id., p. 23). Maar de echte dwaling is het individualisme van de Franse Revolutie zelf, en daarmee zijn beide scheuten van deze boom, het liberalisme en socialisme, veroordeeld.

Gezien deze erkenning van het bestaan van een ongeorganiseerde klasse van arbeiders is het niet verwonderlijk dat er principieel gekozen wordt voor een vakvereniging van alle arbeiders – een algemene vakvereniging, dat is de strekking van *Rerum Novarum* en van wat Talma voorstaat. Ook voor ds. J.C. Sikkel was het duidelijk: de gescheiden vakvereniging (christelijk naast ‘algemeen’) is een “noodstand” (Sikkel 1905, p. 23). Deze visie hield meer in dan een simpel eendracht maakt macht dat Kuyper in 1908 noemt (Kuyper 1908, p. 5), maar Kuyper spreekt dan al vanuit het besef dat die klassensolidariteit geen voldoende voorwaarde is gebleken voor een algemene organisatie. De aanvankelijke keuze voor een algemene vakvereniging is terug te voeren op een diepere verbondenheid die de oprichters voelden – dat de positie van de arbeiders als zodanig een maatschappelijk kwaad was.

In de analyse van wat onrechtvaardig is in de maatschappij wordt de waarheid van het socialisme door de inspirators van de christelijk-sociale beweging volmondig erkend. Dat men de socialistische oplossing als fundamenteel onjuist zag, en bovendien als een gevaar, laat onverlet dat men doordrongen was van de situatie waarin de arbeider zich bevond en zoals die ook door het socialisme werd geanalyseerd. Maar voorzichtigheid is hier dus wel geboden. Hoewel de bewoordingen soms socialistisch gekleurd zijn, is het geenszins de pointe van de betogen dat de marxistische analyse van de klassenmaatschappij klakkeloos wordt overgenomen. Binnen de christelijk-sociale beweging was de analyse in

termen van klassen als zodanig reeds discutabel. Ds. Sikkel bijvoorbeeld keert zich in een geschrift uit 1903 tegen de tegenstelling kapitaal en arbeid die voor een klasse-analyse in socialistische zin fundamenteel is. Hoewel Sikkel zich met zijn visie niet heeft willen keren tegen de vorming van (christelijke) vakbonden, zit in zijn visie wel een principiële reserve tegen de vakbonden. Vakbonden zijn in zijn visie tijdelijke organisaties, gericht op een concreet einddoel, namelijk het herstel van de zedelijke rechtsgemeenschap in de arbeid (*cf.* 1905, p. 23). De gescheiden organisatie van arbeid en kapitaal in vakbonden en ‘patroons’-organisatie, organiseert zijn inziens de *belangen* en niet de *arbeid*, dat wil zeggen, de gescheiden organisatie organiseert alleen de economische functionaliteit van arbeid en kapitaal, en niet het zedelijk leven (Sikkel 1903, p. 113). Overigens blijkt op de sociale conferentie van 1905 dat Sikkel met zijn visie niet de vorming van een christelijke vakbond heeft willen veroordelen, maar samen met Talma deze vakbond steunt. Ook hij was doordrongen van de solidaire lotsverbondenheid en de noodzaak tot sociale organisatie van een als klasse te typeren groep van economisch ondergeschikten.

De controverse rond de publicatie van Sikkel in 1903 mag dan later bijgelegd zijn, zij wijst wel op een zekere ambiguïteit in het christelijk-sociaal denken. Ten aanzien van het onderscheid van arbeid en kapitaal zijn er drie mogelijkheden: de zedelijke *eenheid* van beide poneren, zoals Sikkel dat het meest consequent verwoordt; de gescheiden organisatie om beide tot hun recht te laten komen, zoals Talma voorstaat; en de strijd tussen beide, waarvan het socialisme uitgaat. Het christelijk-sociale denken wilde niet in termen van strijd denken – daarin lag de breuk met de socialistische arbeidersbeweging. Maar als de idee van strijd wordt losgelaten, wordt de uiteindelijke eenheid van arbeid en kapitaal in feite bevestigd. Het is dan inderdaad een twistpunt of gescheiden organisatie strijdig is met die zedelijke eenheid, zoals Sikkel stelt, of dat die gescheiden organisatie juist nodig is om uiteindelijk de eenheid te kunnen herstellen, zoals A. Wiersinga op het congres van 1891 bepleitte (*Proces Verbaal* 1892, p. 233).

Als arbeid en kapitaal niet zonder elkaar kunnen, zoals zowel *Rerum Novarum* als Sikkel bepleiten, dan lijkt het ook geboden te komen tot organisatie van arbeiders en werkgevers samen. Zo’n organisatie van arbeiders en werkgevers samen was ook de bedoeling bij de oprichting van Patrimonium. Dat die organisatie echter niet goed van de grond is gekomen, is terug te voeren op de ambiguïteit ten aanzien van de waardering van arbeid en kapitaal als zelfstandige factoren in het christelijk-sociale denken. Het is hierbij interessant te zien hoe een schijnbaar conservatief sentiment in een progressieve richting wordt omgebogen. Het ontstaan van de sociale kwestie wordt door sommigen mede geweten aan de afbraak van de gilden ten tijde van de Franse Revolutie. Daarna is er geen nieuwe sociale organisatie voor werkenden ontstaan. Misschien werd dit soms met heimwee geconstateerd (*Rerum Novarum* no. 2; *cf.* Hagoort 1935, p. 25), toch was men zich bewust van de veranderde tijden. Herleving van de middeleeuwse gilden zag men niet als een mogelijke optie, wel het integrerend moment

dat de gilden hadden: arbeider en patroon samen, algemeen volgens hun vak georganiseerd. Door organisatie konden arbeiders en patroons veel bereiken, zo stelt *Rerum Novarum*. Vooral de arbeidersvereniging is geboden, en zo moeten nieuwe organisaties, aan de eisen van de nieuwe tijd beantwoordend, worden opgericht, gelijk vroeger de gilden het maatschappelijk leven ten goede organiseerden (no. 36).

Bij Sikkel werkt de herinnering aan de gilden op een speciale manier door in zijn idee van bedrijfsorganisatie. Dat de gilden werden opgeheven en er geen vervangende organisatie voor in de plaats kwam, leidde zijns inziens tot een zedelijk probleem. Doordat bedrijven los van een vakbond konden optreden, ontstond een vrije concurrentie waarin “[d]e solidariteit, die naar de eis der naastenliefde ook op arbeidsgebied de eer der menselijke gemeenschap is, ... door ieders worsteling voor eigen belang almeer op den achtergrond gedrongen [werd]” (Sikkel 1928, p. 7). Bedrijfsorganisatie staat voor Sikkel in het teken van het herstel van solidaire verhoudingen, en moet dan volgens hem het hele bedrijf omvatten. “Want het Bedrijf is het eigenlijke organisme waarin de gemeenschappelijke menselijke arbeid leeft en waarin de mensen in hun arbeidstaak leven.” Het bedrijf is voor Sikkel meer dan een set arbeidskrachten die wordt ingehuurd en dienstbaar is aan het materieel resultaat. Arbeid vindt niet haar equivalent in geld of product, maar is een “stuk leven.” In arbeid drukken we onszelf uit – het gaat om een zingevende bezigheid. Het probleem van het grote bedrijf is nu volgens Sikkel dat deze zinervaring voor de arbeider onmogelijk wordt omdat hij niet meer in eigen bedrijf werkt, maar als een der velen in loondienst is. Sikkel wil daarom toe naar een bedrijfsorganisatie waarin de zedelijke gemeenschap van het bedrijf door contract en inspraak hersteld is en de arbeider werkt als in het eigen bedrijf ((Sikkel 1928, p. 25ev). Met die gedachtengang ontnam Sikkel aan de organisatie-idee van de gilden de conservatieve en restauratieve elementen en trok deze idee door naar een moderne idee van medezeggenschap en bedrijfsorganisatie (cf. Ruppert 1953, p. 123).

De christelijk-sociale analyse van de sociale kwestie wijst niet dwingend een bepaalde richting op. Enerzijds zag men kapitaal en arbeid als bij elkaar behorend, anderzijds analyseerde men de sociale kwestie wel overeenkomstig een klasse-idee en dus overeenkomstig de daaraan ten grondslag liggende scheiding van arbeid en kapitaal. Voor zover men de klasse-idee gebruikte, was dit vooral in de betekenis van standen en niet in de socialistische betekenis van een fundamentele tweespalt in de maatschappij tussen ‘bezitters’ en ‘uitgebuiten’. Toch, en dat zien we bij Kuyper en vooral Talma, gaat men uit van het economisch bepaalde, nieuwe fenomeen van het ontstaan van een groep van loonafhankelijken. Dit nieuwe fenomeen maakte terugkeer naar oude organisatievormen onmogelijk. Maar hoe dan wel georganiseerd moest worden, arbeiders zelfstandig of samen met de patroons, bleef onduidelijk.

De visie dat er een fundamentele kloof tussen klassen in de maatschappij bestaat die alleen door strijd en overwinning kan worden gedicht, gaat in tegen de

idee van de organische verwevenheid van mensen met elkaar. Arm en rijk zijn niet van nature tot strijd tegen elkaar bestemd, er is geen kapitaal zonder arbeid en geen arbeid zonder kapitaal mogelijk, zo stelt *Rerum Novarum* no. 15. De christelijke visie wijst arbeider en patroon op hun respectieve plichten tegenover elkaar (no. 16). Daar komt dan voor *Rerum Novarum* nog bij dat de verwerping van privé-bezit door het marxisme een principiële onrechtvaardigheid is en zelfs de situatie van de arbeider verslechtert. Bezit is verbonden met het natuurlijke recht op bestaanszekerheid (no. 6); verwerp je privé-bezit, dan ontzeg je ook de arbeider de vrucht van zijn arbeid – zijn loon en al wat hij daarmee verwerft (no. 4). De arbeider kan niet als niet-bezitter worden gekenschetst, zoals dat in de marxistische analyse gebeurt.

Als arbeid en kapitaal geen tegenstelling behelzen (*Rerum Novarum*), als de arbeidsgemeenschap in zichzelf een zedelijke gemeenschap is (Sikkel, maar ook Talma), dan is een gemeenschappelijke organisatie van arbeiders en werkgevers geboden. Maar de ernst van de sociale kwestie wees in de ogen van velen naar een andere richting. Het besef dat er klassen waren, was in *Rerum Novarum* en bij Talma genoeg ontwikkeld om een organisatie van arbeiders voor te staan en zo'n organisatie leek ook het meest conform de sociale kwestie. Die was immers dat de economische en politieke ontwikkelingen arbeiders tot een ongeorganiseerde massa hadden gemaakt. De primaire taak van een sociale beweging was die massa te organiseren. Door het apart organiseren van 'arbeid' lijkt het moeilijk een eigen grond voor het organiseren van het 'kapitaal', de werkgevers, te vinden. Het was de vraag of er voor de 'patroons' ook een sociale kwestie bestond, los van die voor de arbeiders. Zeker, zij hadden de zedelijke plicht om zinvolle arbeid te scheppen en de arbeider een menswaardig bestaan te geven. Het beantwoorden van de sociale kwestie was niet uitsluitend een zaak van organisatie van de arbeiders; de sociale kwestie appelleerde ook aan de verantwoordelijkheid van de patroons (zie bijvoorbeeld ook Van Aken 1915, p. 14ev). Maar een specifiek eigen sociale organisatie van 'patroons' leek niet direct geboden. Kuyper ziet een organisatie van de middenstand noodzakelijk uit overwegingen van belangenbehartiging – tegenover de grote bedrijven en ter voorkoming van moordende onderlinge concurrentie. Dat kan zijns inziens gewoon in de algemene organisaties, omdat daar vooralsnog geen 'radicale' (=socialistische) elementen opgeld doen. Naar de aard van de zakelijke doelstelling van zulke organisaties verwachtte Kuyper verder dat die zich eerder zullen verzetten tegen radicale bewegingen dan dat zij die zullen bevorderen (Kuyper 1908, p. 17).

De ambiguïteit van het christelijk-sociaal denken in de analyse van arbeid en kapitaal leidt ertoe dat er drie verschillende bewegingen ontstaan: die van arbeiders en 'patroons' samen (Patrimonium), die van 'patroons' (Boaz) en die van arbeiders zelfstandig (Unitas). In de jaren na het Sociaal Congres blijkt dan dat het zelfstandig organiseren van arbeiders beter verliep dan het organiseren van de patroons. Pas in de jaren dertig lukt het uit Boaz een goed lopende vereniging van werkgevers voort te laten komen; Patrimonium overleefde als gemeenschappelij-



ke organisatie niet lang. Het is opmerkelijk dat eerst met de opkomst van de zogenaamde ‘verzuiling’ tijdens de jaren twintig en dertig van deze eeuw, de christelijke organisaties van werkgevers hun definitieve vorm krijgen. Illustratief is wat dat betreft wat W.J. Wierenga bij het 40-jarig bestaan van de Vereniging van Protestants Christelijke Werkgevers, VPCW, in 1958 opmerkt. Hij beschrijft het ontstaan van de werkgeversvereniging als enerzijds een reactief handelen, haast van buiten opgedrongen: een reactie op de toenemende organisatiegraad van de arbeiders en als antwoord op een overheid die ten aanzien van het sociaal-economisch beleid in toenemende mate overleg met werkgevers en werknemers structureert (Wierenga 1958, p. 344, 354). Anderzijds krijgt de VPCW juist vorm in een tijd, de crisis van de jaren dertig, waarin werkgevers zich weer meer verantwoordelijk voelen voor het arbeidersvraagstuk (Wierenga 1958, p. 352).<sup>3</sup> De sociale kwestie is in belangrijke mate een arbeiderskwestie, dat wil zeggen dat de vraag naar een beter maatschappelijk bouwwerk vanuit het perspectief van de positie van de arbeider naar voren komt en vanuit dat perspectief benaderd moet worden. De bredere maatschappelijke doelstelling die in de ‘architectonische kritiek’ is vervat, ontwikkelt zich dientengevolge vanuit dit perspectief.

#### *Niet meegaan met het socialisme: de organische maatschappij*

Kuyper ziet in dat het in de vakorganisatie niet alleen om stoffelijke belangen gaat en dat de positie van de arbeider niet uitsluitend door economische wetten wordt bepaald (Kuyper 1908, p. 5ev). Een antwoord op de sociale kwestie vraagt om actie en om een omkeer op politiek en geestelijk terrein. In het socialisme wordt die geestelijke omkeer los van God gedacht, voor deze beweging is zedelijkheid relatief, afhankelijk van de wil van het volk, zo stelt Kuyper. En daarom kan de christen niet meegaan met deze beweging (Kuyper 1908, p. 8ev). Het socialisme voert de verkeerde geestelijke strijd, een strijd die tegen de geest van het christendom ingaat. Ook *Rerum Novarum* gaf al ter overweging dat als algemene organisaties een gevaar voor de godsdienst opleveren, eigen organisaties geboden zijn (no. 40).

Kuyper spreekt dan wel van een “socialistische weg,” zijn bedoeling is te zeggen dat hij een ‘waar socialisme’ voorstelt, een ‘socialisme’ dat uitgaat van de idee dat de maatschappij een organische gemeenschap is, een lichaam met leden waarin allen elkaars leden zijn (Kuyper 1990, p. 26). In de zogenaamde *Stone*-lezingen geeft Kuyper een meer uitgewerkte visie waarin hij het organisch geheel van de maatschappij tegenover het mechanische, doch noodzakelijke, regelen door de overheid van de maatschappij stelt (Kuyper 1898, p. 71).<sup>4</sup> Het spreken

---

<sup>3</sup> Zie overigens ten aanzien van de ontwikkeling van de werkgeversorganisaties ook de rede van G.C.P. Linssen (1975) voor het NCW gehouden. Hij geeft aan dat zowel de katholieke als de protestantse werkgeversverenigingen nog wel het een en ander te stellen hadden met de aantrekkingskracht van de individualistische liberale ideeën (p. 80ev). Overigens kan ook hij geen specifiek organisatie-motief voor werkgevers aangeven.

<sup>4</sup> Dat mechanische regeling past bij organische verbanden is overigens een wat verwrongen con-

van de maatschappij als een organisme moeten we metaforisch verstaan: het geeft aan dat de verschillende onderdelen of kringen in een maatschappij wederzijds met elkaar verbonden zijn en binnen die wederzijdse verbondenheid functioneren (cf. Kuiper en Woldring 1980, p. 63). Ingrijpen in die maatschappij kan niet zomaar willekeurig geschieden, maar moet vanuit een perspectief op het functioneren van het geheel gebeuren. Meer dan een metafoor is het echter niet, want anders zou de idee van architectonische kritiek volkomen onbegrijpelijk worden: de vraag naar de deugdelijkheid van een bouwwerk kan niet ten aanzien van een organisme gesteld worden.

De metafoor van de organische maatschappij wordt vooral aangegrepen om zich af te zetten tegen socialisme en liberalisme. Tegen het socialisme, omdat het de mensen in de maatschappij tegen elkaar opzette (arbeid tegen kapitaal); tegen het liberalisme, omdat het mensen in de maatschappij dakloos maakte, onbeschermde tegen de macht van het kapitaal. In deze metafoor van de organische maatschappij ligt een antwoord besloten op de vraag “waarom sociaal organiseren?” Het gaat om het creëren van sferen van maatschappelijke en individuele vrijheid tegenover de staat – zoals de organen in het lichaam deel zijn van het geheel, maar ieder ook een eigen functie hebben, niet ondergeschikt aan die van anderen. Tegelijk geeft dit spreken aan dat er een zedelijke eenheid is in de maatschappij als geheel en de maatschappelijke verbanden daarin, een fundamentele verbondenheid van alle mensen, ongeacht hun positie in die maatschappij. De metafoor van de organische maatschappij maakt duidelijk dat het in de christelijk-sociale visie gaat om het inzicht dat het veranderen en verbeteren van de maatschappij een gebeuren is waar allen en alles in betrokken zijn: onderscheiden groepen mensen en maatschappelijke verbanden moeten met elkaar samenwerken en met elkaar rekening houden en niet één daarvan is daarbij de uitverkorene.<sup>5</sup>

De mens, dat is Kuypers visie in de *Stone*-lezingen, heeft een sociale natuur – is overeenkomstig Aristoteles een *zoon politikon* en hangt organisch met heel het menselijk geslacht samen (Kuyper 1898, p. 70). De maatschappij ontstaat ‘natuurlijkerwijs’ uit de bloed- en aanverwantschap. De idee is dat de maatschappij bestaat uit kringen of groepen en individuen die ‘van nature’ op elkaar aangewezen zijn, elkaar nodig hebben om naar behoren te kunnen functioneren, zoals de organen van het lichaam elkaar nodig hebben om te kunnen functioneren. Het overheidsingrijpen is, als ‘mechanisch’ handelen, hier in zekere zin vreemd aan en moet in ieder geval steeds aansluiten bij het organisch functioneren van de kringen (id., p. 83). Soms lijkt het erop dat Kuyper de overheid welis-

---

structie (cf. Woldring 1989, p. 167ev). De visie is veeleer dat de staat een functie heeft die niet volledig vanuit het maatschappelijk leven gedacht kan worden. In latere hoofdstukken, met name vier en zeven, komt die visie uitgebreider aan de orde.

<sup>5</sup> Deze metaforische interpretatie van het organische denken binnen de christelijk-sociale traditie maakt de christelijk-sociale idee ook beter bestand tegen totalitaire of corporatistische interpretaties.

waar als noodzakelijk ziet, maar vooral ook als kwaad. Dan kan retoriek geweest zijn, de protestantse traditie draagt ook de herinnering met zich mee aan een tiranniek overheidsoptreden dat tegen haar gericht was.

Staatsvorming geschiedt van onderop – die gedachte komen we eveneens tegen in *Rerum Novarum*: individuen vormen gezinnen en die gezinnen vormen staten (no. 27); het gezin gaat vooraf aan het staatsverband en heeft eigen rechten en plichten (no. 9). Schaepman, de politieke en sociale organisator van de katholieken in Nederland, schreef al eerder dat het huiselijke en individuele leven vooraf gaat aan de staat (Schaepman 1883, p. 43). De regeling van het kiesrecht moet zijns inziens dan ook uitgaan van het volk als organisch geheel.

Op deze idee van de maatschappij als organisch geheel berust de overtuiging dat er geen sprake van een klassen*strijd* kan zijn. Zulk een strijd kan niet gedacht worden, omdat die de zedelijke eenheid van het menselijk leven en de menselijke gemeenschap ontkent. De christelijke idee kan binnen menselijke verhoudingen niet de heilsverwachting aan één concreet identificeerbare groep verbinden; de christelijke inspiratie is een oproep aan alle mensen, boven maatschappelijke scheidingen en onderscheidingen uit.

De socialistische oplossing gaat in tegen wat men als een centraal element in de christelijke visie zag: de intrinsieke verbondenheid van de hele menselijke gemeenschap. In de ‘1891’-discussie leidt de eigen visie van de christelijk-sociale denkers tot het oprichten van eigen, christelijke, organisaties. Men was ook verlegen met dit gegeven, men wist van een eenheid en solidariteit tussen alle mensen, maar kon dit niet waarmaken in de organisatie van arbeiders. En dus werd uit verlegenheid de weg ingeslagen van de bijzondere organisatie (*cf.* Sikkel 1903, p. 53; Klapwijk 1995 p. 93ev).

De klasse-solidariteit toch niet een voldoende fundament was om ook daadwerkelijk samen op te trekken. Men ontdekte dat er een fundamenteel verschil van inzicht was, niet primair vanwege het christen-zijn zelf, maar vanwege de consequenties die men vanuit dit christen-zijn meende te moeten trekken voor de vormgeving van het maatschappelijk leven. Ter verantwoording van de stap tot eigen organisatie werd aangevoerd dat de socialistische idee botste met de idee van de organische maatschappij. Daarmee bedoelde men aan te geven dat in het christelijk-sociale denken de roep om organisatie van de arbeiders verder reikte dan de onmiddellijke belangen van de arbeiders: het ging om de vormgeving van het gehele maatschappelijk leven. In het uiteengaan heeft men het socialisme serieus genomen: men verschilde tenslotte in de geestelijke principes die ten grondslag lagen aan de kritiek op het maatschappelijk bouwwerk. Het verhaal van Klaas Kater, eerst toegetreden tot de algemene vakbond, daarna uitgetreden om een christelijke bond van arbeiders en werkgevers op te richten (*Patrimonium*), toont dat dit daadwerkelijk, en niet slechts in de geschriften van de theologen, als breuklijn werd gevoeld.

## Waarom christelijke organisaties: publieke presentie

Het beeld begint zich af te tekenen dat christelijk-sociale organisatie reactief haar voedingsbodem vindt in het antwoord geven op de sociale kwestie. Voordat we hieruit verdere conclusies gaan trekken, moeten we stil staan bij een ook te onderkennen positieve aanleiding tot organiseren. Want naast de reactie op een onrechtvaardige economisch-maatschappelijke constellatie, was er ook een meer intern-opbouwend motief. De vorming van christelijk-sociale organisaties is in belangrijke mate geïnspireerd door twee personen, Kuypers en Schaepman, die tot groeperingen behoorden die zich een plaats in de maatschappij trachtten te veroveren. Schaepman was inspirator van de katholieken die zich na het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in 1853 weer ongehinderd publiek konden gaan manifesteren. Kuypers was ontegenzeggelijk de leidsman van de Doleantie in 1886 en van de Gereformeerde Kerken in Nederland die in 1892 uit het samengaan van Afscheiding en Doleantie ontstonden, en stond voor de taak deze groepen een publieke presentie te geven.

Veelal is dienaangaande gesproken van een emancipatiebeweging. Die term is echter te beladen met de latere interpretatie van gelijkberechtiging. Het ging noch om gelijkberechtiging (al lijkt het in de schoolstrijd daar wel op), noch om een inhaalslag van een groep achtergestelden. In de christelijk-sociale beweging gaat het om de herkenbaarheid door het ontwikkelen van een publieke identiteit en een specifieke visie op de samenleving waarop men aanspreekbaar is. In de organisatie met het oog op deelname in het publieke leven komt een belangrijke tweede drijfveer in het christelijk-sociaal organiseren naar voren. In het christelijk-sociaal organiseren gaat het om een kwaliteit *in* het organiseren die betekenis heeft voor de samenleving als geheel. Dat komt met name naar voren in de zogenaamde schoolstrijd: dat is een strijd om een bepaalde visie op staat en samenleving, namelijk dat de staat ruimte dient te geven en de kaders te scheppen waarbinnen burgers zelf inhoud aan het maatschappelijk leven kunnen geven.

Vormgeving aan een publieke identiteit: Schaepman plaatst de vorming van een katholieke partij in dit licht. Partijvorming komt voort uit de behoefte aan zelfstandigheid, een behoefte aan een staatkundig program dat geen verlengstuk is van het kerkelijke katholieke geloof (Schaepman 1883, p. 8). Het gaat om de bevestiging van de eigen plaats van katholieken in de Nederlandse samenleving en het openbaar optreden van de katholieken als politieke persoonlijkheid (id. p. 17).

De christelijk-sociale organisatie heeft in dienst gestaan van een specifieke vormgeving van het maatschappelijk leven. De ideeën hangen samen met de organische maatschappij-opvatting, maar hebben daar bovendien een algemenere strekking. We hebben al gezien hoe de initiators van deze organisaties de maatschappij als van onder af opgebouwd dachten: individuen en gezinnen gaan vooraf aan de staat. Die gedachte krijgt verder vorm in de zelfstandigheid die men aan verschillende maatschappelijke kringen toekent. Niet alles valt onder

de staatsmacht en staatsregulering, noch heeft de staat altijd het laatste woord. De eigenheid van de maatschappelijke kringen staat voorop.

De christelijk-sociale beweging is verbonden met fundamentele politiek-filosofische inzichten over de verhouding tussen staat, maatschappij en individu. Het was niet een beweging van groeperingen die zich een plaats binnen de *bestaande* kaders wilden verwerven. Met de ‘architectonische kritiek’ was allereerst gezegd dat die kaders zelf veranderd moesten worden. Identiteitsgebonden organisatie hield verband met een bepaalde visie op de maatschappij. Hierboven is al aangegeven dat de staat gezien werd als een instantie die mechanisch of kunstmatig ingrijpt in de maatschappij, weliswaar noodzakelijk, maar secundair aan de organische kringen waaruit de maatschappij gevormd is. Die enigszins problematische constructie van mechanische regeling in een organisch geheel was bedacht juist uit vrees voor een te veel regelende staat. Men wilde zo scherp mogelijk de grenzen van staatsbemoeyenis bepalen. *Rerum Novarum* (no. 11) ziet die grenzen in de bescherming van de burgerrechten en plichten en sluit het gezin in principe uit van staatsbemoeyenis (behalve als in het gezin die burgerrechten geschonden worden). Eenzelfde uitgangspunt zien we ook bij Schaepman: het huiselijk leven gaat vooraf aan de staatsmacht en derhalve heeft de staat geen recht op inmenging in dit huiselijk leven (Schaepman 1883 p. 43). Bij hem gaat dat overigens zo ver dat hij een algemene leerplicht afwijst. Met alle vraagtekens die men daarbij zal zetten, is het wel consequent gedacht. Want het gaat bij Schaepman om een verweer tegen een zich uitbreidende staatsmacht. De regelfunctie van de staat moet niet verder gaan dan de aard van de staat en de verbanden vereist. Het gezin valt niet onder de regelgeving van de staat, het heeft een eigen verantwoordelijkheid waartoe het onderwijs behoort, althans in zijn visie. Waar praktisch de grenzen van regelgeving vanwege de staat liggen, is onderwerp van discussie gebleven en hier zullen veranderende omstandigheden tot andere inzichten leiden.

Voor Schaepman is het niet enkel de regelzucht die de staat zijn grenzen doet overschrijden, het zijn ook de burgers die te veel van de staat verwachten en eisen. Vooral subsidiestromen houden wat dat betreft een gevaar in (Schaepman 1883, p. 42). Schaepman wil vooral ruimte scheppen waarin mensen eigen initiatieven ontplooien. Het gezin, maatschappelijke verbanden, onderwijs, maar ook de kerk zijn kringen die naast elkaar bestaan, vrij van inmenging van het wereldlijk gezag. Vrijheid van godsdienst, God in het openbaar en in vereniging te kunnen eren (id. p. 39) is derhalve een fundamenteel goed in de maatschappij. Het gaat om de vrijheid van iedere burger, waarbij de eenheid van de staat berust in het algemeen belang (id. p. 43). Buiten dit algemene belang moet de vrijheid van zelfregulering heersen, waar de “soevereiniteit in eigen kring” de hoogste leidraad is (id., p. 49).

Het aardige, maar ook verwarrende, van wat Schaepman hier uithaalt, is dat hij het principe van soevereiniteit in eigen kring, door Kuyper opgevoerd als vormgevend principe voor maatschappelijke organisatie in zijn rede bij de ope-

ning van de Vrije Universiteit in 1880, binnenhaalt als uitgesproken katholiek thema: juist de bevolkingsgroep die enkele eeuwen publieke participatie en manifestatie was ontzegd, zou de zuiverheid van de soevereiniteit in eigen kring het best bewaard hebben. De gereformeerden konden natuurlijk niet bogen op zo'n lange tijd van onderdrukking. Maar op hen was toch ook van toepassing wat Schaepman hier aanvoert: het vrijheidsstreven tégen politieke of andersoortige overheersing in, ten dienste van een publieke manifestatie van de eigen identiteit. Schaepman trekt het principe van soevereiniteit in eigen kring zo echter in een onjuiste confessionele en denominationele richting; bij Kuyper is het namelijk geen principe aangaande de vorming van kerkelijke (sub-)culturen, maar een structureel principe ten aanzien van de vormgeving van gemeenschappen en handelingskringen in het maatschappelijk leven en ten aanzien van het overheidshandelen. Kuyper beriep zich op een idee van soevereiniteit in eigen kring als een verdediging tegen een te grote macht van de staat en om een pluraliteit van maatschappelijke kringen te bevestigen (bijvoorbeeld het onderwijs). Die pluraliteit is een gegeven omdat in de áárdse verhoudingen er geen macht boven de staat is (1880, p. 18). Het bestaan van in zich soevereine kringen beperkt en begrenst de staatsmacht. Er is daardoor geen absolute macht op aarde (id. p. 10). De kringen bieden een domein van vrijheid waarin de eigen verantwoordelijkheid tegenover God zich kan ontwikkelen *naast* en niet onder de macht van de staat.

In zijn *Stone*-lezingen heeft Kuyper een en ander verder uitgewerkt. Hij stelt daarin dat ieder gezag in God zijn oorsprong heeft en dat zowel het staatsgezag als de soevereiniteit van de maatschappelijke kringen beide rechtstreeks op God teruggaan (Kuyper 1898, p. 82). Staat en maatschappij zijn zo in principe nevenschikt, niet de laatste ondergeschikt aan de eerste (de katholieke sociale leer, overigens, kent een vergelijkbare zelfstandigheid aan de maatschappelijke werkelijkheid toe). Waar Kuyper zich met name tegen verzet, is de idee van het maatschappelijk verdrag. Zo'n verdrag kan niet binden omdat geen enkel mens rechten kan doen gelden over andere mensen. Tegenover de mens is de mens vrij; alleen het recht van de sterkste geldt (id. p. 73). Zowel de volkssoevereiniteit als de staatssoevereiniteit zijn hierin inadequaaf als politieke theorie, omdat zij de bron van het gezag bij de mens leggen.

Het spanningsveld waarin Kuyper hier opereert, is dat hij enerzijds ziet dat de menselijke vrijheid bedreigd is als er geen staatsgezag is, maar dat anderzijds de staat, als instrument om de menselijke vrijheid te waarborgen, ook een bedreiging vormt voor die menselijke vrijheid. Deze spanning lost hij op door èn het staatsgezag èn de rechten en vrijheden van de burgerlijke maatschappij nevenschikkend uit dezelfde bron te laten ontspringen (id. p. 90). Gezag hou je in toom door er gezag tegenover te plaatsen. Het is niet verwonderlijk dat Kuyper herhaaldelijk de Amerikaanse *constitution of liberty* prijst. De Amerikaanse grondwet brengt uiterst consequent dit principe in praktijk door uitvoerende, wetgevende en controlerende macht in drie onafhankelijk geconstitueerde lichamen te

plaatsen – de president, het Congres en het Hooggerechtshof – ten dienste van de burgerlijke vrijheid, zodat die in al haar pluriformiteit kan opbloeien.

Organisatie onder eigen banier is bij Kuypers verbonden met een pluriform publiek leven. Daartoe moet dat publieke leven ook bevrijd worden van kerkelijke machtsvorming. Wat Kuypers in dit verband schrijft, is opmerkelijk: door het opgeven van de zichtbare eenheid van de kerk “daagt de vrijheid vanzelf.” En hij vervolgt: “Juist echter overmits het verbreken van de eenheid der Kerk vanzelf het *relatief* karakter ook van de bijzondere belijdenis aan het licht moest doen komen, heeft het Calvinisme door een pluriformiteit van kerkformatie mogelijk te maken, de beperktheid van ons inzicht ook bij de Belijdenis der waarheid aan het licht gebracht” (Kuypers 1898, p. 94ev; cursivering in origineel).

Vrijheid kan niet bestaan onder absolutistische structuren, zij het die van de kerk, zij het die van de staat, zij het die van het volk. Verwerkelijking van vrijheid leidt tot een pluriform maatschappelijk en kerkelijk leven, waarin kerk, staat en maatschappij hun eigen verantwoordelijkheid en soevereiniteit hebben, ieder direct, onbemiddeld tegenover God.

De maatschappij als kring met een eigen verantwoordelijkheid, niet onder maar naast de staat is ook de visie in *Rerum Novarum*: beide, de maatschappelijke verbanden of gemeenschappen en de staat, moet de bevoegdheid gelaten worden om vrij op te treden, voor zover dat geen afbreuk doet aan het algemeen welzijn of aan de rechten van anderen. De taak van de overheid is dan, de vrijheidsrechten van gemeenschappen en van burgers beschermen (no. 28).

In de formulering tenslotte die Sikkels geeft van het sociale vraagstuk is dit publieke element heel duidelijk aanwezig. Het sociale vraagstuk, zo stelt hij, betreft de vraag hoe het menselijke gemeenschapsleven in al zijn levenskringen, ieder naar hun eigen recht en vrijheid, tot nieuwe ontwikkeling kan komen, onder eerbiediging van eigen grenzen en het recht en de vrijheid van de andere kringen (Sikkels 1903, p. 19ev). Daarmee keert hij zich tegen een staat, een kapitaal en een arbeid die het hele maatschappelijke leven aan de eigen eisen onderwerpen. Het recht en de vrijheid van het menselijk leven bestaat erin dat dit menselijk leven nooit onder de albeschikkende macht van instituten, gemeenschappen of andere mensen mag komen. Daarom, zo stelt Sikkels aan het eind van *Vrijmaking van de arbeid*, moet er een vrije school, een vrije universiteit, etc. zijn. “[N]iet als particuliere liefhebberij, maar als publieke belichaming van het zedelijk organische beginsel voor het vrije organische gemeenschapsleven in het vrije volk. Als publieke belichaming van de soevereiniteit in eigen kring bij de gratie Gods” (Sikkels 1903, p. 151). Daarmee plaatst Sikkels het christelijk-sociaal organiseren waar het thuishoort: in het bredere verband van de vormgeving van het maatschappelijke leven en de publieke presentie. Het gaat om de kwaliteit van de samenleving.

## Christelijk-sociaal organiseren

Het christelijk-sociaal organiseren heeft zijn oorsprong in twee motieven: in de eerste plaats als antwoord op de sociale kwestie – daarin ligt het antwoord op de vraag naar het sociaal organiseren. In de tweede plaats als poging tot vormgeving aan een idee van publiek leven – daarin ligt het antwoord op de vraag naar christelijk-sociaal organiseren. Deze beide motieven draaien in de kern om de kwaliteit van de samenleving.

Hoe complex verder ook in haar oplossing, de sociale kwestie kon met een grote helderheid worden geformuleerd. Het ging om het bestaan van een grote groep mensen in de maatschappij die onaanvaardbaar onrecht leed. Het waren vooral de industrie-arbeiders die door de industriële ontwikkeling en de onderontwikkeling van de regelgeving voor arbeidsverhoudingen onrecht leden. De oplossing van de sociale kwestie bestond uit het organiseren van die groep mensen om hen in staat te stellen tot publieke participatie. Daarmee was dit tegelijk een architectonische ingreep: het bouwwerk van de maatschappij als geheel moest gewijzigd worden om die publieke participatie in een verscheidenheid van vormen mogelijk te maken. Met het oprichten van vakbonden hief de christelijk-sociale beweging de anonimiteit van de arbeiders op; in de maatschappelijke organisatie op christelijke grondslag hief het de anonimiteit van een groep christenen op en stelde deze beweging zich verantwoordelijk voor een bepaalde inrichting van de maatschappij. De christelijke identiteit die de ogen opende voor de sociale kwestie, maakte zich zo herkenbaar en was aanspreekbaar op een eigen visie op het maatschappelijk leven.

Welke plaats nemen die christelijk-sociale organisaties vanaf dan in de maatschappij als geheel? Het is niet juist de christelijk-sociale organisatie als een verzet tegen de opkomst van het socialisme te zien. Ook al was de socialistische beweging als geheel al eerder van de grond gekomen, men was in christelijke kring terdege doordrongen van de ernst van de situatie van de arbeiders en men achtte fundamentele en structurele veranderingen in de maatschappij noodzakelijk. Kuiper trok zijn conclusies allereerst uit de feitelijke ontwikkelingen die hij waarnam en was daarin origineel te noemen (*cf.* Steenkamp 1951, p. 11; Van Doorn 1989, p. 119).

In Kuipers woorden kan men een zekere verwantschap bespeuren met het socialisme. Beiden, Kuiper en de socialisten, keerden zich tegen een liberaal individualisme dat de arbeider in een ongeorganiseerde massa aan het kapitaal had uitgeleverd. De christelijk-sociale beweging leverde blijkbaar effectievere kritiek, want terugblikkend kan men concluderen: “Het was niet door de sociaal-democratie dat de politieke macht van de Nederlandse bourgeoisie [=liberalen – jfg] werd gebroken, maar door confessionele kleinburgers” (Van Doorn 1989, p. 36). Maar Van Doorn stelt de zaak te plat voor als hij de confessionelen uitsluitend typeert vanuit afkeer van de geest van de Verlichting en de Revolutie en verzet tegen liberalisme en socialisme (*id.* p. 11). De architectonische kritiek



van waaruit men de sociale kwestie beoordeelde, heeft een positieve en creatieve bijdrage aan de hervorming van de samenleving willen geven. De christelijk-sociale organisatie heeft meer willen zijn dan een organisatie ter behartiging van de belangen van de arbeiders. Die belangen waren onmiddellijk in het oog springende zaken, maar er was meer: het ging om een brede visie op het functioneren van de maatschappij. Juist daarom kon men zich niet verenigen met het socialisme. Dat wierp principes in de strijd die als even onrechtvaardig werden beschouwd als die waartegen men zich in christelijke kring keerde. De arbeidsgemeenschap werd een zedelijke gemeenschap geacht, waarin niet de belangentegenstelling tussen arbeid en kapitaal de meest fundamentele is. De organisatie van arbeiders is derhalve meer dan een belangen-organisatie. Ook de organisatie van arbeiders heeft haar plaats in de opbouw of herbouw van de maatschappij als geheel. En omdat de bouwtekeningen van de christelijke maatschappij-idee radicaal anders waren dan die van het socialisme, kwam men tot de oprichting van een eigen arbeiders-organisatie. De eerste christelijk-sociale organisaties zijn wat dat betreft uit een dubbele nood geboren: de nood van de situatie van de arbeiders en de nood van de onmogelijkheid van gezamenlijke actie. Het was geen triomfantelijk sluiten van de gelederen, maar een verlegenheid met de gebleken onmogelijkheid van samenwerken met de socialisten.

De aard van de sociale kwestie, die primair betrekking had op de positie van de arbeiders, leidde ertoe dat de organisatie van werkgevers moeizaam van de grond kwam. Voor Kuiper was die organisatie allereerst een belangenorganisatie en dus, moet men concluderen, meer verwijderd van zijn 'architectonisch kritiek'. In die kritiek werd de sociale kwestie in de eerste plaats verbonden met het tot hun recht laten komen van hen die rechteloos zijn. In een architectonische beeldspraak: het gaat in de sociale kwestie om het onder dak brengen van daklozen. Zij die al een huis hebben, hebben niet de primaire taak hun eigen huis veilig te stelen, maar de verantwoordelijkheid anderen aan onderdak te helpen. Die verantwoordelijkheid van de werkgever is wel degelijk gevoeld. Ook voor de werkgever bestond de sociale kwestie allereerst in de bescherming van de arbeiders – zie bijvoorbeeld de statuten van Boaz waarin de verwezenlijking van het recht van de arbeider op goede arbeidsomstandigheden en rechtvaardig loon als verantwoordelijkheid van ook de werkgever wordt genoemd (zie Haagoort 1933, p. 152); Van Aken houdt zijn katholieke werkgevers voor dat de sociale kwestie ontstaat door 'pauperisme', de blijvende toestand van armoede van een menigte die gebrek heeft aan het allernoodzakelijkste en waartegen liefdadigheid niets vermag (Van Aken 1915, p. 18). En hoewel de organisatie van werkgevers ook wel uit een verweer tegen de toegenomen organisatie van arbeiders wordt verklaard, kan niet ontkend worden dat vanuit werkgeverskringen aanzetten tot structurele lotsverbetering van de arbeiders zijn gedaan (zie Linsen 1975, p. 88). Vanuit hun christelijke overtuiging hebben de eerste christelijke werkgeversorganisaties niet het eigen belang, maar dat van de arbeiders die voor hun werkten, voor ogen gehad.

De ‘sociale kwestie’ was een arbeiders kwestie, het ging allereerst om de levensomstandigheden van de arbeider onder het industriële kapitalisme. De negentiende eeuw ziet voor het eerst de loonafhankelijke die op basis van een opzegbaar contract bij een werkgever in dienst is. Juist de onrechtvaardigheden die in die arbeidsverhouding besloten lagen door het ontbreken van wetgeving en garanties ten aanzien van de positie van de arbeider, leidden tot de opkomst van een arbeidersbeweging en de idee van sociale organisatie als noodzakelijke bescherming van de ene groep mensen tegenover de andere groep. Het elan dat de christelijk-sociale beweging ontwikkelde, leidde tot het oprichten van eigen organisaties in andere delen vna de maatschappij, bijvoorbeeld bij de boeren. het is interessant om even daarbij stil te staan.

Agrarische organisaties bestonden al langer in de negentiende eeuw; zij hadden veelal ook het verhogen van de vakbekwaamheid van de agrariër tot doel. Als *Rerum Novarum* de weg van (katholieke) organisatie aanwijst, komt het in Nederland tot de oprichting van de, aanvankelijk interconfessionele, Nederlandse Boerenbond. De drijfveren tot oprichting van de nu nog bestaande organisaties passen overigens wel in de algemene bewustwording van de eigen visie op de maatschappij die zich naar aanleiding van de sociale kwestie ging aftekenen. Men verzette zich tegen de liberale laksheid ten aanzien van de sociale problemen van de boeren die in de bestaande landbouworganisaties heerste. En met de gevolgen van de landbouwcrisis die zich vanaf 1880 aftekende, zag men in dat alleen door organisatie de boerenstand voldoende beschermd kon worden. Baron De van der Schueren neemt dan in 1895 het initiatief tot de oprichting van een boerenbond die zich vooral voor de sociale belangen van de boer moet inzetten, en die in 1896 feitelijk wordt opgericht als NBB (zie M. Smits 1996, p. 23ev). Ir. Titulaer van de LTB-West-Nederland verhaalt in een herdenkingsbundel uit 1999 hoe de agrarische standsorganisaties als eenheid begonnen, dan in 3 confessionele richtingen splitsten, en heden ten dage zich weer aaneensluiten (Van Marrewijk 1990, p. 10). De drie boerenorganisaties die in LTO-Nederland samengingen, staan voor de verschillende houdingen tegenover christelijk organiseren. De boerenstand traditioneel vrij religieus, en vele christelijke boeren slopen zich aan bij de ‘neutrale’ organisatie en zagen geen reden eigen, bijzondere, organisaties op te richten.

Ofschoon arbeider en werkgever beide economische belangen hebben in de strijd voor een rechtvaardiger maatschappelijk bouwwerk, is de organisatie van arbeiders in de kern niet als economische belangen-organisatie begonnen. Het ging primair om de voorwaarden tot belangenbehartiging; de schending van de waardigheid van de arbeider was niet dat zijn belangen geschaad werden, maar dat hij geen mogelijkheid had om voor zijn belangen op te komen. Dit gold niet voor de werkgever: uit hoofde van zijn positie was de werkgever zeer wel in staat zijn (economische) belangen te behartigen. Er moest dus eerst iets gebeuren om beide in een gelijkwaardige positie tegenover elkaar te plaatsen. Christelijk-sociale organisatie begint met de architectonische vraag hoe verdrukten en rechtelo-

zen in staat kunnen worden gesteld voor zichzelf op te komen. Die inzet verwoordt H. Bavinck op het congres van 1891: “[d]e Israëlitische moraal is geschreven uit het standpunt van den onderdrukte” (*Proces Verbaal* 1892, p. 154). De rechtvaardigheid van een samenleving wordt afgemeten aan de positie die de minsten in die samenleving hebben.<sup>6</sup> Dat gegeven heeft van het begin de blikrichting en inspiratie bepaald: te zorgen dat de stemloze een stem krijgt. Dat gold de arbeider, dat gold ook de boer; dat gold in veel mindere mate de werkgever.

De belofte die met de oprichting van de christelijk-sociale organisaties wordt gedaan, is een verbetering van de kwaliteit van de samenleving die afgemeten wordt aan de positie en zorg voor de minst bedeelden. Ieder moet in staat zijn met zijn of haar capaciteiten aan het maatschappelijk leven deel te kunnen nemen. Het eerste elan van de christelijk-sociale beweging kan samengevat worden als een streven het maatschappelijk leven in vrijheid en naar eigen inzicht in te richten. De vrijheid daartoe moest worden veroverd op de staat en op de werking van de economie en de markt. De brede blikrichting is die van de kwaliteit van de samenleving en daarin is de belofte gelegen die de christelijk-sociale identiteit met zich draagt. De maatschappij moet zo ingericht worden dat ieder daarin volwaardig kan participeren. De maatschappelijke structuren en instituties mogen niemand uitsluiten van die participatie.

De christelijk-sociale identiteit profileerde zich tegenover de *staat* en tegenover de *economie*. Op basis van de principes van soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit wordt tegenover de staat de vrijheid geclaimd maatschappelijke instituten te kunnen inrichten. De schoolstrijd was hier het centrale conflict. Tegenover de werking van de economie heeft men allereerst *sociale* organisaties willen vormen, en uit verlegenheid zijn er *christelijk-sociale* organisaties gekomen – de eigen visie op het maatschappelijk leven bleek onverenigbaar met de socialistische. Omdat men de idee van de klassenstrijd afwees, ontwikkelde de idee van de verantwoordelijke medezeggenschap in het bedrijf tot een uitgesproken thema van de christelijk-sociale beweging. In de medezeggenschap komt bij uitstek de zedelijke verbondenheid van arbeid en kapitaal tot uiting. En ook hier geldt dat dit optreden ten diepste en ten laatste door de christelijke overtuiging geïnspireerd werd: die zette aan tot de architectonische kritiek en bood een meer gedifferentieerde analyse van de maatschappij dan waartoe liberalisme en socialisme in staat waren. Hoe de twee momenten, staat en markt, waarin christelijk-sociaal organiseren zich profileert de positie van de christelijk-sociale beweging honderd jaar later bepalen, komt in het volgende hoofdstuk aan de orde.

---

<sup>6</sup> Was Boas, de grootvader van koning David niet een werkgever die ook voor de weduwe zorgde? Waar het om gaat is, dat bij de beoordeling van maatschappelijke maatregelen de effecten op de minst bedeelden in die maatschappij maatgevend zijn. Men vergelijkte de rechtvaardigheidsprincipes van John Rawls die erop gebaseerd zijn dat de kansen voor de minst bedeelden gemaximaliseerd worden in een rechtvaardige maatschappij.

In het honderste jaar, *Centesimus Annus*, kijkt de christelijk-sociale beweging terug. Paus Johannes Paulus II publiceert de gelijknamige encykliëk. In Nederland vindt een grootschalig Christelijk-Sociaal Congres plaats waarop men zich de vraag stelt hoe het honderd jaar na dato met de sociale kwestie staat.

De organisaties die rond 1891 ontstonden hebben hun definitieve vorm gekregen als vakbonden en werkgeversorganisaties en hebben in 1991 ieder hun stem in het overleg aangaande het sociaal-economisch beleid in Nederland. De werkgeversorganisaties NCW en NCOV, de boerenorganisaties KNBTB en CBTB en de vakbond CNV hebben een gemeenschappelijk overlegplatform, het zogenaamde *Convent van Christelijk-Sociale organisaties*. Alle organisaties, behalve de boerenorganisaties, zijn intussen interconfessioneel geworden, waarmee dan in ieder geval een ideaal van het begin is verwezenlijkt.

De eigen visie op de samenleving die ten grondslag lag aan de ‘architectonische kritiek’ werd vertaald naar concreet beleid ten aanzien van sociale voorzieningen en de economische ontwikkeling. De christelijk-sociale beweging heeft mede vormgegeven aan de Nederlandse maatschappij zoals die er nu uitziet. De Sociaal-Economische Raad, de SER, moet hier genoemd worden, door Arjo Klamer raak beschreven in *Verzuilde Dromen* (Klamer 1990).<sup>1</sup> Sociale wetgeving is vanaf het begin van de 20ste eeuw mede vanuit het christelijk-sociale denken geïnitieerd (cf. Woldring 1996, p. 240ev).

Deze beweging die haar honderdjarig bestaan viert en een aantal belangrijke ideeën heeft verwerkelijkt, stelt zich ook de vraag naar haar voortbestaan. Heeft zij haar taak volbracht, of ligt er nog een taak voor haar? Het zijn vragen die gesteld worden en die de identiteit, het publieke gezicht, betreffen: waar stond de beweging voor en waarvoor staat zij nu in de sociale realiteit van 1991? Heel direct is haar publieke identiteit in het geding gekomen door ingrijpende geestelijke en maatschappelijke ontwikkelingen van de afgelopen honderd jaar. Met de toenemende ontkerkelijking die zich aftekent vanaf 1960 komt het voortbestaan van de organisaties onder druk. Sociale problemen zijn echter niet verdwenen. Vanaf 1970 wordt meer en meer duidelijk dat de economische groei die in de jaren ‘50 en ‘60 veel welvaart bracht, de maatschappij niet kan vrijwaren van ar-

---

<sup>1</sup> Zie vooral p. 36-44; p. 170ev; p. 183ev.

moede en ook andere problemen met zich meebrengt: milieuvervuiling en een toenemende verarming van de zogenaamde Derde Wereld landen. Een economische crisis tekent zich af die in 1973 begint en tot midden jaren tachtig doorloopt. Wat daarbij verontrustend is, is dat ondanks een opleving van de conjunctuur later een relatief groot aantal mensen voorgoed uit het arbeidsproces lijkt uitgestoten — langdurig werklozen en arbeidsongeschikten worden een schier onontkoombare realiteit en leggen een zware druk op het uitkeringsstelsel.

Tegelijk worstelen de christelijk-sociale organisaties met zichzelf. In een brochure van het Convent, getiteld *Inspiratie en organisatie* (1991) en door het datzelfde jaar georganiseerde Christelijk-Sociaal Congres, wordt de idee uitgedragen dat de christelijk-sociale organisaties nog steeds “een vitale en authentieke rol spelen in onze samenleving” (Convent 1991, p. 33). Binnen enkele jaren na dit congres zijn alle Convents-organisaties, behalve het CNV, gefuseerd met algemene organisaties tot VNO-NCW, MKB-Nederland en LTO-Nederland. De vraag die zich dan opdringt is, hoe die omslag binnen zo korte tijd te verklaren. Vonden Kuyper en Schaepman aanleiding tot organisatie na analyse van de toenmalige cultuur en geest van de tijd, zo zullen we voor een verklaring van ‘1991’ ook bij een analyse van de tegenwoordige cultuur en geest van onze tijd moeten beginnen. In de genoemde brochure en in de voorbereiding voor het congres zullen we de elementen vinden van hoe de christelijk-sociale organisaties tegen hun eigen tijd en cultuur aankijken.

## Inspiratie en organisatie

In de brochure *Inspiratie en organisatie* die het Convent in 1991 uitgeeft, wordt gepoogd de eigen positie en identiteit van de christelijk-sociale organisaties nader te bepalen. Het is een pogen tot zelfverstaan van deze organisaties in een tijd waarin zij merken dat door maatschappelijke ontwikkelingen hun karakter verandert. Daarbij hebben zij vooral de processen van ‘ontzuiling’, deconfessionalisering en secularisering op het oog. De keuze voor christelijke organisaties, zo merken de schrijvers op, wordt niet meer rechtstreeks bepaald door het geloof: de moderne mens heeft minder affiniteit met traditionele geloofsopvattingen en stelt het individu en de persoonlijke behoeften centraal (p. 6).

De legitimatie van maatschappelijke organisaties die *tussen* de staat en de burger staan om de staatsmacht in te dammen, is gelegen in de principes van soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit (p. 10). De Conventsorganisaties leggen een duidelijke verbinding tussen deze uitgangspunten en de inrichting van de maatschappij. Daarin ligt de continuïteit met de eigen geschiedenis: het gaat om de inrichting van den samenleving, een brede maatschappelijke doelstelling die in het bestaan van het Convent als zodanig ook tot uiting komt. Het Convent bedoelt als samenwerkingsverband van werknemers- en werkgeversorganisaties bij te dragen aan de verwezenlijking van het ideaal van Klaas Kater “de

lotsverbetering van allen, vooral van hen die dat het meest nodig hebben” (p. 19).

Tegelijk zien de organisaties dat het speelveld drastisch is veranderd. ‘Ontzuiling’, deconfessionalisering en de nadruk op functionele rationaliteit — professionalisering van de dienstverlening — veranderen de organisaties ook intern. Er wordt wat dit betreft in de brochure vooral constaterenderwijs gesproken. Wat op zichzelf al belangrijk is, is dat de organisaties deze ontwikkelingen als zodanig onderkennen en benoemen.

Waarin ligt dan de christelijke identiteit? Die is volgens de Conventsorganisaties moeilijk volledig te omschrijven, maar komt vooral tot uiting in het praktisch beleid en de cultuur, de omgangsvormen in de organisatie (p. 26). Het christelijk geloof is geen tegenhanger van liberalisme of socialisme. Waar de Conventsorganisaties zich voor willen inzetten, is wegen te zoeken “waarlangs de menselijke verantwoordelijkheid en de daarvoor noodzakelijke vrijheid en rechten verwezenlijkt kunnen worden” (p. 25). Vanuit de principes van soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit erkennen de organisaties daarbij de “noodzaak van het in stand houden van aparte belangenorganisaties, *gericht op diverse bevolkingsgroepen*” (p. 25, cursivering jfg). Via de organisaties moeten de structuren van de maatschappij aangepakt worden die immers de ontplooiingsmogelijkheden van de mens kunnen bevorderen of belemmeren. De specifieke inbreng van de christelijk-sociale organisaties is de combinatie van identiteit en belangenbehartiging waarbij de belangen ruimer worden opgevat dan alleen het eigenbelang — het gaat om beleid dat gericht is op de totale samenleving (p. 25, 31).

Zo op het eerste gezicht lijkt het dat de vijf Conventsorganisaties ondanks ‘ontzuiling’ en deconfessionalisering nog een duidelijke taakstelling en functie als identiteitsorganisatie voor zichzelf zien. Maar wat zij zich nu precies voorstellen als christelijk-sociale organisaties wordt niet duidelijk. In algemene termen sluiten zij aan bij de traditie, inhoudelijk komt er echter weinig naar voren. Binnen het kader van een overkoepelende en brede maatschappelijke doelstelling, realiseren zij zich dat een grotere professionaliteit ten aanzien van dienstverlening en belangenbehartiging door de leden wordt gevraagd (p. 32). De christelijke identiteit van de organisatie wordt gevonden in afgeleide zaken, zoals een bepaalde werksfeer en bepaalde omgangsvormen. Inconsistenties springen ook in het oog: enerzijds neemt men de ‘ontzuiling’ als feit, anderzijds ziet men een taak voor organisaties die zich richten op bepaalde bevolkingsgroepen, waarbij het niet duidelijk is of dat dan om een sociaal-economisch bepaalde of religieus bepaalde indeling gaat. Het afnemende belang van religieuze bindingen als zodanig lijkt de organisaties niet erg bezorgd te maken. Maar hoewel men aangeeft dat onder meer daardoor het karakter van de organisaties verandert, wordt niet aangegeven hoe dat karakter dan verandert.

In de voorbereiding tot het congres van 1991 zal blijken dat juist de functionele rationaliteit, en in het verlengde daarvan de toenemende professionalise-

ring, op maatschappelijke problemen wijzen die mede bepalend zullen zijn voor de positie van de christelijk-sociale organisaties. Als het in het christelijk-sociaal denken gaat om de kwaliteit van het maatschappelijk leven, dan vertelt de brochure *Inspiratie en organisatie* niet meer dan dat de Conventsorganisaties binnen de bestaande kaders meedenken en -werken aan de verbetering van de maatschappij. Dat lijkt ongeïnspireerd, maar men moet niet vergeten dat die kaders door diezelfde organisaties mede zijn geschapen.

Wat wel belangrijk is om op te merken, is dat het christelijk-sociaal denken niet meer als alternatief tegenover liberalisme of socialisme wordt beschouwd. Dat wijst op een belangrijke verandering in het zelfbeeld van deze organisaties. Immers, de organisaties waren in 1891 ontstaan mede uit een verweer tegen socialisme en liberalisme. Men heeft toentertijd de christelijk-sociale gedachte wel als ‘derde weg’ beschouwd<sup>2</sup>. Zo’n duidelijke profilering apart van andere stromingen wordt nu niet meer reëel geacht. Daarmee wordt dan wel de vraag naar de inhoudelijke profilering van christelijk-sociaal organiseren urgenter. In de voorbereiding van het congres van 1991 zal meer inhoudelijk materiaal naar voren komen waarmee de veranderingen die tussen de regels van deze brochure naspelbaar zijn, kunnen worden benoemd.

## Bedreigde verantwoordelijkheid

Het nieuwe Christelijk-Sociaal Congres vindt plaats in 1991. Historisch aansluitend bij *Rerum Novarum* en het *Sociaal Congres* van 100 jaar eerder, wil men zich bezinnen op de taak van de christelijk-sociale beweging nú. De organisatoren richten zich echter niet exclusief op de bestaande christelijk-sociale organisaties. Een nieuw christelijk-sociaal congres moet een beraad zijn van alle christenen die hun maatschappelijke verantwoordelijkheid serieus nemen; zoals het congres van 1891 de specifieke organisatie-vormen in het licht van de gehele maatschappelijke situatie bezag, moet een herbezinning van het christelijk-sociaal denken ook een breder draagvlak hebben dan alleen de bestaande christelijk-sociale organisaties. De organiserende *Stichting 1991* richt zich in principe tot individuele christenen in maatschappelijke of bij het maatschappelijk proces betrokken organisaties en bestaat zelf uit personen die op persoonlijke titel in de stichting zitting hebben genomen. Daardoor wordt het mogelijk dat ook personen uit bijvoorbeeld de neutrale FNV meedoen, naast hen uit de kerken en traditionele christelijk-sociale organisaties. Dit lijkt er al op te wijzen dat het christelijk-sociaal denken een andere bedding op gaat zoeken.

Uit de analyse van de inspiratie van het congres van 1891 bleek dat het christelijk-sociaal organiseren gekoppeld was aan de sociale kwestie — de onrechtvaardigheid die ontstond doordat de arbeider geen verweer had tegen de macht

---

<sup>2</sup> Wat dat betreft is de manier waarop in Engeland *New Labour* zich als de derde weg’ presenteerde een merkwaardig teruggrijpen op de geschiedenis.

van het kapitaal. Wat ziet men in 1991 als de leidende vraagstelling voor het bijeenroepen van het congres?

De organiserende stichting laat een zogenaamd *Basisdocument* het licht zien waarin een analyse van de actuele maatschappelijke vraagstukken wordt gegeven. Ter voorbereiding van het congres wordt dit document, getiteld *Bedreigde Verantwoordelijkheid*, aan alle mogelijke belanghebbende organisaties toegestuurd. Hun reacties dienen daarna om de thematiek van het congres verder toe te spitsen. Dit document kunnen we dan ook beschouwen als het actuele brandpunt voor het christelijk-sociaal denken.

In het *Basisdocument* wordt gesteld dat de sociale problemen, rond 1891 alereerst een arbeidersvraagstuk, nu in een veel ruimer perspectief staan — verschijnselen als vereenzaming, massificatie, de onbeheersbaarheid van de technologie worden genoemd. Maar ondanks deze wijzigingen in de situatie, zijn de fundamentele oorzaken van de sociale problemen volgens de schrijvers van het *Basisdocument* grotendeels ongewijzigd gebleven. De dominantie van economische processen, ten koste van maatschappelijke opbouw, en de daaraan gekoppelde toenemende atomisering van de samenleving, keren na honderd jaar weer terug op de agenda van de christelijk-sociale organisaties.

Bij de verdere analyse die in dit document geboden wordt, concentreren de schrijvers zich op de “sociale problematiek als gevolg van onze wijze van produceren en consumeren, waarbij zij de positie van de mens als persoon centraal stellen” (p. 6). De schrijvers zien als kernprobleem in onze samenleving de toenemende invloed van een functionele rationaliteit die het dragen van verantwoordelijkheid uitsluit. De maatschappij is met behulp van bureaucratische procedures rechtvaardiger geworden, maar de eenzijdige nadruk op het goed functioneren van de maatschappij en de procedures die gelden, laat geen plaats voor de vraag naar de doeleinden voor de maatschappij. Er is geen plaats voor *substantiële rationaliteit* (p. 8). Inhoudelijke overwegingen kunnen derhalve steeds minder aan de orde worden gesteld in de maatschappij. De maatschappelijke problematiek is dus niet dat er geen organisaties zijn, maar dat de maatschappelijke organisaties geen inhoudelijke richting aan hun eigen functioneren kunnen geven door de eenzijdige nadruk op een functionalistische benadering: juiste procedures, goede taakvervulling en professionalisme staan voorop.

Volgens de schrijvers van het document hebben we van de markteconomie niets te verwachten als het gaat om een inhoudelijke richting. De markt als zodanig stellen zij niet ter discussie, maar die markt moet juist in goede banen geleid worden. Het marktmechanisme kan geen niet-materiële waarden en behoeften onderkennen en kan geen maatschappelijke doeleinden formuleren. En, zo vreest men, een onbeperkte marktwerking zal leiden tot grote problemen voor bijvoorbeeld de landen in de Derde Wereld en tot een ‘kolonisering’ van de leefwereld. Dat houdt in dat het maatschappelijk handelen, ook die sferen die in het geheel niet economisch bepaald zijn, onder het regime van de markt komen waar uitsluitend overwegingen van efficiëntie en functionaliteit voorop staan.



Door het gebrek aan substantiële rationaliteit onttaardt het streven naar welvaart meer en meer in een consumptiedrang en -dwang — het enige doel dat telt is het eigenbelang. De materialistische levenshouding die met het najagen van het eigenbelang samengaat, ontnemt ons het zicht op het verband tussen ons persoonlijk handelen in productie en consumptie en de maatschappelijke gevolgen van ons handelen (p. 9).

In de moderne visie van de autonome mens komt een tweeledige idee over de rol die de mens speelt in de maatschappelijke en culturele processen naar voren, zo vervolgen de schrijvers. Want enerzijds betekent deze Verlichtingsidee de bevestiging van de vrijheid van het geweten en van de instituties die de mens omringen. Anderzijds is met de idee van autonomie de mens ook losgekomen van de band met God: “God wordt ver weg gedacht. Het bestaan van God wordt ... zelfs overbodig geacht” (p. 9). Doordat de mens zich losmaakt van God, komen normatieve uitgangspunten als solidariteit en naastenliefde onder druk te staan. Daarin ligt de verbinding tussen de maatschappelijke problemen en de diepere, ‘zedelijke’ processen die in de westerse maatschappij zich afspelen (p. 10).

Hoewel er ontengenozglijk sinds 1891 veel verbeterd is, zien de schrijvers dat de menselijke waardigheid nog steeds bedreigd wordt. Drie aspecten van de tegenwoordige sociale problematiek worden daarbij met name genoemd: 1) het vanwege structurele oorzaken steeds weer ontstaan van slachtoffers; 2) een groeiend besef van zinloosheid; 3) de onbeheersbaarheid van processen op het gebied van productie en consumptie (p. 11). De onbeheersbaarheid van de maatschappelijke ontwikkelingen ontstaat, aldus de schrijvers, doordat de functionele rationaliteit die verbonden is met de markt, niet in staat is het streven naar welvaart van de autonome mens te reguleren. Met name de zogenaamde ‘ontzuiling’ heeft deze ontwikkeling versneld. “[N]og lang na de Tweede Wereldoorlog zorgde de toenmalige sociaal-economische ordening (waaronder de zuilenstructuur) in ons land niet alleen voor een organisatorische beheersing van produktie en consumptie, maar ook voor een normatieve fundering daarvan” (p. 13). Er was een beroep mogelijk op gemeenschappelijke idealen (het was de tijd van de ‘wederopbouw’) en via de zuilen had de centrale overheid kanalen tot haar beschikking om maatschappelijke processen te beheersen. Die collectieve aanspreekbaarheid van de bevolking is weggefallen en daarmee ook een belangrijk instrument van beheersing. “Een beheersbare samenleving bestaat ook uit mechanismen en instituties die ... een juist gedrag afdwingen” (p. 14). De problematiek van de derde wereld, waar de armoede toeneemt, van de toenemende vervuiling van het milieu, van de werkloosheid, etc., nopen de producerende en consumerende mens tot zelfbeperking.

Het christelijk-sociaal denken, geconfronteerd met de problematiek in de moderne maatschappij en in het licht van haar eigen geschiedenis, is toe aan bezinning, zo stellen de schrijvers. Het heeft immers, na het verzet tegen een liberaal-conservatieve maatschappijstructuur, zelf mede vormgegeven aan de huidige maatschappelijke en economische orde (p. 15). Er werd daarbij gestreefd naar

een goede balans tussen institutionalisering en personificering (p. 16) — institutionele structuren zijn nodig en gewenst, maar mogen niet de persoonlijke toerekenbaarheid doen verdwijnen. Het gaat om de verantwoordelijkheid van de persoon en van de instituties. Hierin ligt dan ook de kern van de sociale kwestie van de tegenwoordige tijd, namelijk in de toerekening van verantwoordelijkheid. “De functie van de christelijk-sociale bezinning zou in het verlengde [hiervan] vooral moeten liggen in het *opsporen van situaties waarin personen en organisaties ten onrechte geen verantwoordelijkheid dragen of willen dragen voor de gevolgen van hun eigen handelen*” (p. 17, cursivering in origineel).

Het *Basisdocument* stelt een koerswijziging voor op een drietal gebieden: Ten eerste moeten ten aanzien van de economische orde als geheel substantiële vragen, vragen over doeleinden, aan de orde komen — het gaat hier om de normen en doeleinden die voor productie en consumptie gelden. Ten tweede moet ook op het gebied van de arbeid substantiële verantwoordelijkheid aan functionele verantwoordelijkheid gekoppeld worden, zodat enerzijds de arbeidende mens ook zelf de gevolgen van zijn produceren zal ervaren, anderzijds de arbeidende mens meer verantwoordelijke medezeggenschap krijgt — het al door Sikkels ontwikkelde idee van medezeggenschap blijft een belangrijk gegeven in het christelijk-sociaal denken. Ten derde maken de schrijvers, geïnspireerd door de principes van subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring, zich sterk voor de vitaliteit van mesostructuren. “Een gezonde samenleving vraagt om echte integratiekaders ... Intermediaire groepen geven geborgenheid en trainen mensen in het dragen van verantwoordelijkheden” (p. 24) — hier keert het thema van de kwaliteit van de maatschappij terug. Dit “bloeiende middenveld,” zo gaan de schrijvers verder, laat onverlet de roeping tot persoonlijke verantwoordelijkheid en het verweer tegen verdere bureaucratisering en technocratisering (p. 25).

In de woorden van het document gaat het in de kern om de mens als “verantwoordelijk te houden mens” (p. 27):

De spanning tussen enerzijds het beroep op mensen als verantwoordelijke wezens en anderzijds de dreiging van de onmogelijkheid ervan zal naar onze mening voor een groot deel de sociale problematiek van de toekomst bepalen. In theorie was de menselijke verantwoordelijkheid altijd al bedreigd, vooral vanwege de eenzijdige verdeling van kennis, zeggenschap en bewustzijn. Nu op dit gebied een en ander ten goede is veranderd doen zich aan de kant van de complexiteit en de anonimiserende krachten binnen onze samenleving nieuwe beperkingen voor. Zij vragen als tegenwicht om nog meer kennis, een meer ontwikkeld bewustzijn en ingrijpendere veranderingen in de zeggenschapsverhoudingen. Zij vragen ook om maatschappelijke organisaties, bedrijven, kerken en overheden, die de moed hebben de mens als aangesproken persoon tot uitgangspunt van beleid te nemen. In die zin zal veel nadrukkelijker moeten worden gestreefd naar een menselijke maat van de dingen, niet in de laatste plaats vanuit een dienende technologie (p.

De bedreigde verantwoordelijkheid is de kern van de komende sociale problematiek, zo is de strekking van het *Basisdocument*. Enerzijds wordt mensen verantwoordelijkheid ontnomen, waardoor de gevolgen van eigen handelen niet ervaren (kunnen) worden; anderzijds ontlopen mensen hun verantwoordelijkheid door zich over te geven aan functionalistische zienswijzen en zich alleen te richten op het goed uitvoeren van omschreven taken. Maar de verantwoordelijk te houden mens is geroepen zich in te zetten voor een betere maatschappij; er wordt met andere woorden van hem gevraagd dat hij identiteit heeft, herkenbaar is en aanspreekbaar is.

Twee zaken in het document vallen dan op. Ten eerste de rol die aan de overheid wordt toegekend, ten tweede het diffuse karakter van de sociale kwestie. Het probleem van de vacante verantwoordelijkheden wordt mede gekoppeld aan de ‘ontzuiling’, waardoor zowel een collectieve aanspreekbaarheid van de bevolking zou zijn weggevallen, als ook een mogelijkheid tot een meer directe beheersing van maatschappelijk gedrag door de *overheid*. De zuilen functioneren in de optiek van het *Basisdocument* als maatschappelijke integratiekaders waarbinnen mensen verantwoordelijkheid dragen en daarnaast als mogelijkheden voor directe beheersing van gedrag door de overheid. ‘Identiteit’ functioneert hier als maatschappelijke integratie én als toegang voor beïnvloeding door de overheid. In weerwil van de inzet voor de bedreigde *persoonlijke* verantwoordelijkheid, komt zo het primaat van de inrichting van de maatschappij eerder bij de overheid te liggen. De institutionele geleding van de maatschappij wordt als ‘intermediaire structuur’ opgevat, tussen staat en individu, en niet als zelfstandig naast of eventueel tegenover de overheid.

Het tweede punt is het diffuse karakter van de tegenwoordige ‘sociale kwestie’. Die lijkt los te komen van de oorspronkelijke, ‘architectonische kritiek’. Niet dat er geen structurele problemen in de tegenwoordige samenleving geconstateerd worden, maar deze problemen worden niet meer in relatie tot een algehele herziening van het maatschappelijk bouwwerk geplaatst. De menselijke waardigheid wordt bedreigd, zo stellen de schrijvers, maar die bedreiging wordt primair als een geestelijke bedreiging gezien, en minder als een structureel maatschappelijk probleem. In de drie aspecten van de sociale problematiek die genoemd worden, komt die lijn naar voren.

In het eerste aspect, het vanwege structurele problemen in het functioneren van de maatschappij steeds weer ontstaan van slachtoffers, wordt aangegeven dat het ‘architectonische’ probleem een continu en als zodanig onoplosbaar probleem is. Wat we ook verbouwen of nieuw bouwen, er zullen mensen in de knel komen. Maar de groep van getroffen en is niet meer duidelijk definieerbaar of organiseerbaar zoals in de tijd dat de arbeidersbeweging opkwam. Het lijkt er ook op te wijzen dat de groep slachtoffers niet zo eenvoudig via (sociaal-economische) klassen of via andersoortige maatschappelijke scheidslijnen is aan te wij-

zen.

De andere twee aspecten, besef van zinloosheid en de onbeheersbaarheid van productie en consumptie, richten zich bijna uitsluitend tegen de geest van de tijd. Het gaat hier niet om de materiële kant van het bestaan, maar om de keuzen die mensen maken en de verantwoordelijkheid die zij op zich nemen, de weg die mensen willen gaan; het gaat om de substantiële rationaliteit ten aanzien van persoonlijke en maatschappelijke doeleinden die men nastreeft. Dat die zaken niet meer aan de orde komen, zelfs niet aan de orde kunnen komen, baart de schrijvers van het document zorgen.

Waar de schrijvers op uitkomen, zonder dit verder te thematiseren, is dat de moderne cultuur identiteitsloos, en daarmee stuurloos dreigt te worden. Op een dieper niveau keert de problematiek van de 19e eeuw terug. Toen was het de arbeider die dreigde te verzinken in het “moeras van het proletariaat” (Kuyper 1991, p. 22), wat zoveel betekent dat hij identiteitsloos ten onder ging in zijn werk waardoor anderen zich konden verrijken. *Nu* zijn identiteitsgebonden gedingen weggevallen en richt het individu zich op niets anders dan de eigen belangen en de eigen consumptie. Anonimiteit is de keerzijde van de steeds beperktere aanspreekbaarheid op persoonlijke verantwoordelijkheid — individuen zijn niet aanspreekbaar op meer dan hun eigenbelang.

## 1991: het Christelijk-Sociaal Congres

Op het congres van 1991 komt de thematiek die het *Basisdocument* aansnijdt aan de orde. Met dat er organisaties bestaan op allerlei terrein, vakbonden, omroepverenigingen, woningbouwcorporaties, gezondheidszorg, etc., is de inhoudelijke oogst voor het christelijk-sociaal denken van dit congres moeilijk te peilen — de organisaties gaan ieder hun eigen weg, met eigen verantwoordelijkheden en problemen en een eigen professionaliteit. De vrucht van het congres lijkt allereerst het gebeuren zelf: het bij elkaar zijn van verschillende personen die in de christelijk-sociale traditie staan. Thematisch verschuift de door het *Basisdocument* aangeroerde “bedreigde verantwoordelijkheid” naar een “geroepen tot verantwoordelijkheid,” zoals mw. Gardeniers het samenvat (Cammaert en Van den Berg 1992, p. 279). De door het *Basisdocument* aangesneden problematiek wordt inderdaad opgepakt en herkend door de verschillende organisaties.

Ontegenzeggelijk zijn er op het congres belangwekkende inhoudelijke zaken naar voren gekomen ten aanzien van de actuele maatschappelijke problemen en ontwikkelingen. In dit verhaal staat echter de christelijk-sociale identiteit als zodanig centraal, het elan en de gedrevenheid áchter de analyse van de cultuur en de maatschappij. Haast terloops komt samen met de omslag van ‘bedreigde verantwoordelijkheid’ naar ‘geroepen tot verantwoordelijkheid’ een opmerkelijke plaatsbepaling van de christelijk-sociale identiteit naar voren. “Geroepen tot verantwoordelijkheid” stelt die verantwoordelijkheid in het licht van het beroep

dat op de christelijk-sociale identiteit kan worden gedaan, zo vervolgt mw. Gardeniers. Dit beroep wordt gedaan “in het besef dat christelijke waarden vanuit hun intentie steeds ook *humane* waarden zijn, dat het handreikingen zijn die van waarde kunnen zijn *buiten* het domein van de tradities en levenssferen waaruit dit congres is voortgekomen” (Cammaert en Van den Berg 1992, p. 274, cursivering in origineel). Christelijke inzichten gelden inderdaad voor alle mensen. Maar het recht van die visie ligt in de goddelijke oorsprong; dat zij een bijzondere (=christelijke) visie is, drukt de noodzakelijke bescheidenheid omwille van de menselijke vrijheid. Christelijke inzichten kunnen door mensen niet opgelegd worden aan anderen, maar worden door overtuiging, en ten diepste bekering, waar gemaakt. De woorden van Gardeniers draaien de zaak echter om: het christelijk getuigenis heeft recht omdat het humaan zou zijn en daarom ook buiten de eigen kring waarde *zou kunnen* hebben. De meetlat voor de eigen bijdrage aan de inrichting van de maatschappij ligt nu *buiten* de eigen overtuiging. Christelijk-sociale identiteit is hier geen taak meer, niet eens iets om toberig te problematiseren, maar niets anders dan de nestgeur die we meedragen en die misschien nog relevant kan zijn voorzover die bijdraagt aan de humaniteit. De waardering van het eigen handelen en de eigen identiteit wordt gemeten aan de algemeenheid, niet aan de bron.

Zoals gezegd, het grote verschil met 1891 is dat er nu organisaties bestaan die zich inzetten om de maatschappelijke vraagstukken op te lossen en die voortgekomen zijn uit de beweging die in 1891 is begonnen. Men zou kunnen zeggen dat in 1891 de organisaties inhoud *kregen* door het Sociale Congres, en dat nu in 1991 de organisaties inhoud moeten *geven* aan het Congres. Hoe reageren nu die organisaties in de aanloop naar het congres van 1991 op de schets van de probleem- en taakstelling voor christelijk-sociaal denken die in het *Basisdocument* gegeven werd?

#### *Het CNV*

Het CNV, om met die organisatie te beginnen die het meest direct uit ‘1891’ is voortgekomen, doorziet het probleem van de spanning tussen enge belangenbehartiging en de gewenste architectuur van de samenleving in het discussie-rapport *Het CNV, Christelijk-Sociaal denken en de toekomst* uit 1991 dat mede naar aanleiding van en ter voorbereiding op het congres werd geschreven. Geconstateerd wordt dat vele levensbeschouwelijke maatschappelijke organisaties zich meer en meer beperken tot belangenbehartiging in engere zin. Men vraagt zich af of die verbanden dan nog in staat zijn de in de samenleving noodzakelijke levensbeschouwelijke grondslag aan individuen en verbanden te geven. Enerzijds verwoordt het CNV hierin zijn zorg over de ontzuiling. Anderzijds is het van mening dat belangenbehartiging in een breder maatschappelijk perspectief dient te staan. Zijn de levensbeschouwelijke verbanden wel in staat een samenhangende belangenbehartiging te verzorgen die uitgaat boven de belangenbehartiging voor de eigen groep alleen (CNV 1991, p. 12)? Belangenbehartiging

staat voor het CNV in een bredere, maatschappelijke verantwoordelijkheid. Het opkomen voor de eigen belangen moet ingebed zijn in het bevorderen van de belangen van de maatschappij als geheel. Dat blijkt ook uit de taak die het CNV zichzelf stelt en die aangeduid wordt met: hervorming van de maatschappij, emancipatie en belangenbehartiging (CNV 1991, p. 5).

In eerste instantie had het CNV, met verwijzing naar de discussienota, een reactie geschreven naar de Stichting 1991 die het basis document had uitgegeven. Hierin benadrukt het CNV de inhoudelijke ontwikkeling van het christelijk-sociaal denken. Het gaat haar om de vraag “Waartoe moet de verantwoordelijkheid leiden?” en heel algemeen geeft men dan als richting aan: “Verantwoordelijkheid dragen staat niet op zichzelf, maar moet gericht zijn op het bereiken van rechtvaardige verhoudingen in ons land en in de derde wereld, de invulling van naastenliefde, het vormgeven aan het rentmeesterschap en het bereiken van vrijheid voor mensen om zo tot hun recht te kunnen komen.” Met name wat dat laatste betreft, verwijst het CNV naar economische, burgerlijke en sociale rechten naast de rol van maatschappelijke organisaties die met hun emancipatorische functie mensen in staat moeten stellen tot hun recht te komen. “Dat is één van de hoofdfuncties van de christelijke vakbeweging” (CNV-reactie 21 februari 1991, p. 2). Deze kritische functie ziet het CNV voor zichzelf niet ondergraven in de nieuwe maatschappelijke verhoudingen (id., p. 5).

In het discussierapport van 1991 stelt het CNV naast de notie verantwoordelijkheid de kwaliteit van de maatschappij centraal — niet altijd met name genoemd, maar inhoudelijk wel aanwijsbaar, bijvoorbeeld in de opvatting over de taak van de overheid: voorwaarden scheppen waaronder burgers en vakbonden zich kunnen ontplooiën; bescherming van bedreigde groepen; de sturing van sociaal economisch beleid, samen met sociale organisaties, ieder naar de eigen specifieke verantwoordelijkheid (CNV 1991, p. 9ev). De principes van subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring spelen hier op de achtergrond een rol. De sociale vraag wordt op twee verschillende manieren aangeduid: meer algemeen wordt gesteld “Hoe kan voorkomen worden dat de samenleving aan solidariteit verliest bij toenemende individualisering?” (CNV 1991, p. 11). Specifieker is het later: “op welke wijze zullen personen en verbanden nog in staat zijn hun verantwoordelijkheid op zich te nemen en die uit te bouwen?” (CNV 1991, p. 17).

In het latere visieprogramma *Verantwoordelijkheid in perspectief* (1994) wordt de sociale kwestie verder losgekoppeld van de belangenbehartiging van de arbeider. Wat het CNV vooral bezighoudt, naast de veranderende economische verhoudingen, is de cultuuromslag die het signaleert. Individualisering en het te loorgaan van organisatorische en inhoudelijke vanzelfsprekendheden doen een levensbeschouwelijke supermarkt ontstaan waarin jongeren hun karretje vollaaden, zonder dat daarin veel lijn valt te ontdekken. “Greenpeace en Veronica gaan hand in hand,” zo schrijft men verbaasd en met een ondertoon van teleurstelling (CNV 1994, p. 9).

Zelf zoekt het CNV een richting door uit te gaan van naastenliefde en gerech-

tigheid. Het gaat om een houding van dienstbaar zijn aan de ander. Uit die houding ontwikkelt het CNV ook een bredere taakstelling voor zijn activiteiten als vakbond. Het gaat er om mensen tot hun recht te laten komen en dat vooronderstelt een rechtvaardige inrichting van de samenleving en vrijheid van handelen en organiseren. Het gaat om rentmeesterschap, het beheren van de aarde ten behoeve van allen en om verantwoordelijkheid die vooral in organisaties waar gemaakt moet worden (CNV 1994, p. 11ev).

Centraal staat voor het CNV de notie van verantwoordelijkheid: het “bereid en in staat zijn verantwoording af te leggen over [het] eigen gedrag en de gevolgen daarvan voor [onzelf], de medemens en de schepping” (CNV 1994, p. 12) Dit verantwoordelijkheid dragen kan niet zonder organisaties, want in organisaties wordt aan persoonlijke verantwoordelijkheid inhoud gegeven. De organisaties die zo ontstaan, hebben ieder een eigen domein in de maatschappij, overeenkomstig de specifieke verantwoordelijkheid die erin belichaamd is. “In vakorganisaties delen mensen hun persoonlijke verantwoordelijkheid rond vragen over arbeid en inkomen. Zo wordt in gezamenlijke verantwoordelijkheid vorm gegeven aan het feit dat werknemer zijn meer is dan een louter economisch verschijnsel” (CNV 1994, p. 15).

Organisatie gekoppeld aan het dragen van verantwoordelijkheden betekent voor het CNV tevens dat er een ‘middenveld’ is dat niet primair geleid wordt door economische of politieke doelstellingen, maar gericht is op de kwaliteit van het samenleven als zodanig. Dit domein van het middenveld wordt gevormd door nevensgeschikte organisaties, waaronder ook de overheid. Het CNV heeft een specifieke visie op de taak en rol van de overheid. In die visie heeft de overheid niet het primaat van maatschappelijke ordening. Haar taken zijn: beschermen van de maatschappij (tegen aanvallen van buiten via defensie, tegen verval van binnen uit door zorg voor de zwakkeren); het regelen van de verhoudingen tussen maatschappelijke actoren (de verhoudingen tussen publieke en private verbanden en tussen die verbanden onderling); en het bouwen, het scheppen van voorwaarden tot bloei (CNV 1994, p. 16). Een terugtrekkende overheid, niet ten gunste van individuele regelingen, maar ten gunste van maatschappelijke regelingen waar de betrokkenen zelf in overleg treden en tot regelingen komen (CNV 1994, p. 28).

Binnen dit samenspel dat gericht is op de kwaliteit van het samenleven, formuleert het CNV een taakstelling die de directe belangenbehartiging relativeert. Hoewel de drie functies van de vakbeweging die in 1991 al werden onderscheiden hier in omgekeerde volgorde terug komen (belangenbehartiging, emancipatie en maatschappijvernieuwing), lijkt die volgorde eerder een volgorde van toenemende belangrijkheid te zijn. Het CNV ziet de sociale kwestie, de vraag naar wie de slachtoffers zijn, zich verplaatsen: in 1891 waren werknemers hier te lande slachtoffer van de economische ontwikkelingen, tegenwoordig zijn die slachtoffers anderen: degenen aan de ‘onderkant van de samenleving’ en volken en groepen in de derde wereld. “Maatschappijvernieuwing moet nu eerder gericht

zijn op de slachtoffers — zowel in de Nederlandse samenleving als in de Derde Wereld — en op het milieu dan op de algemene positie van de werknemers” (CNV 1994, p. 19). Het CNV laat hiermee het perspectief van de verdrukten doorwerken en niet de eigen belangen van de achterban. De belangen van de slachtoffers van een bepaalde economische en maatschappelijke constellatie zijn richtinggevend voor het verantwoordelijke handelen van de organisatie.

### *Het NCW*

In zijn directe reactie op het *Basisdocument* constateert het NCW dat de sociale kwestie indertijd zich als een arbeidersvraagstuk manifesteerde, waarbij de sociale misstanden vooral gevolg waren van de marginalisering van de godsdienst in de 19e eeuw. In de tegenwoordige situatie onderschrijft het NCW de conclusies van het *Basisdocument*, dat verantwoordelijkheden te makkelijk blijven liggen of afgewenteld worden (NCW 13 februari 1991). Evenwel heeft men problemen met de analyse die tot die conclusie leidt: vooral de wijze waarop in het document de markt als oorzaak van de problemen wordt aangeduid, verhult volgens het NCW een *a priori* dat het uitsluitend om economisch oorzaken zou gaan bij de sociale problemen nu. Het NCW ontkent niet dat de marktwerking beperkingen heeft en correctie behoeft. Maar dan is huns inziens de analyse van het *Basisdocument* te simpel en onhelder, want enerzijds is er de tendens de marktwerking als de grote boosdoener te zien, terwijl men anderzijds toch geen inbreuk wil maken op de georiënteerde markteconomie.

De belangrijkste oorzaken van de actuele maatschappelijke problematiek die het *Basisdocument* beschrijft, zijn volgens het NCW niet van economische aard, maar hebben te maken met wat elders in het document wordt aangeduid: het verdwijnen van de zuilenstructuur, de onvoldoende organisatie van werkgevers en werknemers, en een politiek die alleen de korte termijn belangen in haar beleid betreft. Maar dan mist het NCW een duidelijke uitwerking van deze analyse. En voorzover het *Basisdocument* verdere conclusies aan deze constatering verbindt, worden die geplaatst binnen het volgens het NCW verouderde kader van de idee van een centrale overheid die in overleg met werknemers en werkgeversorganisaties de maatschappij van bovenaf kan regelen. Het NCW ziet de in het *Basisdocument* geconstateerde gevoelens van zinloosheid ook ontstaan als gevolg van een overgeorganiseerde maatschappij waarin de overheid teveel zaken regelt. Binnen zo'n overgeorganiseerd bestel is er ook geen rol meer voor christelijk-sociale organisaties weggelegd, zo meent men.

Wat het NCW suggereert, in lijn met het *Basisdocument*, is dat een oplossing van de huidige sociale problemen gebaat is bij een verdere uitbouw van de maatschappelijke structuren, waar principes als subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring een rol spelen, en waarin een nieuwe balans tussen institutionalisering en individualisering gevonden moet worden. Die meso-structuren zijn de kaders waarbinnen persoonlijke verantwoordelijkheid gestalte kan krijgen; gedacht vanuit die kaders spreekt het NCW liever van ruimte voor verantwoordelijkheid



dan van 'bedreigde verantwoordelijkheid'.

Het NCW, zo kan men uit de reactie op het *Basisdocument* opmaken, ziet nog steeds een specifieke eigen rol voor de christelijk-sociale organisaties weggelegd. Die organisaties zijn niet in die mate opgenomen in het beleidsproces dat tot de tegenwoordige problematiek leidt, dat van hen geen vernieuwing van de maatschappij meer kan uitgaan. Hoe vult het NCW zelf die eigen rol dan in? In de brochure *Het NCW als christelijk-sociale organisatie* die in februari 1991 verschijnt, komt de eigen visie van het NCW meer naar voren. De maatschappijvisie van het NCW komt neer op het vinden van een nieuw evenwicht tussen overheidstaken en particulier initiatief, waarbij de principes van subsidiariteit en soevereiniteit in eigen kring in de vorm van 'gespreide verantwoordelijkheid' een leidende rol spelen. Alleen als er een ontwikkeld maatschappelijk middenveld is, d.w.z. een netwerk van intermediaire groepen tussen individu en overheid, kunnen individuen de verantwoordelijkheden dragen ze moeten dragen (NCW 1991, p. 16).

Maar wat is de specifieke taak van het NCW als christelijke organisatie? Breed gezegd, betekent het christelijke van het NCW, dat het eigen belang niet "buiten de haken van de toetsing aan christelijke normen en waarden kan worden geplaatst" (NCW 1991, p. 17). Concreet uit zich dat in bezinningsactiviteiten en bijvoorbeeld in een programma voor het uitzenden van (ervaren) managers naar ontwikkelingslanden.

De christelijke visie wordt door het NCW niet gezien als een alternatief voor socialisme of liberalisme, maar als een kritische toetsing van elk maatschappelijk bestel. De taakstelling van het NCW wordt nu als volgt geformuleerd: "a) de belangen te behartigen van het bedrijfsleven in het algemeen en van de leden in het bijzonder, b) bij te dragen tot een rechtvaardige sociaal economische orde, waarbij aan de voortbrenging door de particuliere onderneming een centrale plaats wordt toegekend" (NCW 1991, p. 8ev). Belangenbehartiging binnen het kader van het streven naar een rechtvaardige sociaal-economische orde en bezinning op de evangelische uitgangspunten als blijvende inspiratie is kort gezegd de doelstelling van het NCW. In die geest neemt het NCW zijn verantwoordelijkheid op zich als christelijk-sociale organisatie.

Ten aanzien van de toekomst spreekt het NCW uit dat het voortbestaan van een christelijk-sociale organisatie allereerst afhankelijk is van de vraag of de inspiratie levend gehouden kan worden. Daarbij ziet zij een verband met het bestaan van een meer algemeen gevoelde behoefte in de samenleving om een verband te leggen tussen geloof en maatschappelijk handelen. Ondanks deconfessionalisering en ontzuiling, ziet het NCW in Nederland nog steeds, en zelfs een hernieuwde belangstelling voor de vraag naar die relatie. De Nederlandse identiteitsgebonden organisaties kunnen volgens het NCW in dat opzicht ook ten voorbeeld dienen in de internationalisering en interregionalisering die zich met de Europese eenwording aftekent (NCW 1991, p. 27ev).

### *Midden en kleinbedrijf en de boeren-organisaties*

Van de zogenaamde ‘Convents-organisaties’ Vanhebben CNV en NCW de meest uitgebreide aandacht besteed aan het congres in 1991. Het NCOV was ten tijde van het congres was deze organisatie al bezig met een uitgebreide heroriëntatie en herpositionering in relatie tot de neutrale partner, het KNOV, waardoor men niet in de gelegenheid is geweest uitgebreid op het *Basisdocument* te reageren.

Van de boerenorganisaties KNBTB en CBTB kwam ieder een korte reactie. Beide organisaties onderschrijven in grote lijnen de gedachtengang van het *Basisdocument* en plaatsen enkele accenten vanuit de eigen invalshoek ten aanzien van specifieke beleidspunten. De KNBTB benadrukt dat de maatschappelijke organisaties meer mogelijkheden moeten krijgen verantwoordelijkheid te dragen.

De CBTB geeft aan dat binnen de eigen organisatie de vragen die in het *Basisdocument* gesteld worden, ook leven, maar dat over de beantwoording van die vragen heel verschillend gedacht wordt. De spanning tussen norm en werkelijkheid kan niet eenduidig worden getypeerd; de maatschappelijke werkelijkheid wordt niet door ieder op dezelfde wijze ervaren en beoordeeld, noch worden bijbelse normen eenduidig opgevat en uitgelegd. Die verschillen hangen samen met twee ideeën van rentmeesterschap: rentmeesterschap als bewerken of als bewaren van de aarde. Praktisch gezien, zo constateert men weer wel, lijken die verschillende opvattingen zich te kunnen vinden in de kritiek op de wereldwijde scheefgroei van economische en maatschappelijke ontwikkelingen.

### *De Stichting Christelijk-Sociaal Congres*

Na het congres van 1991 vindt een ingrijpende heroriëntatie plaats bij de christelijk-sociale organisaties. Het NCW fuseert met het VNO tot VNO-NCW en richt de *Vereniging NCW* op waarin het de bezinningsactiviteiten die met de eigen christelijk-sociale identiteit samenhangen, onderbrengt.

Het NCOV fuseert met het KNOV tot MKB-Nederland en richt STIMO (Stichting Maatschappelijk Ondernemen) op die het nadenken over beleid vanuit levensbeschouwelijk perspectief moet stimuleren. De drie boerenbonden richten LTO-Nederland op en de twee christelijke bonden blijven nog bestaan voor de dienstverlening aan de eigen achterban (het in stand houden van de eigen landbouwscholen, bijvoorbeeld).

Tegelijk probeert men een breder platform voor het christelijk-sociaal denken te organiseren. De idee is, dat de beweging van het christelijk-sociaal denken in een groot aantal organisaties in zekere zin is verkokerd, dat het aan onderling contact ontbreekt, waardoor de eigen bijdrage in het maatschappelijk debat niet goed uit de verf komt. De behoefte aan zo'n platform wordt alleen maar groter na de onvermijdelijk geachte hergroepering na 1991. De in 1997 uit de *Stichting Doorwerking Christelijk-Sociaal Congres* voortgekomen *Stichting Christelijk-Sociaal Congres* moet zo'n platform voor de organisaties creëren, waarbij nadrukkelijk alle identiteitsgebonden organisaties, zoals omroepverenigingen, ouderenbonden, onderwijsorganisaties, en ook kerken worden uitgenodigd op

dit platform mee te praten. Begin 1998 is het *Convent van Christelijk-Sociale Organisaties* opgeheven en als 'sectie' in deze stichting ondergebracht.

## **Na de opbouw: nieuwbouw of afbraak?**

De christelijk-sociale beweging is op zoek naar andere en nieuwe wegen. Voor het verhaal dat hier verteld wordt, gaat het vooral om het contrast tussen 1891 en 1991. In 1891 uitte de onvrede met de maatschappij en de verlegenheid met bestaande organisaties zich in een elan dat leidde tot het oprichten van verschillende christelijk-sociale organisaties. Vooral de politieke en sociale organisaties die toen ontstaan zijn, hebben een blijvend stempel gedrukt op de Nederlandse maatschappij en de Nederlandse economische en politieke cultuur.

Onvrede was er rond 1891 met de sociale en economische omstandigheden die tot ingrijpen noopten. Christelijk-sociaal organiseren vond haar aanleiding en rechtvaardiging in een reële nood: een maatschappelijke en geestelijke nood. De positie van de arbeider was in het bijzonder in het geding, maar de schending van de waardigheid van de arbeider werd volgens de christelijk-sociale denkers òf niet (het liberalisme) òf verkeerd (het socialisme) gethematiseerd. Buiten God om, zo was de overtuiging, kan men het individu niet uit het atomistisch isolement halen, maar zal de mens altijd geknecht blijven door wereldse (menselijke) machten: de staat of het kapitaal. Dit was het motief om zich publiek herkenbaar te organiseren en te werken aan een andere maatschappelijke ordening.

Het christelijk-sociaal organiseren rond '1891' vindt plaats vanuit een architectonische vraagstelling waarin het gaat om organisaties die voor een onderdrukt recht opkomen en die vormgeven aan een pluraal maatschappelijk leven. De religieuze overtuiging opent daarbij niet alleen de ogen voor het bestaan van een sociale kwestie, maar brengt de eerste initiators ook in conflict met andere oplossingen die voor de sociale kwestie worden gekozen. Er ontwikkelt zich een eigen visie op de inrichting van de maatschappij. Vooral het principe van soevereiniteit in eigen kring ontpopt zich als een wapen tegen het opdringen van de staat en de markt en als een principe om maatschappelijke kringen in hun eigenheid te onderscheiden.

Na 1991 maken we het omgekeerde mee. In de nasleep van het Congres van 1991 vindt er een fusie-golf plaats waarin de verschillende christelijk-sociale organisaties met hun neutrale tegenhangers samengaan of federeren. Alleen het CNV blijft op eigen koers varen. De tegenwoordige positie van de christelijk-sociale organisaties laat zich duidelijk maken in confrontatie met de twee vragen die ons ook bij de analyse van '1891' hebben geleid: waarom sociaal organiseren en vervolgens, waarom christelijk-sociaal organiseren?

### *Waarom sociaal organiseren?*

De christelijk-sociale organisaties ontstonden als praktisch antwoord op de

‘sociale kwestie’. De arbeiders waren ongeorganiseerd en speelbal van economische omstandigheden. De (christelijk-)sociale organisaties hebben er aan meegewerkt de sociale kwestie als arbeiderskwestie te doen verdwijnen. Vakbonden en werkgeversorganisaties kanaliseren de verschillende belangen in conflictsituaties zodat overleg en conflictoplossing mogelijk wordt. Daarnaast heeft men gewerkt aan een permanente verbetering van arbeidsomstandigheden en een beter sociaal-economisch beleid door wet- en regelgeving. De verzorgingsstaat en de overlegeconomie zoals die in Nederland gestalte hebben gekregen, zijn sterk door christelijk-sociale organisaties bepaald. Met het ontstaan van de verzorgingsstaat hebben zich zo twee belangrijke veranderingen voorgedaan in de context van maatschappelijk organiseren. Ten eerste kan de arbeider niet meer als slachtoffer van de economische omstandigheden gezien worden; ten tweede is de sociaal-economische context waarin de organisaties staan ingrijpend veranderd.

**Slachtoffers** Het gegeven dat er slachtoffers zijn van sociaal-economische omstandigheden, is een belangrijke factor geweest in het ontstaan van (christelijk-)sociale organisaties. Niet dat het voorkómen van slachtoffers of uitsluitend de zorg voor slachtoffers het dragend element is van sociale organisaties, maar hierin ligt wel het morele appèl waarom en waartoe men organiseert — men herinnere zich de zin van Bavinck dat de oud-testamentische ethiek uit het gezichtspunt van de onderdrukte geschreven is. Bij de (her-)inrichting van de maatschappij is de wijze waarop men met de minst bevoorrechten en de eventuele slachtoffers omgaat, maatgevend voor de rechtvaardigheid van de regels. Wie of wat men als slachtoffers definieert, volgt uit de kritiek die men heeft op de maatschappij als geheel.

De arbeiders zijn tegenwoordig echter niet meer als slachtoffer van economische ontwikkelingen te beschouwen. Niet dat de arbeider een onbedreigd bestaan heeft in de moderne markteconomie, maar hij heeft thans wettelijk vastgelegde rechten en is tevens medeverantwoordelijk voor de economische en maatschappelijke ontwikkelingen en de gevolgen daarvan voor andere landen en het milieu. Voor zover de Nederlandse arbeider bedreigd was, is die bedreiging verregaand onschadelijk gemaakt door allerlei regelingen. De slachtoffers die nu door de inrichting van de maatschappij en de economie ontstaan, liggen in zekere zin buiten de directe verantwoordelijkheid van werkgevers en werknemersorganisaties: langdurig werklozen, bijstandsgerechtigden, mensen in de derde wereld, het milieu. In zekere zin niet de directe verantwoordelijkheid — maar deze ‘nieuwe’ slachtoffers zijn ook gevolg van de inrichting van de maatschappij en de economie zoals die mede onder invloed van christelijk-sociale organisaties is ontstaan. Zoals vaak in menselijke verhoudingen blijken oplossingen naderhand nieuwe en andere problemen op te roepen. Organisaties kunnen niet alle problemen oplossen. Dit wordt vanuit de organisaties ook erkend. De blijvende inzet van de christelijk-sociale organisaties is het voorkomen dat mensen uitgesloten worden van de maatschappij. Zij ervaren het als hun opdracht ervoor te zorgen dat mensen aan het maatschappelijk leven kunnen (blijven) participeren

en zien in dat hier verantwoordelijkheden voor werknemers en werkgevers liggen; de regelingen van de welvaartsmaatschappij mogen maatschappelijke participatie niet afkopen met een uitkering en de afhankelijkheid van een anoniem systeem.

De sociale kwestie is zo verplaatst van een duidelijk identificeerbare en organiseerbare groep naar een heterogene, moeilijker te identificeren en te organiseren categorie. Het *Basisdocument* van het congres van 1991 voelde dat goed aan: het gaat om mogelijkheden dat mensen verantwoordelijkheid ervaren en daadwerkelijk op zich nemen. Dat betekent ook dat deze sociale kwestie buiten de maatschappelijke dekking van de bestaande organisaties valt. En het vraagt dat de blik van de mensen in die organisaties gericht wordt op iets dat niet met de eigen belangen samenvalt. Werklozen, bijstandsgerechtigden, derde wereld en milieu zijn niet de georganiseerden die partij zijn in het overleg tussen werknemers en werkgevers. De maatschappelijke context van een hedendaagse sociale kwestie is veranderd, en dat heeft ook gevolgen voor de organisaties.

**Vorbij de klassenmaatschappij** Talma zag het nieuwe fenomeen van een groep van loonafhankelijken. Die groep is echter niet beperkt gebleven tot de arbeidersklasse, het merendeel van de maatschappij is thans 'loonafhankelijk'. De meeste mensen zijn in loondienst, niet alleen de traditionele industrie-arbeider. De 'strijd' tussen werkgever en werknemer kan niet meer als een klassenstrijd worden gezien.<sup>3</sup> De christelijk-sociale organisaties hebben zich altijd gekeerd tegen de idee van een klassenstrijd, hoewel men van mening verschilde of 'arbeid' en 'kapitaal' apart of tezamen georganiseerd moesten worden. De maatschappelijke organisaties hebben het belangenconflict gekanaliseerd en met de verbreiding van de loonafhankelijkheid is ook de maatschappelijke basis verbreed. De vakbond omspant een brede middenklasse in de maatschappij en niet de onderkant van inactieven, noch die van vrije beroepen. Ook de zogenaamde flexibele werknemers, die veelal als zelfstandigen terugkeren op de werkplek waar zij eerder loon ontvingen, behoren tot die middenklasse: ook voor hen moeten goede arbeidsvoorwaarden, sociale zekerheden en pensioen geregeld worden. Werkgevers en werknemersorganisaties hebben in toenemende mate te doen met een maatschappij waarin het merendeel van de mensen voor hun inkomen afhankelijk is van iets of iemand die hen werk geeft. Loonafhankelijkheid en verantwoordelijkheid voor winst en verlies in een onderneming, zonder die onderneming in eigendom te hebben, gaan samen. Ook boeren worden meer en meer ondernemers en bedrijfsleiders. Het werkterrein van de sociale organisaties beslaat een algemeen maatschappelijke functie en is niet gebonden aan een specifieke klasse.

Binnen het sociaal-economische en maatschappelijke speelveld is de identiteitsbinding van arbeiders in een vakbond veel minder belangrijk geworden. De

---

<sup>3</sup> De ideologie van de klassenstrijd heeft dan ook in de traditioneel socialistische organisaties het veld geruimd.

groep loonafhankelijken die zich in vakbonden organiseren, bestaat niet meer alleen uit productie-arbeiders, maar beslaat ook de dienstensector en personen in overheidsdienst. Werknemers- en werkgeversorganisaties zijn meer geconcentreerd geraakt op de belangenbehartiging van de leden in het kader van het sociaal-economische overleg en samen dienen zij een maatschappelijke doelstelling van het bieden van goed geregelde werkgelegenheid. Voor de boeren geldt, het is een hypothese, dat hun identiteit als boer belangrijker is geworden, ten koste van een levensbeschouwelijke identiteit, tegenover en geprikkeld door milieu-organisaties.

Daarnaast, en dat geldt vooral voor de boerenorganisaties, maar verder ook voor de werkgevers, is een aantal belangengroepen opgekomen die een grote invloed op het maatschappelijke leven uitoefenen, maar geen sociaal-economische basis hebben: organisaties als Greenpeace en de Vereniging tot Behoud van Natuurmonumenten; mensenrechtenorganisaties als Amnesty International; een toeristenbond als de ANWB. Sociale organisatie concentreert zich niet meer om uitsluitend klassenconflicten. Naast sociale rechtvaardigheid zijn ook vraagstukken van politieke rechtvaardigheid en ecologische duurzaamheid aanleiding tot organisatie in de maatschappij. Wat blijft is dat economisch handelen in al deze gevallen de tegenspeler is: economisch belang botst met overwegingen van sociale rechtvaardigheid, politieke rechtvaardigheid of ecologische duurzaamheid. Voor alle maatschappelijke organisaties geldt zo dat hun identiteit veralgemeniseerd is tot die van een belangenbehartigende instantie, en dat identiteiten binnen de achterban minder op de voorgrond treden.

#### *Waarom christelijk-sociaal organiseren?*

We kunnen de terugtocht van de christelijk-sociale organisaties ook in een ander licht zien, namelijk als een proces waarin het christelijk-sociale gedachtengoed seculariseert: de inrichting van de tegenwoordige Nederlandse maatschappij en het sociaal-economisch beleid weerspiegelen mede de christelijk-sociale beginselen. Deze secularisering maakt het de organisaties moeilijk zich te blijven profileren en verantwoorden als christelijke organisaties, apart van de algemene. Het beleid waarmee men eertijds een eigen weg ging, is nu geen kenmerk meer dat hen bij uitstek herkenbaar maakt en waarop zij speciaal aangesproken worden. Professionele belangenbehartiging is nu voor alle organisaties een kerntaak geworden die door de leden verwacht wordt. Daardoor staat de specifieke eigen identiteit eens te meer onder druk, want in die belangenbehartiging zijn er minder mogelijkheden zich te profileren als christelijk-sociale organisatie.

Historisch is in belangenbehartiging ook nooit het eigene van de christelijk-sociale organisaties gezien. Aanvankelijk stonden Kuyper en ook bijvoorbeeld Sikkel gereserveerd tegenover een identiteitsgebonden organisatie ten behoeve van de belangen van de georganiseerden. Voor Sikkel ging het om het herstel van de arbeid als zedelijke gemeenschap en hij waarschuwde tegen een aparte organisatie van 'arbeid' en 'kapitaal' omdat die slechts de belangen op het

oog zou hebben, en niet die zedelijke gemeenschap. Kuyper stelde dat de belangen van werkgevers vanuit christelijk standpunt niet wezenlijk anders worden ingevuld en zolang er geen tendensen zijn die in strijd zijn met de christelijke beginselen, voldoen voor de werkgevers derhalve 'neutrale' organisaties. Identiteitsgebonden organisatie hangt samen met het bestaan van een eigen visie op de taakstelling van een organisatie en de overtuiging dat die eigen visie in andere organisaties niet kan doorwerken. Die scherpe tegenstelling met algemene organisaties is tegenwoordig niet meer te bespeuren en het is onduidelijk of er een geestelijke tendens in de algemene organisaties heerst die tegen centrale noties van de christelijke overtuiging ingaat.

Ook van binnen uit werden de christelijk-sociale organisaties richting neutrale organisaties gedreven. De leden van de werkgeversorganisaties, bijvoorbeeld, drongen aan op het bundelen van de krachten om de organisaties zelf efficiënter te maken en tegenover de regering en in andere overlegorganen met een eenduidig profiel te kunnen op te treden. Professionalisering legt de nadruk op een goed lopende belangenbehartiging en de sociaal-economische belangen van werknemers, werkgevers en boeren geven weinig aanleiding tot levensbeschouwelijke keuzen. De idee van Sikkel, dat een christelijk-sociale organisatie als belangenorganisatie geen bestaansrecht heeft, wordt door de feitelijke gang van zaken bewaarheid.

Het blijkt dat die christelijk-sociale organisaties die in hun taakstelling de verbinding met een bedreigd recht of een zeker slachtofferperspectief kunnen leggen, hun christelijk-sociale identiteit als organisatie duidelijker blijven profileren dan die organisaties die dat niet presteren. Het CNV blijft voorshands zelfstandig opereren, de werkgevers en boeren fuseren of federeren. Onproblematisch is de positie van het CNV echter niet: de slachtoffers moeten buiten de eigen gelederen gezocht worden. In hoeverre zij daarmee vorm geeft aan haar functie als *vakbond*, is de vraag. De zorg voor de slachtoffers die het CNV aanwijst, is een zorg die niet intrinsiek met het wezen van een vakbond verbonden is, maar een zorg van allen die in de economie en de maatschappij actief zijn. Die zorg is wel beargumenteerbaar christelijk-sociaal te noemen. Dat zou dan inhouden dat er een scheiding komt tussen de christelijk-sociale taakstelling en de maatschappelijke functie van bestaande organisaties en dat een christelijke identiteit naar nieuwe vormen op zoek moet.

De tendens in de christelijke organisaties is dat zij een type organisatie van 'belangenbehartiging +' worden. Die tendens wordt bespeurbaar als in *Inspiratie en organisatie* de eigen identiteit in de omgangsvormen en cultuur van de organisatie wordt gedacht. De identiteit van de organisatie is niet meer verbonden met de kernactiviteit. De kernactiviteit is de behartiging van de belangen van de leden. Deze kerntaak staat voorop, en moet professioneel worden uitgevoerd. Daarnaast worden dan ethische of reflectieve doelstellingen geformuleerd. De christelijke identiteit is niet meer intrinsiek verbonden met de bestaansgrond en taakstelling van de organisatie. Het christelijke karakter is een extra, een meer-

waarde tot onderscheid van andere professionele organisaties. Het contrast met hun wortels is duidelijk: toen, honderd jaar geleden, was de belangenbehartiging niet los te zien van de maatschappelijke doelstelling en ethische motivatie, vormde zelf die ethische motivatie — de materiële en de geestelijke belangen van de arbeider werden geschaad. *Nu* zijn belangenbehartiging en ethische motivatie gedifferentieerd, los van elkaar komen te staan; men spreekt, veelzeggend, van een “dubbele uitdaging:”<sup>4</sup> het vervullen van de professionele doelstelling van de organisatie en het invullen van de christelijke identiteit. De invulling van een christelijk-sociale identiteit staat naast de kernactiviteit. Als belangenorganisatie hebben zij echter geen meerwaarde boven de algemene organisaties. Het ‘invullen van de christelijke identiteit’ is ook geen organisatiegrond, noch een doelstelling. Wat dat betreft is de fusie en federatie-golf een neutraal, natuurlijk en intrinsiek proces. De belangen van de christelijke werkgever of arbeider of boer zijn niet wezenlijk anders dan die van ‘neutralen’ in de tegenwoordige sociaal-economische situatie. Ten opzichte van die belangen is de christelijke identiteit een toegift geworden. De eigen visie, zo bleek op het congres van 1991, spiegelt zich aan wat algemeen als humane waarden geldt en biedt dan eventueel handreikingen buiten de eigen groep. Als er al een meerwaarde is, dan wordt die in alle bedeesdheid aangeboden, maar er staat niet veel op het spel: het humane is waar het om draait, op het christelijke hoeft van buiten de organisatie geen beroep te worden gedaan.

De zelfreflectie van de christelijk-sociale organisaties lijkt deze tendens te weerspiegelen: die laten een lijn zien van inspiratie naar beleid. Bij de schets van 1891 stond een aantal leidende personen centraal dat de oprichting van de organisaties inspireerde en zelf ter hand namen; in de schets van 1991 zijn vooral rapporten aan de orde gekomen. Die rapporten houden zich met de actuele problematiek van de verschillende organisaties bezig binnen de tegenwoordige politieke en sociaal-economische kaders. De verschillende herdenkingsboeken die vanaf 1990 verschijnen (Van Marrewijk 1990, Bornebroek 1996, Smits 1996) volgen steeds een patroon waarin begonnen wordt met de theologische discussies van de leiders rond 1891 en de kerkelijke problemen, om te eindigen bij de sociaal-economische en beleidsmatige aspecten van de organisaties nu.

De christelijk-sociale organisaties hebben bepaalde doeleinden verwezenlijkt en daarmee de maatschappij zelf veranderd. Alleen al door eigen toedoen is de maatschappelijke context voor de organisaties veranderd. Als in de confrontatie met maatschappelijke omstandigheden de grond ligt voor sociale organisatie, zullen die verandering hun weerslag hebben op het functioneren van die organisaties — hun functioneren als *christelijke* organisaties en als *maatschappelijke* organisatie.

---

4 V. Draulans 1995, p. 59; zij stelt dan later “Van sociale organisaties als belangengroepen mag vanuit ethische optiek verwacht worden dat zij om méér bekommerd zijn dan de belangen van hun eigen achterban” (p. 60) waarmee zij dan precies die splitsing tussen belangen en ethische motivatie in het zelfverstaan van de christelijk-sociale organisatie plaatst.



De vraag is, of ook de mogelijkheid als zodanig van een presentie op basis een christelijk-sociale identiteit haar zinvolheid heeft verloren. De organisaties geven zelf verschillende praktische antwoorden op die vraag. Als we echter de christelijk-sociale identiteit loskoppelen van de bestaande organisaties, krijgen we oog voor nieuwe mogelijkheden. Organisatorisch zijn er verbanden in het leven geroepen die in ieder geval personen die vanuit de christelijk-sociale traditie willen denken en werken, kunnen bijeenbrengen: STIMO; Vereniging NCW en haar van oudsher bestaande regionale verenigingen; de boerenorganisaties die blijven bestaan ten behoeve van onder meer de eigen landbouwscholen. Verder is er de *Stichting Christelijk-Sociaal Congres* als discussieplatform voor de christelijke organisaties.

Belangrijker is echter de thematiek waarvoor men aandacht vraagt. De oorspronkelijke organisaties ontstonden in reactie op een bepaalde thematiek en problematiek. De thematiek komt niet voort uit de organisatie, maar de organisatie komt voort uit de thematiek en problematiek waarmee mensen geconfronteerd worden. Hierin ligt een identiteitsvoorwaarde: iemand of iets moet ergens voor staan, gedreven worden door een antwoord op een bepaalde thematiek of problematiek. Het thema dat het *Basisdocument* aansnijdt, dat van de bedreigde en vacante verantwoordelijkheid, vindt weerklank in de diverse organisaties: mensen moeten zich niet verschuilen achter anonieme processen en de gevolgen van eigen handelen op anderen afwentelen. Daartoe moeten mensen ook daadwerkelijk verantwoordelijkheid kunnen dragen: participatie en zeggenschap zijn belangrijke thema's die in de bezinning van de organisaties naar voren komen. Daarmee heeft dan ook een bepaalde kijk op het functioneren van de overheid te maken: faciliterend, een gebied van maatschappelijke zelfwerkzaamheid aan de mensen overlaten.

Met het thema van verantwoordelijkheid raakt het *Basisdocument*, zonder dat het dat overigens expliciet en bewust onderkend, aan het thema van de opheffing van anonimiteit. Mensen verschuilen zich achter anonieme processen en mensen die geen verantwoordelijkheid nemen, zijn zelf anoniem. De schrijvers van het *Basisdocument* wijzen de tekenen aan waaruit blijkt dat de maatschappij, net als honderd jaar geleden, een verzameling wordt van anonieme groepen en geleid wordt door anonieme krachten.

De identiteitsgebonden organisaties poneerden identiteit tegenover economische macht en tegenover de staat en deden dat door via maatschappelijke organisatie een eigen verantwoordelijkheid present te stellen. De polen van staat en economie keren terug in het *Basisdocument* en de reacties daarop van de organisaties. De economie die op ongeremde productie en consumptie stoelt, doortrekt het maatschappelijk leven zodanig dat levensbeschouwelijke visies gezien worden als even inwisselbaar als de boodschappen in een supermarkt. Met name het CNV ziet hierin de anonimiserende werking van de economie. De maatschappij, en daarop wijst het NCW nadrukkelijker, wordt anoniemer door het wegvallen van organisatorische netwerken. Het NCW stelt dat juist hierdoor verantwoor-

delijkheden *in* de maatschappij voor het functioneren *van* die maatschappij blijven liggen, verantwoordelijkheden die nadrukkelijk niet door de overheid moeten worden opgepakt, maar tot het werkterrein van de maatschappelijke verbanden behoren.

Een cultuur waarin consumentisme heerst en waarin maatschappelijke verbanden oplossen, is een anonieme cultuur. Die maatschappelijke constellatie vraagt om nadere analyse, want wat houdt dit consumentisme in, en welke verbanden lossen op in die moderne maatschappij? Bovendien komt dan weer de vraag naar de architectonische kritiek naar voren waarmee de christelijk-sociale beweging als alternatief begon. Want als dragend fundament voor de maatschappelijke organisatie, werd in het christelijk-sociaal denken een fundamenteel andere visie op het maatschappelijk leven geformuleerd. Wat is het belang daarvan voor de maatschappelijke vragen van nu. De kwaliteit van het maatschappelijk leven is het thema dat in het tweede verhaal uitgebreid aan de orde moet komen.



In de voorgaande twee hoofdstukken is beschreven hoe de christelijk-sociale organisaties ontstonden als antwoord op de sociale problemen die zich eind negentiende eeuw voordeden en hoe zij nu, in confrontatie met de tegenwoordige maatschappelijke en culturele ontwikkelingen, voor een bescheidener publiek profiel kiezen. Heel geconcentreerd zijn in de hoofdstukken twee en drie de jaren 1891 en 1991 met elkaar geconfronteerd. Om de diepere betekenis van het christelijk-sociaal organiseren te kunnen vatten en een doorgaande lijn daarin te ontdekken, moeten we onze analyse verbreden. Tot nu toe is de directe confrontatie met de maatschappelijke problemen (de ‘sociale kwestie’) leidraad geweest in de analyse. Daarvoor is bewust gekozen omdat de presentie van de christelijk-sociale organisaties gerelateerd moet zijn aan maatschappelijke ontwikkelingen. Daarmee zijn echter niet de motieven tot christelijk-sociaal organiseren uitputtend beschreven. De christelijk-sociale organisaties werden gedragen door een visie op de kwaliteit van de samenleving. De tweede verhaallijn vertelt hoe die visie in de context van de bestaande samenleving ontwikkelde. Niet de concrete organisaties staan nu centraal, maar de visie op de maatschappij en de sociaal en politiek-filosofische inzichten die in het christelijk-sociale gedachtegoed leven. Het onderzoek richt zich op hoe de geloofsmotivatie die in de christelijk-sociale organisaties doorwerkt zich verbindt met het maatschappelijk en politiek handelen. Ook in dit verhaal wordt een zogenaamde *hard cut* toegepast: de achterliggende motieven ten tijde van het ontstaan van de organisaties en de peiling van de actualiteit nu worden direct geconfronteerd, zonder al te diep op de tussenliggende ontwikkelingen in te gaan. In dit hoofdstuk komt eerst het diepere religieuze motief dat ten grondslag ligt aan het christelijk-sociaal handelen aan de orde zoals dat ten tijde van het ontstaan van de christelijk-sociale beweging. Daarna wordt bezien hoe de specifieke visie van het christelijk-sociaal denken zich verhoudt tot het politieke en maatschappelijke denken in de ontwikkeling van de cultuur in de moderne tijd. Zo wordt dan het kader aangegeven voor een waardering van de tegenwoordige maatschappelijke situatie waarin de christelijk-sociale beweging een weg zoekt.

## ‘Pro Rege’

Het ontstaan van de christelijk-sociale organisaties kan op velerlei manieren geïdentificeerd en misdiagnosticeerd worden. Al eerder is op de ontoereikendheid van een term als emancipatie gewezen. Ook een motief als ‘angst voor het socialisme’ dat bijvoorbeeld in de brochure *Inspiratie en organisatie* van het *Convent* (Convent 1991, p. 17) wordt genoemd, doet onrecht aan deze beweging. Het was geen angst, eerder verlegenheid vanwege onenigheid met het socialisme die christenen de eigen organisatie indreef. Bovendien geven zulke kwalificaties de indruk van achterstand en een reactionaire visie.<sup>1</sup> Weliswaar waren de katholieken en ‘kleine luyden’ (om die term dan toch een keer te gebruiken) in een positie van maatschappelijke achterstand, in het verbeteren van hun eigen positie lag niet de centrale drijfveer van de christelijk-sociale beweging. Zulke functionele verklaringen doen tekort aan de werkelijkheid. Zij gaan ervan uit dat de ontwikkeling van de maatschappij een lineair en evolutionair proces is en dat eventuele ‘achterblijvers’ gedwongen zijn aansluiting te zoeken, op straffe van uitsluiting. Functionalistische verklaringen sluiten klakkeloos aan bij de moderne dynamiek die altijd ‘progressief’ wil zijn. De christelijk-sociale beweging had goede redenen om zich tegen liberalisme én socialisme te keren, tegen de visie die toentertijd de zaken op hun beloop liet én tegen de visie die zich als progressief presenteerde.

Klapwijk noemt in “Christelijke organisaties in verlegenheid” direct na het verlegenheids-motief het *Pro Rege*-motief en dit motief maakt duidelijk dat het christelijk-sociaal organiseren geen reactionaire beweging was, noch een inhaal-slag van een maatschappelijke groepering. Veeleer kwam in het christelijk-sociaal organiseren een eigen creativiteit naar voren in het vormgeven aan een betere maatschappij. *Pro Rege* staat direct in verband met de architectonische kritiek. “Het gaat in de christelijke organisaties om de verheerlijking van God, de verwachting van zijn rijk, de gehoorzaamheid aan zijn geboden. *Op ieder levensterrein!*” (Klapwijk 1995, p. 96; cursivering jfg). Er was de overtuiging dat het christelijk geloof op alle terreinen van het leven vruchtbaar gemaakt moest worden, ook in de maatschappelijke structuren en in organisaties.

Dit ‘Pro Rege’-motief is vooral een kuyperiaans motief, maar het sluit wel aan bij de geest die ook het rooms-katholieke organiseren inspireert en waarin gesproken wordt van ‘Christus Koning’. *Unitas*, de eerste christelijk vakbond en mede opgericht op instigatie van pater Alfons Ariëns, is in eerste instantie interconfessioneel. Katholieken en protestanten waren gezamenlijk ervan overtuigd dat er ten aanzien van de sociale kwestie een taak voor de *christen* bestond. Principeel is het daarenboven zo dat voor beide stromingen de kritiek op de samenleving en de idee van christelijke organisaties onverbreekbaar verbonden zijn. Want

---

1 De studie over het ontstaan van de christen-democratische beweging in Europa van S.N. Kalyvas (1996) wijst er ook op dat het verzet primair tegen het liberalisme was; hij ziet dan ook de christen-democratische beweging eerder als een spiegeling van de socialistische beweging en zeker niet als een conservatieve beweging.

de idee van maatschappelijke organisatie appelleert voorbij de directe belangen van de betrokkenen aan een eigen visie op de inrichting van de maatschappij als geheel. ‘Pro Rege’ of ‘Christus Koning’ appelleert aan de vervulling van een zin in het leven van iedereen. Van der Wal laat in zijn studie *Gerechtigheid, solidariteit, Rijk Gods* zien dat de gerichtheid op het Rijk van God de ethische lading is van de op maatschappelijke gerechtigheid gerichte katholieke sociale leer (Van der Wal 1994, p. 397). Tegen die achtergrond geeft de van oorsprong reformatorische term ‘Pro Rege’ een goede typering van de christelijk-sociale intentie als zodanig.

Die eigen visie van het christelijk sociaal denken is, ook als zelfbeschrijving, wel omschreven als het ‘realiseren van de organische maatschappij’. Al eerder (in hoofdstuk 2) is erop gewezen dat dit een *contradictio in terminis* is, maar we moeten hier toch nog even bij stil staan. De term ‘organische maatschappij’ gaat voorbij aan een veel ingrijpender inzet van het christelijk-sociaal denken. In het ‘op ieder levensterrein’ ligt de kern van de christelijk-sociale inspiratie en organisatie. De architectonische kritiek die hierin wortelde, betrof heel het maatschappelijk bouwwerk. In de woorden van ds. Sikkel ging het om de vrijheid van het maatschappelijk handelen, en die vrijheid bestaat alleen bij de erkenning dat dit handelen ‘Pro Rege’ is. In die erkenning, dat heel het menselijk handelen direct verantwoordelijk is tegenover God, is tegelijk gezegd dat dit handelen zich niet kan verschuilen achter maatschappelijk posities of gewoontes. De *eigen* kwaliteit van het maatschappelijk leven stond voor de stichters van de christelijk-sociale beweging centraal. In het formuleren van de architectonische kritiek heeft men positief en creatief vorm willen geven aan een pluriform maatschappelijk leven. In wat als de idee van de organische maatschappij werd omschreven, onderscheidde men een gedifferentieerd maatschappelijk leven in onderscheiden soevereine kringen. De organische staatsopvatting heeft, zeker wanneer zij zich verzet tegen het individualisme van het liberalisme en een corporatisme als vervanging van de gildenorganisatie propageert, conservatieve trekken. Kuypers, bijvoorbeeld, stelt tegenover het algemeen kiesrecht van het socialisme het corporatief kiesrecht - individueel kiesrecht gaat zijns inziens uit van een atomistisch individualisme. De organicistische termen verhullen de dragende intentie van de christelijk-sociale visie. Om deze intentie zuiverder naar voren te halen en los te koppelen van de toentertijd gebezigde organicistische formuleringen, biedt de term ‘pluralistisch’ een mogelijkheid. Die term is zelf overigens ook problematisch,<sup>2</sup> maar levert interessantere inzichten en problemen op. Om nu niet te veel nieuwe problemen binnen te halen, moeten we een pluralistische maatschappijtheorie heel formeel definiëren. Een pluralistische maatschappijtheorie

---

2 Zie Griffioen en Mouw 1993, p. 17<sup>ev</sup>, waar zij de verschillende mogelijke betekenissen en interpretaties van pluralisme bespreken. Maatschappelijk pluralisme wordt door mij in ieder geval niet in de betekenis van *directional pluralism* verdedigd, dat wil zeggen de geldigheid en ook gewenstheid van een verscheidenheid aan totaalvisies op het mensenleven. Zo’n visie leidt tot een perspectivisme, waarbij visies naast elkaar blijven bestaan zonder elkaar nog te kunnen aanspreken: de een denkt zo, de ander ziet het anders, en daar blijft het dan bij.

beschrijft het maatschappelijk leven in termen van geledingen en groepen die noch gecreëerd, noch ten laatste gesanctioneerd worden door een centrale autoriteit (Vincent 1987, p. 183). Zulk een theorie verzet zich vooral tegen een te grote macht van de staat - soms zelfs tegen de idee van een staat als zodanig, zoals in het anarchisme.<sup>3</sup>

Vanuit de optiek van een pluralistische maatschappijtheorie wordt duidelijk dat de metafoer van het organisme de intrinsieke verbondenheid van de maatschappelijke kringen en sferen benadrukt en een afwijzing is van het verabsoluteren van een kring of het overheersen door een andere kring. Het 'Pro Rege'-motief, dat het gaat om de verheerlijking van God op ieder levensterrein, is een zilverder term voor dit centrale gegeven in het christelijk-sociaal denken. Elke maatschappelijke kring en elk verband heeft een eigen plaats en kwaliteit 'Pro Rege'. Het 'Pro Rege'-motief voegt een derde dimensie toe aan een anders tweedimensionaal gedachte maatschappij. De maatschappij is niet iets 'tussen' staat en individuele of private kringen in, maar is de sfeer van het menselijk leven als zodanig. Het (maatschappelijk) bestaan van de mens vindt niet zijn vervulling en eenheid in de staat, er zijn verschillende punten van vervulling en eenheid, en er is ook een derde dimensie, die van de relatie met het goddelijke, die de zin van het (maatschappelijke) bestaan van de mens bevat. De zin van het menselijk leven wordt niet vervat of begrensd door de tijdelijke relaties waarin de mens staat. Die idee komt voort uit een totaal-visie op het mensenleven dat zich individueel en in verbondenheid met andere mensen ontplooit en dat als zodanig zin heeft. Het mensenleven verkrijgt niet pas zin in relatie tot een hier en nu bestaande orde (conservatief) of een nog te scheppen toekomstige orde (progressief). In die ervaring van onvoorwaardelijke zin ligt de oproep hier en nu iets goeds (of iets beters) tot stand te brengen voor allen.

Het eigene van het 'Pro Rege'-motief is dat het op ieder levensterrein betrekking heeft. Binnen de menselijke verhoudingen is er niet een levenskring die meer wezenlijk de bestemming van de mens zou bevatten dan een andere. Alle activiteit van de mens is 'Pro Rege'. Pas vanuit de visie dat alles in dienst staat van het Rijk van de Koning, worden machts- en gezagsrelaties binnen het menselijk samenleven onderscheiden, maar dan steeds zo dat die machts- en gezagsrelaties slechts binnen specifieke grenzen gelden en hun gezag direct aan dezelfde bron ontleen. Die verbanden en relaties in de samenleving zijn er om het samenleven ordelijk te laten verlopen, maar geen enkele kring kan de totale macht naar zich toe trekken. De verwording van maatschappelijke verbanden en kringen, wan-

---

3 Dat zo'n theorie per definitie anti-modernistisch is, zoals Van Doorn stelt, is niet juist. Van Doorn stelt dit omdat pluralistische theorieën zich veelal verzetten tegen de idee dat de maatschappij uit individuen bestaat die aan universele wetten zijn onderworpen, terwijl die universele wetten nu juist een verworvenheid van de moderniteit zijn (Van Doorn 1996, p. 45). Deze theorieën staan kritisch tegen aspecten van de modernisering van de cultuur. Maar alleen als we modernisering als een unitair proces willen beschouwen, kunnen we deze theorieën als zodanig anti-modernistisch of conservatief noemen.

neer die buiten de eigen kring het leven van mensen gaan beheersen, is herkenbaar: een staat die haar terrein te buiten gaat, wordt een tirannie, een uit zijn voegen geraakte economie maakt de mens tot slaaf, een gezin dat het leven van zijn leden dwingend blijft bepalen, verwordt tot een maffia.

Het 'Pro Rege'-motief is het scharnierpunt tussen de christelijke geloofstaal en geloofsrelatie en het maatschappelijk leven waaraan de christen deelneemt. Dit motief vervat de zin van het maatschappelijk handelen en hieruit ontvangt dat handelen elan. Het doorbreekt de tweedimensionaliteit van de lijn individu-(maatschappij)-staat doordat het het maatschappelijk leven niet laat opgaan in individu of staat. Het maatschappelijk leven heeft een eigen kwaliteit en zelfstandigheid. Deze driedimensionale visie reikt een wezenlijk andere visie op politieke en maatschappelijke verhoudingen aan dan wat gangbaar is in het westerse denken.

Opkomen voor de verdrukten was het het morele appèl dat de christelijk-sociale beweging hoorde en beantwoordde; het 'Pro Rege'-motief als scharnierpunt tussen geloofsovertuiging en praktisch handelen verbreedde en verdiepte de eigen visie tot architectonische kritiek. Kwam de sociale kwestie het meest pregnant tot uiting in de positie van de arbeider, de remedie kon zich niet beperken tot alleen de belangen van die ene groep. De sociale kwestie gold de hele maatschappij, alle levensterreinen. Het 'Pro Rege'-motief stelt de kwaliteit van de samenleving centraal voor het maatschappelijk handelen en stijgt uit boven een enkel zorg dragen voor slachtoffers van maatschappelijke omstandigheden. Het gaat erom dat ieder op eigen wijze en vanuit de hem of haar gegeven verantwoordelijkheden moet kunnen participeren aan het maatschappelijk leven. Dit wordt duidelijk uit de wijze waarop de sociale kwestie van de negentiende eeuw samenhangt met de ontwikkeling van de moderne democratische maatschappij.

## Democratie en maatschappij

De kwaliteit van de samenleving die in het christelijk-sociaal denken centraal staat, sluit aan bij wat het moderne westerse politieke denken beweegt, maar geeft daar ook een eigen richting en diepgang aan. De 'sociale kwestie' bestond in de frustratie van maatschappelijke participatie door economische verhoudingen en is uiting van een fundamentele spanningsverhouding die in het westerse maatschappelijk bestel aanwezig is. R. Dahrendorf spreekt dienaangaande van het dubbelgezicht van de moderniteit: dat van de burger als 'bourgeois' - als drager van economische rechten - en dat van de burger als 'citoyen' - als drager van participatierechten (Dahrendorf 1994, p. 15). Beide burgerschappen samen plaatsen de mens in de burgerlijke maatschappij, of de *civil society* zoals die tegenwoordig wel wordt aangeduid.<sup>4</sup> Maar beide burgerschappen worden niet si-

---

<sup>4</sup> De term *civil society* heeft sinds de val van het communisme en de desastreuze gevolgen van



multaan verwerkelijkt. Dahrendorfs stelling is dat de vergroting van het aanbod (*Angebote*) in de economische ontwikkeling geen pendant heeft gevonden in vergroting van participatierechten (*Anrechte*), maar dat eerder de maatschappelijke participatie ingeperkt wordt door economische ongelijkheden (1994, p. 67). De 'bourgeois' zet de 'citoyen' onder druk - de politieke openbaarheid is (nog) niet net zo toegankelijk als de markt.

Wat Dahrendorf aanvoert is significant. Hij geeft accuraat aan dat politieke en economische rechten in een spanningsverhouding staan en hij verbindt beide met een idee van de maatschappij of 'civil society'. In de ontwikkeling van de democratische rechtsstaat is er een relatie tussen enerzijds deze spanning tussen politieke en economische rechten, en anderzijds de kwaliteit van de samenleving. De idee van de democratie als legitimatie van politieke macht gaat uit van het principe dat ieder een stem moet kunnen hebben in beslissingen die allen aangaan. Daarmee vooronderstelt een democratie al een specifieke kwaliteit van het maatschappelijk leven: in de democratie wordt ook bepaald welke personen in de maatschappij en het politieke proces participeren. In de 'sociale kwestie' blijkt dat ten aanzien van de maatschappelijke en politieke participatie economisch gefundeerde uitsluitingstendensen bestaan die samenhangen met de ontwikkeling van de westerse democratie en de politieke theorie. Daar moeten we nader bij stil staan.

#### *Het morele appel van de democratie*

De moderne tijd stelde het individu in diens waardigheid centraal. De waardigheid van de mens impliceert de vraag naar een bij die waardigheid passende maatschappelijke orde. De idee van de democratie ontwikkelt zich dan als antwoord op de vraag naar die orde. Het *self-defining* individu dat met de renaissance op het toneel verschijnt, claimt in toenemende mate een zelfbeschikkingsrecht voor het eigen doen en laten. Het zelfbeschikkingsrecht van het individu wordt vooral gedacht als een politieke zelfstandigheid en leidt dan tot de idee van de soevereiniteit van het volk. De idee van de soevereiniteit van het volk is onlosmakelijk verbonden met wat we een democratische regeringsvorm zijn gaan noemen en een democratisering van de maatschappij (men vergelijk de koppeling die Toqueville legt - 1990, p. 55).

De idee van de democratie ontspringt aan een verzet tegen machten die het leven beheersen en is in eerste instantie een politieke idee dat macht aan instemming koppelt. Overgelaten aan zichzelf zullen de mensen elkaar verscheuren en zal niemand zijn of haar project kunnen uitvoeren - dat is het beeld dat Hobbes ons voor ogen houdt. De enige macht die al die autonome individuen kan bin-

---

een individualistisch liberalisme in de tegenwoordige discussie een schijnbaar nieuwe lading gekregen. In het verband van deze studie wordt daar niet bij aangesloten - zo nieuw is dit thema niet; *civil society* is synoniem met een term als 'burgerlijke maatschappij'. Zoals hieronder naar voren zal komen, heeft de moderne discussie hiermee wel een thema weer naar voren gehaald dat in de ontwikkeling van een rechtvaardige maatschappij van primair belang is.

den, is een macht die door al die individuen gesanctioneerd is. De fictie van het maatschappelijk verdrag relateert nu de macht van de vorst of overheid aan de instemming van autonome individuen.<sup>5</sup> De idee van de democratie gaat een stap verder en plaatst de legitimiteit van de overheid in een continu proces van hernieuwing van het mandaat door autonome individuen. De koppeling van macht aan instemming maakt van machtsrelaties onder een democratisch bestel een tweezijdige relatie tussen bevoegd gezag en instemming met die autoriteit. Het is die wederzijdsheid die in de metafoor van het maatschappelijk verdrag wordt verwoord.

Democratie koppelt macht aan instemming: machtsuitoefening zonder instemming is tirannie. Maar een democratie op zichzelf is nog geen garantie tegen tirannie: ook het volk kan tirannie heersen. Immers, als politieke beslissingsprocedure geldt binnen de democratie een meerderheid van stemmen, en via dit meerderheidsprincipe wordt de democratie ook veelal gedefinieerd.<sup>6</sup> Daarmee ontstaat echter het probleem welke rechten die minderheid dan heeft. Vooral John Stuart Mill wijst scherp het gevaar aan dat in een democratie de meerderheid over een minderheid een tirannie bewind kan voeren (Mill, 1985, p. 63ev en p. 130ev).

Democratie gelijkstellen met de politieke beslissingsprocedure is een verarming van het morele appel dat aan de idee van de democratie ten grondslag ligt. De autonomie en waardigheid van de mens vindt zijn politieke bevestiging in de democratische regeringsvorm, diezelfde autonomie en waardigheid stellen eisen aan de maatschappij. De politieke democratie vooronderstelt een 'democratische' maatschappij. Die maatschappij werkt echter niet volgens dezelfde principes die voor politieke participatie en representatie gelden. Om daar zicht op te krijgen, moeten we de morele kern van de idee van de democratie bezien. De Amerikaanse filosoof John Dewey geeft een belangwekkende ethische kwalificatie van de idee van de democratie. Hij omschrijft democratie als dat mechanisme waardoor een minderheid een meerderheid kan worden (Dewey 1984, p. 365). De democratie is niet een simpele beslissingsprocedure in een massamaatschappij, maar is er om minderheden een stem te geven. Daarmee keert zijn idee van democratie zich tegen een ontaarding in het despotisme van de meerderheid en geeft het ruimte aan een pluriform maatschappelijk leven: als de democratie er is ten behoeve van de minderheid, moet die minderheid in ieder geval kunnen bestaan.<sup>7</sup>

Politieke democratie vereist een bepaalde kwaliteit van de samenleving en so-

---

5 Vooral bij John Locke komt deze functie van het maatschappelijk verdrag naar voren - Locke 1698, II, no. 95.

6 Zoals bijvoorbeeld in het *Philosophisches Wörterbuch* van Schischkoff (1978): "Demokratie ..., diejenige Form des Staates in der die Mehrheit des Volkes sich ... einverstanden erklärt, ...."

7 De 'soevereiniteit van het volk' kan via de idee van de democratie niet de absolute macht van de meerderheid betekenen. Precies daarop zijn de drie grote revoluties uit de recente geschiedenis stukgelopen. Deze drie revoluties die zich op die volkssoevereiniteit hebben beroepen, hebben alle drie geleid tot despotisme. De Russische Revolutie eindigde in het despotisme van een

cialen conflicten ontstaan als die kwaliteit beneden een bepaald niveau daalt. Die kwaliteit staat onder druk. Enerzijds wordt de politieke participatie beperkt op economische gronden, anderzijds wordt het maatschappelijk leven ondergeschikt aan het politieke leven gemaakt.

**Economische uitsluiting** De uitsluiting van politieke en maatschappelijke participatie op economische gronden is het meest in het oog springende kenmerk van de sociale kwestie. De achtergrond van die uitsluiting hangt nauw samen met het ontstaan van de idee van de democratie op de overgang van middeleeuwen naar de moderne tijd. De Renaissance is verbonden met de opkomst van de stadstaten in het Italië van de 13e eeuw. De Reformatie is verbonden met de godsdienstige en politieke woelingen in Noord-West-Europa vanaf de vroege 16e eeuw. Beide bewegingen claimen vrijheden tegenover absolutistische wereldlijke en geestelijke machten en beide bewegingen luiden een periode van economische bloei in (Florence in Italië en de ‘Gouden Eeuw’ in Holland). De machtsstrijd die ontstaat is die tussen de religieuze macht van de kerk, de politieke macht van de vorst en de economische macht van de opkomende burgerij. Renaissance en Reformatie zorgen er uiteindelijk voor dat die drie machten ieder een eigen competentiesfeer krijgen toebedeeld. Vooral de competitie tussen economische en politieke macht is in de onderhavige context van belang.

De economische participatie van het individu in de vrijheid van het economisch handelen enerzijds en de politieke participatie in de vrijheid binnen de staatsgemeenschap anderzijds zouden in de idee van de democratie en de daarmee verbonden rechtsstaat simultaan verwerkelijkt kunnen worden, maar hier ontwikkelt zich juist een spanning. In de liberale traditie wordt economisch handelen de toegangspoort tot maatschappelijk handelen. De theorieën van het maatschappelijk verdrag zien de maatschappij ontstaan doordat individuen een zekere mate van vrijheid *inleveren* - het gaat in het recht erom dat de vrijheid van het individu zodanig wordt beperkt dat die kan bestaan naast de vrijheid van ieder ander, zoals Kant het uiteindelijk formuleert (Kant 1793, p. 87). De idee van vrijheid die hier bedoeld wordt, is vooral economisch bepaald. De politieke theorie heeft de taak een zodanige verantwoording van de maatschappij en de politieke participatie te geven, dat die in overeenstemming is met het vrije, economisch handelen. Economisch handelen *is* vrij en mag derhalve zo min mogelijk beïnvloed worden. De maatschappij moet vrijgemaakt *worden* en constitueert zich eerst als gemeenschap van *a priori* vrijen. Economische zelfstandigheid geldt dan ook lange tijd als toegangsbewijs van politieke participatie, zoals bijvoorbeeld in het census kiesrecht.<sup>8</sup> Bij Kant is de sfeer van het economisch handelen dan ook bij uitstek de plaats waar de pacificatie van menselijke en nationale verhouding-

---

systeem dat de beste wil van het volk meende te belichamen; de Franse Revolutie eindigde in het despotisme van de groep die de zuiverheid van de revolutionaire motieven wilde bewaken; de Amerikaanse Revolutie leidde tot een door de publieke opinie geregeerde maatschappij.

<sup>8</sup> Zo zijn bij John Locke slaven, d.w.z. zij die de macht over hun leven hebben verkocht, geen

en begint (Kant 1796, p. 135ev). De mens die in de politieke theorieën centraal staat, is de mens als bezitter bij Hobbes en Locke en de mens als economisch zelfstandige bij Kant.

De uitsluiting van politieke participatie op grond van economische participatie, zoals die in de politieke theorieën geformuleerd wordt, is een uitsluiten van mensen vanwege hun positie in de maatschappij. Hen wordt niet alleen politieke verantwoordelijkheid ontnomen, tegelijk wordt hen maatschappelijke verantwoordelijkheid ontnomen: economische participatie bepaalt wie in het politieke proces meedoen en dus volwaardig lid is van de maatschappij.

**Maatschappij als tussenterm** In het westerse politieke denken is er ook een stroming die zich verzet tegen de voorrang van markt-relaties. In die lijn van denken staan de maatschappelijke verbanden die mensen aangaan meer centraal.

Hegel is de meest invloedrijke figuur in deze lijn en ook de centrale figuur in het tegenwoordige denken over maatschappelijke integratie en maatschappelijke verbanden.<sup>9</sup> Voor Hegel is het economisch handelen de sfeer van onvrijheid - de mens is onderworpen aan de bevrediging van steeds veranderende behoeften, het “System der Bedürfnisse” (Hegel 1821, §189 ev). De burgerlijke maatschappij is hier een verlies van zedelijkheid die uiteindelijk pas in de staatsgemeenschap geheel hersteld wordt. Maar de implicatie is bij Hegel niet dat het economisch handelen er niet toe doet. Het economisch eigenbelang atomiseert de individuen, rukt hen uit de onmiddellijke eenheid van de familie, maar creëert ook een vorm van gelijkheid die in het gezin niet voorhanden is. De samenleving is een noodzakelijke stap op weg naar burgerschap. Via de standen en de corporaties hervinden de individuen een eenheid en identiteit die de integratie in de staatsgemeenschap bemiddelt. Het zijn verbanden die nauw samenhangen met de functie van individuen in de maatschappij (de standen) of met hun beroep (de corporaties als tweede familie). Doordat mensen hun eigenbelang volgen maar daarin geen bevrediging vinden, ontstaan nieuwe verbanden van beroepsgenoten die ook een erkenning in de ogen van anderen bieden.

Hegel maakt een kwalitatief onderscheid tussen het gezin, de burgerlijke maatschappij en de staat die ieder voor zich een eigen betekenis hebben voor het menselijk individu. De burgerlijke maatschappij is bij hem tegelijk het toneel van de verscheurdheid die economisch handelen met zich meebrengt, als ook het toneel van de integratie door maatschappelijke verbanden die met het economisch handelen samenhangt.

---

partners in het maatschappelijk verdrag (Locke 1698, §85). Bij Kant wordt de burgerlijke maatschappij gevormd door vrij, gelijke en zelfstandige personen, d.w.z. personen die *economisch* zelfstandig zijn, bezit hebben (Kant 1793, p. 87, 93).

<sup>9</sup> Zie bijv. H. Dooyeweerd in de *New Critique* p. 588 waar hij Hegel als belangrijkste politiek-theoreticus aanwijst juist omdat in zijn denken de spanning tussen individuele vrijheid en maatschappelijke verbanden centraal staat. S.B. Smith (1991, p. 6 ev) wijst op vergelijkbare gronden voor het belang van Hegels denken voor de politieke theorie.

Hegel ziet een uiteindelijke, zedelijke, eenheid van de maatschappij pas hersteld in de staatsgemeenschap. Op Hegels denken is de moderne idee terug te voeren dat de maatschappij iets 'tussen' staat en primaire levenskringen is. De maatschappij is de ruimte waar individuen, los van die primaire levenskringen, een identiteit hebben met het oog op de uiteindelijke integratie in de staatsgemeenschap. De maatschappij is niet zelfgenoegzaam, maar is er met het oog op de hogere eenheid van de staat en staatsburgerschap is de zedelijke vervulling van het individu.

Op een heel andere wijze is bij Hannah Arendt de politiek het rijk vna de vrijheid . Zij radicaliseert het onderscheid tussen maatschappij en staat in een scheiding waardoor de maatschappij er niet meer toe doet. Bij haar is op een heel andere manier dan hierboven is beschreven de economie het filter voor politieke participatie. Economie en democratie worden strikt gescheiden en de politieke discussie over hoe de staat te regeren, is het domein van de vrijheid: dit is de publieke discussie, ongehinderd door private verplichtingen of door de restricties en noodzaak van de markt. Daarmee wordt de publieke sfeer echter onbereikbaar voor hen die zich niet kunnen ontworstelen aan de noodzaak van de economie of de intieme huiselijke sfeer. Het probleem dat zo ontstaat, is dat het publieke domein samenvalt met de staat als politiek sturingsapparaat en dat het terrein van het dagelijks leven als privé-domein geen publieke statuut heeft. En het is ook hier economische activiteit die de toegang tot het publieke domein reguleert, maar nu negatief: iemand die economisch bezig moet zijn, kan niet aan de publieke discussie meedoen. Het economisch handelen wordt als rijk van de noodzaak losgemaakt van de staat. De radicale private vrijheid van de markt wordt bij Arendt radicale onvrijheid.

### *Een pluraal publiek domein*

In de maatschappij die in de negentiende eeuw ontstaat, zijn beide tendensen te onderkennen. Maatschappelijk handelen wordt gezien als handelen van economisch vrijen en geplaatst in de sfeer van het economische handelen, waarbij de staat de juridische voorwaarden schept opdat niemand gehinderd wordt door de vrijheid van anderen. Het maatschappelijk handelen dat niet economisch bepaald is, wordt vooral op de functionaliteit voor de staat bezien. De scheiding tussen publieke en private sfeer in het liberalisme hangt hiermee nauw samen: publiek valt samen met de sfeer van de staat, privaat is de sfeer van de individuele menselijke vrijheid; inmenging in de economie is niet toegestaan, omdat dat inmenging in de private aangelegenheden van individuen is. Van 'maatschappij' is zo geen sprake: voor zover er publieke zaken zijn, vallen die onder de overheid; andere mogelijke verbanden zijn geheel privaat. Er is daarmee nauwelijks publieke verantwoordelijkheid voor het mogelijk maken van participatie van allen. 'Publiek' wordt in het liberalisme terecht met het algemeen belang gekarakteriseerd, dit publieke wordt echter steeds gedacht als het *gemeenschappelijke* en het

private als het onderscheidende, het niet-gemeenschappelijke.<sup>10</sup> Zo wordt aan de pluraliteit van menselijke projecten geen publiek of maatschappelijk belang gehecht. Maar als we zo die pluraliteit erkennen, wordt het moeilijk een gemeenschappelijkheid in die projecten te ontdekken.

De maatschappij is een sfeer die verbonden is met het individuele handelen van mensen. John Dewey omschrijft in *The Public and its Problems* het publieke domein als het veld waar onbedoeld, ongeweten en voor mij ongekend, mijn handelen gevolgen heeft voor anderen (Dewey 1984, p. 245). Het ‘probleem’ voor dit publiek, het probleem van de moderne maatschappij, is het vormgeven aan dit publieke domein. Het publieke domein beslaat meer dan alleen de gevolgen van mijn handelen voor ongekende anderen, ook mijn handelen tegenover gekende anderen is publiek. In dat opzicht is Dewey’s visie beperkt. Maar wat Dewey heel duidelijk centraal stelt, is dat het in het publieke domein gaat om al die zaken die betrekking hebben op de kwaliteit van het samenleven van mensen en waar bijvoorbeeld de staat soms niets te zoeken heeft.

In plaats van ‘domein’, dat een duidelijke geografische connotatie heeft, is het beter te spreken van werkingssfeer. Dewey definieert een publieke werkingssfeer die meer omvat dan wat in de tweeslag staat-individu is besloten. Daarmee komen we bij het ‘Pro Rege’-motief terug. Want waar Dewey nog een uiteindelijke ‘Great Community’ poneert, een toch weer samenbundelen van mensen in een tijdelijk verband, komt in het ‘Pro Rege’-motief een dimensie naar voren die de maatschappelijke pluraliteit als voorwaarde voor een democratie beter recht kan doen. Binnen het beeld dat vanuit het ‘Pro Rege’-motief geschetst kan worden, kunnen meerdere machtscentra in de maatschappij onderscheiden worden, waarbij het niet zo is dat één centrum allesbeheersend zal zijn. De idee is eerder, dat het maatschappelijk leven een publiek belang is dat niet onderworpen is aan de exclusieve macht van één kring. Het gemeenschappelijke project is dat het gaat om de kwaliteit van de samenleving, en daarin zit ook een element van ‘naast elkaar leven’; de samenleving is niet zelf een overkoepelende gemeenschap.

De idee van de democratie geeft een procedure aan voor de politieke wilsvorming die alleen in een plurale maatschappij kan bestaan. De meerderheidsregel is alleen te verantwoorden als die functioneert binnen het besef dat er niet slechts een minderheid moet kunnen blijven leven en bestaan, maar ook de mogelijkheid moet houden een meerderheid te kunnen worden. Inderdaad, het is wat Hannah Arendt stelt: de meest stabiele democratieën zijn die waarin de oppositie als instituut wordt erkend. Die erkenning is alleen mogelijk als aangenomen wordt dat de natie niet één en ondeelbaar is (Arendt 1982, p. 267) en dus niet in één gemeenschap opgaat. Een politieke oppositie kan alleen bestaan als in de maat-

---

10 Vandaar dat in de liberale politieke theorie het bepalen van de algemene wil zo problematisch is: is dat de wil van allen gemeenschappelijk, of het rationele element in elks redeneren, en hoe verhoudt die algemene wil zich tot afwijkende groepen? Zie de studie van Patrick Riley *The General Will Before Rousseau*, 1986.

schappij als geheel mensen de mogelijkheid hebben op eigen wijze hun verantwoordelijkheid in handelen uit te drukken en dienovereenkomstig associaties met anderen te vormen. Het parlement, waarin politieke besluiten op democratische wijze worden genomen, is de afspiegeling van die maatschappelijke pluraliteit.

## **Religieuze identiteit politiek gemunt**

De maatschappijvisie van de christelijk-sociale beweging is in de tweedimensionale 19e eeuwse politieke discussie revolutionair te noemen. John Deweys karakterisering dat democratie niet 'de meerderheid beslist' is, maar gaat over de processen en mogelijkheden waardoor een minderheid een meerderheid kan worden, maakt duidelijk dat het in de democratie er uiteindelijk om gaat hoe we met een minderheid omgaan. De essentiële voorwaarde voor de democratie is in die visie dat verschillende groepen publiek moeten kunnen optreden, met andere woorden, maatschappelijke identiteit kunnen hebben. Het is deze maatschappelijke inbedding van de democratie die door de christelijk-sociale beweging vanaf het begin werd gethematiseerd: in de identiteit van met name de arbeider tegenover de anonimiserende macht van de economische omstandigheden; als beweging als geheel een ontkenning van een neutrale algemeenheid, tegen de anonimiserende tendens in de staat.

De 'sociale kwestie' betreft de opbouw van een maatschappij of publieke werkingssfeer waaraan ieder kan deelnemen, ongeacht zijn of haar economische positie en die niet uitsluitend bestaat ten dienste van de eenheid van de staat. De 'sociale kwestie' gaat om de architectonische vraag hoe mensen en groepen van mensen uit de anonimiteit kunnen treden die hun lot dreigt te worden door de overheersing van het maatschappelijk leven door de staat of door de economie. In de kwaliteit van het maatschappelijk leven gaat het dan om het scheppen van een handelingssfeer waarin mensen identiteit hebben, erkenning vinden voor en in hun handelen. Omdat mensen verschillen, zal dat domein pluraal zijn en niet overheerst door één kring of één visie. Het ontstaan van de christelijk-sociale organisaties is een wezenlijke bijdrage aan de participatie van individuen in de maatschappij.

De negentiende eeuw die begonnen was met de Franse Revolutie levend in het geheugen, zag de opkomst van het socialisme en van het anarchisme. Kuyper merkt dat hij in zijn kritiek op het liberalisme goed overweg kan met elementen van dit socialisme en anarchisme. Op meerdere plaatsen wijst hij op het waarheidselement in beide stromingen.

Vooraf de discussie die Kuyper met het anarchisme aangaat, is fascinerend. Zijn idee van soevereine maatschappelijke kringen en zijn verzet tegen het staatsabsolutisme leunt aan tegen wat deze stroming voorstaat, namelijk het bestaan

van niet tot elkaar te herleiden centra van macht in de maatschappij.<sup>11</sup> Het anarchisme, zo zegt Kuyper, grijpt terug op het verloren paradijs, en van daaruit gere-deneerd is ook de idee van de staat zelf een ongerijmdheid - zij strookt niet met de organische eenheid van het menselijk geslacht; de staat is 'onnatuurlijk' en roept verzet op (Kuyper 1898, p. 71). De zondeval noodzaakt echter, aldus Kuyper, het bestaan van een mechanische regeling - om zo de mens tegen de mens te beschermen (id., p. 72). Het anarchisme, zo kan men uit Kuypers redeneren con-cluderen, leidt uiteindelijk net als het individualistisch liberalisme tot een vorm van absolute dwingelandij en is daarom in strijd met de vrijheid van de mens. Beide voeren gezag terug op de mens zelf - het liberalisme om dit gezag te funde-ren in een contract, het anarchisme om het daarom totaal af te wijzen. Het is ge-waagd om anarchisme en calvinisme zo naast elkaar te zetten. Maar het maakt een interessant verschil duidelijk: het verschil tussen anarchisme en calvinisme is dat het anarchisme alleen de staat als het probleem ziet, terwijl het calvinisme al-lereerst de mens zelf als probleem ziet. Als de mens niet door de zondeval was be-dorven, zou er geen staat zijn - daarin ligt een element van waarheid in het anarchisme (id., p. 71); maar omgekeerd, een nog zo perfecte staat blijft om der zonde wil een noodzakelijk kwaad volgens het calvinisme.

Het is intrigerend dat Kuyper het anarchisme serieus aanspreekt in zijn *Sto-ne*-lezingen. Het calvinisme heeft misschien ook wel 'anarchistische' trekken. Zonder meteen systematische conclusies te trekken, kunnen we constateren dat het calvinisme en de Nederlandse onafhankelijkheid historisch nauw met elkaar zijn verbonden. Later vindt de Amerikaanse Revolutie plaats in een land dat voor groepen calvinisten het beloofde land was en Kuyper prijst de Amerikanen om hun constitutie. Hoewel Kuyper de leider werd van de Anti-Revolutionaire Partij, is zijn denken misschien meer door de geest van de revolutie bepaald dan hij zou willen onderkennen. Uiteindelijk leefde hij ook in een revolutionaire tijd. Na de Franse Revolutie kwam de revolutie van 1848, weer in Frankrijk, de Parij-se Commune van 1871 en later de eerste, mislukte revolutie in Rusland, 1905. Kuypers ideeën, het 'gemak' waarmee hij een eigen partij, een eigen universiteit en een eigen kerk sticht, verraden een basaal idee van revolutionair denken: als het moet, moeten bestaande kaders wijken als die niet meer aan hun roeping be-antwoorden en moeten nieuwe kaders geschapen worden. In een tijd dat het maatschappelijk bouwwerk van alle kanten onder druk staat, kiest Kuyper niet voor simpele reparatie, maar bouwt hij aan nieuwe verbanden en slaat nieuwe wegen in.

Het gaat Kuyper erom dat uiteindelijk menselijke autoriteiten niet de verant-woordelijkheid van individuen en maatschappelijke verbanden kunnen ophef-fen: ieder blijft ten laatste altijd verantwoordelijk voor God. De maatschappij is pluraal, er is geen hogere eenheid in die maatschappij vervat. Dat is de politieke betekenis van het 'Pro Rege'-motief. Daarmee is de weg tot het scheppen van

---

11 Zie Ritter 1980, p. 9ev Hier kan verder niet ingegaan worden op de precieze verhouding tus-sen anarchisme en met name het calvinisme.



nieuwe instituties en een nieuwe maatschappelijke orde een verantwoorde optie.<sup>12</sup> Maar een orde is noodzakelijk voor het menselijk samenleven als daarin de verantwoordelijkheid tegenover die God telt. Dat Kuyper niet met een anarchisme meegaat, is verbonden met een diepe geloofswaarheid over de mens zelf: die zondige mens zou te licht zich niet aan de ander storen als er geen overheid is die de zwaarmacht heeft om de mens tegen de mens te. Gezag dat herleid wordt op de mens voert tot de aporie dat geen mens uit zichzelf gezag heeft over een ander mens. Wie de geschiedenis overziet, kan alleen maar in de lijn van wat Kuyper hier zegt concluderen dat het grootste en nog niet opgeloste probleem is, hoe de mens tegen de mens te beschermen. Kuyper peilt de diepte van dit probleem als geen ander.

Kuyper beperkt de staatsmacht door de maatschappij als zelfstandige kring te beschouwen en het gezag in beide kringen direct terug te voeren op God. Hij was ook modern genoeg om de maatschappelijke sfeer niet ondergeschikt te willen maken aan de kerk - kerk en staat verhouden zich wat hem betreft niet als heilig en profaan. De volgens Kuyper met het calvinisme verbonden idee van de constitutionele staat heeft tot doel de zelfstandigheid van de maatschappij te behouden waartoe de overheid regelend optreedt om de burgerlijke vrijheden in de maatschappij te beschermen.

De maatschappij als een pluraliteit van kwalitatief onderscheiden en zelfstandige samenlevingskringen en -verbanden is de achtergrond van het begrip 'sovereiniteit in eigen kring'. Dit principe behelst de vrijheid van associaties en andere levenskringen. Men kan stellen dat de staatsmacht ook daarom beperkt moet worden omdat de individueel vrije mens niet in één associatie kan opgaan. Het gaat om het publieke optreden van mensen in alle mogelijke organisaties en associaties. Het maatschappelijk leven van de mens kan niet uitsluitend tussen de polen van staat en individu geanalyseerd worden. De vrije en verantwoorde mens leeft in verschillende gemeenschappen die niet op voorhand in een relatie van boven of onderschikking staan. De idee is met recht pluralistisch te noemen: het is niet alleen een gegeven, maar eerder gewenst dat er een pluraliteit van gemeenschappen bestaat in de maatschappij. De ideeën van Kuyper (en Schaepman kan hieraan toegevoegd worden) behelzen niet een verwerpen van de idee van de individuele vrijheid onder algemene wetten, maar vullen die aan met een idee van de vrijheid van gemeenschappen en organisaties. Staatkundig en politiek gezien is het individu niet slechts vertegenwoordigd als individu, maar ook als individu-in-gemeenschap(pen). Ook, juist ter bescherming van de individuele vrijheid moet het individu toevlucht kunnen vinden in verschillende gemeenschappen en niet overheerst worden door één totalitaire gemeenschap.

Sovereiniteit in eigen kring houdt een principiële nevenschikking van maatschappelijke kringen en verbanden in (*cf.* Van Woudenberg 1996, p. 246). Het is

---

<sup>12</sup> Interessant is hier de observatie van Hannah Arendt dat na een revolutie het eerste wat mensen doen is het oprichten van lokale raden om met elkaar zaken te regelen (Arendt 1982, p. 267). De menselijke praktijk laat de onwerkbaarheid van het anarchisme zien.

een structuurprincipe dat zowel de bevoegdheden van gemeenschappen als de grenzen van die bevoegdheden definieert. Veelal wordt dit principe uitgespeeld tegen het katholieke subsidiariteitsprincipe. Inderdaad is soevereiniteit in eigen kring principieel anti-hiërarchisch, hetgeen subsidiariteit niet is, daar dat uitgaat van hogere en lagere gemeenschappen. Volgens dit laatste principe behoren hogere maatschappelijke kringen niet te doen wat lagere kringen zelf kunnen uitvoeren en moet maatschappelijk ingrijpen door hogere kringen altijd ondersteunend (subsidiar) zijn zodat iedere gemeenschap datgene kan doen waartoe zij ook in staat is (*Quadragesimo Anno* no. 79; Van Woudenberg 1996, p. 244). Maar de anti-totalitaire inzet die in dit principe vervat is en de nadruk op de gemeenschappen, sluiten goed aan bij het anti-totalitaire en anti-individualistische van soevereiniteit in eigen kring.

De tegenstelling tussen de principes van soevereiniteit in eigen kring en subsidiariteit komt in een ander licht te staan als we de driedimensionaliteit van het christelijk-sociale maatschappijmodel in de analyse betrekken. Soevereiniteit in eigen kring is dan eerder het driedimensionale structuurprincipe, terwijl subsidiariteit het tweedimensionale politieke 'bestuursprincipe' is dat daaraan beantwoordt. Soevereiniteit in eigen kring schetst het beeld van een pluraal, niet-hiërarchisch ingericht maatschappelijk leven in kringen en gemeenschappen (en later door H. Dooyeweerd verdiept tot een analyse van de werkelijkheid als geheel); subsidiariteit behelst een principe dat in de hiërarchische dimensie van staat-maatschappij-individu dit in wezen plurale en enigszins anarchistische geheel bestuurbaar maakt - bestuurbaar door juist die gemeenschappen zoveel mogelijk in hun eigen zelfstandigheid te blijven respecteren.<sup>13</sup>

De zelfstandigheid van de maatschappelijke kringen is terug te voeren op het principe dat de politieke orde ontspringt op het lokale niveau van gelijkgezinden. Vooral Kuyper institutionaliseerde een plurale oppositie door een religieuze identiteit in een politieke tegenstelling te munten. De vorming van politieke partijen op basis van een religieuze identiteit is onverbrekkelijk verbonden met de beweging rond '1891'. Religieuze identiteit politiek gemunt; dat betekent dat het christelijk-sociaal denken - en hierin kunnen we Kuyper en *Rerum Novarum* samen nemen - ook een politiek alternatief vormde, tegen liberalisme en socialisme. De ideeën van Kuyper en *Rerum Novarum* passen noch in socialistische, noch in liberale kaders. Het is de pluraliteit van maatschappelijke verbanden en de eigenheid en zelfstandigheid van die verbanden die vreemd is aan enerzijds het liberalisme, dat alleen in termen van het individu en de staat denkt en anderzijds het socialisme, dat alle hoop vestigt op een centrale staatsregeling. Beide, socialisme en liberalisme, staan zo in dialectische verhouding tot elkaar en kunnen niet zonder elkaar.<sup>14</sup>

De christelijk-sociale organisaties fungeren in deze context ten dienste van de

---

13 Deze interpretatie snijdt dus de banden tussen subsidiariteit en een thomistisch-teleologische ontologie door.

14 Dat is de analyse van Goudzwaard in *Kapitalisme en vooruitgang* (1975). Overigens, als bei-

kwaliteit van het maatschappelijk leven waarin de economie en de marktrelaties slechts een kring zijn naast andere en waar de overheid dienstbaar is aan dit maatschappelijk leven. Het gaat om de profilering van de maatschappij waarin noch de economie het laatste woord heeft, noch de staat de centrale eenheid is. De christelijk-sociale kritiek in de discussie van '1891' richt zich immers tegen de anonimiteit van de arbeider onder de economische omstandigheden, en tegen de anonimiteit van de christen onder de neutrale, liberale staat.

De sferen van economie en staat zijn de blijvende tegenpolen van de maatschappij. Als het vrije economische handelen overheerst, of de eenheid in de staatsgemeenschap, verdwijnt 'maatschappij'. Dit blijkt in '1991' een constante bedreiging te zijn. De christelijk-sociale organisaties typeren de cultuur dan als 'ontzuild' en gesecculariseerd en beheerst door een consumentisme. In die cultuur hebben maatschappelijke verbanden hun betekenis verloren.

De kwaliteit van het samenleven als een pluraliteit van maatschappelijke kringen houdt in dat de maatschappij meer is dan een intermediair tussen overheid en burger en dat de maatschappij niet gedefinieerd kan worden door de functionaliteit voor economisch handelen. Om die intentie in de tegenwoordige maatschappelijke omstandigheden te kunnen realiseren, moeten twee dingen verder uitgediept worden. Allereerst dat de betekenis van identiteit voor maatschappelijke kringen zowel vooraf gaat aan als intrinsiek verbonden is met het organiseren. Identiteit is noch een meerwaarde, noch een onderscheidende cultuur in de organisatie, een 'nestgeur'. Dat komt onder meer ook naar voren in de discussies rond de identiteit van bedrijven. Het belang van bedrijfsidentiteit blijkt op te komen in dezelfde beweging waarin de christelijk-sociale organisaties vragen gaan stellen omtrent de eigen identiteit. De discussie rond de identiteit van bedrijven hangt samen met het ontstaan van wat een consumentencultuur wordt genoemd. Die consumentencultuur is een uiterste consequentie van de regulering van maatschappelijke en politieke participatie via economische mechanismen. De consumentencultuur laat zien dat vanuit de werking van de economie maatschappelijke identiteiten niet kunnen worden ontwikkeld, maar dat in de maatschappij wel degelijk een behoefte blijft aan draagkrachtige

---

de elkaar uiteindelijk vinden, rest onder de tegenwoordige 'paarse' coalitie van sociaal-democraten en liberalen niet veel meer dan het omvormen van de regering in het administratiekantoor van de 'b.v. Nederland'. Met de architectonische kritiek op het maatschappelijk bouwwerk, en de herleiding van alle gezag op de Goddelijke bron, maakt Kuyper van een tweedimensionaal model een driedimensionaal model. Die driedimensionale visie is voor liberalisme en socialisme een probleem omdat die visie religie als fundament voor het menselijk leven en de maatschappij ziet en niet slechts als nuttig voor de moraliteit van het individu of de eenheid van de staat. Religie inspireert een verantwoordelijk en pluraal maatschappelijk ontwerp waarin maatschappelijke kringen bestaan die principieel vrij zijn van de overheid. Het zijn kringen die zelfstandig kunnen functioneren, zonder de overheid tot last te zijn, noch met die overheid in conflict te geraken. De overheid is er om de verhouding tussen de verschillende kringen te reguleren en deze kringen voor elkaar te beschermen. De taak van de overheid is zowel bepaalde taken op zich te nemen, als andere juist aan de maatschappelijke kringen over te laten.

verbanden waarin mensen zich herkenbaar en verantwoordelijk kunnen profileren. Het thema van de consumentencultuur komt in hoofdstuk vijf aan de orde.

Daarna komt de vraag rond de koppeling van religieuze met maatschappelijke identiteit aan de orde. Omdat de christelijk-sociale organisaties een verbinding waren van een religieuze en een maatschappelijke identiteit en die religieuze identiteit vooraf, onafhankelijk van de maatschappelijke identiteit werkzaam is, dringt de vraag zich op hoe de identiteit van die organisaties thans vervaagt en welke betekenis dat heeft voor de maatschappij als geheel. Het verhaal van 'verzuiling' en 'ontzuiling' roept de vraag op of met het verdwijnen van op religieuze onderscheidingen gebaseerde maatschappelijke onderscheidingen niet tegelijk de maatschappij zelf verdwijnt. In hoofdstuk zes wordt ingegaan op de profilering van een pluraal maatschappelijk handelen tegenover de staat die in de 'verzuiling' een specifieke vorm kreeg.

Na deze analyse wordt in hoofdstuk zeven het thema van de eigen kwaliteit van het maatschappelijk handelen opnieuw opgepakt en in de actuele maatschappelijke en culturele context geplaatst.



We realized some time ago that we had a unique tool for communicating worldwide, as we are present in 120 countries, and that it would be cynical to waste it on self-serving product promotion. We trusted in the intelligence of our customers worldwide and decided to give space to issues over redundant product claims.<sup>1</sup>

Aldus rechtvaardigt het kledingbedrijf Benetton zijn advertentie-campagne die het de laatste anderhalf decennium heeft gevoerd. Benetton is een Italiaans kledingbedrijf dat via franchise-houders zijn waar verkoopt. De franchise-houder richt de winkel in volgens richtlijnen van Benetton en kiest uit het totaal aanbod van de fabriek die producten (stijlen, kleuren, etc.) die men wil gaan verkopen. Benetton zorgt voor de reclame voor de totale lijn van Benetton-kleding die in de keten verkocht wordt. De reclames van het bedrijf die al enkele jaren in de publieke ruimte hangen, bestaan uit grote foto's met de naam Benetton ergens in een groen vlak. De foto's gaan over alles, behalve over kleding. In plaats van de producten die Benetton maakt, zien we een foto van een familie rond het sterfbed van hun zoon die aan aids lijdt; een bebloed t-shirt; drie (mensen-)harten met de woorden "geel," "blank," "zwart." Dat deze reclames controversiële reacties oproepen, wekt weinig verwondering. Opmerkelijker is de achtergrond: Benetton ziet af van de promotie van het eigen product, vindt dit zelfs verspilling. "Benetton believes," zo stelt het, "that it is important for companies to take a stance in the real world instead of using their advertising budget to perpetuate the myth that they can make consumers happy through the mere purchase of their product."

Is Saul ook onder de profeten? Is deze reclamepolitiek van Benetton niet een op sensatie beluste, maar verder ordinaire manier om op te vallen temidden van de vele reclame-uitingen van andere bedrijven? Zo plat is de wereld niet. Benetton is een voorbeeld van een bedrijf dat zich de veranderde positie van bedrijven, producten en merken in de sfeer van de publieke ruimte bewust is. Bedrijven en merken zijn objecten van publieke identificatie geworden. Benetton, bijvoorbeeld, wil publiekelijk met een bepaalde identiteit worden geassocieerd: tegen

---

<sup>1</sup> De informatie in dit hoofdstuk over het advertentiebeleid van Benetton is te vinden op hun 'web-site'. Het citaat is van de pagina <http://www.benetton.com/www/aboutus/ourcomms/index.html> onder de link "communications policy" zoals die in 1998 op deze *site* aanwezig was.

racisme en voor vrede tussen de volkeren.<sup>2</sup> Natuurlijk is er voor Benetton ook een economisch doel, dat is eigen aan een bedrijf dat winst moet maken, maar dat economische doel maakt andere, niet economische doelstellingen niet onmogelijk, noch verdacht.

Waar Benetton zich van bewust is, is dat identiteit zowel voor de producent als voor de afnemer van het product van belang is. Het bedrijf presenteert zich via de eigen identiteit als een herkenbaar bedrijf met een specifieke eigenheid. Voor de afnemer is die eigenheid een identificatie-moment. De keuze voor een bepaald product wordt niet meer gebaseerd op de technische kwaliteit van het product, maar op grond van die identificatie. Die identificatie van de afnemer plaatst diegene tegelijk in een groep van hen die die identificatie delen. Consumeren is een basale vorm van maatschappelijke organisatie op basis van identiteiten die laat zien hoe de markt en de economie een zekere binding in het publieke domein creëren. De markt, een sfeer die op het eerste gezicht juist bepaald lijkt te worden door identiteitsloos doelrationeel handelen, laat zien dat identiteit zich opdringt in alle menselijk handelen. Dit hoofdstuk zal nader ingaan op de betekenis van identiteit voor producenten en consumenten, aanknopend bij wat wel enigszins pejoratief beschreven wordt als de consumentencultuur. Die consumentencultuur bezegelt de centrale positie van de markt in de hedendaagse (westerse) cultuur.

Eerst komt het belang van identiteit voor het bedrijf aan de orde, daarna staat centraal hoe in consumeren een identiteit herkenbaar gemaakt wordt. Twee kenmerken van de moderne cultuur komen dan scherp naar voren: het ongestructureerde publieke domein en het afnemend belang van (sociaal-economische) klassen voor een maatschappelijke identiteit. De consumentencultuur biedt nieuwe mogelijkheden voor het vormgeven aan identiteiten, maar is anderzijds te beperkt om die identiteiten duur te geven — consumenten zijn niet trouw. Het belang van arbeid voor het maatschappelijk bestaan van de mens wordt onderstreept doordat arbeid zich als tegenkracht tegen anonimiteit profileert — de arbeider stelt ook zijn eer in een bepaald product. Maar kunnen producten die geconsumeerd worden die functie vervullen? Dat brengt op een specifieke wijze het thema van de vrijheid van het maatschappelijk handelen en de rol die identiteiten daarin momenteel hebben naar voren.

## De identiteit van het bedrijf

Identiteiten en identificaties worden belangrijker in de consumentencultuur. Producent en consument sturen beiden de identificatie via producten en voeren zo in het commerciële proces niet-commerciële elementen in. Met de moderne technologische en commerciële mogelijkheden, wordt de markt ontsloten als

---

<sup>2</sup> Zo sponsorde Benetton bepaalde feestelijkheden ter gelegenheid van de nieuwe, non-rationale grondwet in Zuid-Afrika, en werd leer materiaal om kinderen vrede te leren ontwikkeld.

plaats van publieke identificaties. Het is die ruimte die een bedrijf als Benetton aangrijpt om actuele vraagstukken als aids, oorlog en racisme onder de aandacht van het publiek te brengen. Wat zich hierin aftekent is een bewustwording van de differentiatie in het bedrijf tussen de puur economische doelstelling en de bredere maatschappelijke functie van het bedrijf. Het bedrijf vertegenwoordigt iets dat niet in economische doelstellingen is te vangen, daar eerder los van staat. In het bedrijf is een identiteitsmoment te onderscheiden. Die identiteit heeft te maken met het dagelijks functioneren en de continuïteit van het bedrijf en geeft een antwoord op de vraag “waartoe bestaat dit bedrijf?”

Voor bedrijven zijn vragen naar hun identiteit van belang geworden. Dat belang van identiteit vindt zijn neerslag in zogenaamde *missie-statements* of missie-verklaringen. Het moderne bedrijfsleven is een samenwerkings- en samenlevingsverband waarin het merendeel van de mensen werkt om in hun levensonderhoud te voorzien en is als zodanig te beschouwen als een organisatie in de maatschappij. Het bedrijf is een organisatie met een eigen identiteit en een eigen doelstelling.<sup>3</sup> Het bedrijf heeft een eigen zin, het is niet enkel een productiemachine, maar het geboden werk moet een zekere kwaliteit hebben. De vraag naar de identiteit van een bedrijf reflecteert ook een verloren zin: in mechanische productie en deel-productie is de zin van het werk niet altijd duidelijk, wat de betrokkenheid van ieder bij het bedrijf onder druk zet.

Het bedrijf is een speciaal soort samenwerkingsverband naast andere verbanden in de samenleving. Wat Dooyeweerd over dit soort samenlevingsverbanden zegt, is in de onderhavige context van belang omdat hij een duidelijke systematische relatie legt tussen de aard van het bedrijfsverband en de aard van maatschappelijke verbanden. Dooyeweerd ziet de aard van het bedrijf noch in winst maken (zoals een kapitalistisch georiënteerd denken zou menen), noch in het voorzien in de volksbehoeften (zoals de voorstanders van een geleide economie menen), maar in de economische ondernemingsfunctie waarin de ondernemer als risicodragers in een onderlinge mededinging staat met andere ondernemers (Dooyeweerd 1963, p. 201). Dat betekent dat het bedrijfsleven niet een deel van de staat is, maar in een eigen sfeer opereert die noch beperkt is tot het territorium van de (natie-)staat, noch publiekrechtelijke functies kan vervullen — het bedrijfsbelang, en niet het algemeen belang staat voorop (id. p. 203). Het bedrijfsleven is een eigen, zelfstandige maatschappelijke kring, naast andere maatschappelijke verbanden, gemeenschappen en organisaties. Dooyeweerd neemt duidelijk afstand van een organicistische maatschappij-opvatting die het bedrijfsleven als een gemeenschap beziet. De organische beschouwing van het menselijk samenleven, waarin elk verband een deel is van een groter geheel, is volgens hem een totalitaire denkwijze die de mens en zijn maatschappelijk bestaan uiteindelijk opsluit in een concrete, feitelijke gemeenschap. Daarmee wordt de eigen aard

---

<sup>3</sup> Weverij *De Ploeg*, die mede begonnen is om arbeiders esthetisch verantwoorde woningtextiel van hoge kwaliteit te bieden, is een voorbeeld van een bedrijf dat vanuit een brede maatschappelijke doelstelling of missie is begonnen — zie Boterenbrood 1989, p. 8, 12, 73.



van de verschillende menselijke levenssferen die zich in de cultuur-ontwikkeling uitkristalliseerde, ontkend (id. p. 234).

Een organicistische opvatting heeft bovendien geen oog voor het noodzakelijke pendant van de gemeenschapsverhoudingen in wat Dooyeweerd noemt de maatschapsverhouding, de verhouding met hen die niet tot de eigen gemeenschap behoren. Maatschapsverhoudingen zijn relaties tussen niet tot elkaar te herleiden, nevensgeschikte sociale verbanden en hebben dus niet een relatie van geheel tot de delen. Zij zijn eigen aan, maar overigens niet beperkt tot de publieke werkkring zoals dat in hoofdstuk vier werd beschreven.<sup>4</sup> Maatschapsverhoudingen bestaan tussen individuen en zijn dan veelal privaat, zoals een artsen-maatschap, en ze bestaan tussen maatschappelijke verbanden, bijvoorbeeld een winkeliersvereniging. De maatschapsverhouding is een type verhouding dat aan de maatschappij een publiek, open karakter verleent. De maatschappij is geen overkoepelende gemeenschap, de verschillende kringen in de maatschappij zijn geen *deel* van een groter geheel.

Dooyeweerd geeft aan dat het bedrijf een eigen plaats heeft tussen en naast andere verbanden in de maatschappij. Het bedrijf is meer dan een toevallig verband; het gemeenschapskarakter draagt een verplichting met zich mee om het goede voor het bedrijf te zoeken. Het maatschapskarakter drukt tegelijk uit dat het bedrijf het individu niet omvattend in zich opneemt. De binding aan een bedrijf is tijdelijk en beperkt, en hoe groter een bedrijf, hoe meer de maatschapsverhouding bepalend wordt voor ieders binding aan het bedrijf. Een klein bedrijf heeft nog duidelijker een gemeenschapskarakter, evenwel is het niet zo'n omvattend verband als institutaire verbanden waartoe individuen behoren zonder daarvoor gekozen te hebben (de staat en het gezin, bijvoorbeeld). Bij de tegenwoordige bedrijfsconglomeraten en multinationals wordt het verband van een bedrijf eerder gekarakteriseerd door de maatschapsverhouding; het bedrijfsleven als geheel heeft geen gemeenschapskarakter.

Bedrijven vormen met elkaar een maatschappelijke kring; het zijn organisaties met een zekere eigenheid die mensen voor een beperkte tijd en in een beperkte kwaliteit binden. Want afgezien van de naakte noodzaak op een of andere manier in het levensonderhoud te voorzien, kunnen bedrijven hun werknemers niet absoluut binden. Als individueel bedrijf en als kring van bedrijven, hebben bedrijven een plaats in de samenleving. Het doen en laten van bedrijven heeft effecten buiten het eigen bedrijf, vaak ook onvermoed en ongeweten (milieu, migratiestromen, etc.).

Op het spanningsveld van eigenheid en vrijheid profileert zich de vraag naar bedrijfsidentiteit. De samenwerking in het bedrijf vraagt om een gemeenschappelijk doel, terwijl het bedrijfsverband de mensen niet absoluut bindt. En hoe groter het bedrijf, hoe meer 'maatschap', hoe belangrijker de vraag naar identi-

---

4 In deze maatschapsverhoudingen plaatst Dooyeweerd dan ook de typische christelijke solidariteit, die zich uitstrekt tot over de grenzen van de eigen gemeenschap heen — 1963, p. 219. Zie verder over solidariteit als een in deze zin publieke deugd: J.F. Groen 1997, p. 99ev.

teit. Hoe groter een bedrijf wordt, hoe meer het werk functioneel gestroomlijnd wordt en hoe moeilijker het vaak wordt de zin van bepaald werk in te zien.

De vraag naar de zin van het bedrijf dringt zich op en dat we die zinsvraag ten aanzien van een bedrijf kunnen stellen, drukt uit dat het bedrijf een betekenis heeft die boven het puur economische overleven uitstijgt. Bedrijven verschillen ook daarin niet van andere maatschappelijke verbanden als bijvoorbeeld vakbonden; die alle hebben een zin en betekenis die boven het functioneren van de organisatie uitgaat. Wie de recente perikelen in Nederland rond het bijna faillissement van Philips, het faillissement en de herstart van DAF en de sluiting van Fokker in herinnering roept, kan zien dat in al die gevallen er veel meer op het spel stond dan alleen maar het eventuele verlies aan banen. Het gaat om een arbeidstrots en voldoening van hen die in het bedrijf werken; het gaat om een bedrijfstrots en uiteindelijk een nationale trots. Het in den vreemde tegenkomen van de namen Fokker, Philips of DAF geeft een vertrouwd gevoel van hier zijn 'wij' aanwezig. Het bedrijf betekent zo zelfs voor hen die er niet werken een moment van identificatie.

Er is overigens nog een aspect waarin bedrijven, en dan met name een aantal grote bedrijven dat heden ten dagen een rol speelt in de economie, overeenkomen met de maatschappelijke organisaties waarover dit onderzoek gaat. Deze bedrijven zijn vaak net zo oud als deze organisaties: Philips, Unilever, Shell zijn mee gegroeid met de vakbonden en werkgeversorganisaties die vanaf 1891 werden opgericht. Voor deze bedrijven is het voortbestaan een doel in zichzelf geworden, vanwege het geïnvesteerde kapitaal en vanwege hun verantwoordelijkheid voor hen die in het bedrijf werkzaam zijn. Voor dat doel zetten mensen in het bedrijf zich in, soms tegen persoonlijk hoge kosten.

Het bedrijf is een organisatie die onafhankelijk van de oprichters bestaat. Op een gegeven moment zal het ook onafhankelijk van het charisma en de inzet van de oprichter moeten kunnen functioneren. Om te kunnen voortbestaan moet het de oorspronkelijke idee van de oprichter kunnen extrapoleren naar het bestaan nu en in de toekomst. De dynamiek die hieruit ontstaat heeft direct te maken met de vraag naar de identiteit van het bedrijf. Markten veranderen, economische omstandigheden stellen nieuwe eisen, nieuwe producten worden geïntroduceerd, nieuwe werknemers treden in, het bedrijf ontwikkelt nieuwe activiteiten of neemt andere bedrijven over. Deze continue veranderingen en diversificaties doen de vraag opkomen waarin de continuïteit van het bedrijf is gelegen, wat kan veranderen en wat dient te blijven bestaan. Het gaat er uiteindelijk om wat het eigene is door de veranderingen heen en wat het bedrijf herkenbaar maakt temidden van andere bedrijven, wat de identiteit van dit bedrijf is.<sup>5</sup>

Ook ten aanzien van de motivatie van hen die in het bedrijf werkzaam zijn, wordt aan bedrijfsidentiteit groot belang gehecht. Immers, nieuwe werknemers komen in het bedrijf, anderen verlaten het bedrijf, steeds moeten mensen gemoti-

---

<sup>5</sup> Deze koppeling van identiteitsvragen aan diversificatie en verandering is bijvoorbeeld te vinden in een overzichtswerk als Birkigt *et.al.* 1995, p. 15.

veerd worden om zich voor hun werk in te zetten. Het bedrijf is een van de belangrijkste verbanden waarin mensen zich in een arbeidzaam leven ontplooiën.<sup>6</sup> Het is tussen deze twee polen van de eenheid van bedrijfsactiviteiten en de motivatie van het personeel dat de identiteit van het bedrijf een rol speelt. Want, de continuïteit van het bedrijf is op zichzelf een ambigu doel, het zegt niets over wat en hoe gecontinueerd wordt (*cf.* Schipper 1993, p. 100). En ‘winst maken’ blijkt in de praktijk dan wel noodzakelijk, maar geen motiverende factor voor continuïteit te zijn (*cf.* Lipton 1997, p. 47; Dooyeweerd 1963, p. 201). Er is een dynamischer en herkenbaarder drijfveer nodig.

Die dynamischer drijfveer ligt besloten in de identiteit van een bedrijf, die tegenwoordig veelal wordt uitgewerkt in een ‘missieverklaring’. In zo’n missieverklaring wordt een identiteit gekoppeld aan na te streven kwalitatieve doeleinden. Die missieverklaring, zo zegt Tennekes, geeft antwoord op de vraag “waartoe zijn wij op aarde?” Bedrijfsidentiteit heeft daarmee haast religieuze connotaties (Tennekes 1995, p. 129); het is een neerslag van het samenbindende in de samenwerkingsverhouding in een bedrijf. De identiteit van een bedrijf zoals die zijn neerslag vindt in een missieverklaring staat in dienst van de continuïteit van het bedrijf, maar is ook kritisch tegenover het voortbestaan. In de missie wordt de zin van het werken binnen dit specifieke bedrijf geformuleerd en die zin is breder en anders dan louter het economisch voortbestaan. De missie als de neerslag van een bepaalde identiteit filtert wat *eigen* is en wat *vreemd* is aan de organisatie. De organisatie staat ergens voor en zal, wil zij levensvatbaar blijven, aan die identiteit vasthouden, zelfs als dat op een gegeven moment de winstgevendheid onder druk zet. Overleven is voor een bedrijf dan wel een doel in zichzelf, het is niet het hoogste doel. Het naakte overleven is niet een doelstelling waar men zich voor inzet. Overleven gaat ook niet tegen elke prijs (Tennekes 1995, p. 130; Collins *et.al.* 1997, p. 22); overleven kan namelijk ten koste gaan van iets dat als essentieel en dierbaar eigen wordt beschouwd en het is dus steeds de vraag of overleven nog aan de oorspronkelijke doelstelling en inspiratie van een organisatie beantwoordt. Bewustwording van de bedrijfsidentiteit houdt een zeker risico in ten aanzien van het voortbestaan van het bedrijf. Dat geldt dan ook voor elke organisatie: de identiteit stelt de kritische vraag of de organisatie nog wel trouw is aan de eigenheid die de organisatie herkenbaar en aanspreekbaar maakte.

De identiteit en de daarop gebaseerde missie moeten aansluiten bij wat feitelijk al werkzaam is in een bedrijf. Identiteit in een bedrijf wordt ontdekt en niet geïntroduceerd — het is iets dat altijd de dragende idee is geweest in het functioneren van de organisatie. Effectieve missie-verklaringen sluiten aan bij, of beter

---

<sup>6</sup> Daarmee is niet gezegd dat alle werk dat bedrijven aanbieden ook die ontplooiingskansen biedt. Waar het hier om gaat, is dat mensen hun talenten op een of andere wijze ten dienste van het eigen leven en dat van anderen nuttig willen maken en dat althans in de moderne economie het bedrijf het verband is waar het merendeel van de mensen de eigen talenten zinvol moet kunnen gebruiken.

gezegd, verwoorden opnieuw wat de oprichter(s) van de onderneming bewoog.<sup>7</sup> Als een bedrijf richtingloos en stuurloos is, is het niet de oplossing een team van *management consultants* even een missie-verklaring te laten opstellen. Wat Collins *et.al.* naar voren brengt, is dat effectieve missie-verklaringen opnieuw verwoorden wat de oprichter(s) van de onderneming bewoog. De reflectie heeft alleen zin, als er al een identiteit is. De dynamiek van een identiteit en de daarop gebaseerde missie is dat hierin duidelijk wordt wat in een organisatie *nooit* mag veranderen, en wat *wel* kan veranderen (Collins *et.al.* 1997, p. 19). Radicaal geformuleerd door W. Olins: “Corporate identity is about corporate change” (Olins 1996, p. 156; zie ook Birkigt 1995, p. 21). Door identiteit te hebben, kan je veranderingen aan.

Herkenbaarheid door de veranderingen heen: bedrijfsidentiteit gaat over stabiliteit en spreiding, het moet een eenheid brengen in de diversiteit van bedrijfsactiviteiten en werknemersbelangen als gevolg van groei en uitbreiding van activiteiten. Bedrijfsidentiteit heeft alles te maken met de herkenbaarheid van dat bedrijf. Die identiteit gaat dan terug op iets dat al vanaf het begin in de organisatie werkzaam is. Of die identiteit ook “onderscheidendheid” tot doel heeft, zoals Van Riel stelt (Van Riel 1997, p. 48), is echter de vraag. Collins stelt bijvoorbeeld dat de kern van de bedrijfsidentiteit juist niet dient om zich te onderscheiden van anderen en hij noemt verschillende bedrijven met vrijwel identieke missie-verklaringen (Collins *et.al.* 1997, p. 30). Bij identiteit gaat het allereerst om herkenbaarheid, en hoewel herkenbaarheid ertoe leidt dat iets of iemand onderscheiden kan worden van andere(n), is onderscheidendheid niet de primaire bedoeling van identiteit. Identiteit is veeleer zelfpresentatie en blijkt in de continuïteit door de tijd en de veranderingen heen; het heeft te maken met trouw aan bepaalde uitgangspunten en doelstellingen, ook in de toekomst; identiteit stelt een ‘ik zal handhaven’, zoals dat eerder benoemd is. Verschillende bedrijven kunnen gelijklopende identiteiten formuleren; het belang van in missie-verklaringen geformuleerde identiteiten is allereerst de eenheid van het bedrijf en de inzet van de in het bedrijf werkzame personen, en niet direct de profilering ten opzichte van andere bedrijven. Bedrijfsidentiteit wil allereerst het bedrijf uit de anonimiteit trekken.

Identiteit verklaart en schept eenheid. Dat geldt voor het intern functioneren van een bedrijf, maar het blijkt ook een maatschappelijke functie van het bedrijf te zijn geworden. In hun handboek geven Birkigt *et.al.* aan dat identiteit als thema enerzijds opkomt door de diversificatie van bedrijven en de gelijkvormigheid van producten — dat is wat hierboven is weergegeven. Anderzijds noemen zij het uiteengaan van individueel zelfverstaan en het beeld dat anderen van je hebben als gevolg van het oplossen van sociale bindingen en het rollenconflict voor

---

7 Zonder veel argumentatie wordt ervan uitgegaan dat het formuleren van missie-verklaringen geen instrument is om eenheid te *scheppen*. Het introduceren van een identiteit of een missie als pr.-taktiek of om een eenheid van buiten af te stichten, is zinloos (Zie o.a. Tennekes 1995 p. 130; Collins *et.al.* 1997, p. 30; De Griend en Waalewein, p. 2).

het moderne individu (Birkigt *et.al.* 1995, p. 15). Het toenemende belang dat aan bedrijfsidentiteit wordt gehecht, staat in verband met het vervagen en oplossen van individuele identiteiten in de maatschappij als geheel. De missie en identiteit van het bedrijf winnen aan belang omdat besef van missie en identiteit in de maatschappij oplossen of zelfs ontbreken. Dit is een belangrijke constatering: bedrijfsidentiteit is niet slechts een opheffen van de anonimiteit van het bedrijf en het product, maar ook een poging de anonimiteit van de werknemer in de samenleving op te heffen.

Met andere woorden, het bedrijf neemt de functie van maatschappelijk cement over, die door traditionele kringen niet meer vervuld wordt. Het bedrijf vult een moreel vacuüm op (zie ook Schipper 1993, p. 13). Dat het bedrijf die functie *kan* vervullen, ligt besloten in wat door Sikkel de zedelijke gemeenschap van kapitaal en arbeid werd genoemd en waar Dooyeweerd aan refereert als hij het bedrijf mede als een gemeenschap ziet — het bedrijf heeft een bepaalde zin. Het bedrijf bezien als maatschapsverhouding maakt echter duidelijk dat het bedrijf hierin beperkt is. Het is niet enkel een zedelijke gemeenschap, maar ook een op basis van vrijwilligheid aangegaan verband. Het bedrijf kan slechts beperkt mensen binden. Als het bedrijf een substituut wordt voor wat in de maatschappij ontbreekt, dan geven we het hele publieke leven, inclusief onze identiteit uit handen aan een geconstrueerde identiteit die andere verbanden die mensen al dan niet in vrijheid aangaan marginaliseert. Want een stap verder zal dan zijn, dat die missie en identiteit het product worden van management handelen. De bedrijfsidentiteit wordt dan bedacht om een geestelijke eenheid onder de verschillende mensen die in het bedrijf werken te bewerkstelligen. “Management strategies focus on the manipulation of employees attachments and attempt to disentangle them from previous (possibly weakening) cultural, political or spatial affiliations and to tie them strongly to their organization as a bulwark in an increasingly fragmented world” (Parker 1997, p. 83).

De vraag is hoe de identiteit van een bedrijf dit substituut-karakter heeft weten te verkrijgen. Immers, identiteit veronderstelt een nauwere onderlinge band dan in de maatschaps-verhoudingen die het bedrijf kenmerken en die bij grotere bedrijven meer naar voren treden, terwijl juist die grotere bedrijven op zoek zijn naar identiteit. Bedrijfsidentiteit heeft een bredere werking dan alleen de interne organisatie. Het geeft een identificatie voor de werknemers van het bedrijf en voor de afnemers van het product dat het bedrijf levert. Het bedrijf krijgt een uitstraling die een zekere band tussen mensen kan bewerkstelligen. De rol die het bedrijf hier vervult, komt voort uit de belangrijkheid voor het maatschappelijk leven van economische en handelsrelaties in de ontwikkeling van de moderne westerse maatschappij. Dit is een belangrijke karakteristiek van de moderne westerse cultuur.

## Commerciële identificatie als cultuurverschijnsel

Ontstaat vanuit de eisen van de continuïteit van het bedrijf en door het vervagen van identiteiten in de maatschappij als geheel de tendens het publieke domein onder het regime van de eisen van de markt te brengen, de consument, de bevolker van dit domein, lijkt zich hierin welwillend te schikken. Identificaties via markt-relaties nemen in belangrijkheid toe. Daarin zet zich een trend door die wortels heeft in het begin van de moderne tijd en zich al toont in een verandering van de geografische plaats waar het publieke leven zich afspeelt.

Wie oude schilderijen van kerken ziet, neemt waar dat de kerken als gebouw middelpunt van maatschappelijk leven waren. Ook door de weeks was de kerk een ontmoetingspunt voor het dorps- en stadsleven. De kerk was het middelpunt van de stad of het dorp en om de kerk was de markt. Ieder gilde had zijn beschermheilige, en diens kerkelijke feestdag was een gebeurtenis in het gilde. De kerk was het centrale punt van publieke identificatie.

De fysieke presentie van het kerkgebouw in de stad is een blijvende herinnering aan de centrale plaats die de kerk innam in het maatschappelijk leven. Als gebouw is het echter niet meer de ontmoetingsplaats van het maatschappelijk leven. Dat is nu de markt, en die markt is ook niet meer rond de kerk. De winkelstraat of het winkelcentrum is nu de plaats waar de publieke ontmoeting plaatsvindt.<sup>8</sup> Alleen door de historische bouworde eindigen wij in veel plaatsen als we de richtingborden naar het stadscentrum volgen bij een kerk, althans, in een voetgangersgebied waar winkels zijn gevestigd rond de kerk — het kerkgebouw ligt er verlaten bij, een gerestaureerd relict uit voorbije tijden. In moderne steden leiden de borden ‘centrum’ steevast naar het winkelgebied.

‘Winkelen’ is één van de belangrijkste vrijetijdsbestedingen geworden van de moderne westerse mens. De industriële vooruitgang zorgde dat veel producten in grote hoeveelheden beschikbaar kwamen; de daarop volgende economische vooruitgang maakte dat die producten binnen het bereik van velen kwamen, wat op zich weer nieuwe impulsen gaf aan de industriële productie. De consumenten-maatschappij ontstond.

De technologische vooruitgang heeft ook tot gevolg dat producten van verschillende makelij steeds meer op elkaar zijn gaan lijken. Dat heeft niet zozeer betrekking op de uiterlijke eenvormigheid, maar vooral op de kwaliteit van de producten. Met de huidige stand van de technologie is het voor bijna alle producenten mogelijk kwalitatief hoogwaardige en gelijkwaardige producten te leveren. Andere redenen dan dat iets het beste product is, moeten de consument overhalen juist dit product te kopen. De identiteit van het bedrijf, aldus W. Olins in *Corporate Identity*, zal de doorslaggevende reden worden dit of dat product aan te schaffen (Olins 1996, p. 9) en een bedrijf als Benetton speelt daar heel radicaal op in. Het product wordt object van identificatie: door een specifiek merkpro-

---

<sup>8</sup> Zie bijvoorbeeld Slater 1997, p. 202. De geografie van de stad en de plaats die het publieke leven heeft, hangen nauw samen — zie ook Giddens 1995, p. 142.

duct te kopen, waant de consument zich te behoren bij een specifieke groep mensen. Het product is de toegangskaart tot een bepaalde sociale groep: de puber 'hoort erbij' op *Nike*-schoenen, de zakenman in het *Hugo Boss* kostuum. Het product zelf is dit object van identificatie, niet een ideaal of een associatie achter het product; weliswaar is die identificatie extreem modegevoelig, maar het gaat in die identificatie nu juist om dit specifieke product: het *Hugo Boss* kostuum, de *Nike* schoenen, de *501-jeans*, etc.

Het voert te ver om in dit verband in te gaan op de bewuste en onbewuste, eventueel manipulatieve processen die deze identificaties creëren; het gaat hier ook om uiterst trend-gevoelige processen.<sup>9</sup> De consument zelf heeft hoe dan ook een heel bewuste invloed. De consument spreekt uit een bepaald belang te dienen door bijvoorbeeld *Max Havelaar* koffie te kopen en ten tijde van de Brent Spar-affaire de *Shell*-pomp voorbij te rijden. En de bont-verkoop in Nederland is al jaren praktisch nihil mede door toedoen van dierenbeschermingsorganisaties. Ook kan de consument met een boycot dreigen als een bedrijf een voor sommigen onwelgevallig sociaal beleid voert, zoals o.a. *Disneyland* ondervindt voor zijn homovriendelijk personeelsbeleid.<sup>10</sup> In al die gevallen heeft de consument niet-commerciële motieven die tot aankoop van een bepaald product leiden of tot de weigering daarvan.

Onze tegenwoordige cultuur wordt wel enigszins pejoratief aangeduid met 'consumentencultuur'. Don Slater laat in zijn *Consumer Culture and Modernity* zien dat de waarde die aan het consumeren als zodanig wordt toegekend, intrinsiek verbonden is met het ontstaan van de moderne maatschappij.<sup>11</sup> "Consumer culture," zo stelt hij, "marks out a system in which consumption is dominated by the consumption of commodities, and in which cultural reproduction is largely understood to be carried out through the exercise of free personal choice in the private sphere of everyday life" (Slater 1997, p. 8). Wie of wat we zijn wordt in hoge mate bepaald door wat we consumeren. De consumenten cultuur bestaat in de productie en consumptie van goederen en diensten en is in hoge mate een private aangelegenheid. Ook identiteit behoort in deze cultuur tot het privé-domein en is in hoge mate gepersonaliseerd.

Bedrijvigheid en handel waren het instrument om de traditionele standen- en gildemaatschappij af te breken en de burgerlijke, civiele maatschappij te vestigen. 'Commercie' werd het nieuwe zelfverstaan van een maatschappij waarin consumptie niet langer met spilzucht geassocieerd werd, en waarin iemands individuele levensstijl niet meer samenhang met diens plaats in de maatschappij, maar met zijn geldelijk vermogen. 'Commercie' houdt zo meer in dan de vestiging vanaf de 17e eeuw van een *civil society*, het geheel van maatschappelijke

---

9 Het zou in dit verband overigens interessant zijn te onderzoeken of mensen die vrede en mensenrechten en raciale harmonie belangrijk vinden, ook eerder bij Benetton binnenlopen.

10 Zie ten aanzien van de bontverkoop Wijffels in J.F. Groen (red.) 1994, p. 71 en voor de boycot van Disney-producten door fundamentalisten *Trouw*, 23 juni 1997

11 Slater 1997; de negatieve connotaties van de consumentencultuur bespreekt hij op p. 63.

verbanden waarin mensen vrij en solidair zijn en hun eigen belang nastreven. Commercie is de transformatie in economisch, maar vooral ook in cultureel en sociaal opzicht van de traditionele maatschappij naar een burgerlijke maatschappij (Slater 1997, p. 21-23). Commercie is zelfs de hoop op een uiteindelijk vreedzaam samenleven van mensen: Immanuel Kant voorspelt niet slechts dat de oorlog uiteindelijk zichzelf uit de markt prijst, maar dat ook door de handel zelf mensen door onderling contact en het onderling begrip dat daaruit ontstaat vreedzaam met elkaar zullen gaan samenleven: “[e]s ist der Handelsgeist der mit dem Kriege nicht zusammenbestehen kann” (Kant 1796, p. 148). Het frappante van Kants visie is, dat er geen ethische motieven aan het uitbannen van de oorlog ten grondslag liggen, maar dat economische noodzaak en commercieel verkeer de mens tot samenleven zullen dwingen — deze onderstroom van de westerse cultuur, namelijk het primaat van de economie over ethische en religieuze motieven is nooit helderder geformuleerd.<sup>12</sup> Maar is die hoop gerechtvaardigd: kan commercie in de zin van economisch handelen mensen samenbinden?

De ‘commerciële revolutie’ krijgt eerst goed verbreiding in de periode vanaf 1880, zo gaat Slaters analyse die we hier nog even verder willen volgen. Enerzijds wordt grootschalige consumptie mogelijk door de industriële ontwikkeling en komen gestandaardiseerde en vervangbare goederen voor het algemene publiek beschikbaar, anderzijds brengt de romantiek consumptie en persoonlijke authenticiteit met elkaar in verband (Slater 1997, p. 13-16). De tegenwoordige doel- en *niche*-marketing waar bedrijven bepaalde producten voor bepaalde groepen consumenten adverteren, is de laatste consequentie van die ontwikkeling die met het ontstaan van de moderne maatschappij is ingezet.<sup>13</sup> Consumptie en persoonlijke identiteit worden met elkaar verbonden. Het kenmerkende van de consumentencultuur is dat persoonlijke identiteit wordt geconstrueerd “firmly and pleasurably disentangled from the worlds of both work and politics and ... carried out in a world of plural, malleable, playful consumer identities” (Slater 1997, p. 10). Het tegenwoordige individu ontleent, zo lijkt het, zijn identiteit aan wat geconsumeerd wordt — in zijn consumptie toont hij zijn authenticiteit. De consumentencultuur is een cultuur van consumeren en consumptie-normen doortrekken de hele maatschappij; het is vooral een cultuur van de markt, die de exclusieve regulering van de economie is (Slater 1997, p. 24-26).

De consumentencultuur is een radicalisering van de uitsluiting op economische gronden die de ontwikkeling van de westerse maatschappij heeft gekenmerkt. De consumentencultuur versterkt de tendensen van uitsluiting en anonimisering. Die effecten hangen samen met twee kenmerken van de consumenten-

---

12 ‘Commercie’ heeft oorspronkelijk ook de betekenis van omgang en conversatie met andere mensen, speciaal met het andere geslacht en ook met God. Die dubbele betekenis werkt nog door bij Kant. Zie overigens Hirschman 1977, p. 60ev.

13 De ‘bonuskaart’ die door een grote supermarktketen is geïntroduceerd om aan de hand van het koopgedrag van de klant individuele aanbiedingen te kunnen doen, is daar een goed voorbeeld van.



cultuur die een bredere maatschappelijke werking hebben verkregen. Ten eerste is dat het private karakter van consumptie, ten tweede het klassenloze van de consumptie-maatschappij.

**Consumptie is privaat** “Consumer culture identifies freedom with private choice and private life” (Slater 1997, p. 27). De consument kiest binnen de grenzen van de persoonlijke vrijheid, en die keuze heeft wel een publieke uitstraling, maar behoeft geen publieke verantwoording — wat de consument kiest, wordt geacht diens eigen authentieke keuze in volledige vrijheid te zijn. Hoewel de consument zich laat leiden door wat anderen kiezen, of zich door de aanschaf van een bepaald product met een bepaalde groep identificeert, blijft dit een onverplichte, private aangelegenheid. De consument heeft geen andere banden met de mensen dan de gelijkheid van de keuze. De enige verbanden die er zijn, zijn statistisch; er ligt geen maatschappelijke orde of solidariteit ten grondslag aan de afweging.

De consumenten cultuur is een cultuur met een leeg en vormloos publiek leven en een overspannen privaat leven. In de consumptie wordt de eigen identiteit gecreëerd, en in die identiteit verwerkelijkt zich de authenticiteit en vrijheid van het individu. Publieke en interpersonele bindingen kunnen uit hoofde van die vrijheid en authenticiteit ten hoogste als belemmeringen erkend worden, maar nooit als kaders waarbinnen een keuze gemaakt wordt. Groepen van consumenten zijn toevallige samenbundelingen van belangen en grillig en onvoorspelbaar in hun gedragingen. Bontjassen, homovriendelijk personeelsbeleid en talloze andere zaken worden aangevallen, zonder dat het bedrijf mogelijkheden heeft om op de vaak contradictoire gevoelens adequaat te kunnen anticiperen en zonder dat de consument verplicht is zich consequent te gedragen. Er is geen normatieve visie achter deze publieke identificaties die bepaalt welke doeleinden gediend, welke aanwijzingen van consumenten gehonoreerd dienen te worden. Ook al valt onze private identiteit samen met die van anderen, deze publieke manifestatie is contingent in relatie tot mijn persoonlijke identiteit en houdt geen verplichting of belofte voor de toekomst in. Morgen koop ik mij in in een andere identiteit, overigens ben ik alleen voor mijn eigen keuze verantwoordelijk; consumenten zijn niet solidair.

**Consumptie is klassenloos** Uit het voorgaande volgt tevens dat maatschappelijke posities en ordes van geen belang meer zijn voor het consumerende individu. “Consumer culture is the privileged medium for negotiating identity and status within a post-traditional society” (Slater 1997, p. 29). Niet alleen zijn individuen primair consumenten en pas secundair behept met klasse en sekse-onderscheidingen, de maatschappelijke positie van het individu is eerst gevolg van diens mogelijkheden tot consumptie.

Dat houdt een belangrijke bevrijding in. De consumenten cultuur plaatst maatschappelijke onderscheidingen die aan bestaande maatschappelijke organisatie ten grondslag liggen tussen haken. De consument kiest een maatschappelij-

ke identiteit, krijgt die niet noodzakelijk voorgeschreven door diens maatschappelijke positie. Posities zijn in principe te koop; het verkrijgen van een positie heeft minder en minder te maken met afkomst dan met waar je je in opwerkt. De door de moderniteit beleden vrijheid en gelijkheid worden gerealiseerd in een klassenloze maatschappij; in die maatschappij is iedereen van betaald werk afhankelijk om in het eigen levensonderhoud te voorzien. De belemmeringen die traditie en maatschappelijke positie met zich mee brengen, worden in de consumenten cultuur vrijwel definitief opgeheven. Die bevrijding wordt met geld gekocht; financiële mogelijkheden gaan meer en meer maatschappelijke participatie bepalen.<sup>14</sup> De kwaliteit van het publieke of maatschappelijke leven blijft een onopgelost probleem voor de consumenten-maatschappij; maatschappelijke onderscheidingen worden opgeheven ten gunste van private commerciële bindingen.

## Consument en identiteit

De consumentencultuur is een radicalisering van de tendens in de westerse maatschappij waarin economische participatie uiteindelijk ook de maatschappelijke participatie als geheel determineert. Maatschappelijke participatie wordt geheel door wat op de markt gekocht wordt bepaald, andere relaties en verbanden verliezen hun betekenis voor het maatschappelijk handelen. Maar de identificaties van de consumentencultuur zijn vluchtig, zij worden ontleend aan de tijdelijke band van het bedrijf en de vluchtige keus van de consument. Commerciële identiteiten bieden nog wel een moment van herkenning, maar zij houden geen belofte voor de toekomst in. Als bindmiddel voor de samenleving zijn commerciële identiteiten principieel onzeker. Toch zijn het reële banden die betekenis hebben voor het maatschappelijk leven en die een zekere structuur geven waar andere bindingen aan betekenis inboeten.

De maatschappelijke organisaties waarover het in deze studie gaat, werden heel direct geconfronteerd met de (onberekenbare) wil van de consument doordat de wens tot de fusies ook vanuit de eigen achterban werd geformuleerd. Ongemakkelijk voelt men zich daarbij als men hierin een consumentisme aan het werk ziet, een meer door de waan van de dag en het directe eigenbelang ingegeven wens dan een principiële keuze voor eigen organisaties of gefuseerde organisaties. Vooral het CNV maakt zich zorgen over deze moderne ontwikkeling en mentaliteit waarvoor organisaties en overtuigingen inwisselbaar zijn als die niet meer bij de individuele overtuigingen aansluiten; men mist een duidelijke lijn in de keuzen die mensen maken als men constateert dat Greenpeace en Veronica bij

---

<sup>14</sup> Wat dat betreft is de waardering van Hannah Arendt voor deze 'massamaatschappij' raak: zij ziet een maatschappij ontstaan waarin iedereen arbeider is en waarin "making a living" noodzakelijk is voor iedereen. Voor haar is dat een verarming van zowel het werk wat we doen als van andere activiteiten die de mens ontplooit (Arendt 1989, p. 126ev).

veel mensen samengaan. Daarin ligt inderdaad een trek van de consumentencultuur: de onberekenbaarheid en incongruentie van de keuzen zijn een gevolg van de anonimiteit van de verbanden die consumenten vormen en dit wordt nog versterkt door het klassenloze karakter van het lege publieke domein.

Toch blijkt een consumentencultuur niet het einde van de vraag naar identiteit te zijn. Ten eerste komt in de trend van missie-verklaringen naar voren dat identiteit niet de introductie van iets nieuws is, maar het zich weer bewust worden van iets waardoor een organisatie van oudsher werd voortgedreven. Het gaat om trouw zijn aan bepaalde inzichten en overtuigingen, wat er verder ook gebeurt — identiteit heeft te maken met een ‘ik zal handhaven’. De constantheid die in identiteit gevangen wordt, is van blijvend belang voor het functioneren van maatschappelijke kringen. De thematisering van bedrijfsidentiteit is een erkenning van dit belang voor het functioneren van organisaties.

De negativiteit van ‘consumentisme’ hangt eerder samen met een tweede punt. De tegenwoordige cultuur legt een grote, welhaast overspannen, nadruk op de persoonlijke en individuele beslissing ten aanzien van de eigen identiteit. Bestaande bindingen worden eerder als beklemmend dan als structurerend ervaren. Het publieke domein loopt leeg en verliest duurzame structuur. Identificatie met het bedrijf is onmogelijk omdat dit geen omvattende of verplichtende identificatie is (hoogstens voor 40 uur per week). Gekochte identiteiten zijn overgeleverd aan de willekeur van het moment. Een verbinding tussen verschillende keuzen vandaag, en tussen vandaag en morgen, kan niet uit die commerciële identificaties voortkomen. Want hoewel er ook de ervaring is dat mensen zich wel degelijk aan langere termijn projecten binden, wat ondermeer blijkt uit de hedendaagse sociale bewegingen (zie het volgende hoofdstuk), biedt de consumentencultuur geen kaders om die projecten duur te geven. Bellah *et.al.* komen tot een gelijklopende conclusie in *The Good Society*. De weelde die vereist is voor de ‘American way of life’ (AmEx-card, College-opleiding, vakantie in Europa) definieert geen *reden* voor de individuele wensen (Bellah *et.al.* 1993, p. 43). Weelde verleent geen zin aan het bestaan.

De willekeur in de private identificaties hangt nauw samen met een derde punt, het verdwijnen van standen en klassenbewustzijn als referentie voor identiteit. Het teruggeworpen zijn op de individuele keuze is een bevrijding, maar behelst ook specifieke moeilijkheden. Voor de christelijk-sociale organisaties alsmede voor andere sociale organisaties is dit een moeilijkheid omdat zij veelal gebonden zijn of waren aan een sociaal-economisch geklassificeerde achterban, met name die van arbeiders. Een ‘klassenloze’ maatschappelijke organisatie is echter nog niet ontwikkeld; de vrijheid en gelijkheid die in de consumentencultuur gerealiseerd worden, houden geen belofte in voor de realisering van broederschap of solidariteit. Dat houdt een risico in ten aanzien van een laatste punt: de alomtegenwoordigheid en doordrenking met consumptienormen leidt tot een overheersing van het publieke leven door één maatschappelijke kring: het bedrijfsleven en de markt. De inzet voor de kwaliteit van de samenleving die uit het

‘Pro Rege’-motief gevoed wordt, vraagt om het bestaan van een pluraliteit van maatschappelijke verbanden; de vrijheid van het individu vereist die pluraliteit.

Bedrijven zijn organisaties in de maatschappij. Het bedrijf is geen natuurlijke gemeenschap, zoals het gezin, noch een institutaire gemeenschap, bestaand buiten de wil van het individu om, zoals de kerk en ook de staat. Het bedrijf is een vrijwillig aangegaan verband met een gemeenschaps- en maatschaps-karakter.<sup>15</sup> Het bedrijf heeft zo een plaats in het publieke domein van het maatschappelijke leven waarin het menselijke leven zich ontplooit naast de sferen van de staat en het privé domein. Wanneer nu de tegenwoordige cultuur als een consumenten-cultuur kan worden gekenmerkt, dan wordt inzichtelijk hoe de sociale kwestie nieuwe actualiteit krijgt. Als de consumptienormen, eigen aan het proces van productie en consumptie dat het moderne bedrijfsleven karakteriseert, zich verbreiden buiten de kring van handel en commercie, betekent dat dat één sfeer uit het publieke domein andere verbanden gaat overvleugelen en in hun eigenheid aantast. Juist de pluraliteit van maatschappelijke verbanden en geledingen is een doelstelling geweest voor het oprichten van christelijk-sociale organisaties. Het ging om de ontplooiing van vrije maatschappelijke kringen en verbanden.

Bedrijfsidentiteit en consumenten-identiteit komen in de plaats van traditionele identiteiten, maar bieden geen duurzaam verband, noch geven zij zin aan manifestaties van identiteiten. Identiteiten worden uitgeleverd aan het economisch handelen, waar zij een construct van het management worden en koopwaar voor de consument. Deze ‘kolonisering’ is mogelijk door de belangrijke plaats die economisch handelen in de westerse cultuur inneemt en doordat andere bindingen die identiteiten ondersteunen en daaraan richting geven opgelost zijn. Toch zijn de commerciële identiteiten meer dan substituten voor opgeloste traditionele identiteiten. Hoe we ons geld uitgeven, zegt ook iets over onszelf en is niet louter oppervlakkigheid, ook niet als die keuze massaal gedaan wordt. Commerciële identiteiten zijn uiting van een behoefte aan identiteit: met name de bedrijfsidentiteit bleek iets te zijn dat van oudsher, vooraf aan een bedrijf al inhoud gaf, en niet achteraf geïntroduceerd kan worden.

De consumentencultuur heeft een klassenloos karakter, kent geen andere maatschappelijke onderscheidingen dan wat via consumptie wordt aangemeten. Identiteit in een consumenten cultuur houdt daarom mede een uitdaging in: er is een behoefte aan identiteit die hoe dan ook vorm wil nemen, ook al is het door het substituuft van een vergankelijk product. Wat betekent dat nu voor de christelijk-sociale identiteit, die oorspronkelijk juist de vervlechting was van een vooraf gegeven religieuze identiteit en een met de veranderlijkheid van de maatschappij samenhangende sociale (klassen-)identiteit? De vercommercialisering van de maatschappij gaat namelijk gelijk op met processen die met ontkerkelijking en ‘ontzuiling’ worden aangeduid. Die processen moeten nu nader onderzocht worden.

---

<sup>15</sup> In dit dubbele karakter zit de kracht en de zwakte van de gemeenschaps-metafoor voor de benadering van het bedrijf als organisatie — zie Morgan 1986, p.74.



Met de tegenwoordige heroriëntatie van christelijk-sociale organisaties, tot aan opheffing toe, heeft de vraag naar zin en mogelijkheid van christelijk-sociale organisaties een nieuwe urgentie gekregen. Confessionele organisaties waren nooit geheel onomstreden – vooral de maatschappelijke en politieke organisaties stonden ook vanuit eigen kring onder kritiek – maar zijn wel een vanzelfsprekend onderdeel geworden van de sociaal-politieke landkaart van Nederland. Vanuit de christelijk-sociale beweging is initiërend gewerkt aan de ontwikkeling van het economische beleid en de totstandkoming van de sociale zekerheid in Nederland. Maar ondanks die verworven plaats in de Nederlandse samenleving, gaan aan de christelijk-sociale organisaties processen van ‘ontzuiling’, secularisering en ontkerkelijking in de Nederlandse maatschappij niet ongemerkt voorbij – dat is in ieder geval de plaatsbepaling zoals die in het document *Bedreigde verantwoordelijkheid* wordt gegeven.

De ontwikkeling die de organisaties doormaken, is in lijn met het verlies aan maatschappelijke identiteiten en de fragmentatie van persoonlijke identiteiten die in de bespreking van de consumentencultuur naar voren kwam. Wat in het vorige hoofdstuk duidelijk werd, was dat als identiteiten in één kring oplossen, in een andere kring de vraag naar identiteit meer geprononceerd gesteld gaat worden – de vraag naar bedrijfsidentiteit en identificatie door consumptie komt op als andere maatschappelijke identiteiten vervagen. Wat hiermee impliciet bevestigd wordt, is dat er een nauwe relatie bestaat tussen identiteit en maatschappelijke organisatie. Eenzijdig werd in het vorige hoofdstuk gewezen op de nadruk op de markt en economische relaties die tot deze substituering van identiteiten leidt. Blijkbaar *laten* maatschappelijke identiteiten zich zo vervangen, zelfs als die mede gegrond zijn op een vooraf gegeven religieuze identiteit. De vraag voor dit hoofdstuk is dan, welke plaats de christelijk-sociale beweging in deze ontwikkeling inneemt.

De christelijk-sociale beweging is een sociale beweging met een religieuze identiteit. Zij verbindt een identiteit die tijdloos is en voor alle mensen geldt (en dus onafhankelijk van maatschappelijke posities) met bepaalde maatschappelijke identiteiten – zij organiseert christelijke boeren, christelijke arbeiders, christelijke werkgevers. Terwijl die maatschappelijke onderscheidingen van minder belang lijken te worden, kunnen ook die religieuze identiteiten de organisaties

blijkbaar niet staande houden. Dat laatste is merkwaardig, want waarom zouden religieuze identiteiten net als maatschappelijke identiteiten in dezelfde ontwikkelingsgang van de maatschappij aan betekenis inboeten? De organisaties spreken dan van secularisering, ontkerkelijking en ‘ontzuiling’, maar dat zijn beschrijvende termen en geen verklarende, nog afgezien ervan dat een term als secularisering voor verschillende processen gebruikt wordt die ook positief te noemen zijn.<sup>1</sup>

De stelling die hier beargumenteerd zal worden, is dat de verklaring voor de terugval van christelijk-sociale organisaties vooral ligt in de specifieke verbinding tussen maatschappelijke identiteit en religieuze identiteit zoals die in de zogenaamde ‘verzuiling’ gestalte kreeg. Dit wordt duidelijk als we eerst bezien hoe in sociale bewegingen identiteit als zodanig een rol speelt, en niet maatschappelijke identiteiten per se. Daarna komt dan de ‘verzuiling’ aan de orde. Vooraf nog een opmerking over de term ‘verzuiling’. Die term is een beschrijving achteraf en heeft een pejoratieve betekenis gekregen. ‘Verzuiling’ was niet de term van het zelfverstaan van de christelijke organisaties. Pas met de ‘ontzuiling’ is die term ook bij christelijke organisaties in zwang gekomen. De vermenging van beschrijving en waardering in de term ‘verzuiling’ maakt het moeilijk deze term onbekommerd te gebruiken, maar er is geen andere term voorhanden die in dit verband toepasbaar is. In dit hoofdstuk zal, om die noodzakelijke reserve aan te geven, steeds van ‘verzuiling’, dus tussen aanhalingstekens, worden gesproken.

## Sociale bewegingen

Sociale bewegingen ontstaan als mensen een maatschappelijk probleem willen oplossen en zich daartoe op een of andere wijze organiseren. In die bewegingen worden maatschappelijke verantwoordelijkheden vormgegeven en zij hebben daarmee een ‘architectonische vraagstelling’. Identiteit is belangrijk in een sociale beweging. In zo’n beweging stellen mensen zich herkenbaar op en zij verbindt mensen met elkaar die zich publiek aanspreekbaar voor iets verantwoordelijk stellen.

Het scala van sociale bewegingen is breed. Heel algemeen is een sociale beweging een groep mensen die zich aansluit om bepaalde idealen of belangen te realiseren, uit protest tegen de bestaande maatschappelijke orde of ter vervolmaking van die maatschappelijke orde en aanvankelijk buiten bestaande netwerken en verbanden om. Kloosterorden kunnen we zo mede beschouwen als voortgekomen uit een beweging die als doel had het leven op een hoger plan te brengen; vakbonden zijn een voorbeeld van een belangenorganisatie die ook een protestelement in zich draagt. Sinds het begin van de jaren zeventig heeft zich een aantal sociale bewegingen in de maatschappij en de politiek gemanifesteerd die naast en

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld Dooyeweerd 1963, Dekker 1987, Cassanova (in druk).

soms in oppositie tegen de bestaande politieke verbanden voor eigen specifieke belangen en visies opkwam. Nederland zag de opkomst van een vredesbeweging, een kraakbeweging, een vrouwenbeweging, een homobeweging, een milieubeweging, etc.

Bij een vluchtige beschouwing vallen nogal verschillende organisaties onder de noemer van ‘sociale beweging’. Een wat formelere definitie van een sociale beweging is te vinden in Banning/Woldring 1993: het zijn “bewegingen waarin bepaalde wereldbeschouwelijke *principes* en *waarden* als oriëntatiepunten gelden en waarin maatschappelijke, economische en politieke *ideeën* leven en *doelen* worden nagestreefd” (p. 1, cursivering in het origineel). Welke organisaties precies onder een sociale beweging vallen, is dan nog niet bepaald. Het handboek van Banning en Woldring laat wat dat betreft een interessante overgang zien: begonnen wordt met traditionele sociale bewegingen als het socialisme, calvinisme, liberalisme en katholicisme. Het zijn religieuze of levensbeschouwelijke stromingen die zich op het terrein van de politiek en de samenleving in organisaties manifesteren. In de tegenwoordige tijd wordt dan een aantal probleem-georiënteerde organisaties ten tonele gevoerd: de milieubeweging, de vredesbeweging, de homobeweging, etc. De brede, ideologisch gestuurde bewegingen worden afgelost door de zogenaamde hedendaagse sociale bewegingen<sup>2</sup> die soms ook nog rond één specifiek probleem of één specifieke doelstelling zijn georganiseerd, zogenaamde *one issue*-bewegingen.

Is er een duidelijk onderscheid tussen de twee typen sociale bewegingen die we zo op het eerste gezicht kunnen onderscheiden? In een poging het karakter van deze hedendaagse sociale bewegingen te omschrijven, komen Duyvendak *et.al.* tot een wel heel brede en algemene omschrijving: “Nieuwe sociale bewegingen richten zich op relatief nieuwe of op herformuleringen van oude problemen; lopen voorop bij de introductie van nieuwe actiemiddelen; leggen een relatief sterke nadruk op identiteitsvorming als doel van collectieve actie; richten zich vooral op niet-materiële zaken; hebben een belangrijke universalistische component en worden sterk gedomineerd door leden van de nieuwe middenklasse” (Duyvendak *et.al.* 1992, p. 18ev). Inderdaad, zoals ter plekke wordt aangegeven, “[g]een erg harde definitie,” want ieder kenmerk, behalve dat van de klasse-herkomst, kan direct toegepast worden op de traditionele sociale bewegingen. Na weglaten van de klasse-herkomst, kan de arbeidersbeweging in 1891 volgens deze definitie ook een hedendaagse sociale beweging worden genoemd. Nog meer is de christelijk-sociale beweging als geheel in die zin ‘nieuw’: hier ontbreekt vanaf het begin een exclusieve klassenbasis – de christelijk-sociale beweging omvat zowel arbeiders als hun werkgevers, en organiseerde die in het begin soms ook gemeenschappelijk.

---

2 De meer gebruikelijke term ‘nieuwe sociale bewegingen’ levert een wat ongelukkige afkorting op. J.L. Cohen (1985, p. 667) stelt voor om te spreken over contemporaine sociale bewegingen. Het gebruik van die term, met als afkorting csb levert in de context van dit onderzoek echter verarring op. Gekozen wordt daarom om te spreken van hedendaagse sociale bewegingen.



Sociale bewegingen worden wel onderscheiden in enerzijds instrumentele bewegingen, waar het te realiseren doel buiten de te voeren actie ligt (voorbeelden zijn de vredesbeweging en de milieubeweging) en anderzijds identiteitsgerichte bewegingen, waar het actief zijn als zodanig een deel van de realisering van het doel inhoudt (bijvoorbeeld de homobeweging en de vrouwenbeweging). Voor alle bewegingen geldt dat het samenbindende en bewegende aspect mede ligt in het deelnemen aan de gezamenlijke actie: de solidariteit van het samen marcheren tegen kruisraketten, etc. Het eerste elan en cohesie verkrijgen sociale bewegingen door het scheppen van een (nieuwe) identiteit (*cf.* Cohen 1985, p. 689; Duyvendak *et.al.* 1992, p. 21ev). Het meedoen als zodanig verleent aan mensen reeds een bepaalde identiteit en juist dat identiteitsaspect blijkt belangrijk om deelname aan acties te verklaren: alleen op basis van een kostenbatenanalyse ten aanzien van de doelstellingen, zou niemand het er voor over hebben (Cohen 1985, p. 665). Puur instrumentele motieven kunnen geen maatschappelijke verbanden bewerkstelligen. Bij de bespreking van de consumentencultuur in het vorige hoofdstuk kwam op vergelijkbare wijze naar voren dat puur instrumentele overwegingen, bijvoorbeeld het overleven van een bedrijf of winst maken, niet kunnen binden. Functionele en instrumentele verbanden bevredigen niet omdat zij geen herkenbaarheid, geen identiteit verlenen aan de deelnemende mensen.

De vraag kan gesteld worden hoe identiteit een rol speelt bij de massa-demonstraties van de vredesbeweging (enkele honderdduizenden mensen die demonstreren) of bijvoorbeeld een jongerendag van de Evangelische Omroep (enkele tienduizenden jongeren); toch zal ook voor hen die we als meelopers willen betitelen, mensen die met weinig diepgaande motieven meedoen, heel belangrijk zijn dat men juist met die groep 'meeloopt'. Als iemand zich realiseert dat hij of zij slechts een meeloper is, dan realiseert diegene zich in feite dat de identiteit waaraan hij of zij deel heeft niet de zijne of hare is. De eventuele massaliteit van een keuze maakt die keuze niet per definitie oppervlakkig of 'identiteitsloos'.

Het onderscheid tussen instrumentele en identiteitsgerichte bewegingen is niet zo verhelderend. Is de aan het meedoen verbonden identiteit haast onmisbaar voor instrumentele bewegingen, identiteitsbewegingen hebben omgekeerd ook een instrumentele taakstelling. Het hebben van een bepaalde identiteit leidt tot een 'sociale kwestie' voor die groep: de ervaring dat de inrichting van de maatschappij ongunstig uitpakt voor de bezitters van een bepaalde identiteit, reikt aan hen die die identiteit gemeenschappelijk hebben maatschappelijke en politieke doeleinden aan. Arbeiders, bijvoorbeeld, hadden voorafgaande aan het bestaan van een organisatie een klasse-identiteit als arbeiders of loonafhankelijken. Uit hoofde van die identiteit hebben zij dan belangen die tot instrumenteel handelen leiden. Identiteit als het zich publiek voor iets verantwoordelijk stellen, heeft een fundamentele betekenis voor sociale bewegingen, het *samen* zich publiek verantwoordelijk stellen.

De opkomst van hedendaagse sociale bewegingen zoals die hier kort is aangegeven, past in het beeld van de klassenloze consumentenmaatschappij zoals dat

in het vorige hoofdstuk is geschetst. De vraag blijft dan, waardoor maatschappelijke identiteiten oplossen en commerciële identificaties dit vacuüm opvullen. De traditionele sociale bewegingen zoals Banning en Woldring die onderscheiden, werden beschreven als bewegingen waarin één levensbeschouwelijke identiteit (rooms katholiek, socialistisch, calvinistisch) het samenbindende element was, terwijl de nieuwere bewegingen zich meer op een specifiek probleem richten. Als er een identiteits-vacuüm is, wordt dat vooral getekend door het oplossen van die brede levensbeschouwelijke bewegingen.

Klassenonderscheidingen zijn minder belangrijk geworden als grondslag voor maatschappelijke organisatie. De architectonische vraag naar de inrichting van de maatschappij bestrijkt een breder gebied. Sociale bewegingen hebben een doelstelling die niet restloos door de sociale problematiek gedetermineerd wordt; zij worden gedreven door een architectonische vraag naar de inrichting van de samenleving en worden gedragen door een bepaalde identiteit. Sociale bewegingen worden gevoed door een stroom van maatschappelijke vraagstukken die, afhankelijk van de fase van ontwikkeling van cultuur en maatschappij, naar voren treden en tot ingrijpende reacties en acties leiden. De definitie van Banning/Woldring maakt duidelijk dat identiteit een rol speelt in sociale bewegingen – de maatschappelijke doelstellingen ervan zijn gekoppeld aan levensbeschouwelijke principes.

Maatschappelijke onderscheidingen spelen bij het ontstaan van sociale bewegingen wel een rol, maar zijn zelf geen onveranderbare indelingen. Meer dan specifiek maatschappelijke onderscheidingen als (sociaal-economische) klassen, is ‘identiteit’ een bindend element in sociale bewegingen: mensen zetten zich ergens voor in en willen in die hoedanigheid herkend worden. De christelijk-sociale beweging zette zich in voor de kwaliteit van de samenleving als geheel, het ‘Pro Rege’-motief inspireerde een visie die verder en dieper ging dan alleen de behartiging van de belangen van de arbeiders in een vakbond. De hedendaagse sociale bewegingen laten zien dat er nog steeds maatschappelijke problemen zijn en dat mensen zich voor de oplossing van die problemen willen inzetten. Maar waarom verliezen de christelijk-sociale organisaties, voortgekomen uit een brede maatschappelijke, ‘architectonische’ vraagstelling aan betekenis terwijl identiteit in bewegingen een betekenis blijft houden?

### ‘Verzuiling’ en ‘ontzuiling’

Christelijk-sociale organisaties nemen een speciale positie in omdat zij een dubbele identiteit hebben: het gaat om organisaties van christenen en arbeiders; christenen en werkgevers; christenen en boeren. Het zijn organisaties die een religieuze identiteit vertegenwoordigen en een maatschappelijke. Sociale bewegingen richten zich op het functioneren van de maatschappij, tegenover de staat of tegenover de markteconomie (Cohen 1985, pp. 664, 667). In de christelijke bewe-

ging als geheel zijn beide profileringen te herkennen: de profilering van de maatschappij tegenover de staat in de christelijke school en de profilering van de maatschappij tegenover de markt in de christelijk-sociale organisaties. De schoolstrijd tot gelijkstelling van de christelijke school was vooral een claim van vrijheid tot eigen maatschappelijk handelen tegenover de staat; de vakbond en later de werkgeversorganisatie was een maatschappelijke structuur om de macht van de economie te beteugelen. Het speciale aan de christelijke beweging als geheel, was dat beide profileringen door één identiteit, een christelijke identiteit, gedragen werden. In het identificeerbaar optreden van een christelijke beweging is heel duidelijk het 'Pro-Rege'-motief te herkennen: men organiseerde zich op alle levensterreinen. In de wijze waarop die christelijke identiteit in de zogenaamde 'verzuiling' tot organisatorische scheidslijnen leidde, ligt een aanwijzing waarmee het lagere profiel dat de christelijk-sociale beweging nu heeft, verklaard kan worden.

De 'verzuiling' is een merkwaardig fenomeen. 'Verzuiling' is een term die pas later in zwang is gekomen en veelal in een negatieve betekenis gebezigd wordt. Niettemin is deze term in latere instantie verbonden geraakt met het zelfverstaan van de christelijk-sociale organisaties – zij vragen zich af hoe na de 'ontzuiling' nieuwe inhoud aan hun organisatie te geven. Wat was het karakteristieke van de 'verzuiling' en daarna, wat is de betekenis van de 'ontzuiling' die de christelijk-sociale organisaties thans tot een inhoudelijk zelfonderzoek aanzet? Het belang van die vraag wordt nog eens onderstreept door de hedendaagse sociale bewegingen die opkomen als de 'ontzuiling' in gang is. Helemaal merkwaardig wordt deze ontwikkeling als in verband met deze hedendaagse sociale bewegingen van een 'herzuiling' wordt gesproken (*cf.* Duyvendak 1992, p. 147). Wat houdt het fenomeen 'verzuiling' dan precies in?

Met een 'zuil' wordt een netwerk aangeduid van op basis van levensbeschouwing georganiseerde maatschappelijke verbanden, waaronder een politieke partij. Ik volg hier in verkorte vorm de definitie van Staf Hellemans (Hellemans 1990, p. 26), die in die verbinding met een politieke partij het kenmerkende ziet van een 'zuil' in tegenstelling tot een sociale beweging en, zou men daaraan kunnen toevoegen, een lobby-organisatie. De aanwezigheid van een politieke representatie zal van groot belang blijken voor de waardering van de 'verzuiling' als maatschappelijke ordening. Het gaat om een geleding in op levensbeschouwing gebaseerde organisaties die zich op alle levensterreinen, ook als een aparte stem in het politieke proces, manifesteert. Die maatschappelijke inrichting heeft blijkbaar zoveel succes gehad, dat zij als model dient om de (relatieve) continuïteit van nieuwe bewegingen aan te geven. 'Zuilen' als hier bedoeld zijn niet exclusief in Nederland te onderscheiden,<sup>3</sup> maar Nederland is wel uniek doordat hier te lande twee religieuze 'zuilen' ontstonden, een katholieke en een protestantse, naast een minder uitgesproken socialistische, en dat daarnaast het denken over

---

3 De onderzoeken van Hellemans 1990 en eerder Righart 1986, die eenzelfde intentie volgt, houden zich bezig met 'verzuiling' in Nederland, België, Oostenrijk, Duitsland, Zwitserland.

maatschappij en politiek zo ‘verzuild’ raakte, dat ook de rest van de maatschappij soms beschouwd werd als een neutrale ‘zuil’.

Zoals gezegd, ‘verzuiling’ is een beladen term. Wat met ‘verzuiling’ beschreven wordt, heeft zowel positieve als negatieve kanten. Die negatieve kanten zijn hoofdzakelijk terug te voeren op de rol die *kerkelijke* scheidingen zijn gaan spelen boven algemeen levensbeschouwelijke of religieuze onderscheidingen.

De ‘verzuiling’ is in eerste instantie iets dat eigen is aan alle menselijk organiseren: men zoekt aansluiting bij gelijkgezinden. Het optrekken met gelijkgezinden, met hen die een belangrijke karakteristiek gemeen hebben, met hen met wie je een identiteit deelt, heeft een onmiddellijke waarde voor het individu. Vergelijken we bijvoorbeeld de tegenwoordige homo-beweging in haar publieke manifestatie met de vroegere confessionele ‘zuilen’, en dan vooral met het beeld dat van de protestantse (gereformeerde) ‘zuil’ uit de jaren dertig ontstaan is. Beide groeperingen organiseren zich op basis van een specifieke identiteit die in een herkenbare levensstijl resulteert. De gemeenschappelijke identiteit geeft aan de organisaties een bepaalde cultuur en vertrouwdeheid. De beweging van de ‘kleine luyden’ was mede een emancipatie beweging om zich uit de onzichtbaarheid publiek te kunnen presenteren. (Met nadruk zij overigens nog eens gesteld dat emancipatie niet de primaire doelstelling was.) De eigen identiteit stond in contrast met de rest van de maatschappij. Onder afzien van de inhoudelijke verschillen, geldt eenzelfde plaatsbepaling voor de homobeweging nu. In de publieke manifestatie van beide bewegingen zit veel overeenkomst. De gemiddelde gereformeerde in de jaren dertig kocht brood bij de gereformeerde bakker, luisterde naar de NCRV, ging naar de toogdagen van de knapen- en meisjesvereniging, las de *Standaard*, en stemde ARP. De tegenwoordige homo heeft de eigen boekhandel (*gaybookshop* in modern Nederlands), heeft eigen cafés, loopt in optocht op Roze Zaterdag, leest de *Gay-Krant*.<sup>4</sup> De parallel houdt op bij het stemgedrag: er is geen homo-partij in Nederland waarop iedere homo geacht wordt te stemmen. Men kan dan ook moeilijk van een ‘homo-zuil’ spreken, eerder van een homo-lobby, voorzover de homobeweging aanspreekpunten in verschillende politieke partijen heeft.<sup>5</sup>

De ‘verzuiling’ bewerkstelligde een band tussen mensen ook over maatschappelijke onderscheidingen heen. Alle klassen en rangen zijn immers vertegenwoordigd in de kerk: de arbeider zit ‘s zondags met zijn directeur in dezelfde

---

4 Voor de homobeweging als sociale beweging: zie: Banning/Woldring 1993, p 231-233; Duyvendak *et.al.* 1992, p. 181-198.

5 Wat dat betreft, overigens, kan men in de milieubeweging wel een mogelijke ‘zuil’ zien daar zij een eigen politieke stem heeft. Maar deze beweging mist weer voldoende maatschappelijk profiel om zich als zichtbare identiteit te presenteren. Het aantal mensen dat zich op een of andere manier ook organisatorisch inzet voor het milieu is veel groter dan de achterban van specifieke ‘groene’ partijen en niet beperkt tot die partijen. Er is geen verband dat al die activiteiten met elkaar verbindt en boven ad-hoc maatregelen kan laten uitgroeien.

kerk.<sup>6</sup> En de ‘verzuiling’ heeft een belangrijke functie gehad in de ontwikkeling van de Nederlandse maatschappij – misschien wel de grootste verdienste, zoals James Kennedy laat zien, is dat de door de ‘verzuiling’ geïnstitutionaliseerde politiek van overleg en tolerantie ertoe heeft geleid dat de Nederlandse maatschappij in heel korte tijd en op een uiteindelijk zeer vreedzame wijze in de jaren zestig het aanzien van de maatschappij heeft kunnen veranderen, terwijl elders (VS en Frankrijk) die overgang veel gewelddadiger verliep (Kennedy 1996, *passim*). Daarnaast is de ‘verzuiling’ in beginsel een uiting van een pluraal publiek leven geweest. De studie van John Hiemstra laat bijvoorbeeld zien dat in Nederland een plurale publieke omroep ontstond, in tegenstelling tot een staatsomroep of een commerciële omroep, juist door de maatschappelijke geleding in ‘zuilen’. Iedere geestelijke stroming kreeg toegang tot het nieuwe medium van de radio en dat bestel was mede gebaseerd op Kuypers besef van tolerantie tegenover andersdenkenden (Hiemstra 1997, p. 22).

Vanuit een verbondenheid die tussen mensen met een bepaalde identiteit bestaat, ontstaat een herkenbare en aanspreekbare publieke presentie, wat de publieke ruimte kleur geeft. In de confessioneel gekleurde ‘zuil’ werd uiteindelijk een maatschappelijke profilering (waaronder de christelijk-sociale organisaties) verbonden met een specifieke cultuur die bij een bepaalde kerkelijke groepering hoort. De verbinding tussen het toebehoren aan een specifieke kerkelijke denominatie en de politieke representatie in een eigen partij doet die publieke manifestatie verstenen in een ‘zuil’. De ‘zuil’ wordt dan een totalitaire profilering: zij berust op de aanname dat vanuit een bepaalde identiteit in maatschappelijke en politieke sectoren alleen met gelijkgezinden wordt opgetrokken en dat allen dezelfde visie en belangen hebben. Zo expliciet zal dat misschien niet gedacht zijn, het is wel een consequentie van een idee als de anti-these, de veronderstelling dat er een radicale scheiding is op alle terreinen des levens tussen de gelovige en de niet-gelovige. Dat doet de schijn van eenheid ontstaan: de idee dat christenen met één standpunt de publieke discussie ingaan. Als een niet-maatschappelijk criterium als het toebehoren aan een kerk of een kerkelijke groepering een *a priori* scheiding aanbrengt in de maatschappij, ontstaat niet een pluriform maatschappelijk leven, maar een pluraliteit van mini-maatschappijen, ieder met een eigen cultuur en omgangsvormen. Het is de “parade van de mannen-broeders” (Klapwijk 1995, p. 105) of het ‘rijke roomse leven’ wat dan voor het voetlicht treedt. De identiteit leidt tot een culturisme, een opgaan in de eigen levensstijl.

Die verstening tot een ‘zuil’ is een latere ontwikkeling, maar helemaal vreemd aan de oprichting van de christelijk-sociale organisaties rond 1891 is de geest van denominationele scheiding niet. Het waren allereerst de katholieke organisaties die van den beginne nauw aan de eigen confessie en kerk waren verbonden.

---

6 Utopisch eerlijk en treffend weergegeven in H. van Riessens *De maatschappij der toekomst*, p. 243 waar hij aangeeft dat binnen de kerkelijke gemeente de directeur van zijn werknemer huisbezoek kan krijgen. Zie overigens Lijphart 1979, pp. 40, 41, 103, wat betreft de verticale stratificatie van de zuil.

De bisschoppen verboden interconfessionele organisaties en ijverden voor de oprichting van organisaties van rooms-katholieke signatuur. Bij de protestantse organisaties lag dit anders. De protestantse kerk als organisatie ontbreekt niet slechts de macht, maar ten principale ook de structuur om dergelijke voorschriften dwingend op te stellen. Het protestants maatschappelijk organiseren is nooit een kerkelijk organiseren geweest. Het CNV laat wat dat betreft het zuiverst de intentie van het begin van het christelijk-sociaal organiseren zien: het Verbond is statutair altijd interconfessioneel geweest. De studie van Bornebroek laat echter zien dat in de begintijd ook onder de protestantse organisaties kerkelijke scheidslijnen en rol speelden. De Doleantie van 1886 leidde uiteindelijk ook tot een overstap van hervormden van Patrimonium naar het vanuit hervormde kring opgerichte Christelijk Werkmansverbond (Bornebroek 1996, p. 32<sup>ev</sup>).<sup>7</sup> Binnen de protestantse kringen verschilden men ook van inzicht of men onder eigen banier moest optreden of in bestaande of algemene organisaties. De protestantse organisaties zijn dan ook vooral de organisaties van een bepaalde stroming in het protestantisme geworden. In de vorming van protestantse organisaties vonden mensen elkaar die veelal van gereformeerde of neo-calvinistische signatuur waren, mensen dus die een bepaalde stroming binnen de protestantse kerken vertegenwoordigden en christelijke organisaties als zodanig noodzakelijk acht(t)en.

De koppeling tussen kerkelijke en politieke binding in de 'zuil' is een tweesnijdend zwaard: zij is resultaat van identiteit, maar de politieke discussie volgt ook een eigen dynamiek. De politieke representatie was niet alleen de steen des aanstoots voor een beweging als de 'Doorbraak', zoals Hellemans terecht opmerkt (Hellemans 1990, p. 25), die politieke binding werkt ook desintegrerend. De meest homogene 'zuilen' zijn de christelijke 'zuilen' (katholiek en protestants) geweest. (De socialistische 'zuil' is meer gebonden aan een bepaalde klasse, minder representatief voor de maatschappij als geheel, en de neutrale 'zuil' is vooral negatief, als niet-behorend tot een andere 'zuil' gedefinieerd.) 'Ontzuiling' gaat gelijk op met de bewustwording dat de 'zuil' geen politieke eenheid vertegenwoordigt. De ogen gaan open voor het subculturele: men ziet in dat de 'zuil' meer een mini-maatschappij is, een afspiegeling van de maatschappij als geheel. De ontwikkeling van 'ontzuiling' vanaf de jaren zestig en van met name de christelijke zuilen, die de grootste verticale dekking hadden, laat precies dit beeld zien: elke 'zuil' reproduceerde binnen haar eigen gelederen het gehele politieke spectrum, waardoor uit iedere 'zuil' nieuwe partijen ontstonden ter linker en ter rechter zijde van de gevestigde politieke representatie. Bij de sociaal-democraten ontstond in de PvdA de beweging 'Nieuw Links' en ter rechter zijde een nieuwe partij: DS'70. Vanuit de christelijke partijen ontstonden eerst de PPR ter linker zijde, daarna het RPF ter rechter zijde, terwijl de partijen zelf dissidenten in de kamer moesten tolereren die zittende kabinetten van de verkeerde kleur op hun daden

---

7 "Patrimonium is in gereformeerde handen geraakt," zo citeert Hagoort een opmerking uit 1887 van de hervormde ds. Ulfes (Hagoort 1935, p. 61).

beoordeelden. En de liberalen, als zij al een ‘zuil’ waren, wat twijfelachtig is, zagen de vorming van de links-liberale D’66. De politieke discussie heeft een eigen dynamiek die niet in een één-op-één relatie staat met kerkelijke of religieuze identiteiten.

Op het moment dat de ‘zuilen’ verstenen door de koppeling van kerkelijke, politieke en maatschappelijke organisatie, treedt een verwording in die in strijd is met de oorspronkelijke intenties en die het voortbestaan van de christelijk-sociale beweging op het spel zet. Die verwording is dat de confessionele geloofsbinding primair de publieke manifestatie gaat bepalen – kerk en maatschappij worden met elkaar verbonden in een ‘minimaatschappij’. De vorming van de Vrijgemaakte ‘zuil’ na 1944 en het beruchte bisschoppelijk mandement van 1954 dat katholieke verbod op een niet-katholieke partij te stemmen, zijn beide voorbeelden hiervan. Die koppeling tussen kerk en maatschappij doet tekort aan de architectonische intentie van de christelijk-sociale gedachte – die betreft immers het hele maatschappelijke bouwwerk en is er niet ter bevrediging van kerkelijke of religieuze belangen. De kerk heeft geen maatschappelijke belangen. De ‘ontzuiling’ betekent de scheiding van kerk en maatschappij. Die scheiding is logisch omdat de kerk (in haar algemeenheid) geen maatschappelijke organisatie is en zich ook niet méér thuis mag voelen bij bepaalde maatschappelijke groepen of klassen dan bij andere. De kerk bindt ieder samen, ongeacht afkomst, maatschappelijke positie of levensstijl. Als gemeenschap van gelovigen is de kerk geen toegang tot het maatschappelijk leven. Na de ‘ontzuiling’ heeft kerklidmaatschap geen bijzondere maatschappelijke betekenis meer en vertelt kerklidmaatschap weinig meer over iemands politieke stellingname en visie op de maatschappij. De ‘ontzuiling’ is de realisatie dat christen-zijn zich niet in maatschappelijke scheidingen langs confessionele scheidslijnen kan manifesteren.

In de ‘verzuiling’ werd het identieke in de christelijk-sociale identiteit gesteld boven de belofte; het scheppen van een eigen cultuur, de ‘nestgeur’ werd belangrijker dan de ‘architectonische kritiek’ op heel de samenleving. Die ongenueerde conclusie moeten we trekken om duidelijker op het spoor te komen wat er in de heroriëntatie van de christelijk-sociale organisaties nu zich afspeelt. Immers, waarom verdwijnt een beweging die zulke fundamentele kritiek heeft geformuleerd op de maatschappij en op basis van die kritiek die maatschappij mede heeft vormgegeven, met de ontkerkelijking en ‘ontzuiling’ van de afgelopen vier decennia? De geleding in ‘zuilen’ heeft verhinderd dat een christelijk-sociale beweging als brede maatschappelijke beweging van de grond is kunnen komen.

## **Anoniem staatsburgerschap**

Het bijzondere van de christelijk-sociale beweging is dat zij een eenheid heeft ge-

anticipeerd waar geen eenheid leek te bestaan. Weliswaar organiseerden christelijke arbeiders en christelijke werkgevers zich apart, de uiteindelijke dragende gedachte was de eenheid van arbeid en kapitaal. Wat in Patrimonium niet lukte, werd in het Convent verwekelijkt en heeft in het sociaal-economisch bestel de fundamenteen voor de overlegeconomie gelegd. Tegen de maatschappelijke verdeeldheid in, is het christelijk-sociaal denken uitgegaan van een diepere eenheid tussen mensen. Binnen de toenmalige maatschappelijke omstandigheden was dit een te bevechten eenheid; het schrijnende van de sociale kwestie maakte het moeilijk om die eenheid te zien – vandaar ook de aantrekkingskracht van het socialisme. Tegelijk werd echter via organisatie op grond van confessionele geloofsovertuiging een scheiding aangebracht waar eenheid voor de hand lag – de scheiding in katholieke en protestantse organisaties lag, gezien de christelijk-sociale kritiek op de maatschappij die men gemeenschappelijk had, geenszins voor de hand. Dat in de confessionele ‘verzuiling’ pluraliteit bestond waar er eenheid is, deed de ‘zuilen’ razendsnel omvallen toen met de opbouw van de verzorgingsstaat meer en meer bleek dat de confessionele onderscheidingen geen belang meer hadden voor de maatschappelijke positie van de individuen. In de *slipstream* van de neervallende ‘zuilen’ worden nu ook maatschappelijke organisaties meegezogen. Er is noch plaats voor, noch behoefte aan de mini-maatschappijtjes van de ‘verzuiling’.

De verzorgingsstaat, zoals de sociale rechtsstaat in Nederland gerealiseerd is, heeft identiteitsnivellerende gevolgen. Staat en maatschappij raken via de uitvoeringsorganen van de regelingen van de verzorgingsstaat verstrengeld. Als organen die door de overheid vastgesteld beleid uitvoeren, wat in hun publieke functie besloten ligt, valt hun beleid onder de norm van gelijkheid die in de rechtsstaat geldt. Verstatelijking en vermaatschappelijking zijn twee benamingen voor een proces waarin het zogenaamde maatschappelijk middenveld verdwijnt.<sup>8</sup> Het beleid dat in de sociale rechtsstaat uitgevoerd wordt, geldt voor allen, ongeacht confessionele of levensbeschouwelijke afkomst. De verzorgingsstaat doet het belang voor het individu van levensbeschouwelijke identificaties in de maatschappij afnemen. Met de uitbouw van de welvaartsstaat, waarbij de burger in toenemende mate onderworpen wordt aan collectieve regelingen (cao's, werkloosheids- en arbeidsongeschiktheidsregelingen, bijstand, etc.) en de overheid in toenemende mate allerlei maatschappelijke activiteiten subsidieert, veralgemeniseren de belangen van de burger en veralgemeniseren de maatschappelijke en politieke opvattingen. Het publieke domein raakt verregaand verstatelijkt en wordt bevolkt door individuen met alleen maar een algemene,

---

8 Zie Couwenberg 1994, p. 111 ev waar deze processen van verstatelijking en vermaatschappelijking in de Nederlandse verzorgingsstaat beschreven worden. Ook van Munster *et.al.* geven aan hoe het zogenaamde ‘maatschappelijk middenveld’ verzwakt doordat de overheid meer en meer optreedt als regisseur van maatschappelijke krachten en het eigen beleid decentraliseert door privatisering en het oprichten van zelfstandige bestuursorganen (Van Munster *et.al.* 1996, p. 36).



beleidsmatig interessante identiteit. Het individu heeft geen maatschappelijke identiteit meer, maar gaat op in het staatsburgerschap (*cf.* Van Rooden 1996, p. 44; Van Munster *et.al.* 1996, p. 18).

De ontwikkeling van de verzorgingsstaat kon dit afbrekende effect op de 'zuilen' hebben, omdat de christelijk-sociale organisaties die in die 'zuilen' functioneerden de oplossing van de sociale kwestie als doelstelling hadden. Het antwoord op de sociale kwestie kan vanzelfsprekend nooit voor de eigen groep alleen gelden, maar moet de hele maatschappij ten goede komen; de sociale kwestie was immers een aanslag op de menselijke waardigheid als zodanig. Met dat de 'zuilen' betrokken raken bij de uitvoering van het overheidsbeleid, wordt de confessionele of ideologische binding minder relevant; professionalisering, verbetering van de dienstverlening worden hoger aangeslagen dan overtuiging (*cf.* Kennedy 1996, p. 97ev). Bovendien verdwijnen de maatschappelijke problemen die aanleiding waren voor de oprichting van identiteitsgebonden organisaties, of worden als aandachtsgebied in het politieke en maatschappelijke proces vanzelfsprekend opgenomen – de problemen die indertijd de sociale kwestie bepaalden, zijn nu door regelingen die een wettelijke basis hebben, ondervangen. De 'nood' tot organisatie verdwijnt. De architectonische vraagstelling heeft blauwdrukken opgeleverd en de uitvoerder gaat aan het werk; het enige wat die uitvoerder moet doen, is professioneel bouwen.

Maar ook de sociaal-economische basis van de christelijk-sociale beweging verandert. Klassenonderscheidingen zijn in de tegenwoordige maatschappij van ondergeschikt belang geworden, zoals al bleek bij de bespreking van de consumenten-cultuur. Klassen zijn historische ontstane indelingen die ook weer kunnen verdwijnen. De sociale kwestie van de negentiende eeuw kwam op door het ontstaan van een proletariaat, of algemener, de loonafhankelijke. De ontwikkeling van de economie sindsdien heeft er toe geleid dat het merendeel van de burgers loonafhankelijk is. Hiermee wil niet gezegd zijn dat (sociaal-economische) klassen geen rol meer spelen in de maatschappij of in de sociologische en sociaal-economische analyse. Zij zijn echter geen focus van identiteit meer en waar het om gaat is, dat de christelijk-sociale beweging zoals die zich manifesteert in een vakbond, een historisch ontstane maatschappelijke onderscheiding heeft gevolgd, de arbeidersklasse, die nu als maatschappelijke onderscheiding van minder belang geworden is.

De confessionele binding zoals die in de 'verzuiling' verstarde, maakte de beweging extra kwetsbaar voor het eigen succes. Het verhaal dat verteld is, laat zien dat met het verwerkelijken van de christelijk-sociale uitgangspunten ook de identiteiten waar de beweging op stoelt vervagen. De maatschappelijke identiteit die met arbeider-zijn samenhangt, verliest aan identificatie-belang, waarbij dan nog bedacht moet worden dat die identiteit niet altijd door ieder zo sterk uitgesproken beleefd is (Patrimonium was een vereniging van arbeiders en werkgevers). Het ontstaan van de welvaartsmaatschappij en verzorgingsstaat waar de overheid in toenemende mate het bestaan van het individu garandeert, maakt

beleving van identiteit in maatschappelijke verbanden minder urgent. Voor een brede groep mensen heeft het geloof maatschappelijk niet veel meer te bieden – het geloof is iets moois voor de persoon zelf, maar heeft geen noodzakelijke maatschappelijke gevolgen.

De christelijk-sociale beweging is ontstaan als profilering ten opzichte van de overheid en de markt – het ging om de vrijheid van het maatschappelijk leven. De ‘verzuiling’ en later het ontstaan van mini-maatschappijen, was de culminatie van beide profileringen: “De zuilen werden de dragers van het vaderland,” zo vat Peter van Rooden (1996, p. 38) deze beweging samen.

De maatschappelijke profilering tegenover de economie manifesteerde zich in de christelijk-sociale organisaties. De architectonische kritiek die hier de drijfveer was, kon alleen werkzaam worden via een kader-scheppende overheid. De ‘zuil’ verbond deze drie functies: die van de maatschappelijke profilering (christelijk-sociale organisaties), die van de profilering tegenover de staat (de schoolstrijd, waarin de vrijheid en verantwoordelijkheid van de ouders voor het onderwijs aan hun kinderen op het spel stond), en die van het functioneren binnen het overheidsapparaat (de politieke partij als kapiteel). De oplossing van de sociale kwestie en de processen van vermaatschappijking en verstatelijking leidden tot een afnemend belang van de integratie van identiteiten zoals die in de ‘zuil’ vorm had gekregen.<sup>9</sup>

Met het wegvallen van de ‘zuilen’, ontstaat echter een kleurloosheid in de maatschappij. Van Rooden suggereert dat na de ‘ontzuiling’ het vaderland als hoogste morele gemeenschap een come-back kan maken (Van Rooden 1996, p. 44), het is echter de vraag of dat vaderland wel een identificatie in die zin kan zijn. De ‘zuilen’ hebben ook nooit iets ‘gedragen’; de idee van de plurale maatschappij in het christelijk-sociaal denken ontkent zulk een hoogste gemeenschap. Als we de jaren tachtig zien als definitief einde van de verzuilde maatschappij in Nederland, dan lijkt het erop dat de oude identificaties zijn ingewisseld voor niet veel meer dan een zich bij sportgebeurtenissen manifesterende oranje vlek.

Wat met de ‘ontzuiling’ is weggevallen, is meer dan de mini-maatschappijtjes. Er is ook een pluriformiteit van levensbeschouwelijke en religieuze banden weggevallen waarin mensen met verschillende maatschappelijke verantwoordelijkheden met elkaar in contact stonden. De in het basisdocument *Bedreigde verantwoordelijkheid* gedane constatering dat met het wegvallen van de ‘zuilen’ ook een aanspreekpunt van de overheid in de maatschappij is weggevallen, snijdt wat dat betreft wel hout. Het sportpubliek (de ‘oranje vlek’) is geen aanspreekpunt; de identificaties die ontstaan in de consumentenmaatschappij dragen geen verplichting met zich. Dat er een behoefte is aan verplichtende maatschappelijke

---

<sup>9</sup> De christelijke school, opgericht als teken van vrijheid tegenover de staat, lijdt misschien nog het meest onder deze ontwikkelingen. Het komt mij voor dat christelijke scholen door professionalisme en het verdwijnen van dwarsverbanden, in toenemende mate geïsoleerd komen te staan.

identificaties, blijkt uit de missie-verklaringen die bedrijven opstellen en die mede deze leemte opvullen – het werken binnen een bedrijf vereist trouw aan bepaalde uitgangspunten. Maar die verbanden van de consumentenmaatschappij zijn te vluchtig om een maatschappelijke anonimiteit in die maatschappij zelf en tegenover de overheid te kunnen opvullen.

In de ‘ontzuiling’ blijkt er meer aan de hand te zijn. De contemporaine sociale bewegingen die zich richten op het maatschappelijk handelen als zodanig, laten zien dat er andere brandpunten zijn waar maatschappelijke identificaties kunnen ontstaan. Maatschappelijke problemen blijven bestaan en blijven uitnodigen tot organisatie. Identiteit blijkt dan nog steeds in een of andere vorm centraal te staan. Mensen willen zich als herkenbare en verantwoordelijke personen opstellen. Onmiskenbaar is het veld van de hedendaagse sociale bewegingen verbrokkelder qua thematiek en inzet – iets wat al naar aanleiding van de consumentencultuur werd geconstateerd. De ‘ontzuiling’ die staat tussen de traditionele sociale bewegingen en de hedendaagse bewegingen, laat vooral zien dat de confessionele geleding geen voldoende basis is geweest voor een verband tussen verschillende maatschappelijke organisaties. De confessionele ‘zuil’ bood weliswaar een netwerk voor de organisaties waar mensen zich, onafhankelijk van die concrete organisaties en zonder de druk van direct maatschappelijk of politiek handelen, met elkaar konden verstaan, maar de belangrijkheid die een zeker kerkklidmaatschap in de confessionele ‘zuil’ kreeg, hield een ontkenning in van een band die dieper gaat dan de maatschappelijke organisatie en de confessionele geleding. De eigen cultuur en vertrouwdheid in de organisatie overschaduwde de inzet voor een bepaalde maatschappelijke kwaliteit

Met wat de scheiding van kerk en maatschappij genoemd is, is een ‘herzuiling’ definitief een gepasseerd station. Maatschappelijke organisatie op basis van levensbeschouwelijke identiteit zal, voor zover het de christelijk-sociale beweging betreft, moeten plaatsvinden op basis van de christelijk-sociale identiteit als zodanig. Het verhaal van de ‘verzuiling’ en de ‘ontzuiling’ leert dat voor een identiteitsgebonden manifestatie in maatschappelijke organisaties het bestaan van verbanden tussen die organisaties noodzakelijk is. Die verbanden ontbreken in de hedendaagse maatschappij. In de leegte die ontstaat door het verdwijnen van omvattende kaders voor maatschappelijke identiteiten springen de commerciële, gekochte identiteiten. De christelijk-sociale organisaties bevinden zich wat dit betreft in een gelijke positie als de hedendaagse sociale bewegingen. Net als voor die bewegingen is de verbrokkeling in thema’s een hinderpaal voor continuïteit. De kerk, zelfs niet breed-oecumenisch gedacht, lijkt voorshands niet in een positie om hier initiërend op te treden. Kerk en maatschappij zijn dan wel gescheiden, de kerk zelf neigt nog naar een ‘neo-verzuiling’, waarbij zij zich weer, maar nu bewust en gewild, identificeert met een bepaalde maatschappelijke groep, *i.c.* de onderkant van de samenleving. Dat is een discussie op zich, die hier niet gevoerd moet worden. Vooraf aan een kritisch zelfonderzoek van de kerk in haar maatschappelijk present zijn, gaat het nu om nader de contouren van de sa-

menleving aan te geven waarin identiteitsgebonden organisaties zich moeten profileren. Want het tweede wat dit verhaal over de ‘verzuiling’ duidelijk heeft gemaakt, is dat de machten van staat en economie na honderd jaar sociale bewegingen nog steeds een bedreiging voor het maatschappelijk leven kunnen vormen. De kwaliteit van de samenleving blijft een uitdaging die na het oplossen van traditionele levensbeschouwelijke en maatschappelijke identiteiten en de verbreiding van een consumenten identiteit op de vacante plaatsen een nieuwe actualiteit krijgt.

menleving aan te geven waarin identiteitsgebonden organisaties zich moeten profileren. Want het tweede wat dit verhaal over de ‘verzuiling’ duidelijk heeft gemaakt, is dat de machten van staat en economie na honderd jaar sociale bewegingen nog steeds een bedreiging voor het maatschappelijk leven kunnen vormen. De kwaliteit van de samenleving blijft een uitdaging die na het oplossen van traditionele levensbeschouwelijke en maatschappelijke identiteiten en de verbreiding van een consumenten identiteit op de vacante plaatsen een nieuwe actualiteit krijgt.

Waar de christelijk-sociale organisaties zich voor hebben ingezet, is een bepaalde kwaliteit van het maatschappelijk leven: de eigen verantwoordelijkheid en zelfstandigheid van het maatschappelijk leven naast en tegenover de staat en naast en ook tegenover de economie. De economie en de staat hebben ieder een eigen kwaliteit, maar hebben beide anonimiserende tendensen in zich die elkaar versterken. Het overspannen private van de consumentencultuur en lege publiek met een anoniem staatsburgerschap, grijpen in elkaar. Het naar voren brengen van de negatieve effecten van twee belangrijke maatschappelijke structuren waarop de hedendaagse westerse maatschappij berust, de staat en de economie, heeft niet de bedoeling beide structuren daarna af te zweren. Veeleer is de intentie aan te geven dat er een andere structuur nodig is die beider functioneren zin verleent en recht kan doen. De ontwikkeling van de westerse maatschappij is in een constante strijd met de anonimiserende krachten van staat of economie verwickeld. Heeft de staat de overhand, dan ontstaat een kleurloze collectiviteit; heeft de economie de overhand, dan ontstaat een kleurloze individualiteit. In geen van beide gevallen ontstaat iets als ‘maatschappij’. De kwaliteit van het maatschappelijk leven was nu juist de inzet van de christelijk-sociale beweging. Die inzet heeft niets aan actualiteit verloren gezien de tegenwoordige discussie rond ‘civil society’ in de politieke theorie. Het maatschappelijk handelen als domein voor verantwoordelijk handelen naast en tegenover staat en economie blijft een actueel vraagstuk.

### **Civil Society: de maatschappij, de staat en de markt**

Economie en staat zijn bepalende structuren in de moderne maatschappij. Voor hun onderlinge verhouding en plaatsbepaling ten opzichte van andere maatschappelijke structuren, keren we nog even terug naar de uitsluitingsmechanismen die in hoofdstuk vier naar voren kwamen. Die uitsluiting betekent namelijk de ondermijning van de maatschappij als zelfstandige handelingsfeer.

‘Maatschappij’ wordt òf bepaald door het economisch handelen van individuen en zal dan ten dienste staan van de individuele vrijheid op de markt, òf ‘maatschappij’ bestaat ten behoeve van de hogere eenheid van de staat — dat zijn de twee polen die de moderne politieke theorie bepalen: deelname aan de

economie of deel zijn van de staatsgemeenschap. In beide richtingen verdwijnt uiteindelijk de maatschappij zelf en vervlakken identiteiten, zoals in de analyse van de consumentenmaatschappij en de ‘ontzuiling’ bleek.

Het christelijk-sociaal denken, waarin maatschappelijke en politieke participatie via maatschappelijke kringen en organisaties wordt benadrukt, profileert zich als een visie waarin staat, economie en de maatschappij ieder in hun eigenheid en onderlinge samenspel kunnen worden gewaardeerd. In het principe van subsidiariteit ligt een bestuurlijke ordening van de werking van het gezag van de overheid met het oog op de eigenheid en zelfstandigheid van maatschappelijke kringen. In het principe van soevereiniteit in eigen kring ligt een structurele nevenschikking van maatschappelijke kringen, waaronder de staat en de markt, omdat al die kringen in een directe gezagsrelatie met God staan.

Een consequentie van deze visie moet zijn dat de maatschappij breder moet worden opgevat dan wat onder de staat valt, en dat de markt een onderdeel van dit maatschappelijk leven is. ‘Maatschappij’ is niet iets tussen staat en individu, maar de publieke levenssfeer van individuen als zodanig, waarin de bemiddeling met de staat slechts één sfeer is en de economie *een* andere kring vormt. De maatschappij stoort zich niet aan staatsgrenzen. De staat is een politieke eenheid van maatschappelijke kringen die niet restloos in haar werkingssfeer opgaan. Multinationale ondernemingen, bijvoorbeeld, maar ook een instituut als de kerk hebben een eigen werkingssfeer en competentie naast, en soms in competitie met, die van de staat. Maar de staat zelf is evenmin zelfgenoegzaam. Beslissingen van een staat hebben niet alleen intern voor die staat gevolgen, maar ook extern, voor individuen en staten elders — men denke aan de milieu-problematiek of de migratiestromen. Tussen staten onderling ontstaat een publiek veld volgens de definitie van John Dewey. Het publieke veld is onafgesloten en daarmee wordt het onmogelijk om van de staat als hoogste of omvattende gemeenschap te spreken. De ‘maatschappij’ is de publieke werkingssfeer, de context waarin de staat functioneert en waarin gemeenschappelijke belangen zich profileren en waaruit samenwerkingsverbanden ontstaan doordat groepen mensen doeleinden gemeenschappelijk hebben; de staat is de behoeder van het algemeen of publiek belang met het oog op de mogelijkheid van maatschappelijke participatie voor allen. De markt is één van de te onderscheiden sferen waarin een gemeenschappelijk belang wordt nagestreefd.

De afgelopen twee decennia, waarin het neo-liberalisme opkwam en weer aan invloed inboette en het communisme als maatschappelijk systeem opgeheven werd, heeft duidelijk gemaakt dat de afbraak van maatschappelijke verbanden of het ontbreken daarvan grote problemen voor de maatschappij veroorzaakt. Dat lijkt in ieder geval de les uit enerzijds het tijdperk van het communisme, dat de maatschappij tussen individu en staat vermorzelt, en anderzijds het neo-liberalisme, dat de maatschappij op het procrustesbed van de markt legt. ‘Civil society’ is de noemer waaronder de discussie over het maatschappelijk leven onder de (neo-)liberale staat en na de communistische staat gebracht wordt. Het

gaat hier om de verbanden en netwerken die mensen in vrijheid opzetten om gemeenschappelijke activiteiten te ontplooiën of iets voor de gemeenschap te kunnen doen. ‘Civil society’ duidt de maatschappij, als eigen domein naast de staat en met de markt als onderdeel aan.

De term ‘civil society’ staat in de context van het zoeken naar een nieuw maatschappelijk elan, niet alleen voor de landen die onder het communisme gebukt gingen, maar ook voor de landen die de problemen van de verzorgingsstaat pogen op te lossen zonder in een hard individualisme te vervallen. Het is een verzet tegen processen van verstatelijking en vermaatschappelijking zoals die in het vorige hoofdstuk aan de orde kwamen. In het licht van de ontwikkeling van de moderne politieke theorie heeft die hedendaagse belangstelling onder de noemer van ‘civil society’ een wat onhistorisch gezicht. De burgerlijke maatschappij is sinds de zeventiende eeuw theoretisch en praktisch geïnstitutionaliseerd in de westerse maatschappij. De tegenwoordige discussie tussen liberalisme en zogenaamde communautaire denkers vertroebelt het zicht op de maatschappij nog eens doordat communautaire denkers maatschappelijke verbanden vooral als gemeenschapsverbanden beschouwen, als tegenwicht tegen het individualisme van het liberalisme. Deze discussie zet wederzijds uitsluitende visies tegenover elkaar: òf het individu wordt voorop gesteld, onder ontkenning van de gemeenschapsbanden die het individu mede constitueren; òf de gemeenschap wordt vooropgesteld, onder ontkenning van een individualiteit die elke gemeenschap overstijgt. Individu en gemeenschappen hebben ieder een eigen zin die niet is te herleiden in termen van elkaar, noch in elkaar opgaan. De maatschappij zoals die in deze studie wordt verstaan, is de sfeer waarin beide tot hun recht kunnen komen.<sup>1</sup>

Maatschappij of ‘civil society’ kan niet als een tussenterm, als het geheel van intermediaire organisatie(s), tussen staat en individu worden verstaan. Als tussenterm kan de maatschappij geen zelfstandigheid behouden: het is dan eerder een functioneel geheel, functioneel met het oog op iets anders, namelijk de markt of de staat en zal in de markt of de staat opgaan. De consequentie van de christelijk-sociale visie dat iedere maatschappelijke kring direct verantwoordelijk is voor God, is dat de maatschappij of ‘civil society’ een eigen kwaliteit vertegenwoordigt. Maatschappij of ‘civil society’ is de gehele werkkingsfeer waarin mensen gezamenlijk handelen. Deze publieke werkkingsfeer bestaat uit instituties en gemeenschapsverhoudingen, uit de zogenaamde maatschapsverhoudingen, de vrijwillige verbanden tussen individuen, gemeenschappen en instituties en uit de individuen zelf. De publieke werkkingsfeer is het domein waar deze verbanden met elkaar samenspelen en ook nieuwe verbanden vormen. Dit publieke domein is zelf geen hoogste of ultieme eenheid. Het is, om het met een uitdrukking van Michael Walzer te zeggen, de “*setting of settings*” (Walzer 1995, p. 163); het zijn de “*Conditions of Liberty*” (Gellner 1996). Het gaat dus om het

---

<sup>1</sup> Zie voor een uitgebreidere kritiek van liberalisme en communautair denken: J.F. Groen 1990, p. 148ev.



gehele kader waarin markt, bedrijven, sociale bewegingen, institutaire en andere verbanden, organisaties, individuen, etcetera, in vrijheid opereren. We keren zo terug bij het uitgangspunt van christelijk-sociaal organiseren: de kwaliteit van het maatschappelijk leven die in dit publieke domein gestalte krijgt.

De maatschappij opgevat als het gehele kader voor het vrije menselijke samenleven, omvat niet slechts de soort verbanden die mensen aangaan, maar vooral de werking die maatschappelijke verbanden op elkaar hebben. In dit raamwerk wordt duidelijk waarin die kwalitatief verschillende verbanden gefundeerd zijn en waar hun grenzen liggen. Zo zal het gezin een bepaalde vorm krijgen die het mensenkind de noodzakelijke veiligheid en geborgenheid geeft om te kunnen overleven en tot een zelfstandig en verantwoordelijk individu te ontwikkelen. Zo zal ook de eigenheid van de staat bepaald worden en tegelijk haar werkingsgebied begrensd: wat zijn zijn taken, welke zijn bevoegdheden, wanneer dient de staat zich te onthouden van inmenging, etc. Het is niet verwonderlijk dat politieke stromingen die hun wortels hebben in een maatschappelijke stellingname, zoals de christen democratie en het socialisme, ook meer systematisch hebben nagedacht over de taak van de overheid. Hoe gedifferentieerder een maatschappij wordt geschilderd, hoe meer de rol van de overheid daarbij gethematiseerd wordt.

De maatschappij bestaat in een pluraliteit van menselijke verbanden en relaties die tegenover totaliserende machten bewaard moet worden. De staat is zowel faciliterend als een bedreiging, evenals kerk en familie een dergelijke bedreiging kunnen zijn — men denke aan respectievelijk theocratische ideeën en de maffia. Anderzijds is de markt ook zowel bevorderlijk voor het maatschappelijk leven, als een mogelijke bedreiging.

Vrijheid tegenover totalitaire aanspraken en het aangaan van maatschappelijke verbanden overeenkomstig de eigen identiteit zijn zo de twee pijlers van de maatschappij. In de maatschappelijke verbanden en relaties vormt identiteit de spil. Deze vrije verbanden zijn namelijk direct verbonden met hoe het individu zich wil presenteren en publiek verantwoordelijk stellen. In maatschappelijke verbanden ligt een vrijheid tot organiseren op basis van identiteiten die niet in institutaire verbanden zoals staat en gezin gevonden wordt — daar zijn verantwoordelijkheden niet ter keuze van de eigen identiteit maar zijn met de eigenheid van het verband als zodanig gedefinieerd.

De idee van maatschapsverhoudingen zoals Dooyeweerd die definieert, of wat Walzer noemt, de maatschappij als *setting of settings* geeft het beeld van de maatschappij dat zelf geen alomvattend of overkoepelend verband is. Inherent aan Walzers visie is ook dat de maatschappij niet restloos onder de politieke staatsgemeenschap valt. Maatschappelijke activiteiten, de markt, sociale bewegingen, religies houden zich niet aan de politieke grenzen van de staat. De maatschappij heeft een eigen kwaliteit die niet opgaat in de staatsgemeenschap noch in één handelingskring is gelegen.

Staat en maatschappij zijn intrinsiek met elkaar verbonden en de staat is ook

van belang voor de maatschappij. Aan zichzelf overgelaten zullen binnen de maatschappij namelijk ongelijke machtsverhoudingen ontstaan, op basis van economische activiteit of nationalisme, en zullen (deel-)gebieden van de maatschappij zich aan controle onttrekken. Hier moet de staat regelend optreden. Tegelijk staat de maatschappij ook tegenover de staat doordat sommige verbanden zich aan staatsmacht onttrekken. De staat kadert de maatschappij in en neemt een plaats in in die maatschappij. Als beide effectief willen functioneren, moeten ze in karakter overeenstemmen: “Only a democratic state can create a democratic civil society; only a democratic civil society can sustain a democratic state” (Walzer 1996, p. 170). Het democratisch ethos dat noodzakelijk is voor de staat, kan alleen geleerd worden in maatschappelijke verbanden. Om zichzelf te kunnen legitimeren, moet de staat die verschillende verbanden beschermen. De eisen die we stellen aan de staat weerspiegelen het soort maatschappij dat we nastreven, en omgekeerd. Meer markt, bijvoorbeeld, houdt minder overheid en minder solidariteit in. Het gaat erom welke macht ons maatschappelijk leven zal beheersen. Staatsinrichting en maatschappij-inrichting liggen in elkaars verlengde (*cf.* Mouw en Griffioen, p. 164).

Als we in het vormgeven aan de maatschappij de markt centraal stellen, zal over de taak van de overheid vooral gedacht worden in termen van *niets doen*; de overheid centraal stellen, impliceert dat de overheid vooral veel moet *doen*. Uitgaan van het maatschappelijk handelen zal ten aanzien van de overheid gedacht worden in zowel wat zij moet doen als wat zij niet moet doen. Daarmee is niet gezegd dat maatschappelijk handelen een balans herstelt. Het gaat erom dat overheid en markt in hun functioneren niet in elkaars termen kunnen worden beschreven, maar alleen vanuit het kader van de maatschappij.

De maatschappij als koepelsfeer voor het menselijk handelen is een plurale maatschappij en heeft een bijzondere betekenis voor de democratie. Een democratische orde zonder de pluraliteit van een ‘civil society’ is de dictatuur van de massa (Calhoun 1994, p. 237). De ‘democratische’ maatschappij die de voedingsbodem is voor een democratische rechtsstaat, is niet een maatschappij waarin elk verband een representatieve afspiegeling is van de totale maatschappij, maar waarin verbanden identiteit hebben. Het moeten maatschappelijke verbanden zijn waarin mensen hun verantwoordelijkheid voor de maatschappij op een voor hen zinvolle wijze samen met anderen op zich nemen. Een ‘democratische’ maatschappij is een plurale maatschappij. In die pluraliteit zelf weerspiegelt zich wat leeft in de maatschappij.

Zo’n plurale visie is alleen te onderbouwen door het publieke domein als principieel open, niet afgesloten te beschouwen. Het maatschappelijk leven berust op het participeren in verbanden en tegelijk de vrijheid hebben elke groep te kunnen ontsnappen. In het naast elkaar bestaan van verbanden en gemeenschappen waarin de mens ook andere gemeenschappen kan ontvluchten, ligt een belangrijk aspect van de kwaliteit van het maatschappelijk leven (*cf.* Hall 1995 p. 15; Gellner 1996, p. 1). Dat betekent ook dat maatschappelijke verbanden

niet opgaan in hun maatschappelijke functie en de kringen en verbanden een eigen kwaliteit bezitten. Heel pregnant blijkt dat in het instituut kerk: de kerk is dan wel een verband in de maatschappij en als zodanig een verband in het publieke domein, in de kerk kan men echter ook aan de hele maatschappij, de staat inclusief, ontsnappen in het kerkasiel. Die laatste mogelijkheid laat bij uitstek de driedimensionaliteit van een christelijk-sociale maatschappij-visie zien. Want inderdaad is kerkasiel grondwettelijk niet verankerd, het geeft ook een grens aan die door de overheid niet zonder ernstige repercussies op het eigen functioneren en dat van de maatschappij overschreden kan worden — een overheid die geen hogere wet wil erkennen is een tirannie geworden.

## Maatschappij en identiteiten

Het verdwijnen van iets als maatschappij werd in de voorgaande hoofdstukken in relatie gebracht met enerzijds de opkomst van de consumentenmaatschappij en anderzijds de zogenaamde ‘ontzuiling’. Het publieke domein als veld van maatschappelijk handelen verdwijnt enerzijds door de eenzijdige nadruk op het economisch handelen en de daarbij horende marktrelaties. Mensen hebben dan nog wel individuele identiteit, maar die identiteit is beperkt tot de private sfeer. Buiten de private sfeer zijn identiteiten diffuus; de publieke sfeer is bindingsloos. Anderzijds verdwijnt het maatschappelijk handelen als de staat als hoogste eenheid wordt beschouwd. Publieke identiteiten gaan dan op in de kleurloze staatsburgerlijke identiteit. De drie pijlers van de traditionele identiteitsgebonden maatschappelijke organisatie, te weten de scheiding van staat en maatschappij, de klassenstructuur en confessionele scheidingslijnen, zijn ieder voor zich verdwenen. Daardoor blijkt dat de profilering tegenover de staat en tegenover de markt die de identiteitsorganisaties bewerkstelligden, vervaagt. De burger wordt staatsburger en consument en raakt onherkenbaar ingekapseld in een publiek bestaan als statistische grootheid in het sociaal-economische beleid en een privé-bestaan waarin iedere keer opnieuw de eigen identiteit gemaakt of bevestigd wordt in de keuzen op de markt; een beroep op diens verantwoordelijkheid kan niet meer gedaan worden.

De ervaring van identiteit werd daarmee echter niet weggevaagd. Bedrijven zoeken een identiteit om hen die werkzaam zijn in de onderneming zin in hun werk te geven; consumenten schaffen zich een identiteit aan. Meer verantwoordelijkheid zien we ook: mensen laten zich nog steeds publiek aanspreken op bepaalde visies, zoals dat in de hedendaagse sociale bewegingen naar voren komt. Die constatering wijst in een andere richting: het is niet een gebrek aan identificaties of bindingen aan projecten als zodanig, maar een gebrek aan verbanden tussen identificaties en projecten. Wat ontbreekt is een handelingseffectiviteit die boven de tegenstellingen tussen maatschappelijke doeleinden en kringen uitreikt (*cf.* Bounds 1997, p. 21; Benhabib 1992, p. 77).

In het kunnen leggen van verbindingen tussen verschillende handelingsferen worden de vluchtige identiteiten van mensen verbonden en teruggeleid op een verantwoordelijke kern, op een 'ik zal handhaven'. Een identiteit heeft maatschappelijke betekenis als het een zodanige verdieping kan bewerkstelligen. De vluchtige keuze op de markt, waar Greenpeace en Veronica samengaan, zijn namelijk geen 'pseudo-identiteiten', omdat zij in ieder geval op individueel niveau een verbinding hebben. Maar die individuele identiteiten hebben geen maatschappelijke betekenis als aanspreekpunt en de manifestaties houden geen belofte voor de toekomst in. De massaliteit van sommige keuzen in de markt, is een teken dat mensen een breder, herkenbaar verband zoeken: in het volgen van de mode hoor je in ieder geval 'ergens' bij.

In de verontruste stemmen die de revue zijn gepasseerd, is dit ontbreken van verantwoordelijkheid en een bredere, maatschappelijke visie het weerkerende thema. Het CNV wijst op de tegenspraken tussen de belangen van werknemers in Nederland en de belangen van het milieu en de derde wereld en de noodzaak van een bredere visie op die problematiek. Bellah kritiseert ook in dat verband het spreken in termen van *trade-offs* van publieke doelstellingen, alsof het om louter technische aanpassingen zou gaan en niet om een bredere visie op maatschappelijke problemen. (Bellah *et.al.* 1993, p. 26). Dahrendorf noemt het ontbreken van *ligaturen*, culturele verbanden die het de mensen mogelijk maken hun weg in de vele keuzemogelijkheden van de moderne cultuur te vinden (Dahrendorf 1994, p. 41). Dat ontbreken van bindingen is heel duidelijk in de opkomst van de hedendaagse sociale bewegingen: een groot aantal daarvan wordt wel met de term *one-issue*-beweging aangeduid. In die bewegingen is nog wel een publiek herkenbare identiteit aan te wijzen, maar die identiteit staat niet in een breder verband. Een bredere visie op het functioneren van de maatschappij zoals die kenmerkend was voor de meer traditionele sociale bewegingen ontbreekt; de bewegingen richten zich op één geïsoleerd maatschappelijk probleem.

De hedendaagse sociale bewegingen laten weliswaar zien waar de kwaliteit van het maatschappelijk leven over gaat en waar de problemen voor de publieke werkingssfeer liggen. De hedendaagse sociale bewegingen staan voor een identiteit die los staat van de staat, maar ze kunnen geen dwarsverbanden met andere identiteiten leggen waarin een bredere visie op de samenleving wordt geformuleerd. Het toebehoren aan een bepaalde beweging is het maatschappelijk pendant van de commerciële identificatie: beide zijn op een gegeven moment wel grootheden om mee te rekenen, maar zij verplichten tot niets en zij wisselen met de waan van de dag. De sociale bewegingen zijn echter wel op belangrijke knooppunten van maatschappelijk handelen gepositioneerd en laten daarin de eigen aard van de publieke werkkring zien. Anthony Giddens merkt op dat de verschillende bewegingen met de centrale institutionele dimensies van de moderne maatschappij zijn verbonden. Hij noemt ten eerste 'kapitalisme', de accumulatie van kapitaal in de context van een arbeids- en productenmarkt; ten tweede 'industrialisme', de transformatie van de natuur in een gemaakte werkelijkheid;

ten derde ‘controle’, over informatie en sociaal toezicht; ten vierde ‘militaire macht’, de controle over geweldsmiddelen (Giddens 1996, p. 59). Binnen dit schema kan enerzijds de nood aangeduid worden die door sociale bewegingen wordt opgepakt. Zo is er de arbeidersbeweging, die in een kapitalistische economie waarin mensen in loondienst zijn, niet verdwijnt. Dan zijn er ecologische groepen die de industrialisatie kritiseren. Er zijn democratische bewegingen die openbaarheid van informatie en vrije pers nastreven. Tenslotte is er een vredesbeweging als kritiek op het functioneren van militaire macht (Giddens 1996, p. 159). De sociale bewegingen die we in de vorige sectie de revue hebben zien passeren, krijgen zo ieder een systematisch plaats toebedeeld.

Aan de hand van die vier dimensies kan ook een eenzijdigheid in maatschappelijke organisaties worden opgemerkt. Hoewel de christelijk-sociale beweging uit een brede visie op het maatschappelijk leven ontstond (‘Pro Rege’), is zij het meest effectief en meest ontwikkeld op het terrein van arbeid en arbeidsrelaties. “[A] single-minded preoccupation with labourmovements, though at one time largely justified by their strategic importance, early in the development of modern institutions and capitalist expansion, reflects the onesided emphasis upon either capitalism or industrialism as the sole significant dynamic forces involved in modernity” (Giddens 1996, p. 159). De strijd tussen liberalisme, socialisme en christelijk-sociale beweging, is vooral geconcentreerd rond economische argumenten en arbeids-vraagstukken (cf. Woldring 1996, p. 357). Het maatschappelijk handelen omvat echter een breder terrein. Ook dwarsverbindingen tussen de dimensies worden belangrijker. Realisering van doelstellingen in een dimensie (bijvoorbeeld die van arbeid) heeft gevolgen voor andere dimensies (bijvoorbeeld milieu), waarbij dan vroeg of laat een *trade-off* gemaakt moet worden door het compromitteren van de ene of de andere doelstelling. Het is dan de vraag of organisaties die in één dimensie functioneren genoeg breedte hebben om verantwoorde keuzen te maken, laat staan een integrale visie te ontwikkelen.

De organisatie van het economisch handelen (=de markt) hoort bij het maatschappelijk handelen, maar maatschappelijk handelen is alle zelforganisatie los en vrij van staatsmacht en niet slechts reagerend op de functionele eisen van de economie (cf. Calhoun 1994 p. 311). Luisterend naar alleen de functionele eisen van de markt zal de maatschappij zelf een markt worden, en wel in twee betekenissen. Allereerst in de zin van de markt-economie, waar efficiëntie en professionalisme voorop staan; organisaties willen professioneel zijn, een goed product leveren. Ten tweede past ‘markt’ ook als metafoor op de maatschappij: de maatschappij is als een oosterse markt, een pasar waar ieder waren aan kan prijzen en waar de bezoeker verder het zijne of hare van de marktkoopliden en het aangebodene mag denken. Ieder heeft een eigen private sfeer om zich na gedane zaken in terug te trekken, niet gestoord of verstoord door de eigenaardigheden van de ander.<sup>2</sup> De organisaties die op deze pasar klandizie willen hebben, hebben geen

---

2 Richard Rorty 1991, p. 209, die hiermee aangeeft dat de tegenwoordige maatschappij niet als

directe relatie met de identiteit van de bezoekers en mogelijke klanten, maar moeten hun visie aan de man brengen, ook intern. Het opstellen van missie-verklaringen door maatschappelijke organisaties sluit aan bij deze visie. Maar zo lijkt de voor de organisatie dragende overtuiging niet meer de identificatie met een 'ik zal handhaven', maar eerder gericht op het onderscheidende ten opzichte van andere organisaties en als plaatsbepaling tegenover de eigen medewerkers. De identiteit is niet een vooraf gegeven taak waarvoor men zich inzet, maar de gemeenschappelijke noemer waarop de mensen in de organisatie zich op dat moment kunnen vinden. In plaats dat de organisatie statutair kleur bekent, moet de missie-statement kleur geven. Identiteit verdwijnt dan, omdat die alleen in de private beslotenheid mag gelden en publiek alleen de functionaliteit en professionaliteit van het management geldt.

Identiteit stelt een 'ik zal handhaven' onafhankelijk van wat anderen presenteren. Identiteit wil zich 'zo-en-zo' presenteren, dringt zich op in het handelen, en stelt de gewetensvraag als het handelen niet in overeenstemming is met de identiteit. Identiteit is vooraf, nooit achteraf geconstitueerd of geïntroduceerd. In dit vooraf gaat het om de hele persoon die in diens handelen zin legt, of de hele visie waaruit het handelen in deze organisatie zin krijgt. Identiteit bestaat in verbondenheid met een integrale visie op het leven in zijn persoonlijke en maatschappelijke aspecten. Identiteit is ingebed in een verhaal dat meer hoofdstukken heeft dan dit of dat handelen. Een 'Groot Verhaal'?

### *Grote verhalen*

De veelheid en onmacht van de hedendaagse sociale bewegingen en het zoeken naar identiteit binnen de traditionele bewegingen zijn terug te voeren op het ontbreken van een bredere visie op het maatschappelijk handelen in de publieke werkingssfeer. Zo'n bredere visie geeft zin aan doelstellingen en stuurt afwegingen tussen verschillende doelstellingen. De identiteit van organisaties bestaat zolang ze een omvattende visie hebben op de mens en de samenleving waarin individuen zich gedragen weten. Bestaande visies in organisaties hebben zich uitgeleverd aan de functionaliteit van het maatschappelijk systeem; zij kunnen geen redenen meer geven voor het functioneren van het systeem. De identiteit werd een toegevoegde waarde, de nestgeur die prettig is maar los staat van de kwaliteit van het functioneren van de organisatie zelf; zo ontstond de 'belangenbehartiging +' organisatie. Identiteit heeft echter primair betekenis als het gericht is op de kwaliteit van het samenleven als zodanig. Concreet is dat het opheffen van de anonimiteit van al die mensen en belangen die onderdrukt worden. Honderd jaar geleden was dat met name de arbeider. Nu zijn dat nog steeds diegenen en datgene wat van participatie wordt uitgesloten — langdurig werklozen, de derde wereld, onze leefruimte, etc.

'Grote verhalen' in de zin van alomvattende verklaringen die een blauwdruk

---

een gemeenschap gezien kan worden vanwege de pluraliteit van identiteiten die rondlopen op de pasar.

geven voor ons handelen hebben afgedaan — het besef is langzaamaan doorgedrongen dat het de mens niet gegeven is de zin van alles te doorgronden. Maar tegelijk moeten we ons dan afvragen of het leveren van een blauwdruk voor ons handelen wel de bedoeling was van de grote verhalen die volgens de post-moderne visie hebben afgedaan. Want ‘grote verhalen’ die tot handelen aanzetten zijn nog steeds van belang. Zo’n groot verhaal verleent maatschappelijke betekenis aan de identiteit van mensen doordat het een zinstructuur van de publieke werkingssfeer blootlegt. Dat was de betekenis van de architectonische kritiek van Kuyper; dat was de betekenis van de identiteit van christelijk-sociale organisaties.

Het ontstaan van de christelijk-sociale organisaties staat in de lange traditie van institutionele creaties van het christendom: na de Romeinse tijd waren het de kloosters die de civilisatie bewaarden; na de Reformatie ontstond een nieuwe kerk. Na de industriële revolutie ontstaan maatschappelijke organisaties die vanuit een dragend verband de maatschappij grondig herstructureren. Opmerkelijk is dat laatste ook daarom, omdat dit organiseren — en daarin lag ook het gevaar van het socialisme — juist het hart van de ‘liberale maatschappij’ treft, namelijk de vermeende morele eenheid van de natie. In de maatschappij treden verschillende, niet te verzoenen geestelijke stromingen naar voren.<sup>3</sup> De kwaliteit van het maatschappelijk leven vraagt om een verscheidenheid van organisaties en kringen waarin mensen verantwoordelijkheid kunnen dragen — verantwoordelijkheid voor een politieke openbaarheid, voor economisch handelen, voor onderwijs, voor cultuur, voor zorg om anderen, etc. Die kwaliteit houdt ook een pluraliteit van verschillende organisaties in die op eenzelfde terrein bezig zijn, niet omdat er concurrentie moet zijn, maar omdat er geen algemene visie is waar alle mensen in passen.

Een algemeen menselijk patroon is een anoniem patroon waarvoor niemand verantwoordelijk is en waarin niemand erkend wordt. De pluraliteit van organisaties en kringen kan alleen gedacht worden als er verhalen verteld worden die het handelen in maatschappelijke instituties verbinden. Het algemene, neutrale verhaal, zo het daadwerkelijk bestaat, wordt altijd wel verteld, hoe dat er ook uitziet. Nu is dat het verhaal van de markt en het boekhoudkantoor van de ‘b.v. Nederland’. Dat is het verhaal dat opgaat in de markt en de overheid. Een ander verhaal kan nog steeds verteld worden. Een christelijk-sociale beweging kan een tegenverhaal gaan vertellen; de vertelstructuur ligt in grote lijnen klaar, maar moet wel vanuit het heden creatief worden geconcretiseerd. Voor dat verhaal ligt er echter een grote hindernis. Voor een tegenverhaal moet er een gemeenschap zijn die niet in de brandpunten van de samenleving opgaat en daardoor een plat-

---

<sup>3</sup> Het liberalisme heeft ook nooit met pluraliteit hoeven leven, het werd gevormd in staten die na de Vrede van Munster religieus homogeen waren. Daarom kan het liberalisme zich presenteren als de heersende, doorgaande traditie die slechts verwoordt waar ieder door gedreven wordt. Stephen Toulmin kritiseert in *Cosmopolis* (1992) in die zin ons tegenwoordige beeld van de moderne maatschappij.

form kan zijn waar mensen die verschillende maatschappelijke verantwoordelijkheden dragen met elkaar dit verhaal vertellen. De kerken als gemeenschap van gelovigen zijn van oudsher dergelijke gemeenschappen. Maar de kerken van de ‘verzuiling’ hebben ondanks de ‘ontzuiling’ nog niet de scheiding tussen kerk en maatschappij in hun eigen zelfverstaan betrokken; zij blijven zich identificeren met bepaalde maatschappelijke groepen, en dus met maatschappelijke scheidingen. “Identiteit als probleem” waarmee dit onderzoek begon, blijkt vanuit deze invalshoek minder een probleem voor de maatschappelijke organisaties, maar vooral een probleem van de kerk te zijn: welke kerk kan de maatschappij in al haar kringen en manifestaties in zich toelaten, zodat een pluraliteit van verantwoordelijke mensen een gemeenschap vindt om een eigen verhaal te vertellen?

Deze vraag wordt hier slechts gesteld. De christelijk-sociale organisaties kunnen niet de verantwoordelijkheid van de kerk overnemen. Wel kunnen zij een eigen begin maken. Verschillende aanknopingspunten zijn daarvoor gegeven. De kwaliteit van het maatschappelijk leven uit zich in de pluraliteit van verbanden en wordt ten diepste bepaald door de zin die aan het handelen in die verschillende verbanden gegeven wordt. Identiteit is de draagbalk van die verbanden en organisaties.

De kwaliteit van het maatschappelijk leven ligt in de pluraliteit van maatschappelijke verbanden die ieder een kwalitatief eigen werkingssfeer hebben en waar geen enkel verband de werking van alle andere verbanden determineert. Staat en economie zijn bedreigingen als die geen tegenwicht hebben in andere verbanden; ook de maatschappij zelf kan een totalitaire bedreiging zijn, wat in wezen in het communisme gebeurde, waar de maatschappij een verstikkende, opgelegde gemeenschap werd waaruit geen vluchten mogelijk was. De maatschappij kan alleen de voorwaarden voor het noodzakelijke evenwicht bieden als zij als principieel open en pluraal wordt gedacht — maatschapsverhoudingen die geen onderdeel zijn van een groter geheel; de *setting of settings*. Die openheid kan alleen gedacht worden vanuit een verband waarin maatschappelijke scheidingen daadwerkelijk worden ontstegen en waarin vooraf aan het maatschappelijk handelen een “identiteit als belofte” wordt geformuleerd — de christelijk-sociale identiteit houdt een belofte in voor het maatschappelijk leven.





*E*r zijn nu twee verhalen verteld over de christelijk-sociale organisaties, twee verhalen die elkaar aanvullen en elkaar betekenis geven maar die afzonderlijk verteld moeten worden om de maatschappelijke betekenis van de christelijk-sociale identiteit te kunnen begrijpen. Het eerste verhaal is dat van de oprichting in 1891 van christelijk-sociale organisaties uit een verlegenheid met de richting die algemene organisaties gingen en dat van de fusies uit een zekere verlegenheid met de eigen koers vergeleken met die van de algemene organisaties nu. De concrete taakstelling en -uitvoering legitimeren de aparte organisaties niet meer; het eigene wordt tegenwoordig gevonden in een specifieke sfeer in de organisatie en een element van bezinning naast de dagelijkse werkzaamheden.

Het tweede verhaal vertelt van de eigen creativiteit van de christelijk-sociale beweging: haar organiseren was een ‘bouwen voor de Koning’, een maatschappij-ontwerp dat een wezenlijk andere inhoud geeft aan het maatschappelijk leven dan wat in liberalisme en socialisme werd verwoord. Dit tweede verhaal verklaart de verlegenheid bij de *oprichting* van de organisaties – hun visie was onverenigbaar met andere visies – en relateert de verlegenheid van de organisaties *nu*. De organisaties hebben de maatschappelijke werkelijkheid zelf veranderd, waardoor de christelijk-sociale doelstellingen die de organisaties bij de oprichting dreven, voor een groot deel zijn verwerkt.

Christelijk-sociale organisaties zijn geen doel in zichzelf, maar zijn betrokken op de maatschappelijke omstandigheden en problemen die zich voordoen en ze zullen bij gewijzigde omstandigheden dienovereenkomstig andere vorm aannemen. Het ontstaan van de christelijk-sociale beweging in 1891 is een verantwoordelijkheid nemen voor de ontwikkeling van het maatschappelijk leven. De beweging heft de anonimiteit van een christelijke groepering op die zich maatschappelijk met een eigen gezicht presenteert en zij heft de anonimiteit van de loonarbeider op die zich organiseert met het oog op maatschappelijke participatie. De maatschappelijke breedte van de beweging die volgt uit het ‘Pro Rege’-motief en die arbeiders, ‘patroons’ en boeren omvat, getuigt van de aanwezigheid van de *hele* maatschappij, allen ten goede, te hervormen.

De christelijk-sociale organisaties zijn ontstaan uit een eigen creativiteit om de gerezen sociale problemen op te lossen. Het succes van deze beweging is te verklaren uit de visie op de kwaliteit van de maatschappij die in verschillende

verbanden verwoord en geleefd werd en uit het samenbindende van het christen-zijn (katholiek of protestants). Het ging in die beweging niet om het stichten van een subcultuur, maar om een eigen visie op het maatschappelijk leven als zodanig. Die visie ontkent het bestaan van een algemene cultuur, waarbinnen dan de eigen gemeenschap een subcultuur zou zijn. De christelijk-sociale beweging moet gezien worden als een poging een pluraal maatschappelijk leven te ontsluiten waarin verschillende groepen en verbanden vanuit een eigen visie en verantwoordelijkheid kunnen handelen naast en in harmonie met andere groepen en verbanden. In die pluraliteit ligt de kwaliteit van het maatschappelijk leven die men voor ogen had.

## **De maatschappelijke betekenis van de christelijk-sociale identiteit**

Dit onderzoek begon met de vraag naar de maatschappelijke betekenis van de christelijk-sociale identiteit. Die vraag kan nu beantwoord worden. De christelijk-sociale beweging ontstond doordat mensen de zedelijke opdracht op te komen voor verdrukten ter harte namen en die oproep in het kader plaatsten van een kritiek op de grondslagen van de samenleving als geheel. Gedragen door het 'Pro Rege'-motief werd de zaak van de onder de economische omstandigheden lijdende arbeider opgenomen in een 'architectonische kritiek' op de hele maatschappij. Niet het exclusieve gezichtspunt van de verdrukten is leidraad, maar een visie op de kwaliteit van de samenleving als geheel waarin ieder tot zijn of haar recht kan komen. De christelijk-sociale visie kijkt verder dan de specifieke problemen van het moment, zij poogt achter de symptomen naar de diepere oorzaken door te stoten. In die visie wordt ieder op zijn of haar verantwoordelijkheid voor de gehele maatschappij gewezen. De kwaliteit van het maatschappelijk leven is gelegen in een pluraliteit en zelfstandigheid van maatschappelijke verbanden en het bestaan van verbindingen tussen verschillende verbanden en handelingssferen. In het ontwerpen en uitwerken van die visie is de maatschappelijke betekenis van de christelijk-sociale identiteit gelegen. De christelijk-sociale beweging draagt een belofte in zich voor een maatschappij waarin iedereen tot zijn recht kan komen.

De pluraliteit en de zelfstandigheid van maatschappelijke verbanden zijn nu vervlakt en bedreigd onder het regiem van het marktdenken en het vervagen van traditionele maatschappelijke onderscheidingen. Die vervlakking wordt nog versterkt door een overheid die in toenemende mate in de tweedeling overheid-privaat denkt en met privaat dan de markt bedoelt. De enige maatschappelijke structuur die zich dan nog kan ontplooien, is de monocultuur van de markt en niet de pluraliteit van een publiek leven waarin mensen zelf verantwoordelijkheden kunnen opnemen en prioriteiten stellen. Het ontstaan van die monocultuur wordt ook mogelijk door een ontbreken van een tegenbeweging. Zo'n tegenbeweging kan alleen ontstaan uit een verband dat niet gebonden is aan de

concrete maatschappelijke posities van personen en het concrete functioneren van organisaties. Daarin ligt nu een verlegenheid voor de christelijk-sociale organisaties. Wat dit onderzoek uiteindelijk laat zien, is dat de christelijk-sociale beweging een punt van vereniging mist dat buiten het maatschappelijk functioneren van een ieder ligt. De christelijk-sociale identiteit draagt de organisatie, maar is elders gefundeerd; het is geen zelfdragende constructie omdat die identiteit uit een breder perspectief ontspringt dan wat in de eigen organisaties is vervat.

Wat betekent dat voor de christelijk-sociale organisaties zoals die nu bestaan? Zij hebben als *sociale* organisaties bepaalde doeleinden gediend die vanuit een architectonische vraagstelling werden aangereikt en die in de loop der tijden verwezenlijkt zijn. Er is op hùn maatschappelijk terrein geen duidelijke nood tot organiseren meer aan te wijzen; als sociale organisaties behoren zij nu bij de instituten die noodzakelijk zijn om een economie democratisch te kunnen besturen. De belangen van werkgevers en werknemers worden niet meer in die mate geschaad dat de maatschappij structureel moet veranderen. De belangenbehartiging in werkgeversorganisaties en vakbonden is verankerd in het maatschappelijk en politiek bestel.

Als *christelijke* organisaties kunnen zij niet meer zijn dan wat de individuele leden aan christelijk inspiratie willen laten doorwerken. Het veiligstellen van posities kan nooit een argument zijn om een christelijke organisatie te behouden – een christelijke organisatie heeft alleen zin als zij in al haar verschijningsvormen trouw is aan het evangelie. Dat als zodanig zegt nog weinig over wat die verschijningsvorm concreet is, maar het is belangrijk dit zo te stellen. Een christelijke organisatie kan alleen naar behoren functioneren als de personen die in die organisatie werkzaam zijn, aanspreekbaar zijn op hun christelijke identiteit. Het program van een christelijke organisatie is geen vrijblijvende opstelling waarop mensen die het wel aanstaat kunnen intekenen. Heel eerlijk moet christen-zijn een eerste vereiste zijn voor het functioneren binnen zo'n organisatie. Dat is de les van de bedrijfsidentiteit: professionaliteit is geen voldoende voorwaarde om een organisatie bestaansrecht te geven en goed te laten functioneren. *Vooraf* aan dat functioneren gaat iets anders, namelijk een identiteit. Primair is dat mensen zich voor een bepaalde visie willen inzetten en verantwoordelijk stellen. Pas daarna heeft professionaliteit zin.

De christelijke identiteit is voor een organisatie zo'n dure belofte dat die niet lichtvaardig geplakt moet worden op iets dat in haar verschijningsvorm slechts algemeen of neutraal is. Een christelijk-sociale organisatie belooft nogal iets, en het zal haar daarom een zorg moeten zijn dat die belofte waargemaakt wordt. Christelijk-sociale organisaties dragen een naam die een belofte inhoudt en die verwachtingen wekt. Ieder binnen de organisatie moet zich dan present kunnen stellen als op die naam een beroep wordt gedaan. Christelijk-sociaal organiseren kan alleen bestaan als het gedragen wordt door een beweging die gevoed wordt door een gemeenschap van mensen die die naam willen dragen.

De oorspronkelijke drijfveren van de christelijk-sociale beweging zetten aan tot het vormen van nieuwe verbanden die zich tegen anonimiteit keerden. Wie in de negentiende eeuw de architectonische vraagstelling achter de sociale kwestie herkende, ging nieuwe maatschappelijke verbanden oprichten. Wie diezelfde lijn nu volgt, tegen de anonimiteit van het staatsburgerschap in de verzorgingsstaat en tegen de anonimiteit van de consumentencultuur, zal nieuwe maatschappelijke verbanden vormen, in plaats van te blijven hangen in de bestaande die in de anonimiteit zijn opgegaan. Want de huidige anonimiteit vraagt om identiteit die mensen weer verantwoordelijkheid en invloed geeft tegenover de anonieme krachten die hun leven schijnen te sturen. Hoewel de terugtocht van de traditionele christelijk-sociale organisaties in het licht van de besproken maatschappelijke ontwikkelingen verklaarbaar en onontkoombaar is, is het uitblijven van nieuwe impulsen vanwege het christelijk-sociale gedachtengoed vreemd in het licht van de tegenwoordige anonimiteit.

De staatsburger en de consument worden geheel bepaald door hun economisch functioneren. De politieke ontwikkeling van de laatste decennia is er een van een terugtrekkende overheid, niet ten gunste van maatschappelijke regelingen, maar ten gunste van de markt en de marktverhoudingen. ‘Privatisering’ en ‘marktwerking’ zijn de kernwoorden geworden van het beleid. In die eenzijdigheid is het moeilijk nieuwe wegen te zien. En toch komen zowel in de consumentencultuur als in de vele hedendaagse sociale bewegingen andere knooppunten voor organisatie dan economie en markt naar voren. Die knooppunten concentreren zich in wat de publieke werkingssfeer genoemd is: de maatschappij als de plaats waar het mensenleven zich afspeelt en waar mijn handelen voor anderen betekenis heeft. Door de eenzijdige nadruk op arbeidsverhoudingen en door het succes van de economische orde die is ontstaan, ontbreekt echter een integrale visie op de maatschappij die de verschillende andere thema’s die zich opdringen met elkaar in verband kan brengen. De keuzen die we moeten maken in de tegenwoordige maatschappij, presenteren zich als ‘trade-offs’, waarbij de keuze voor het een ten koste gaat van het andere.

We zien zo het terugvallen van de christelijk-sociale beweging in een tijd waarin identiteit weer gemist wordt: commerciële identiteiten zijn weliswaar reëel en vervangen eerdere onderscheidingen in klassen en beroepsgroepen – het uniform wordt nu gekocht in plaats van geërfd – maar deze identiteiten verplichten niet, zij zijn vluchtig en heffen anonimiteit niet op – uniformen zijn anoniem, of dat nu klederdracht of mode is. Hedendaagse sociale bewegingen verlenen een zekere identiteit, maar missen de brede achtergrondvisie die verschillende handelingsgebieden en maatschappelijke kringen kan verbinden.

Arbeid is een centrale kring voor veel mensen. Nu op het terrein van arbeid veel is geregeld, blijkt dat de christelijk-sociale organisaties misschien teveel in de eenzijdigheid van dit thema zijn blijven staan. Dat de ‘sociale kwestie’ in de negentiende eeuw vooreerst een arbeiderskwestie was, houdt niet in dat de ‘architectonische vraagstelling’ naar de fundamenten van de maatschappij altijd

op arbeidsverhoudingen betrekking heeft. ‘Christelijk-sociaal’ kan zich ook op andere maatschappelijke terreinen profileren. Maar de kaders waarin andere thema’s kunnen worden opgepakt, zijn weggevallen. De organisaties staan relatief los naast elkaar, er zijn geen dwarsverbindingen waarin een bredere bezinning op het eigen functioneren en op de eigen visie plaatsvindt. De zorg die er wel degelijk is voor andere noden zoals het milieu, de derde wereld en toekomstige generaties, zijn ten opzichte van de kerntaken van de tegenwoordige christelijk-sociale organisaties binnen het Nederlandse maatschappelijke bestel slechts nevenactiviteiten. Als de christelijk-sociale beweging maatschappelijke betekenis wil hebben, dan moet zij terug naar een ‘architectonische kritiek’ en van daaruit zichzelf nieuwe taken stellen en zich met het oog op die taken organiseren.

## De geest van de tijd

Christelijk-sociale organisaties staan niet buiten of los van het actuele levensgevoel of de ‘geest van de tijd’. Analytisch kunnen we relatief eenvoudig de knelpunten in een maatschappij aangeven. Het levensgevoel treft meer direct ons elan tot daden; we kunnen ons tegen een modern levensgevoel verzetten, maar we zijn er ook mee behept. Wat hiervoor is geanalyseerd, is in ons moderne levensgevoel verankerd en daarom is het moeilijk te overwinnen. Drie kernwoorden bepalen dit levensgevoel: verandering, functionaliteit en anonimiteit.

**Verandering** De dynamiek van de moderne tijd is gekarakteriseerd als verandering: wie ‘modern’ is, verandert mee, want dat is vooruitgang. Of je doet mee met verandering, of je onttrekt je aan de maatschappij, dat is de keuze die de moderniteit aan ons oplegt. Verandering heeft voor de moderne samenleving als zodanig een morele waarde, verandering is goed. Wie een zichtbare rol wil spelen, moet die verandering volgen, waar die ook heen gaat. Hoe we verandering waarderen, heeft invloed op ons maatschappelijk handelen. Het levensgevoel is nog steeds dat verandering onomkeerbaar en onontkoombaar is.<sup>1</sup> Verandering is de uiteindelijke rechtvaardigingsgrond voor de dynamiek van de cultuur: verandering is een autonoom, onstuurbaar proces. De verandering gaat waarheen zij wil. Anthony Giddens spreekt dan van de ‘juggernaut’, de rituele kar uit het hindoeïsme die in processie de aanbidders onstuitbaar vermorzelt (Giddens 1996, p. 139). De verandering in eigen hand nemen, gaat boven het moderne inzicht uit: verandering is onze cultuur als zodanig, ons wezen, en we kunnen die verandering

---

<sup>1</sup> Misschien is deze houding meer in het bijzonder van toepassing op de Nederlandse maatschappij. James Kennedy wijst in *Nieuw Babylon in aanbouw* deze houding van overgeven aan de verandering aan als het verschil tussen de Nederlandse cultuur en die in de Verenigde Staten: voor Nederlanders is er nooit een weg terug, alles moet zich aanpassen aan veranderde tijden (Kennedy 1995, p. 213ev).

alleen maar volgen. Ook voor de christelijk-sociale organisaties nu is verandering onomkeerbaar – men past zich aan de nieuwe omstandigheden aan, waarna het publieke optreden professioneler en functioneler gestroomlijnd wordt. Vandaar uiteindelijk de terugtocht van deze organisaties.

De christelijk-sociale identiteit is echter gevormd vanuit een andere houding tegenover verandering. Verandering werd ervaren als een gegeven, een amoreel iets, niet iets om per se warm voor te lopen of per se tegen te zijn. “Ieder woelt hier om verand’ring / en betreurt ze dag aan dag” zijn regels uit een gezang dat een wereldmijdende passiviteit predikt, deze twee regels drukken ook een onverschilligheid tegenover verandering uit: verandering is niet iets om te eren of je bijzonder druk om te maken. Voor de beweging van 1891 lag in deze onverschilligheid een aansporing de verandering te sturen in plaats van zich afzijdig te houden of zich mee te laten sleuren. Politieke partijen werden opgericht, vakbonden gevormd, allerlei maatschappelijke organisaties ontstonden. Via die nieuwe maatschappelijke verbanden werd de ontwikkeling van de maatschappij bewust een bepaalde richting opgestuurd. De titel van het boekje van Arjo Klamer bij 40 jaar SER, *Verzuilde dromen* is ook een eerbetoon aan die beweging: men heeft durven dromen en die dromen verwerkelijkt. De weg naar christelijk-sociale organisaties begint met een stellingname tegenover verandering.

**Functionaliteit** Verandering is onze cultuur – vandaar dat functionaliteit en professionaliteit hoog worden aangeslagen. Als die kar, die ‘juggernaut’, dan toch onstuitbaar voortdendert, is het beste, meest vervullende wat we kunnen doen te zorgen dat de lagers van de wielen goed gesmeerd blijven en de weg vrij gemaakt wordt.

*Bedreigde verantwoordelijkheid* hekelde terecht de eenzijdige aandacht voor functionalistische overwegingen in de tegenwoordige cultuur. Functionaliteit en professionaliteit zijn leeg; alleen maar een functie goed en professioneel vervullen, is niet het hoogst bereikbare en levert geen goed handelen op. Functionaliteit en professionaliteit hebben ook geen bezinning nodig, het zijn autonome kwaliteiten die voor ieders handelen gelden als basale voorwaarden. Professionaliteit en functionaliteit als doel in zichzelf staat op gespannen voet met identiteit. Professionaliteit en functionaliteit leggen de norm voor het functioneren buiten de eigen organisatie en buiten de verbanden waarin de mensen die in die organisatie werkzaam zijn, leven.

Functionalisme maakt het individu ondergeschikt aan het geheel. Verantwoordelijkheden worden opgesplitst in deelverantwoordelijkheden en als ieder ondergeschikt is aan het geheel, is niemand meer verantwoordelijk voor dat geheel. In de functionele maatschappij blijven verantwoordelijkheden liggen en worden mensen anoniem gemaakt. Dat komt bijvoorbeeld naar voren in de klacht van mensen dat zij zich een nummer voelen. De administratie van de welvaartsstaat heeft een nummer nodig om rechtvaardig en inzichtelijk ieder het zijne of hare te geven, maar die administratie kan ook niet iemand méér dan een

nummer geven. De klacht dat mensen zich een nummer voelen, is dan ook niet als een verwijt aan het functioneren van de staat te beschouwen, maar als een onbevredigde behoefte in de maatschappij. Het bestaan van de mens in zijn of haar identiteit is in de welvaartsstaat losgekoppeld van de zorg voor het naakte bestaan.

**Anonimiteit** Een functioneel goed georganiseerde maatschappij biedt geen inspiratie en geen erkenning voor individuen; men is slechts een onderdeel van de geoliede machine en die machine levert een goed product. Voor een functioneel goed lopende maatschappij zijn er alleen maar afnemers. De consumentencultuur is het resultaat van de nadruk op functionaliteit en professionaliteit van organisaties en maatschappelijke verbanden en regelingen.

In anonimiteit ligt de contradictie van 100 jaar christelijk-sociale beweging: in 1891 opgericht om de anonimiteit van met name de massa van arbeiders op te heffen; in 1991 in de anonimiteit op de terugtocht vanwege de onzichtbaarheid van de eigen visie. In de ontzuilde dromen van de welvaartsstaat en de markt heeft ieder een plaats gekregen, maar niemand wordt gezien – ieder is afnemer en wordt ook slechts aangesproken als afnemer van diensten; niemand heeft iets te bieden. Problemen zijn opgelost, andere ontstaan, zonder dat organisaties daar nog in den brede iets aan doen. Maatregelen zijn niet meer dan symptoombestrijding. Functioneel denken en professionalisering leiden tot anonimiteit en tot het blind worden voor problemen. De ‘calculerende burger’ is het toppunt van die anonimiteit: hij is niet anders aan te wijzen dan als een statistische resultante van hoe individuele burgers met de regeltjes van de welvaarts- en verzorgingsstaat omgaan.

Anonimiteit is eigen aan de welvaartsstaat en de markt: het maatschappelijk leven is gericht op de staat en op het functioneren van de markt. De maatschappelijke problemen die er zijn, worden met name als een probleem voor de staat gedefinieerd; de markt is immers vrij en mag niet van buiten af beïnvloed worden. Tussen individu en staat is alles geregeld, ieder heeft individuele rechten op uitkeringen en plichten tot belasting betalen, de overheid gedraagt zich als een goed administratiekantoor dat het huishoudboekje vakkundig beheert. Van samenleven is zo nauwelijks sprake, alleen van individuen en van de staat; van de burger wordt slechts ‘calculeren’ gevraagd.

De ‘ontzuiling’ ontnam de overheid een mogelijkheid de maatschappij te beïnvloeden, zo stelde *Bedreigde verantwoordelijkheid*. Nu is de taak en de rol van de overheid zeker belangrijk, maatschappelijk gezien is het een verarming als alleen de overheid nog in beeld komt. De idee dat de overheid de ultieme erkenning is voor het bestaan van iets of iemand, leidt tot de volstrekte anonimiteit van zowel de maatschappelijke actoren als de overheid. Staat en overheid geven individuen geen erkenning; zij zijn er voor ieder gelijkelijk en voor niemand in het bijzonder. De maatschappij wordt onzichtbaar: mensen doen nog heel veel, maar



dat wordt niet gezien omdat er nog zoveel meer gedaan wordt.<sup>2</sup> Er is geen structuur waarin mensen eigen maatschappelijke verantwoordelijkheden kunnen opnemen; alleen wat door de politieke mode erkend wordt, of wat binnen het sponsorbeleid van bedrijven komt, krijgt kansen. De anonimiteit van de maatschappij ontstaat door het wegvallen van zelfstandige maatschappelijke handelingskringen. Die ontwikkeling is niet problematisch met het oog op de overheid, maar is in zichzelf een verlies aan kwaliteit. Het betekent een verlies aan maatschappelijke structuur: er is geen gemeenschap meer waarin mensen een voedingsbodemp vinden om op eigen wijze aan een maatschappelijke verantwoordelijkheid inhoud en vorm te geven.

## Identiteit in de maatschappij

Waar de maatschappij in toenemende mate mee wordt geconfronteerd, is dat in het functioneel gestroomlijnde bestel de verwerkelijking van doeleinden van één kring op gespannen voet lijkt te komen staan met de verwerkelijking van doeleinden in een andere kring. Beleid wordt kwalitatief meer en meer bepaald door 'trade-offs', het uitruilen van niet simultaan te verwezenlijken doelstellingen. Steeds blijkt dat binnen de horizon van de meest nabije toekomst het een niet met het ander samen gaat; scherp gezegd, vrede is 'slecht' voor industriële ontwikkeling en werkgelegenheid; milieubehoud is 'slecht' voor industriële ontwikkeling en vraagt offers van arbeid; economische ontwikkeling van de derde wereld landen is 'slecht' voor het milieu; kapitalisme en industrie kunnen democratische en maatschappelijke participatie belemmeren. Het gaat hier om een afweging van (deel-)belangen die uiteindelijk terecht in de politiek gebeurt, maar die ook gedragen moet worden vanuit maatschappelijke identiteiten. Alleen functioneel gedacht, zijn deze 'trade-offs' onbeslisbaar. De fundamentele behoefte die door verandering, functionaliteit en anonimiteit onvervuld blijft, is die aan een verband van waaruit maatschappelijke verantwoordelijkheden zin krijgen.

Kuyper en Schaepman en al die anderen van het eerste uur begonnen een groot waagstuk: het vormgeven aan een pluriform maatschappelijk leven. De een zal dat meer bewust zo hebben gedacht dan de ander, uiteindelijk richtte men organisaties op die met elkaar deel uit maakten van een breder verband. De kracht van de christelijk-sociale identiteit is niet geweest dat zij zich in de onderscheiden organisaties heeft gemanifesteerd; haar primaire kracht was dat zij vanuit een breder verband werkte dat de verschillende organisaties verbond.

De betrokkenheid op de maatschappij was het gewaagde van '1891'. De betekenis van de christelijk-sociale identiteit is dat zij een maatschappij-ontwerp

---

<sup>2</sup> Zie bijvoorbeeld De Lange 1993, p. 50; het is goed te bedenken dat er inderdaad veel positiefs gedaan wordt door burgers, zoals Jos van der Lans in *De onzichtbare maatschappij* naar voren brengt, die onzichtbaarheid is als zodanig een bedenkelijke kant van de tegenwoordige 'maatschappij'.

voorstelt waarin een pluraliteit van maatschappelijke kringen het mensen mogelijk maakt te participeren en verantwoordelijkheid te nemen voor hun gemeenschappelijk leven. Het is een belofte ten aanzien van de realisering van de maatschappelijke en politieke participatie van allen overeenkomstig ieders specifieke talenten en taken. Die belofte ten aanzien van de maatschappij als geheel, en dus een belofte voor het goede voor allen, begint met een opkomen voor dat wat verdrukt is, dat wat niet aan bod komt en niet gehoord wordt. De *meetlat* voor ons handelen is hoe wij voor de zwakken in de maatschappij zorgen. De *oproep* tot handelen geldt zowel de verdrukte als de bevoorrechte; de christelijk-sociale visie bevestigt niemand in de eigen positie maar wijst ieder de verantwoordelijkheden die vacant zijn. De christelijk-sociale identiteit uit zich in handelen dat de maatschappij bouwt en in stand houdt. Dit *world-formative* karakter van die identiteit verbindt de verschillende uitingen met elkaar tot een zinvol geheel.

Dat betekent nogal wat. De identiteit van christelijk-sociale organisaties is niet gelegen in die organisaties zelf, maar in de betrokkenheid op de maatschappij. In het driedimensionale schema van deze *world-formative* idee is de maatschappij geen 'middenveld' of particulier initiatief, maar de totaliteit van het aardse menselijke leven. Deze idee richt zich op zelfstandige maatschappelijke kringen waarin een verantwoordelijkheid voor de maatschappij gestalte krijgt los van de eisen van overheid en markt.<sup>3</sup> Tegenover verandering, functionaliteit en anonimiteit, de drie termen die het hedendaagse levensgevoel schetsen, staan drie begrippen die op de kwaliteit van het samenleven betrekking hebben en de bijdrage van de christelijk-sociale beweging nu kunnen bepalen: architectuur, taal en belofte.

**Architectuur** De architectonische kritiek leidt tot nieuwbouw in de maatschappij. Nieuwbouw vereist dat er lege plekken zijn die bebouwd moeten worden. En soms moeten bestaande gebouwen worden afgebroken, omdat ze in de weg staan van de nieuwe gebouwen of niet meer nodig zijn. Omdat sociale bewegingen door sociale kwesties ontstaan, *moeten* ze ook aan hun eigen succes ten onder gaan. Een (christelijk-)sociale organisatie moet ook van ophouden weten. Een revitalisering van een christelijk-sociale beweging bestaat niet in het opnieuw doordenken van hoe christen-zijn het vakbonds-handelen bepaalt, maar hoe dit christen-zijn het maatschappelijk handelen bepaalt. Een christelijk-sociale organisatie wordt niet opgericht om een zo goed mogelijke vakbond of werkgeversorganisatie te zijn (of universiteit of zangkoor).

Wil de christelijk-sociale identiteit werkzaam blijven, dan zal een nieuw ver-

---

<sup>3</sup> Heel concreet: de tegenwoordige burger heeft alleen nog te maken met subsidies en sponsoring, hij of zij wordt bij zijn maatschappelijke plicht bepaald door belasting betalen en door het consumeren van goederen. Een zelfstandig maatschappelijk financieringscircuit bestaat nog nauwelijks. Een typisch voorbeeld van zo'n zelfstandig maatschappelijke kring zou zijn, de *Maatschappij ter bevordering van de Toonkunst*, hoewel die tegenwoordig ook op subsidie draait.

band gelegd moeten worden. De bestaande organisaties zullen op zichzelf niet kunnen overleven. De versnippering van organisaties is teken dat de bouwtekeningen ontbreken. Vanuit een nieuwe idee kunnen organisaties opgebouwd worden op verschillende terreinen – de rondgang door de ‘ontzuilde’ consumenten cultuur leert dat mensen zich hoe dan ook willen identificeren met projecten, maar dat het ontbreekt aan mogelijkheden die projecten met elkaar in verband te brengen. Aansluitend bij de diepste motivatie van de christelijk-sociale gedachte, dat maatschappelijke structuren er zijn ten behoeve van de onderdrukten en de minderheden, gaat het erom op te sporen wat nu onderdrukt is – dat kunnen groepen mensen zijn hier te lande of elders, dat kunnen ook belangen zijn. Bij het opsporen van wat onderdrukt is gelden namelijk niet primair en uitsluitend economische motieven, maar alleen maatschappelijke: is de maatschappij zo ingericht dat mensen de verantwoordelijkheid die ze *willen* nemen ook *kunnen* nemen. Dan komen meer problemen in het vizier dan die van de bijstandsgerechtigde of langdurig werkloze. Hoe knechten bijvoorbeeld alle collectieve voorzieningen mensen aan hun baan; zijn zorgtaken voor mensen uitvoerbaar; zijn regelingen van werktijden en winkelsluiting niet ook gericht op het mogelijk maken van andere activiteiten; is het mogelijk om werk, wonen en leven in een minder milieu-belastende manier in te richten? Er zijn genoeg problemen in onze tegenwoordige maatschappij en cultuur die architectonische kritiek noodzakelijk maken. Het vraagt misschien meer idealisme dan honderd jaar geleden, toen er weinig vorm was. Nu hebben we vormen waar we aan vast willen houden omdat die gewerkt hebben. We zijn nu belast met het verleden. We moeten ons beginnen te realiseren dat we de ruw-ijzeren ketenen van honderd jaar geleden soms hebben vervangen door gouden handboeien.

**Taal** Met een architectonische vraagstelling wordt verandering zin verleend. In de maatschappij is de mens geen speelbal van anonieme krachten. Verandering behoeft een structuur, zonder dat daar gedetailleerde bouwtekeningen voor gemaakt moeten worden. Die structuur ontstaat in een discussiegemeenschap waarin een bepaalde taal en kernbegrippen een kader geven waarin de maatschappelijke werkelijkheid wordt beleefd.

De zogenaamde ‘zuilen’ werden niet bijeengehouden door een institutionele band, maar door een gemeenschappelijke taal. Niet de kerk als *instituut* had de rol van samenbinder, maar de kerk als *ontmoetingsplaats* van mensen uit verschillende verbanden en van verschillende maatschappelijke posities – de kerk als discussiegemeenschap waarin los van concrete handelingsverantwoordelijkheden over kernbegrippen kon worden gesproken. Die kernbegrippen definiëren een discussie waarin vanuit de eigen identiteit over algemene zaken wordt gesproken. De visie op het samenleven die uit de discussie naar voren komt, is geen vulling van dit algemene – er bestaat geen algemeenheid op zichzelf. Het algemene is dat wat ieder aangaat en dat is niet onder één noemer te brengen. Het algemene is altijd bepaald vanuit een specifieke visie op de kwaliteit van het

samenleven.

De gemeenschappelijke taal voedt de discussie die binnen de organisaties en maatschappelijke kringen gevoerd worden en legt contact tussen die organisaties en kringen. Die gemeenschappelijke taal is meer dan een tegenwicht tegen functionalisme en professionalisering die de eigen visie sectoraal hebben opgesloten in een specialistisch jargon. Het is een overwinnen van scheidslijnen en een overwinnen van het uitruilen van keuzen. De gemeenschappelijke taal is anticipatie op een uiteindelijke eenheid.

Die taal bepaalt eerst de kwaliteit van het functioneren van die organisaties en kringen. In de gemeenschappelijke taal wordt geformuleerd aan welke eisen het functioneren moet voldoen. Die eisen komen niet van buiten de eigen gemeenschap of uit een vergelijking met andere visies, maar uit wat in de eigen bronnen is gegeven. Het christendom is gebaseerd op het Woord en dat Woord moet steeds ver-taald worden. De taalgemeenschap van het christendom is ook een 'ver-taalgemeenschap', waarin steeds opnieuw verhaald wordt hoe uit de eigen bronnen te leven. Taal haalt de mens uit de afgeslotenheid en stelt die mens samen tegenover elkaar; de dynamiek van het ver-talen is de dynamiek van het samen-leven.

**Belofte** De kern van die discussiegemeenschap, de diepste zin, is dat mensen zich gezamenlijk present stellen en aanspreekbaar zijn op een visie. De inhoud van het verhaal dat doorverteld wordt en vertaald, is een belofte. Kernwoorden voor het maatschappelijk leven zijn begrippen als rechtvaardigheid, participatie, solidariteit, verantwoordelijkheid. In hun *functionaliteit* worden die bepaald via het model van een contract. In het contract worden rechtvaardigheid, solidariteit, etc. in een toestand vastlegt waarin wederzijds verplichting en rechten zijn geregeld tussen anonieme contractpartners – gerechtigheid is een toestand van gegarandeerde rechten en plichten; solidariteit geregeld in een belasting en premiestelsel, etc. Maar het contract regelt voor iedereen en niemand in het bijzonder en ziet de partijen slechts als contractpartners: de partijen bestaan niet in hun eigenheid, maar als tegenpolen van elkaar – het bestaan van de ene partij is voorwaardelijk op dat van de andere partij.

Gerechtigheid moet gedaan worden, solidariteit betoond, verantwoordelijkheid genomen. De *kwaliteit* van die regels ligt in de eenzijdige *belofte* die ingelost moet worden. In die belofte wordt een identiteit gesteld tegenover de anonimiteit van het contract. In identiteit dient zich het 'ik zal handhaven' aan waarin de zin en het waartoe van het maatschappelijk leven wordt verwoord en gehandhaafd.

Een christelijk-sociale organisatie heeft alleen zin als zij zich bewust op de in haar identiteit vervatte belofte wil beroepen. In de belofte wordt tastbaar wat gerechtigheid, solidariteit en verantwoordelijkheid inhoudt. Niet het behoud van de individuele organisaties staat dan voorop, maar het behoud van de discussiegemeenschap waarin die belofte concreet gemaakt wordt. Niet de effectiviteit van het organisatorisch handelen staat voorop, maar de kwaliteit van het eigen

handelen in het licht van de samenleving als geheel. De belofte houdt in dat over de grenzen van de eigen organisatie en het eigen handelingsterrein verbanden gelegd worden – zoals honderd jaar geleden werkgevers zich ten doel stelden de situatie voor de arbeider te verbeteren; zoals nu een vakbond ook de situatie elders in de wereld in de eigen doelstellingen poogt te verdisconteren.

## Identiteit als belofte

Identiteit gaat vooraf aan organisatie als belofte zich publiek in te zetten iets goeds of iets beters tot stand te brengen. Die identiteit is een belofte ieder recht te doen. Identiteit is een naam dragen en in die naam kan een beroep gedaan worden. Die belofte leidt tot een breed perspectief op de maatschappij. Dit perspectief reikt aan dat zaken nooit op hun beloop gelaten mogen worden. Wetmatigheden van het eigen gedrag staan steeds ter discussie omdat het maatschappelijk leven als *leven* niet op een automatische piloot vaart. De verantwoordelijkheid voor het functioneren van de maatschappij ligt niet speciaal bij één kring of functie, maar is ieders verantwoordelijkheid. Er is geen primaat van de politiek of een staatscentrisme, of alleen maar een concurrerende economie. De maatschappij is maakbaar in de zin dat die door ieder steeds gemaakt moet worden.

Een toekomst voor christelijk-sociale organisaties, en dat zullen andere zijn dan de tegenwoordige en die uit het verleden, bestaat alleen bij een levende gemeenschap van gelovigen. Een levende gemeenschap is een gemeenschap waar mensen van verschillende maatschappelijke positie elkaar ontmoeten en zich voor elkaar inzetten. Het is een gewetensvraag die aan de kerken gesteld moet worden of die nog wel zo'n gemeenschap zijn. Die vraag moet gesteld, omdat zonder een geloofsgemeenschap de christelijk-sociale organisatie geen grond heeft om op te staan. Kansen zijn er: in de geografische aanwezigheid van het kerkgebouw in het publieke leven heeft de kerk nog steeds een zichtbare plaats; de kerk hoeft niet om aandacht te vragen.

De christelijk-sociale beweging is niet groter dan de eigen achterban en die achterban is niet automatisch of vanzelfsprekend betrokken op de christelijk-sociale beweging. Vanaf het begin hebben christenen andere keuzen gemaakt, en dat doen zij nog steeds. Die fundamentele christelijke vrijheid bevrijdt van de nachtmerrie dat met het verdwijnen van christelijk-sociale organisaties ook de mogelijkheid verdwijnt de maatschappij vanuit een christelijke visie een betere maatschappij te maken. De belofte van de christelijke visie gaat vooraf aan de christelijk-sociale organisatie. De belofte die het christelijk-sociaal denken doet, is niet een alternatief te zijn voor de algemeenheid, de meerderheid of de macht; is niet een *vanzelfsprekend* verlengstuk te zijn van de christelijke geloofsgemeenschap; is niet proberen het net zo goed te doen als de anderen. De belofte is het opkomen voor wat geen aanzien heeft, het geven van een stem aan dat wat niet wordt gehoord, zich inzetten voor dat wat buiten het gangbare valt, buiten de

routine van alledag. *Dat* moet gezocht worden, en soms leidt die zoektocht tot het plaatsnemen in de macht, het parlement en het SER-gebouw; soms leidt die zoektocht naar de marge van de samenleving, de goot van de Schilderswijk. Maar de macht of de marge, de belofte wordt gedaan voor de maatschappij van morgen, en niet om de maatschappij van gisteren te herstellen.

De belofte van christelijk-sociaal organiseren houdt in dat alleen het organiseren van christenen niet voldoende is, en dat anderzijds de concrete organisaties niet het eeuwige leven zullen hebben. De christelijk-sociale organisaties zijn begonnen om een structureel maatschappelijk probleem op te lossen (de ‘architectonische vraagstelling’) en de oplossing van die sociale kwestie was niet een oplossing voor christenen alleen, maar voor allen in de maatschappij. De bijzondere visie van de christelijk-sociale beweging wil uiteindelijk *allen* ten goede komen. De christelijk-sociale beweging moet zo ook haar verworvenheden aan allen kunnen overdragen. De belofte van de christelijk-sociale beweging kent geen ‘binnen’ en ‘buiten’ de eigen kring, maar staat geheel in het teken van de dienst aan de wereld en de mens die voor haar dienst aan de Heer van die wereld en die mens is.

Eigen organisaties of deelnemen aan ‘algemene’ organisaties is een strategische keuze die steeds in de actualiteit moet worden gemaakt. De christelijk-sociale organisaties vormden in 1891 een tegenbeweging tegen het heersende liberalisme en tegen de andere tegenbeweging, het opkomende socialisme. De motivatie was een verzet tegen de geest van de tijd om zo de hele maatschappij te hervormen.

De christelijk-sociale beweging zal weer meer het karakter van een tegenbeweging moeten aannemen. De analyse van de tegenwoordige cultuur die in de christelijk-sociale beweging in den brede wordt gegeven, laat genoeg aanknopingspunten zien voor het bestaansrecht van een tegenbeweging tegen de vercommercialisering van de cultuur, de gemakzucht waarmee economische overwegingen andere overwegingen aftroeven en de centrale plaats van de staat. Omdat de christelijk-sociale belofte met het oog op de maatschappij als geheel wordt gedaan, moet ook vanuit dat totale perspectief bekeken worden hoe en wat te organiseren. Het overdenken hiervan vraagt een constant verder kijken dan de organisatorische grenzen en vraagt om een breed platform waarin de betekenis van de belofte wordt doordacht.

De christelijke identiteit oriënteert zich aan het totaal-perspectief van de belofte van een maatschappij waarin ieder een thuis heeft. Waarmaken van die belofte vraagt om durf, durf om het vertrouwde te verlaten en ons los te maken van de automatismen van de maatschappij en de cultuur. Waarmaken van die belofte begint met de ontmoeting rond het Woord dat vertaald wil worden in de actuele situatie. De voedingsbodem voor de beweging is de plaats waar we mensen ontmoeten en niet onze gelijken in maatschappelijke positie. Alleen het herwinnen van gemeenschap(pen) die mensen verenigen buiten maatschappelijke scheidingen om, kan er toe leiden dat er organisaties ontstaan die iets te bieden

hebben.

Zolang men constateert dat er structurele problemen zijn in de maatschappij, is er een grond tot christelijk-sociaal organiseren. Zolang we constateren dat het anders moet en anders zou kunnen, moeten we het anders doen. De christelijk-sociale beweging heeft een naam op te houden.

## *literatuur*

H.P.M. Adriaanse, A.C. Zijderveld 1981 *Vrijwillig initiatief en de verzorgingsstaat*. Deventer: Van Loghum Slaterus

L. van Aken 1915 *De Sociale kwestie in het algemeen*. 's-Hertogenbosch: Teulings Uitgeversmaatschappij

H. Amelink 1950 *Onder eigen banier*. Utrecht: Christelijk Nationaal Vakverbond,

H. Arendt 1982 *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin Books

H. Arendt 1989 *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press

W. Banning/H.E.S. Woldring 1993 *Hedendaagse sociale bewegingen. Achtergronden en beginselen*. Houten/Zaventem: Bohn Stafleu Van Loghum

R.N. Bellah *et.al.* 1992 *The Good Society*. New York: Vintage Books

S. Benhabib 1992 *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in contemporary Ethics*. New York: Routledge

C.A. vd Berg *et.al.* (red.) 1991 *100 Jaar verantwoordelijkheid. Verleden, heden en toekomst van christelijk-sociaal denken*. Kampen: Kok

K. Birkigt *et.al.* 1995 *Corporate Identity: Grundlagen, Funktionen, Fallbeispiele*. Landsberg/Lech: Verlag Moderne Industrie

A. Bornebroek 1996 *De strijd voor harmonie. De geschiedenis van de Industrie- en Voedingsbond CNV, 1896-1996*. Amsterdam: Stichting Beheer IISG

H. Boterenbrood 1989 *Weverij De Ploeg*. Rotterdam, Uitgeverij 010

E.M. Bounds 1997 *Coming Together/Coming Apart. Religion, Community, and Modernity*. London/New York: Routledge

I.J. Brugmans 1978 *De arbeidende klasse in Nederland in de 19e eeuw, 1813-1870*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum

J. Cassanova 1998 "Religious individualization and privatization." In druk.

C. Calhoun 1994 "Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination." In: C. Calhoun (eds.) *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell Publishers,

P.A.G. Cammaert & C.A. van den Berg 1992 *Congresboek van het Christelijk-Sociaal Congres 1991*. Kampen: Kok

P.B. Cliteur *et.al.* 1991 *Burgerschap, levensbeschouwing en criminaliteit. Humanistische, katholieke en protestantse visies op de kwaliteit van de huidige sa-*



menleving. Amersfort/Leuven: De Horstink

CNV 1993 *Participatie. Verslag van de studieconferenties gehouden in het kader van het thema 'Participatie'*. Utrecht: CNV

CNV 1994 *Verantwoordelijkheid in perspectief*. Visieprogramma CNV, 1994. Utrecht: CNV

J.L. Cohen 1985 "Strategy or Identity. New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements" *Social Research* vol 52, no. 4

J.C. Collins & J.L. Pores 1997 "Het formuleren van een visie. Een raamwerk." *HRM Select* jrg 9, no.1, pp. 18-41

Convent 1991 *Inspiratie en organisatie - Perspectieven voor christelijk-sociale organisaties in een tijd van ontzuiling en deconfessionalisering*. 's-Gravenhage: Convent van Christelijk-Sociale Organisaties

S.W. Couwenberg 1994 "Civil Society, corporatief burgerschap en maatschappelijk middenveld." In: P. Dekker (red.) *Civil society, Verkenningen van een perspectief op vrijwilligerswerk*. Rijswijk: Sociaal en Cultureel Planbureau

R. Dahrendorf 1994 *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*. München: DTV-Wissenschaft

G. Dekker 1987 "Is Kuypers gedachtengoed nog bruikbaar?" In: C. Augustijn et.al. *Abraham Kuypers. Zijn volksdeel, zijn invloed*. Delft: Meinema

J. Dewey 1984 *The Public and its Problems*. In: J.A. Boydston (eds.) *The Latter Works, 1925-1953 vol. 2, 1925-1927*. Carbondale: Southern Illinois University Press

J.A.A. van Doorn 1996 "Schets van de Nederlandse politieke traditie." In: J. de Beus (red.) *De ideologische driehoek*. Meppel: Boom

H. Dooyeweerd 1955 *A New Critique of Theoretical Thought*. Vol. III Amsterdam: Paris

H. Dooyeweerd 1963 *Vernieuwing en bezinning*. Zutphen: J.B. van den Brink & Co.

V. Draulans 1995 "Christelijke organisaties kunnen toekomst hebben." In: *Christen Democratische Verkenningen* 1995 nr. 2, pp. 56-66

J.W. Duyvendak et.al. 1992 *Tussen verbeelding en macht. 25 jaar nieuwe sociale bewegingen in Nederland*. Amsterdam: SUA

E. Gellner 1996 *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*. Harmondsworth: Penguin

A. Giddens 1996 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press

B. Goudzwaard 1978 *Kapitalisme en vooruitgang*. Assen/Amsterdam: Van Gorcum

J.F. Groen 1997 *Een stem in het publieke domein - een onderzoek naar documenten van protestantse kerken in Duitsland, Engeland en Nederland, 1979-1994*. Amsterdam: HaGé-Uitgeverij

J.F. Groen (red.) 1994 *Deugt de economische orde?* Amsterdam: HaGé-Uit-

geverij

J.F. Groen 1990 *Justice Without Consensus*. Amsterdam: Vrije Universiteit

R. Hagoort 1933 *De christelijk-sociale beweging. Beknopt overzicht van inrichting, beginselen en historie der christelijke organisatie van patroons en arbeiders*. Hoorn: Drukkerij Edeka

J.A. Hall (eds.) 1995 *Civil Society - Theory, History, Comparisons*. Cambridge: Polity Press

S. Hellemans 1990 *Strijd om de moderniteit. Sociale bewegingen en verzui-ling in Europa sinds 1800*. Leuven: Universitaire Pers

J.L. Hiemstra 1997 *Worldviews on the Air: The Struggle to Create a Pluralistic Broadcasting System in the Netherlands*. Lanham: University Press of America

A.O. Hirschman 1977 *The Passions and the Interests*. Princeton, NJ: Princeton University Press

S.N. Kalyvas, 1996 *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca and London: Cornell University Press

I. Kant 1793 "Über den Gemeinspruch 'Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis'." In: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Hamburg: Felix Meiner, 1973

I. Kant 1796 "Zum ewigen Frieden." In: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*. Hamburg: Felix Meiner, 1973

A. Klamer 1990 *Verzuijilde dromen - 40 jaar SER*. Amsterdam: Uitgeverij Balans

J. Kennedy 1995 *Nieuw Babylon in aanbouw*. Amsterdam/Meppel: Boom

J. Klapwijk 1995 "Christelijke organisaties in verlegenheid." In: *Transformationele Filosofie*. Kampen: Kok Agora

A. Kouwenhoven 1989 *De dynamiek van christelijk sociaal denken*. Nijkerk: Callenbach

A. Kuyper 1898 *Het Calvinisme. Zes Stone-Lezingen*. Amsterdam/Pretoria: Boekhandel v/h Hoeweler en Wormser

A. Kuyper 1908 *Sociale organisatie onder eigen banier*. Den Haag: J. Bootsma,

A. Kuyper 1930 *Soevereiniteit in eigen kring. Rede ter opening van de Vrije Universiteit, 1880*. Kampen: J.H. Kok

A. Kuyper 1990 *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie*. (Facsimile uitgave oorspronkelijk Amsterdam: Wormser, 1892) Kampen: Kok

F. de Lange 1993 *Ieder voor zich? Individualisering, ehtiek en christelijk geloof*. Kampen: Kok

J. van der Lans 1995 *De onzichtbare samenleving: beschouwingen over publieke moraal*. Utrecht: NIZW

- Leo XIII 1938 *Rerum Novarum*. Utrecht: NV Urbi et Orbi
- A. Lijphart 1967 *Verzuiling, pacificatie en kentering in de Nederlandse politiek*. Amsterdam: J.H. de Bussy
- G.C.P. Linssen 1975 "Van industriële revolutie naar sociale evolutie." In: *Overleg, medezeggenschap, sociale evolutie*. 's-Gravenhage: NCW
- M. Lipton 1997 "De valkuilen van het visie statement." *HRM Select* jrg 9, no.1, pp. 42-62
- H. van der Loo *et.al.* 1984 *Nieuwe sociale bewegingen en culturele veranderingen*. Amersfoort: De Horstink
- J.M. Marrewijk 1990 *Blijvende dynamiek. 75 jaar geschiedenis van de Katholieke Land- en Tuinbouwbond LTB*. Haarlem
- J.S. Mill 1985 *On Liberty*. Harmondsworth: Penguin Books
- MKB 1995 *Maatschappelijk Ondernemen. Slot Zeist Congres, verslag en vervolg*. Delft: MKB/STIMO
- G. Morgan 1986 *Images of Organization*. Beverly Hills, CA: Sage Publications
- R.J. Mouw en S. Griffioen 1993 *Pluralisms and Horizons*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company
- O. van Munster *et.al.* 1996 *De toekomst van het middenveld*. 's-Gravenhage: Delwel/Berenschot Fundatie
- A.W. Musschenga *et.al.* 1995 *De mens die je bent - Over identiteit*. Kampen: Kok/Agora
- NCW 1991 *Het NCW als Christelijk-Sociale Organisatie*. 's-Gravenhage
- C. Offe 1985 "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics." *Social Research* Vol. 52, no. 4
- W. Olins 1996 *Corporate Identity - Making Business Strategy Visible Through Design*. London: Thames and Hudson
- M. Parker 1997 "Organizations and Citizenship." *Organization* Vol.4, no.1
- Patrimonium 1894 *Het sociaal program van Patrimonium en de conclusieën van het Sociaal Congres*. Amsterdam
- H. Putnam 1987 *The many faces of realism*. La Salle, Ill: Open Court
- J. Rawls 1971 *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- P. Ricoeur 1994 *Oneself as Another*. (Translated by K. Blamey). Chicago: University of Chicago Press
- C.B.M. van Riel 1996 *Identiteit en imago - grondslagen van corporate communication*. Schoonhoven: Academic Service
- H. van Riessen 1973 *De maatschappij der toekomst*. Franeker: T. Wever
- H. Righart 1986 *De katholieke zuil in Europa. Het ontstaan van de verzuiling*

*onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland.* Amsterdam/Meppel: Boom

P. Riley 1986 *The General Will Before Rousseau.* Princeton, NJ: Princeton University Press

A. Ritter 1980 *Anarchism, a Theoretical Analysis.* Cambridge: Cambridge University Press

P. van Rooden 1996 *Religieuze Regimes.* Amsterdam, Bert Bakker

R. Rorty 1991 *Objectivity, relativism, and Truth.* Cambridge: Cambridge University Press

M. Ruppert 1953 *De Nederlandse Vakbeweging.* (Deel I: De opkomst; Deel II: De opbouw en het werk) Haarlem: De erven F. Bohn

J.W. Sap 1993 *Wegbereiders der revolutie. Calvinisme en de strijd om de democratische staat.* Groningen: Wolters-Noordhoff

H.J.A.M. Schaeppman 1883 *Een Katholieke Partij. Proeve van een program.* Utrecht: Wed. J.R. van Rossum

F. Schipper 1993 *Zin in organisatie: een filosofische beschouwing over organisatiecultuur en rationaliteit.* Amsterdam: Boom

R. Schippers 1958 “Karakter en betekenis van de christelijk-sociale organisaties.” In: *De verantwoordelijke maatschappij. Veertig jaren christelijk-sociale ondernemersarbeid (VPCW).* Franeker: T. Wever

G. Schischkoff 1978 *Philosophisches Wörterbuch.* Stuttgart: Alfred Kröner

J.C. Sikkel 1928 *Vakorganisatie naar christelijke beginselen.* Haarlem: A. Verleur

J.C. Sikkel 1903 *Vrijmaking van de arbeid.* Amsterdam/Pretoria: Boekhandel v/h Hoeweler & Wormser

D. Slater 1997 *Consumer Culture and Modernity.* Cambridge: Polity Press

S.B. Smith 1989 *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context.* Chicago: University of Chicago Press

M. Smits 1996 *Boeren met beleid. Honderd jaar Katholieke Nederlandse Boeren en Tuindersbond, 1896-1996.* Nijmegen: Valkhof Pers

P.A.J.M. Steenkamp 1951 *De gedachte der bedrijfsorganisatie in protestants christelijke kring.* Kampen: J.H. Kok

J. Sweeney 2000 “Nieuwe uitdagingen voor de samenhang vna de West-Europese maatschappij in de vroege 21ste eeuw.” In: *Getto's en pleinen, verslag van het Christelijk-Sociaal Congres, augustus 2000 te Doorn.* Amsterdam: HaGé-Uitgeverij, 2000

A.S. Talma 1985 *De vrijheid van de arbeidende stand.* Nieuwegein: IV-CNV

Ch. Taylor 1983 *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press

Ch. Taylor 1994 *Multiculturalism.* Princeton NJ: Princeton University Press

J. Tennekes 1995 *Organisatiecultuur: een antropologische visie.* Leuven/Apeldoorn: Garant

A. de Tocquville 1990 *Democracy in America*, Vol I New York: Vintage Books

S. Toulmin 1992 *Cosmopolis-The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press

A. Vincent 1987 *Theories of the State*. Oxford: Basil Blackwell

M. Walzer 1995 "The civil society argument." In: R. Beiner (eds.) *Theorizing Citizenship*. Albany: State University of New York Press

W.G. Wierenga 1958 "Veertig jaren Christelijk-sociale ondernemersarbeid." In: *De verantwoordelijke maatschappij. Veertig jaren christelijk-sociale ondernemersarbeid (VPCW)*. Franeker: T. Wever

H.E.S. Woldring 1996 *De Christen-Democratie – Een kritisch onderzoek naar haar politieke filosofie*. Utrecht: Het Spectrum

H.E.S. Woldring 1993 "Privaat en Publiek - Over de actualiteit van de politieke filosofie van Johannes Althusius." In: M.E.P. van Eijk *et.al. Gesloten of open overlegstelsel*. Den Haag: SDU

H.E.S. Woldring 1989 *De Franse Revolutie: een actuele uitdaging*. Kampen: Kok

H.E.S. Woldring 1987 "De sociale kwestie - meer dan een emancipatiestrijd." In: C. Augustijn *et.al. Abraham Kuyper. Zijn volksdeel, zijn invloed*. Delft: Meinema

H.E.S. Woldring en D.Th. Kuiper 1980 *Reformatorische maatschappijkritiek*. Kampen: Kok

N. Wolterstorff 1983 *Until Justice and Peace Embrace*. Kampen: Kok

R. van Woudenberg, redactie. 1996 *Kennis en werkelijkheid: tweede inleiding tot een christelijke filosofie*. Amsterdam: Buyten en Schipperheyn

H.J. van Zuthem 1993 *Verantwoord bestaan. Over de noodzaak en grenzen van persoonlijke verantwoordelijkheid*. Kampen: Kok Agora

1892 *Proces-verbaal van het Sociaal Congres gehouden te Amsterdam, den 9, 10, 11, 12 november 1891*. Amsterdam: Howeler & Zoon

1905 *Proces Verbaal Christelijk Sociale Conferentie*. Amsterdam 1905. Utrecht: F. Wentzel & Co.

1991 *Bedreigde verantwoordelijkheid*. Basisdocument ten behoeve van het Christelijk Sociaal Congres, 11-15 november 1991

*index*

**A**

*Althusius* 18  
*Arendt, H.* 78, 79, 81, 99  
*Ariëns, A.* 8

**B**

*Banning, W.* 105, 107, 109  
*Bavinck, H.* 42  
*Bellah, R.N.* 100, 125  
*Benetton* 87, 96  
*Benhabib, S.* 125  
*Birkigt, K.* 92, 93, 94  
*Boaz* 32, 41  
*Bornebroek, A.* 66, 111  
*Boterenbrood, H.* 89  
*Bounds, E.M.* 125  
*Brugmans, I.J.* 24

**C**

*Calhoun, C.* 126  
*Cassanova, J.* 104  
CBTB 4  
CBTB 4 59  
CNV 3, 4, 45, 54, 55, 56, 61,  
64, 67, 100, 111, 125  
*Cohen, J.L.* 105, 106  
*Collins, J.C.* 92, 93  
*Couwenberg, S.W.* 113

**D**

*Dabrendorf, R.* 73, 74, 125  
*Dekker, G.* 104  
*Dewey, J.* 79  
*Dewey, J.* 79 75  
*Doorn, J.A.A. van* 72  
*Dooyeweerd, H.* 77, 83, 89,  
90, 92, 94, 104, 122  
*Draulans, V.* 65  
*Duyvendak, J.W.* 105, 106,  
108, 109

**G**

*Gardeniers-Berendsen,*  
*M.H.M.F.* 53  
*Gellner, E.* 122, 124  
*Giddens, A.* 17, 95, 126, 135

*Goudzwaard, B.* 83  
*Griffioen, S.* 71, 123  
*Groen, J.F.* 90, 121

**H**

*Hagoort, R.* 30, 41, 111  
*Hall, J.A.* 124  
*Hegel, G.W.F.* 77, 78  
*Hellemans, S.* 108, 111  
*Hiemstra, J.L.* 110  
*Hirschman, A.O.* 97  
*Hobbes, J.* 74

**K**

*Kalyvas, S.N.* 70  
*Kant, I.* 76, 77, 97  
*Kennedy, J.* 135  
*Klamer, A.* 45  
*Klapwijk, J.* 6, 16, 20, 35  
KNBTB 4  
KNBTB 4 59  
*Kuyper, A.* 8  
*Kuyper, A.* 6, 8, 11, 19, 26, 27,  
28, 29, 31, 32, 33, 34, 35,  
37, 38, 40, 41, 46, 64, 80,  
81, 82, 83

**L**

*Lange, F. de* 138  
*Lans, J. van der* 138  
*Leo XIII* 25  
*Lijphart, A.* 6, 110  
*Linszen, G.C.P.* 32  
*Locke, J.* 75

**M**

*Maritain, J.* 18  
*Marrewijk, J.M.* 42  
*Marrewijk, J.M. van* 66  
*Mill, J.S.* 75  
*MKB Nederland* 46, 59  
*Morgan, G.* 101  
*Mouw, R.* 123  
*Munster, O. van* 113, 114  
*Musschenga, A.W.* 18

**N**

NCOV 4 59

NCW 4, 10, 45, 57, 58, 59, 66,  
67

**O**

*Olins, W.* 93, 96

**P**

*Parker, M.* 94  
*Patrimonium* 20, 30, 32, 111,  
113  
*Putnam, H.* 16

**R**

*Rawls, J.* 42  
*Rerum Novarum* 25, 28, 30,  
31, 32, 34, 36, 38, 41, 48,  
83  
*Ricoeur, P.* 14  
*Riel, C.B.M. van* 93  
*Riessen, H. van* 110  
*Righart, H.* 108  
*Riley, P.* 79  
*Ritter, A.* 80  
*Rooden, P. van* 8, 114, 115  
*Rorty, R.* 127  
*Ruppert, M.* 31

**S**

*Schaepman, H.J.A.M.* 8, 34,  
35, 36, 37, 46, 82, 138  
*Schipper, F.* 92, 94  
*Sikkel, J.C.* 8, 28, 29, 30, 31,  
35, 39, 51, 64, 71, 94  
*Slater, D.* 95, 96, 97  
*Smith, S.B.* 77  
*Smits, M.* 42, 66  
*Steenkamp, P.A.J.M.* 40

**T**

*Talma, A.S.* 8, 27, 28, 29, 31,  
62  
*Taylor, Ch.* 13, 14  
*Tocqueville, A. de* 23, 74  
*Toulmin, S.* 128  
*Troost, A.* 3

**V**

*Vincent, A.* 72

VNO 46, 59

Walzer, M. 122

Wolterstorff, N. 19

Wierenga, W.G. 32

**W**

Woldring, H.E.S. 8, 18, 33, 45,

**Z**

Wal, J. van der 71

105, 107, 126

Zuthem, H.J. van 2