



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Worden zoals wij: Onderwijs en de opkomst van de geïndividualiseerde samenleving sinds 1945

Mellink, A.G.M.

Publication date
2013

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Mellink, A. G. M. (2013). *Worden zoals wij: Onderwijs en de opkomst van de geïndividualiseerde samenleving sinds 1945*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Hoofdstuk 3: Vereenzelviging

De verpersoonlijking van het geloofsleven (1959-1966)

Tegen het einde van de jaren vijftig werd in het Nederlandse onderwijs een strijdbaar institutioneel verleden afgezworen. De conflictueuze verhoudingen tussen openbaar en bijzonder onderwijs, die het Nederlandse onderwijsstelsel hadden gevormd en gekleurd, verdwenen in razend tempo. Onderwijsbestuurders bezagen de vertrouwde levensbeschouwelijke conflicten met nieuwe ogen. Geschillen over schoolstichtingen die eerder nog als principiële kwesties golden, werden in de jaren vijftig steeds vaker uitgelegd als intolerante ruziemakerij. En terwijl deze naweeën van de schoolstrijd langzaam wegebden, viel ook de eigenlijke schoolstrijd aan vergetelheid ten prooi. De pacificatie was veertig jaar na dato geen recente verworvenheid meer. Slechts weinig docenten hadden de strijd voor subsidiëring van eigen scholen nog persoonlijk meegemaakt. De herinnering aan de schoolstrijd werd ook minder relevant. Nu scholen niet naar een principiële conflictcultuur maar naar zachtmoedige toenadering tot andersdenkenden streefden, verloor het strijdbare verleden zijn ideologische betekenis. Een oude institutionele cultuur stierf af.

De historicus Johan Huizinga heeft eens opgemerkt dat oude beschavingsvormen in de geschiedenis afsterven 'op denzelfden bodem, waarin het nieuwe voedsel vindt om op te bloeien'.¹ Aan geestelijk voedsel had het Nederlandse onderwijsstelsel aan de vooravond van de jaren zestig geen gebrek. Onderwijsorganisaties die zich in de jaren vijftig nog bezonnen op de vraag of zij voldoende toekomstbestendig waren, ontwikkelden in de vroege jaren zestig een nieuw en zonnig toekomstbeeld. Zij deden dit door af te rekenen met hun oude institutionele verleden, een afrekening die vooral in het bijzonder onderwijs met harde hand werd uitgevoerd. Leraren en onderwijsbestuurders zetten zich steeds openlijker af tegen een vermeend gewoontechristendom, een christendom dat – in hun ogen – instituties verhief boven gelovigen, conventies belangrijker achtte dan persoonlijke beleving en aldus eerder vertrouwde op vanzelfsprekendheid dan op individuele bezieling en betrokkenheid. Tegenover dit negatieve oordeel over het eigentijdse geloofsleven plaatsten zij een toekomstbestendig christendom dat uit de persoonlijke bezieling van gelovigen zijn voornaamste kracht putte. Het nieuwe, persoonlijk beleefde christendom zou een

¹ Johan Huizinga, *Herfsttij der middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden* (zesde druk; Haarlem 1947) V.

christendom zijn dat berustte op innerlijke overtuiging en praktische dadendrang. 'Christelijk zijn' moest plaatsmaken voor 'christelijk doen'. De religiositeit van gelovigen werd voortaan afgemeten aan hun bereidheid om in de alledaagse praktijk op weloverwogen, persoonlijk gemotiveerde wijze aandacht te schenken aan het geloofsleven.

De verschuiving van 'christelijk zijn' naar 'christelijk doen' bleef in de jaren zestig niet beperkt tot mooie woorden. Leraren en onderwijsbestuurders probeerden deze overgang concreet gestalte te geven in tal van nieuwe, godsdienstig gemotiveerde initiatieven. Onderwijsorganisaties besteedden steeds meer aandacht aan de zending en de missie, waarbij het christelijk karakter niet langer werd afgemeten aan evangelisatiedrang, maar werd gestaafd met eisen van medemenselijkheid en persoonlijke gedrevenheid. In het katholiek en openbaar onderwijs trokken de kweekschool docent S.C. Derksen en de hervormde denker Feitse Boerwinkel aandacht met hun oproepen tot respectievelijk 'vredesonderwijs' en 'inclusief denken'. Zij meenden dat een vreedzamer wereld onder handbereik lag als mensen persoonlijk de noodzaak tot wereldvrede zouden inzien, en daardoor toenadering zouden zoeken. Deze pogingen tot religieuze revitalisering boden in de jaren zestig uitzicht op een persoonlijk geëngageerd geloofsleven, een geloofsleven dat zich richtte op toenadering en samenwerking, dat zou leiden tot christelijke dadendrang. Maar de voornaamste aantrekkingskracht van dit geloofsleven school in de gedachte dat de individuele gelovige voortaan vanuit eigen, individuele overtuigingen zijn religiositeit vorm gaf en op die manier authentiek en werkelijk autonoom werd.

Historici hebben in het verleden vaak gewezen op de nieuwe individuele vrijheid die gelovigen hierdoor verwierven. Talrijke gebeurtenissen lijken hun conclusie te rechtvaardigen. In katholieke kring namen de bisschoppen afstand van een oude seksuele moraal. In 1963 noemde bisschop W.M. Bekkers uit Den Bosch het gebruik van voorbehoedsmiddelen een zaak van het eigen geweten.² De keuze voor een politieke partij, die in 1954 nog in het bisschoppelijk mandement aan katholieken werd voorgeschreven, werd in 1965 door de nieuwe bisschop Jan Bluysen onder de individuele verantwoordelijkheid geschaard.³ Ook het gedrag van kerkgangers veranderde. Het opkomstpercentage bij de katholieke mis daalde van gemiddeld 64,4% in 1965 tot 47,2% in 1970.⁴ Intussen verscheen ook het gezaghebbende onderzoeksrapport *Welvaart, welzijn en geluk*, waarin katholieken zich afvroegen

² James C. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw. Nederland in de jaren zestig* (Amsterdam 1995) 82.

³ Bornewasser, *Katholieke Volkspartij*, 222.

⁴ Dit bleek uit het kwantitatief onderzoek van het Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut dat het wekelijkse misbezoek vanaf 1965 bijhield. *Informatiebulletin van het Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut* jrg. 15, afl. 19 (16 oktober 1987) 760.

of het hedendaagse geloofsleven nog wel gebaat was bij eigen, katholieke scholen. En hoewel de ontwikkelingen onder protestanten minder stormachtig verliepen, werd ook hier de blik naar buiten gericht en kwamen bestaande institutionele gebruiken ter discussie te staan.⁵

Wie de feiten op een rijtje zet, kan al snel denken dat de gelovige in de jaren zestig een persoonlijker geloofsleven opbouwde, en zich daarmee bevrijdde van vroegere disciplinerende religieuze organisaties en religieus gezag. Die analyse strookt in elk geval met de terugblik van tijdgenoten. Uit *oral history*-onderzoek van de godsdienstantropoloog Peter van Rooden blijkt dat (ex-)gelovigen die de religieuze veranderingen van de jaren zestig meemaakten, achteraf vaak van een bevrijding uit beklemmende institutionele verbanden spreken.⁶ Vroeger was er dwang, nu mocht men het zelf weten.

Historici en sociale wetenschappers hebben dit bevrijdingsvertoog tot nu toe grotendeels kunnen bevestigen. De Nijmeegse socioloog Jan Thurlings stelde in 1971, op basis van historisch-sociologisch onderzoek naar katholieke verzuilingsmotieven, dat de katholieke religieuze elite sinds de bevrijding steeds meer openheid in eigen kring had bepleit. Hierdoor zou zij onbedoeld de betonrot in eigen zuil hebben veroorzaakt: toen het katholieke isolement eenmaal werd opgeheven, viel de geloofsgemeenschap niet meer bij elkaar te houden.⁷ Ook de Amerikaanse socioloog John A. Coleman beschouwde de naoorlogse katholieke openheid in Nederland als een ontbindingsverschijnsel, dat de katholieke kerk steeds terughoudender maakte in haar bemoeienis met het persoonlijk leven van de gelovige.⁸ Piet de Rooy schreef dan ook dat katholieken in de jaren zestig 'tot ieders grote verrassing, plotseling een grote individuele vrijheid in de schoot geworpen' kregen.⁹ Volgens Herman de Liagre Böhl leek het 'alsof het kerkvolk had zitten wachten op een sein om te kunnen vertrekken'.¹⁰

⁵ James Kennedy, *Stad op een berg. De publieke rol van protestantse kerken* (Zoetermeer 2010) 58–61; Meijers, *Blanke broeders - zwarte vreemden*, 180; A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Geschiedenis, theologische ontwikkelingen en de verhouding tot haar zusterkerken in de negentiende en twintigste eeuw* (Kampen 1986) 295.

⁶ Van Rooden, 'Het vreemde sterven', 549. De Amsterdamse antropoloog Oskar Verkaaik laat bovendien zien dat de bevrijdingsgedachte inzake religie ook vandaag de dag nog sterk levend wordt gehouden. Verkaaik, *Ritueel burgerschap*, 15.

⁷ J.M.G. Thurlings, *De wankele zuil. Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme* (Nijmegen 1971) 204.

⁸ Coleman, *The Evolution of Dutch Catholicism*, 93.

⁹ De Rooy, *Republiek van rivaliteiten*, 250.

¹⁰ De Liagre Böhl, 'Consensus en polarisatie', 296. Deze zienswijze werkt tot op de dag van vandaag door, zoals blijkt uit een recente bijdrage van Doeko Bosscher over het Nederlandse katholicisme in de jaren zestig. Volgens Bosscher was de Nederlandse samenleving in de jaren vijftig 'eigenlijk al gewonnen voor de gedachte dat vrijheid, openheid en emancipatie meer ruimte moesten krijgen', waardoor de geest van de jaren

Hoewel historici meestal kritisch afstand houden tot de tijd die zij beschrijven, valt bij het onderzoek naar de religieuze veranderingen van de jaren zestig op hoezeer hun oordeel over de godsdienstige ontwikkelingen samenvalt met de terugblik van de tijdgenoot. Dit maakt hun interpretaties herkenbaar voor direct betrokkenen, maar die herkenbaarheid komt tegen een hoge prijs. Het bevrijdingsperspectief wekt ten eerste de indruk dat gelovigen in de jaren zestig op een 'bevrijding' van het geloof zaten te wachten, of die bevrijding tegen wil en dank kregen opgedrongen. Godsdienst lijkt hierdoor in de jaren zestig te verdwijnen uit de Nederlandse publieke ruimte, een abrupt proces dat Peter van Rooden enkele jaren geleden kenschetste als 'het vreemde sterven van het Nederlandse christendom'.¹¹ Van Rooden meent dat het Nederlandse christendom in veertig jaar tijd 'is ingestort. Het is volstrekt gerechtvaardigd om van een plotselinge en vrijwel volledige ontkerstening van de Nederlandse samenleving te spreken'.¹²

Maar hoe abrupt was die overgang? Het Nederlandse onderwijs is slechts een van de vele instituties die zich tot op de dag van vandaag op een levensbeschouwelijke grondslag beroepen. Het is niet moeilijk die grondslag te relativeren en te zeggen dat zij weinig meer voorstelt. Zolang organisaties zich echter als religieus blijven profileren, blijft dat een aanname en vormt zij geen bewijs. In plaats van op voorhand aan te nemen dat Nederlanders zich in de jaren zestig van godsdienst hebben bevrijd, is het zinvoller om de ontwikkeling van het godsdienstbesef in de jaren zestig als zodanig te traceren, te bezien in hoeverre God daarbij uit Nederland verdween, en het engagement van tijdgenoten daarbij serieus te nemen.

Daar komt in de tweede plaats bij dat het bevrijdingsperspectief weinig inzicht biedt in de motieven van leraren, onderwijsbestuurders en kerkelijk leiders om de eerdergenoemde verpersoonlijking van het geloofsleven na te streven. Vanzelfsprekend lag het niet in hun bedoeling om gelovigen de kerk uit te jagen of hen van kerkelijke dwang te bevrijden. Wat onderwijsbestuurders, leraren en kerkelijk leiders wél beoogden, blijft vooralsnog onduidelijk. Historici hebben dit probleem opgelost met de veronderstelling dat het heersende gezag in de jaren zestig überhaupt weinig beoogde. James Kennedy's onderzoek naar Nederlandse elites in de jaren zestig geeft gelegenheid tot die aanname. Kennedy laat zien dat Nederlandse elites in de jaren zestig vreesden dat de moderniteit hen

zestig zich gemakkelijk verspreidde. D.J.F. Bosscher, 'De Nederlandse rooms-katholieken in een overgangstijd. Rustig te midden van de woelige baren' in: W. Deetman e.a. (red.), *Seksueel misbruik van minderjarigen in de rooms-katholieke kerk* deel 2 (Amsterdam 2011) 9-42, aldaar 27.

¹¹ Van Rooden, 'Het vreemde sterven', 524.

¹² Ibidem.

op de hielen zat, waardoor zij snel geneigd waren ‘met de tijd mee te gaan’.¹³ Hij verklaart de neiging van elites om individuele vrijheid te prediken en steeds meer zaken aan het eigen geweten over te laten dus uit hun angst voor de moderniteit.¹⁴ Het recent verschenen historisch onderzoek van Maarten van den Bos naar het naoorlogse Nederlandse katholicisme, bevestigt Kennedy’s stelling. Volgens Van den Bos was het ‘verlangen naar vernieuwing’ onder katholieke elites een belangrijke drijfveer achter hun inzet voor de verpersoonlijking van het Nederlandse geloofsleven.¹⁵ Dankzij hun positieve houding tegenover ‘de moderniteit’ zouden elites dus een neiging tot verpersoonlijking hebben ontwikkeld.

Deze relatie tussen modernisering en verpersoonlijking lijkt vanzelfsprekend, maar is dat allerminst. Waarom leidde de aanpassingsbereidheid aan veranderende tijden, die in principe tot allerlei vernieuwingspogingen kon leiden, uitgerekend tot pleidooien voor de verpersoonlijking van het geloofsleven? De relatie tussen aanpassingsbereidheid en verpersoonlijking of individualisering spreekt niet vanzelf, maar behoeft nadere verklaring. Wie de bevlogen pogingen tot medemenselijkheid in missie en zending, de persoonlijk bewogen inzet voor vredesonderwijs, de aandacht voor de individuele gelovige in de kerk en een algemene inzet voor oecumene in de jaren zestig wil begrijpen, kan de gaten van het bevrijdingsperspectief niet dichten met vernieuwingsdrang alleen.

Daar komt bij dat het bevrijdingsperspectief een nogal naïeve voorstelling biedt van de uitkomsten van de jaren zestig. Werden gelovigen werkelijk vrij gelaten? Historici zouden net zo goed kunnen betogen dat zich in de jaren zestig een disciplineringsproces voltrok.¹⁶ Dankzij de nadruk op de individuele relatie tussen gelovige en God kreeg godsdienst in de vroege jaren zestig namelijk een zeer persoonlijk, en daarmee ook een zeer indringend karakter. Zij werd geen zaak om gewoontegetrouw te ondergaan en bood evenmin garanties voor een vanzelfsprekende ‘christelijke’ identiteit. Het christelijk geloof moest voortaan worden waargemaakt, waarbij ‘werkelijk’ christendom steeds opnieuw uit praktische daden moest blijken. Dat werkelijke christendom werd intussen onverminderd aan collectieve maatstaven afgemeten. Hoewel die maatstaven op sommige terreinen, zoals op seksueel vlak en op het gebied van politieke partijkeuze, ruimhartiger werden, vond op andere gebieden juist aanscherping plaats. Gelovigen moesten voortaan persoonlijk geëngageerd zijn en hoorden hun bezieling te tonen in het contact met de medemens. Zij

¹³ Kennedy, *Nieuw Babylon*, 22.

¹⁴ Zie hiervoor onder andere Kennedy’s analyse van bisschop Bekkers’ fameuze uitspraken over anticonceptiemiddelen in 1963. Kennedy, *Nieuw Babylon*, 82-85.

¹⁵ Van den Bos, *Verlangen naar vernieuwing*, 222.

¹⁶ Vgl. Van Rooden, ‘Het vreemde sterven’, 550.

dienden zich het leed van de wereld aan te trekken en moesten hun religieuze levens niet uit gewoonte, maar uit overtuiging leven. Ook niet-confessionelen kwamen terecht in een wereld waarin zij zichzelf als individu moesten waarmaken. Engagement en oprechte betrokkenheid bij de medemens werden ook in het openbaar onderwijs ernstige plichten.

Nederlanders werden in de jaren zestig dus niet van religieuze discipline bevrijd. Religieuze discipline richtte zich op andere aspecten van het menselijk leven. Essentieel in dit veranderingsproces was de *gedachte* dat het individu voortaan in vrijheid zijn eigen keuzes zou maken en dus zijn eigen geloofsleven ter hand zou nemen. Dit derde hoofdstuk gaat over de wijze waarop protestanten, katholieken en openbaren zich vereenzelvigden met dit individualiseringsideaal. Zoals zal worden getoond, ontstond in de vroege jaren zestig het idee dat religiositeit kon worden uitgediept door de band tussen God en gelovige tot een individuele verantwoordelijkheid te maken. Dit verwachtingspatroon werd gezamenlijk vastgesteld en gezamenlijk uitgedragen. Het berustte dus niet op individuele keuzes, maar was naar zijn aard een collectief proces. Wel leidde de collectieve gedachte dat het individu voortaan in staat was om zelf te kiezen, vrij te zijn en zelfstandig te handelen, in de loop van de jaren zestig tot een groeiend gezagsprobleem. De verbeelde individualisering kreeg reële consequenties: nu ieder mens verondersteld werd vrij te zijn, werd het steeds moeilijker om gezag over deze zelfstandige individuen geloofwaardig te legitimeren. Zo werd de gezagscrisis van de late jaren zestig het ironische resultaat van de inzet voor verpersoonlijking. Nederlanders vereenzelvigden zich met de gedachte dat hun persoonlijke levensbeschouwelijke overtuigingen pas betekenis kregen, als zij daar vrijwillig zelf mee aan de slag gingen. Dit was precies wat onderwijsbestuurders en leraren hadden beoogd. Maar juist dankzij het groeiende besef van zelfstandigheid en eigen verantwoordelijkheid ontstond een onvoorziene afkeer van geïnstitutionaliseerd gezag in onderwijs en opvoeding.

Instituten op de tocht

Op 12 juli 1962 telde de katholieke onderwijsminister Jo Cals zijn politieke zegeningen. Met een ruime meerderheid van honderd stemmen werd zijn wet op het voortgezet onderwijs, die vanwege zijn veelomvattendheid door tegenstanders voor ‘Mammoetwet’ was uitgemaakt, door de Tweede Kamer aanvaard.¹⁷ Cals had knap werk geleverd. Sinds de instelling van de zogenaamde Inenschakelingscommissie in 1903 had de Nederlandse overheid zich ingezet

¹⁷ De term ‘mammoetwet’ werd in 1955 gemunt door de anti-revolutionaire fractievoerder onderwijs Anton Roosjen. Knippenberg en Van der Ham, *Een bron van aanhoudende zorg*, 443.

om een meer samenhangend onderwijssysteem te creëren.¹⁸ Die ambitie was nooit waargemaakt. Tussen 1910 en 1940 waren negen pogingen tot reorganisatie van het voortgezet onderwijs gestrand, inclusief twee hervormingsvoorstellen voor het gehele middelbaar onderwijs. Ook naoorlogse vernieuwingspogingen liepen stuk op een weerbarstig onderwijsveld waar de herinnering aan de schoolstrijd zo sterk leefde, dat overheidsingrijpen op grote schaal keer op keer onhaalbaar bleek.¹⁹ Toen de inmiddels bejaarde oud-onderwijsminister Gerrit Bolkestein met kleinzoon Frits terugkeek op zijn lange, maar vruchteloze inzet voor onderwijsvernieuwing in de politiek, gaf hij hem slechts één wijsheid mee: 'Jongen, begin nooit een schoolstrijd'.²⁰

Intussen werd de noodzaak tot vernieuwing wel gevoeld. In vergelijking met het buitenland was het Nederlandse onderwijsstelsel inmiddels sterk verouderd. In Groot-Brittannië was het middelbaar onderwijs al tijdens de Tweede Wereldoorlog ingrijpend geherstructureerd met de Education Act uit 1944, een wet die niet alleen de overheidsinvloed op het middelbaar onderwijs vergrootte, maar ook moest leiden tot een doelmatiger selectie van leerlingen in de lagere leerjaren van het middelbaar onderwijs.²¹ In Noorwegen en Zweden kwam onderwijswetgeving die de sociale mobiliteit van de bevolking vergrootte al rond 1900 tot stand; in Frankrijk en België waren in respectievelijk 1947 en 1951 de eerste overheidsrapporten over deze problematiek verschenen.²² In de

¹⁸ N.L. Dodde, *Dag mammoet! Verleden, heden en toekomst van het Nederlandse schoolsysteem* (Leuven en Apeldoorn 1993) 101.

¹⁹ G.A. van Poelje, oud-secretaris-generaal op het ministerie van Onderwijs, stelde dan ook in 1952 vast: 'Naar Nederlandse traditie en naar het Nederlandse wettelijke stelsel zullen de bemoeiingen van de overheid met wat men na de bevrijding "vernieuwing" is gaan noemen, slechts gering kunnen zijn'. Geciteerd in: E. Pelosi, 'De reactie van het docentenkorps' in: J.W. van Hulst, I. van der Velde en G.Th.M. Verhaak (red.), *Vernieuwingsstreven binnen het Nederlandse onderwijs in de periode 1900-1940* (Groningen 1970) 281-298, aldaar 309. De meest verstrekkende naoorlogse vernieuwingspoging werd geopperd door Gerrit Bolkestein, die als minister van Onderwijs zitting nam in het kabinet-De Geer II en in de oorlogskabinetten-Gerbrandy. De eerste naoorlogse minister van Onderwijs, Gerardus van der Leeuw, toonde belangstelling voor Bolkesteins plannen en benoemde hem tot ministerieel adviseur. Toch verdween het 'schema-Bolkestein' kort na de oorlog in de departementale la. Casper Kirkels, *Architect van onderwijsvernieuwing. Denken en daden van Gerrit Bolkestein 1871-1956* (Nijmegen 2008) 194-196.

²⁰ Martin Sommer, 'Jongen, begin geen schoolstrijd' in: *de Volkskrant*, 30 januari 2009, 23.

²¹ Janet McKenzie, *Changing Education. A Sociology of Education Since 1944* (Harlow 2000) 174-178. De discussie over sociale mobiliteit en kansenongelijkheid in het Britse onderwijs werd in de jaren vijftig voortgezet in debatten over de Britse *Comprehensive School*. I.G.K. Fenwick, *The Comprehensive School 1944-1970* (Londen 1976) 59-81.

²² Nelleke Bakker en Hilda Amsing, 'Discovering Social Inequality. Dutch Educational Research in the Post-War Era' in: *Historica Paedagogica. International Journal of the History of Education* 48:2 (2012) 315-333, aldaar 317.

jaren vijftig vroeg een groeiend leger van onderwijsdeskundigen aandacht voor de slechte Nederlandse score op het gebied van kansenongelijkheid en voor de 'sleutelmacht der school' bij de vergroting van sociale mobiliteit.²³ Bij de invoering van de Mammoetwet stelde het ministerie echter andere prioriteiten: de nieuwe wet moest vooral oplossingen bieden voor de nijpende problemen in het onderwijsbeheer.

De beheerstechnische problemen in het onderwijs waren in de jaren vijftig niet gering geweest. Het Nederlandse onderwijssysteem, dat in een eeuw tijd door wetten en gewoonterecht tot stand was gekomen, kon nauwelijks als een sluitend geheel worden beschouwd. De zesjarige lagere school was overzichtelijk geregeld in de lager onderwijswet van 1920, maar daarna begonnen de problemen. Het vervolgonderwijs bestond uit tal van opleidingen: de ambachtsschool en de huishoudschool, het Uitgebreid Lager Onderwijs (meestal afgekort tot MULO) de Middelbare Meisjesschool (MMS), de Hogere Burgerschool (HBS), het gymnasium en het lyceum.²⁴ De doelstellingen van deze onderwijstypen waren slecht op elkaar afgestemd, waardoor een grote overlap tussen schoolsoorten bestond. Overstappen of doorstromen van de ene schoolsoort naar de andere was moeilijk.²⁵ Bovendien hadden de Duitsers in 1942 de leerplichtwet definitief verlengd tot acht jaar. Hierdoor ontstond een groep scholieren die niet naar de middelbare school ging maar wel leerplichtig was. Deze kinderen kwamen terecht in het daartoe ingestelde Voortgezet Gewoon Lager Onderwijs (VGLO).²⁶ Het VGLO verwerd echter tot een wachtschool waar leerlingen hun leerplicht moesten uitzitten, tot grote onvrede van het onderwijzend personeel.

De Mammoetwet moest deze problemen het hoofd bieden. Bovendien gaf zij een bescheiden aanzet tot vermindering van de kansenongelijkheid in het middelbaar onderwijs. Dankzij een nieuwe, eenjarige brugperiode zouden leerlingen van verschillende onderwijsniveaus een jaar langer samen onderwijs volgen. Deze maatregel leek daadkrachtiger dan zij feitelijk was. Omdat

²³ Bakker en Amsing, 'Discovering social inequality', 316; Ph.J. Idenburg, *De sleutelmacht der school. Mededelingen van het Nutseminarium voor Pedagogiek aan de Universiteit van Amsterdam* afl. 63 (Groningen 1958) 9-10.

²⁴ De afkorting 'MULO' voor het Uitgebreid Lager Onderwijs verwees naar de oorspronkelijke benaming van het schooltype, 'Meer Uitgebreid Lager Onderwijs', die in 1920 door ULO was vervangen. MULO bleef echter als versteende afkorting in de volksmond voortbestaan. Een helder overzicht van het Nederlandse onderwijssysteem van voor de Mammoetwet is opgenomen in Kirkels, *Architect van onderwijsvernieuwing*, 265.

²⁵ J.A.A. Verlinden, *De mammoetwet. Nieuwe fase in de ontwikkeling van ons onderwijs* (Deventer 1968) 17.

²⁶ M.D. Bogaarts, *Parlementaire geschiedenis van Nederland na 1945. De periode van het kabinet-Beel 3 juli 1946-7 augustus 1948*. Band C ('s-Gravenhage 1989) 2010-2011.

Nederland in de praktijk aparte scholen voor beroepsonderwijs, algemeen vormend onderwijs en voorbereidend wetenschappelijk onderwijs behield, die elk hun eigen curriculum hadden, bleef het wisselen van onderwijsniveau lastig.²⁷ Voor sommigen ging de wet van Cals op het gebied van onderwijsvernieuwing dan ook niet ver genoeg. Veel invloedrijker was echter het verzet tegen Cals' overheidsingrijpen als zodanig. Vooral gereformeerden bekritiseerden de ambitie om via centraal gestuurd overheidsbeleid een 'sluitend geheel van onderwijsvoorzieningen' tot stand te brengen.²⁸ In mei 1960 liet het Convent van het Christelijk Onderwijs zijn weerszin tegen de nieuwe onderwijswetgeving blijken tijdens een massale protestbijeenkomst. De gereformeerden waren bang dat Cals de vrije organisatie van het onderwijs, waartoe ouders het initiatief konden nemen, de nek zou omdraaien.²⁹ Hiermee kwam de onderwijsvrijheid huns inziens in het geding.

Het Convent had de protestbijeenkomst tegen de Mammoetwet goed voorbereid. Tijdens de manifestatie in het Amsterdamse Concertgebouw waren de grote en de kleine concertzaal tot de nok toe gevuld. Drieduizend confessionele protestanten, verdeeld over eenentwintig verschillende organisaties, lieten hun zorgen tijdens de protestbijeenkomst blijken.³⁰ Vergelijkingen met de schoolstrijd werden keer op keer gemaakt.³¹ Onderwijsjournalist Ton Elias, die de protestbijeenkomst bijwoonde, ontwaarde 'een echt protestants[e] getuigenis', waarbij het orgel niet onaangeroerd bleef.³² In de protestantse samenzang viel slechts één dissonant te bespeuren. Dat was de katholieke minister Cals zelf, die in eigen persoon was komen opdaven om de gemoederen te bedaren.

Na het gezamenlijk protest verstomden de bezwaren van de protestanten allerminst. De jurist J.J. Hangelbroek kon enkele maanden later in het protestantse *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* nauwelijks woorden vinden om zijn afkeer van Cals' plannen uit te drukken. Hangelbroeks afkeer werd aangewakkerd door het feit dat Cals, in zijn pogingen tot eenduidige reorganisatie, het openbaar en bijzonder onderwijs wettelijk gezien op een lijn had gesteld. Hierdoor werd het bijzonder onderwijs niet alleen aan strengere subsidievoorwaarden onderworpen, maar kreeg het ook te maken met aanvullende bepalingen die voorheen alleen voor het openbaar onderwijs

²⁷ Bakker en Amsing, 'Discovering social inequality', 318. Zoals Bakker en Amsing opmerken, werden deze problemen al spoedig na invoering van de Mammoetwet ontdekt. Zie o.a. N. Deen, *Een halve eeuw onderwijsresearch in Nederland. Het Nutsseminarium voor Pedagogiek aan de Universiteit van Amsterdam 1919-1969* (Groningen 1969) 78-83.

²⁸ *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* jrg. 6, afl. 27, 7 juli 1960, 659.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ton Elias, *Van mammoetwet tot wet* ('s-Gravenhage 1963) 144.

³¹ Elias, *Van mammoetwet tot wet*, 145.

³² *Ibidem*, 144.

golden.³³ Hangelbroek noemde dat vrijheidsroof, vergeleek de vrijheid van onderwijs met de geestelijke vrijheid in het algemeen en begon vervolgens aan een vergelijking met de Duitse bezetting.³⁴ De boodschap was helder: een eventuele aantasting van de onderwijsvrijheid was voor confessionele protestanten ontoelaatbaar. Maar, zoals onderwijsjournalist Ton Elias al in 1963 nuchter vaststelde, van een nieuwe schoolstrijd kon geen sprake zijn. Al waren de bezwaren van de confessionele protestanten nog zo hevig, zij verzetten zich ditmaal niet tegen het openbaar onderwijs, maar tegen een katholiek minister.

De politieke strijd over de Mammoetwet werd, mede door Cals' confessionele achtergrond, geen herhaling van zetten. Hoewel CHU-voorman Hendrik Tilanus tijdens de voorbereidingen van de wet verklaarde dat hij eerder in Sinterklaas geloofde dan in de totstandkoming van Cals' onderwijswet, moest hij op zijn taxatie terugkomen.³⁵ Voor het eerst in lange tijd dreef onderwijswetgeving een wig tussen voorstanders van confessioneel onderwijs. De CHU stemde tegen, de KVP stemde voor en de ARP bleek scherp verdeeld met vijf stemmen voor en negen tegen. Samen met de steun van de PvdA en de PSP was dat voldoende. De Mammoetwet kwam erdoor, met een drastische herziening van het Nederlandse onderwijsstelsel tot gevolg.³⁶ Bestaande schoolsoorten werden gereorganiseerd. Het VGLO werd afgeschaft, vakopleidingen maakten voortaan deel uit van het beroepsonderwijs. MULO, HBS en MMS werden onder het Algemeen Vormend Onderwijs geschaard en opgesplitst in een hoger, een middelbaar en een lager niveau: de HAVO, de MAVO en de LAVO. Atheneum en gymnasium vormden gezamenlijk het Voorbereidend Wetenschappelijk Onderwijs (VWO). Het aantal eindexamenvakken werd teruggebracht, een eenjarige brugperiode vormde het startschot voor de middelbare school en de doorstroming tussen schoolsoorten zou verbeteren. Vijf jaar na de bekrachtiging van de nieuwe wet moest het Mammoetonderwijs zijn opgetuigd.

De afloop van het politiek getouwtrek rond de Mammoetwet gaf intussen een aardige indruk van de katholieke en protestantse verdeeldheid over onderwijspolitiek. De confessionele protestanten in de Tweede Kamer hadden in meerderheid tegen de wet gestemd omdat de organisatievrijheid in het onderwijs naar hun smaak werd aangetast. De redactie van *Berichten en Bijdragen* volgde dat politieke oordeel, zag in Cals' onderwijspolitiek een bedreiging van 'de z.g. zuilen' en concludeerde dat 'apartheid uit den boze' werd geacht.³⁷ Apartheid,

³³ Knippenberg en Van der Ham, *Een bron van aanhoudende zorg*, 453.

³⁴ *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* jrg. 6., afl. 27, 7 juli 1960, 659.

³⁵ Knippenberg en Van der Ham, *Een bron van aanhoudende zorg*, 453.

³⁶ Paul van der Steen, *Cals. Koopman in verwachtingen 1914-1971* (Amsterdam 2004) 279, 282.

³⁷ *Berichten en Bijdragen* jrg. 34, ongedateerd en ongenummerd [ca. april 1960], 28.

schreef de redactie, was in sommige gevallen zeer gezond. ‘Wat leert ons (...) de natuur? De merel, die zoveel overeenkomst vertoont met de zanglijster, paart niet met de laatste. Het paard en de ezel soms wel, met het gevolg, dat het kroost geslachtloos is’.³⁸ Het voortbestaan van eigen protestantse organisaties stond voor CNS als een paal boven water. Compromissen werden daarbij niet gesloten. De Protestants-Christelijke Onderwijzers Vereniging (PCOV) was het daarmee eens. De protestant A. la Fleur zette de principiële waardering voor onderwijsvrijheid binnen de PCOV af tegen Cals’ Mammoetwet en toonde zich uiterst kritisch over de grotere overheidsinmenging die door de nieuwe onderwijswet mogelijk werd.³⁹ Voor protestanten gold de mammoet, in de woorden van de CHU-voorman H.W. Tilanus, als ‘onheilsdier’.⁴⁰

Omdat dit standpunt in katholieke kringen echter nauwelijks weerklank vond, was de protestantse scepsis tegenover overheidsingrijpen in het onderwijs inmiddels een minderheidsstandpunt geworden. Niet alleen binnen de KVP, maar ook binnen katholieke onderwijsorganisaties werd de Mammoetwet omarmd, terwijl de kritiek op het eigen katholiek onderwijs juist toenam. Een van die vroege critici van afzonderlijk katholiek onderwijs was de latere staatssecretaris C.E. Schelfhout, in de vroege jaren zestig werkzaam als directeur van het R.K. Centraal Bureau voor Onderwijs en Opvoeding. Als directeur schreef Schelfhout steevast het openingswoord bij het gortdroge onderwijsblad *Het Schoolbestuur*, dat enkele malen per jaar door het bureau werd uitgegeven. In de winter van 1964 proefde hij onrust. Het katholieke onderwijs werd opgeschud door zaken ‘die reeds lang in onze onderwijssituatie op formulering lagen te wachten. Maar nu zij eindelijk aan de orde zijn gesteld, schrikt menigeen er toch van; alsof niet te voorzien viel dat een scherp geslepen aandacht tot in de fundamenten zelf van het bouwwerk zou willen doordringen’.⁴¹

Schelfhout verwees met zijn zinspeling op de onrust in eigen kring naar het onlangs verschenen zesdelige rapport *Welvaart, welzijn en geluk*, waarover recentelijk discussie was ontstaan. In het derde deel van dit rapport, dat onder andere door minister Gerard Veldkamp en KVP-fractievoorzitter Norbert Schmelzer was geredigeerd, werd vastgesteld dat het Nederlandse onderwijsbestel kampte met ‘een zwaar belast verleden (...) dat hoe langer hoe meer belemmerend werkt voor een efficiënte benadering van de

³⁸ Ibidem.

³⁹ *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* jrg. 7, afl. 22, 1 juni 1961, 505-508.

⁴⁰ Ibidem jrg. 8, afl. 14, 4 april 1962, 321.

⁴¹ *Het Schoolbestuur* jrg. 32, afl. 2, februari 1964, 41.

onderwijsvraagstukken van onze eigen tijd'.⁴² Daarmee werd bedoeld op de neiging 'het onderwijs overwegend vanuit de confessionele gezichtshoek te bekijken', een impuls die in het verleden weliswaar begrijpelijk was, maar overbodig was geworden 'nu een grotere distantie tegenover het verleden mogelijk is geworden en ook de maatschappelijke verhouding der bevolkingsgroepen zich aanzienlijk aan het wijzigen is'.⁴³

Deze bedekte bewoordingen verwezen naar twee veranderingen binnen het Nederlandse katholicisme die zich aan het begin van de jaren zestig voltrokken. Ten eerste ging in 1962 het door paus Johannes XXIII ontboden Tweede Vaticaans Concilie van start, de algemene kerkvergadering die het 'aggiornamento', het bij de tijd brengen van de kerk, mogelijk moest maken.⁴⁴ De geest van vernieuwing die Nederlandse katholieken ervoeren, zette aan tot kritische reflectie op het eigen verleden en noopte tot toepassing van de kerkvernieuwing in eigen land.⁴⁵ Ten tweede rees in katholieke kringen de gedachte dat men in de jaren zestig een nieuwe emancipatiegolf beleefde. Katholieken voelden zich een vanzelfsprekender onderdeel van de Nederlandse natie. Bovendien zou de leek door dit emancipatieproces mondiger en zelfstandiger worden.⁴⁶ Hierdoor konden katholieken zich, volgens de auteurs van *Welvaart, welzijn en geluk*, niet langer beperken tot 'de knusheid van een besloten en beveiligd milieu. Deze "eigen kring" is meer en meer in het perspectief komen te staan van de totaliteit van het Nederlandse volk'.⁴⁷ De rapporteurs hekelden daarom het wantrouwen tegenover de overheid dat zij in het bijzonder onderwijs bespeurden en keerden zich tegen het isolement dat katholieke ouders voor hun kinderen verkozen.⁴⁸ Ze bepleitten een heroverweging van de katholieke school en maakten zich sterk voor geestelijke verdieping via de ontmoeting met andersdenkenden.

De vernieuwingsretoriek uit *Welvaart, welzijn en geluk* werd gevoed door een gevoel van urgentie, voortkomend uit het besef dat de samenleving waarvan katholieken deel uitmaakten snel veranderde. Een nieuw tijdperk naderde; aanpassing was noodzakelijk om de aanstaande veranderingen het hoofd te bieden. De nieuwe tijd was voor de rapporteurs geen volkomen onbekend terrein. Zij trachtten althans op de toekomst te anticiperen door specifieke vernieuwingen te bepleiten: de afwijzing van het vroegere isolement, geestelijke

⁴² J.A. Ponsioen, G.M.J. Veldkamp en W.K.N. Schmelzer (red.), *Welvaart, welzijn en geluk. Een katholiek uitzicht op de Nederlandse samenleving* deel 3 (Hilversum en Antwerpen 1963) 75.

⁴³ Ponsioen e.a., *Welvaart, welzijn en geluk*, 75.

⁴⁴ Bornewasser, *Katholieke Volkspartij* deel 2, 7.

⁴⁵ Van den Bos, *Verlangen naar vernieuwing*, 115-121.

⁴⁶ Bornewasser, *Katholieke Volkspartij* deel 2, 7.

⁴⁷ Ponsioen e.a., *Welvaart, welzijn en geluk*, 76.

⁴⁸ *Ibidem*, 82.

verdieping en ontmoeting met andersdenkenden. Met deze invulling van het vernieuwingsstreven sloot *Welvaart, welzijn en geluk* aan bij een opkomende belangstelling voor de verdieping en verpersoonlijking van het katholieke geloofsleven.

Nieuw was het feit dat de rapporteurs daarbij de katholieke organisatievorming als zodanig ter discussie stelden. De band tussen katholiek geloof en katholieke instituties, die in de jaren vijftig al aan vanzelfsprekendheid had ingeboet, werd hiermee doorgesneden. Op veel maatschappelijke terreinen werd deze discussie over nut en noodzaak van eigen organisaties aan het begin van de jaren zestig in openheid gevoerd. Zo debatteerde een interne partijcommissie van de Katholieke Volkspartij, de 'structuurcommissie', vanaf 1964 in betrekkelijke rust over de vraag of specifiek katholieke politiek nog nodig was.⁴⁹ De rapporteurs van *Welvaart, welzijn en geluk* probeerden een vergelijkbare discussie over het katholiek onderwijs op poten te zetten. In onverholten termen bepleitten zij op zijn minst een grondige herziening, en mogelijk zelfs de afschaffing van het bestaande katholieke onderwijs.

Daarmee overspeelden de rapporteurs hun hand. Binnen het onderwijs, waar decennialang voor het recht op eigen scholen was gevochten, bleek het thema van eigen katholiek onderwijs erg gevoelig te liggen. De Katholieke Nederlandse Ouderraad (KNO), waarvan 200.000 katholieke gezinnen lid waren, reageerde verbijsterd en verontwaardigd.⁵⁰ In mei 1964 schreef de KNO dat de rapporteurs in bedekte bewoordingen een pleidooi hielden voor de openbare school, terwijl op geen enkele wijze rekening werd gehouden met de plicht van de confessionele school om kinderen op te voeden tot 'werkelijke christenen, die (...) in staat zullen zijn in die pluriforme gemeenschap deel te nemen aan de vervulling van Gods wil'.⁵¹ De ouderorganisatie wees de strekking van *Welvaart, welzijn en geluk* scherp af en deed bovendien haar beklag bij het episcopaat.

Waar de voorstanders van protestants-christelijk onderwijs echter eensgezind waren in hun afkeer van discussies over de afschaffing van protestantse scholen, bleek het katholieke onderwijs verdeeld. Schelfhout, die als directeur van het R.K. Centraal Bureau bij uitstek het bestuurlijk gezicht van het katholiek onderwijs was, reageerde kalm op de verontwaardigde reactie van de KNO. Een maand na de boze brief verzekerde hij zijn lezers dat het Centraal Bureau de katholieke school niet op een achternamiddag wilde afschaffen. Katholieke kinderen konden immers niet zomaar, zonder voorbereiding, aan andersdenkenden worden uitgeleverd. Een gedegen religieuze opvoeding bleef

⁴⁹ Bornewasser, *Katholieke Volkspartij* deel 2, 25-39.

⁵⁰ *Het Katholieke Schoolblad* jrg. 27, afl. 18, 2 mei 1964, 293.

⁵¹ *Ibidem*.

dus noodzakelijk.⁵² Tegelijkertijd stelde Schelfhout vast dat het katholieke onderwijs stevig verankerd was geraakt in een nationaal, publiek onderwijsstelsel en dat kerk en wereld elkaar op steeds meer terreinen raakten. Daarom kon hij niet bij voorbaat garanderen dat het katholieke onderwijs zou blijven voortbestaan. Wie zich grote zorgen maakte om de toekomst van de katholieke school, moest volgens Schelfhout begrijpen dat de actuele discussie over de katholieke school op zichzelf een hoopvol teken was: 'uit die bewogenheid blijkt voor hoevelen onze school een zaak des harten is, en daarmee een diepste overtuiging'.⁵³

De directeur van het R.K. Centraal Bureau liep in zijn reactie op *Welvaart, welzijn en geluk* op eieren. Blijkbaar hadden de recente twijfels over het katholieke onderwijs bij veel ouders een gevoelige snaar geraakt. Intussen werd de discussie over de katholieke organisatievorming op andere terreinen gewoon voortgezet. De KVP-structuurcommissie constateerde in haar eindrapport dat een exclusief katholieke politieke partij niet langer noodzakelijk was, omdat een algemene christelijke inspiratie beter binnen een breed opgezette christelijke partij kon gedijen.⁵⁴ De Nijmeegse socioloog Jan Thurlings zag slechts enkele jaren later een duidelijk zichtbare 'verschuiving in de verzuilingsmentaliteit' onder katholieken, tot uiting komend in een sterk afgenomen voorkeur voor eigen organisaties.⁵⁵ De knagende zelftwijfel van katholieken aan hun zorgvuldig opgebouwde religieuze instituties was rond het midden van de jaren zestig op gang gekomen. Zelfs het bastion van de katholieke school was niet langer heilig, al bleef de verdedigingslinie vooralsnog bestaan.

Op het eerste oog mag de katholieke verdeeldheid in scherp contrast staan tot de eensgezinde steun van de PCOV en CNS aan de protestantse school, maar hier is enige nuancering op zijn plaats. Protestantisme waren immers al vanaf de negentiende eeuw over het scholenvraagstukken verdeeld en waren te vinden in zowel het openbaar als het bijzonder onderwijs. Ongeveer de helft van de hervormde kinderen bezocht aan het einde van de jaren vijftig een openbare lagere school.⁵⁶ Bij katholieken was van een soortgelijke verdeeldheid over het scholenvraagstuk geen sprake. Volgens het verzuilingsonderzoek van Kruyt lag het percentage katholieken op openbare scholen in 1957 op maximaal tien procent.⁵⁷ Deze kleine minderheid bezocht de openbare school bovendien vaak uit noodzaak, omdat katholiek onderwijs niet in de naaste omgeving aanwezig was. De interne discussie over nut en noodzaak van het bijzonder onderwijs was

⁵² *Het Schoolbestuur* jrg. 32, afl. 6, juni 1964, 190.

⁵³ *Ibidem* jrg. 32, afl. 2, februari 1964, 41.

⁵⁴ Thurlings, *De wankele zuil*, 135.

⁵⁵ *Ibidem*, 143.

⁵⁶ Kruyt, *Verzuiling*, 40.

⁵⁷ *Ibidem*.

in de vroege jaren zestig voor katholieken een nieuw verschijnsel en werd daardoor met relatieve onbevangenheid tegemoet getreden. Institutionele vanzelfsprekendheden kwamen hierdoor op de tocht te staan en gaven aanleiding tot nieuwe discussies over de institutionalisering van het geloofsleven die zowel katholieken als protestanten troffen.

Religieus zelfonderzoek

‘Het is alsof de protesterende katholiek op weg is zich te bevrijden van alles, wat niet echt zijn hart raakt’, constateerde priester J.H. Huijts in het rapport *Geloof en leven in de kerk*, dat in 1960 verscheen.⁵⁸ Huijts had in opdracht van het bisdom Roermond onderzoek verricht onder de plaatselijke elite van Limburg, om inzicht te krijgen in de religieuze malaise die het bisdom had vastgesteld, en in haar oorzaken, de therapie en de prognose. Toen Huijts’ rapport verscheen, was *Het Katholieke Schoolblad* er als de kippen bij. De redactie van het katholieke onderwijsblad, die zich al geruime tijd op de vernieuwing van het godsdienstonderwijs bezon, constateerde dat het katholieke geloofsleven zich kenmerkte ‘door sleur, verveling, menselijk opzicht en formalisme. Er is een weerzin tegen elk protektionisme, afkeer van moraliseren’.⁵⁹ Op Huijts’ vraag wat er mis was met de kerk had een lokale journalist geantwoord: ‘De mensen vervelen zich in onze kerken, er gebeurt voor hen niets meer’.⁶⁰

Of het kerkvolk werkelijk die mening was toegedaan, viel op basis van het onderzoek niet met zekerheid te zeggen. Huijts benadrukte herhaaldelijk dat zijn onderzoek vooral over Limburgse elites ging, en dus primair hun opvattingen over het kerkvolk weerspiegelde. Maar waar het gewone kerkvolk ten tonele werd gevoerd, logen de meningen er niet om. Volgens een van de ondervraagde jeugdleidsters was de kerk ‘geen gemeenplaats meer. We voelen niet van elkaar dat we hetzelfde geloof hebben’.⁶¹ Een onderwijzer merkte dat de traditionele kerkvorm tegenwoordig allerlei antipathieën opwekte; hij zag er weinig brood meer in. Een docent van een technische middelbare school dacht dat ook de verhouding tussen kerk en wereld veranderde. Waar vroeger de kerk aan gelovigen voorhield hoe zij een goed en betekenisvol godsdienstig leven konden invullen, was nu de straat toetssteen van het geloofsleven geworden: religiositeit bewees zich vooral in de dagelijkse praktijk, waardoor de kerk

⁵⁸ J.H. Huijts, *Geloof en leven in de kerk. Beschouwingen over de godsdienstige situatie onder de katholieken in Limburg naar aanleiding van een meningen-onderzoek* (z.p. 1960) 20.

⁵⁹ *Het Katholieke Schoolblad* jrg. 24, afl. 1, 7 januari 1961, 6. De term ‘menselijk opzicht’ in het citaat is een rooms-katholieke zegswijze die verwijst naar de vrees voor het oordeel van anderen. In dit geval gaat het dus om de sociale druk die mensen in de kerken zou houden.

⁶⁰ *Ibidem*; Huijts, *Geloof en leven in de kerk*, 20.

⁶¹ Huijts, *Geloof en leven in de kerk*, 21.

weinig toegevoegde waarde had. Een geïnterviewde directrice van een huishoudschool vatte de situatie kernachtig samen: de ban van de traditie was verdwenen.⁶²

Wie kijkt naar de middelen die ter bestrijding van de kwaal werden aangewend, kan echter net zo goed constateren dat de traditie in de ban werd gedaan. Noch de rapporteurs, noch *Het Katholieke Schoolblad* leken namelijk erg gebukt te gaan onder de vernietigende analyse die zij van het kerkelijk leven gaven. *Het Katholieke Schoolblad* benadrukte dat onkerkelijkheid en ongeloof verschillende zaken waren, en dat het tweede niet noodzakelijkerwijs het gevolg van het eerste was. De behoefte aan contact met God zou geenszins zijn verminderd, het ging om het onvermogen van de kerk om dat contact te bevorderen.⁶³ Vanuit die optiek was de groeiende kritiek op de kerk eerder een teken van heilzame vernieuwingsdrang dan een reden tot zorg. Een overgrote meerderheid van de tweehonderd Limburgse ondervraagden zag ‘het losraken van een bepaalde kerkvorm’ dan ook als ‘een positief teken’, zelfs als ‘winst voor het geloofsleven’.⁶⁴ Eindelijk kon de individuele gelovige zijn persoonlijk geloofsleven zelf invullen.

Deze omarming van het katholiek geloof als zaak van het individu en van persoonlijke beleving greep in de jaren zestig snel om zich heen. Dit persoonlijk godsbesef werd weliswaar van onderaf gedragen, maar kreeg bovenal wind in de zeilen omdat zij van bovenaf met zoveel bezieling werd gepreikt.⁶⁵ Katholiek triomfalisme speelde daarin ongetwijfeld een rol: sinds de volkstelling van 1960 was het katholieke volksdeel de psychologische grens van 40% gepasseerd, en ook de uitbouw van het katholieke organisatieleven vorderde voorspoedig.⁶⁶ Dat gaf zelfvertrouwen. Minstens zo belangrijk was het vernieuwingsstreven binnen de katholieke kerk zelf, dat sinds de aankondiging van het Tweede Vaticaans Concilie snel om zich heen greep.

Nederlandse bisschoppen zetten zich, gesteund door deze vernieuwingsdrang, met overgave in voor de ontsluiting van de persoonlijke geloofsbeleving voor gewone gelovigen. Volgens bisschop De Vet uit Breda kon de geloofsvernieuwing voor het katholiek onderwijs niet zonder consequenties blijven. In 1964 bekritiseerde hij de zelfgenoegzame houding van het katholieke onderwijs, dat zichzelf alleen maar katholiek zou noemen omdat deze grondslag op de gevel prijkte. Dankzij deze zelfgenoegzaamheid verwaarloosden katholieken het persoonlijk geloofsleven binnenskamers, betoogde De Vet. Hij

⁶² Ibidem, 20.

⁶³ *Het Katholieke Schoolblad* jrg. 24, afl. 1, 7 januari 1961, 6.

⁶⁴ Huijts, *Geloof en leven in de kerk*, 20.

⁶⁵ Vgl. Kennedy, *Nieuw Babylon in aanbouw*, 82-116.

⁶⁶ ‘Volkstelling van het jaar 1971’, deel 13, hoofdstuk 2, 9. Online te raadplegen via <http://www.volkstellingen.nl> (geraadpleegd op 1 december 2011).

voegde daar waarschuwendende woorden aan toe: het katholiek onderwijs was geen historische verworvenheid, het was geen statisch instituut of een ‘veilige burcht, waarin we ons kunnen verschuilen’.⁶⁷ In plaats daarvan hield het predicaat ‘katholiek’ een opdracht aan iedere individuele gelovige in, die aanhoudende waakzaamheid vereiste. Niet de zekerheid van het bezitten stond daarbij op de voorgrond, maar de zoektocht naar de vraag wat het betekende om een katholieke school te zijn. ‘Er is weinig veiligheid in het dragen van de naam’, schreef de Vet, ‘er is eerder een onveiligheid in gelegen, omdat we met het kiezen van het predicaat verwachtingen scheppen en een uitdaging aannemen’.⁶⁸

Het is opvallend hoezeer katholieken de institutionele crisis van hun tijd aangrepen als mogelijkheid om tot een dieper godsbesef te komen. Het verval van instituties leek als zodanig nauwelijks een probleem – was misschien zelfs gewenst – als het tot diepere persoonlijke bezinning leidde. Natuurlijk waren er ook tegengeluiden. Zo reageerde H.J. Witters van *Het Katholieke Schoolblad* in april 1964 verontwaardigd op de katholieke moeder Agnes Bouvy die besloot haar kinderen naar de openbare school te sturen, omdat zij afstand nam van de ‘aloude Roomse isolationistische opvattingen’.⁶⁹ Opgewonden deed Witters de houding van Bouvy af als ‘hupseke naar de openbare school. Godsdienstige opvoeding doen we dan zelf wel’.⁷⁰ Bouvy nam echter aanstoot aan Witters’ neerbuigende toon en schreef hem dat deze persoonlijke ouderlijke verantwoordelijkheid voor het geloofsleven van de kinderen voor haar juist zeer zwaar woog. Daarmee spreidde zij precies het soort geloofsleven ten toon dat katholieke religieuze elites in de jaren zestig wilden bevorderen: geloof dat stoelde op innerlijke overtuiging en verantwoordelijkheidsbesef, dat vrij van opgelegd gezag en los van religieuze instituties tot ontwikkeling kwam.

Toen Huijts in zijn rapport over het katholiek geloofsleven een zekere afkeer van religieuze instituties constateerde, deed dit aan zijn optimisme dan ook geen afbreuk. De afsluitende woorden van zijn rapport waren hoopgevend:

‘Inspireert het christendom de gelovige nog voldoende tot deze meest fundamentele opdracht: steeds meer mens worden? Er zijn hoopvolle tekenen. De jongste christenheid zoekt naar Christus’ meest originele gestalte in bijbel en patristiek. En in haar kerkbesef vertrouwt zij geen ander criterium meer dan hetgeen de Heer zelf heeft gestort als het cement van Zijn boodschap: de waarachtige onderlinge liefde. Zij zal de mensheid vanzelf voeren naar een nieuwe verbondenheid van geloof en leven, een oude opgave. De verlossing van ieder persoonlijk krijgt weer nieuwe verten’.⁷¹

⁶⁷ *Het Schoolbestuur* jrg. 32, afl. 8-9, augustus-september 1964, 257.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Het Katholieke Schoolblad* jrg. 27, afl. 14, 4 april 1964, 235.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Huijts, *Geloof en leven in de kerk*, 192.

Intussen zag het protestantse onderwijs de groeiende institutionele geloofscrisis met bangere vermoedens aan. Dat blijkt onder meer uit een sociologisch onderzoek naar het protestantse geloofsleven uit de vroege jaren zestig, dat in zijn uitgangspunten wel wat weg had van het rapport-Huijts, maar op een geheel andere wijze tot stand was gekomen. Het protestantse onderzoeksrapport *Zo zijn ze...* was het resultaat van een lokaal initiatief van hervormde jeugdwerkers uit Zwolle, die zich in 1957 zorgen maakten over het geloofsleven van de protestantse jeugd ter plaatse en zich daarom tot het Sociologisch Instituut van de hervormde kerk hadden gericht.⁷² De bezorgde protestanten namen de zaak hoog op. Nog in datzelfde jaar werd een enquêtecommissie ingesteld waarin vele kerkelijke geledingen, van gereformeerd tot remonstrants, vertegenwoordigd waren. Korte tijd later toog een team van sociologen naar Zwolle. Zij namen daar enquêtes af onder 441 scholieren van verschillende middelbare scholen en organiseerden daarnaast enkele diepte-interviews met groepen scholieren.

Het rapport van hun bevindingen, dat net als het rapport-Huijts in 1960 verscheen, had een somberder toonzetting. De onderzoekers stelden vast dat het geloof der vaders nog maar nauwelijks aan de jeugd werd doorgegeven.⁷³ Volgens de sociologen lag dat probleem niet primair bij de jeugd, die veel belang aan godsdienst bleek te hechten, en ook interesse voor de bijbel wist op te brengen. Vooral de ouders droegen schuld. Zij zouden er niet in slagen hun vertrouwde godsdienstige cultuur op eigentijdse wijze aan hun kinderen over te dragen. De scholieren lieten de kerk daarom links liggen; de kerkbanken dreigden te verstoffen. Ook de catechisatie, naar goed protestants gebruik aangeduid als ‘kattebak’, was volgens de onderzoekers vergane glorie. Een groot deel van de jeugd zou daar ‘niet vrijwillig, maar min of meer onder pressie heen[gaan] (...); de belangstelling is dan ook niet groot. (...) De catechisatie blijkt te worden ervaren als een les, waarin ze niet persoonlijk betrokken worden’.⁷⁴ Eigenlijk viel het de onderzoekers nog mee dat 32% van de leerlingen uit de stad en 45% van de plattelandskinderen regelmatig de kerk bezocht. ‘Zouden velen van hen de gang naar de kerk maken, omdat zij hiertoe door het gezin worden gedreven?’, vroegen de rapporteurs zich af. ‘Zou hier kunnen gelden, dat het houden van een traditie gemakkelijker is dan er mee te breken?’⁷⁵

⁷² W. Banning e.a., *Zo zijn ze... Een onderzoek naar de belangstellingsfeer van Zwolse middelbare scholieren* ('s-Gravenhage 1960) 8.

⁷³ Banning e.a., *Zo zijn ze*, 8.

⁷⁴ Ibidem, 40.

⁷⁵ Ibidem, 41.

Of het met het geloofsleven inderdaad zo somber was gesteld, valt moeilijk vast te stellen. Het onderzoek van Huijts en het jeugdonderzoek van de hervormden waren beide opgezet vanuit de suggestieve aanname dát het geïnstitutionaliseerde geloofsleven in verval was geraakt. De gebrekkige verantwoording van de onderzoeksmethode maakt de onderzoeksresultaten bovendien twijfelachtig. Het grootschalige onderzoeksproject naar jongerengedrag, in 1959 uitgevoerd door de Amsterdamse socioloog J.C. Goudsblom en aanmerkelijk deugdelijker van opzet, liet andere resultaten zien. Hieruit bleek juist dat de ontrouw van jongeren aan eigen godsdienstige organisaties meeviel. Zo hechtten verreweg de meeste ondervraagde jongeren aan de eigen religiositeit, vond een meerderheid van 67% onder de hervormde jeugd een huwelijk met een partner van een ander geloof ontoelaatbaar, eventuele doorbraakaanhangers inclusief. Onder katholieken liep dit percentage op tot 78%.⁷⁶

Voorzover Goudsbloms onderzoeksresultaten houvast bieden, laten zij zien dat de zorgen over het geloofsleven van jongeren eerder op projectie dan op een gegeven werkelijkheid berustten. Het aardige van de twee rapporten was echter niet zozeer het inzicht dat zij boden in het geloofsleven van de katholieke en protestantse jeugd, maar het simpele feit dat katholieken en protestanten uit beide rapporten zulke verschillende conclusies trokken. Waar katholieken zich de neergang van het institutionele religieuze leven nauwelijks leken aan te trekken, maakten protestanten zich daarover grote zorgen. Sterker dan katholieken beschouwden confessionele protestanten actieve participatie van de jeugd in eigen instituties als voorwaarde voor vroomheid. Vooralsnog hielden zij daarom vast aan bestaande religieuze organisatievorming en beschouwden zij de malaise binnen eigen organisaties als graadmeter voor de kwaliteit van het religieuze leven als zodanig.

Uitingen van zorg over het hedendaagse protestantisme bleven daarom niet tot een toevallig rapport beperkt. Ook in de protestantse onderwijsbladen overheerste een sombere toon. Het onderwijstijdschrift van besturenorganisatie CNS, *Berichten en Bijdragen*, wijdde in 1966 verschillende stukken aan de vraag of het christelijk onderwijs zijn karakter verloor. Deze stukken werden door schoolhoofd en publicist T.M. Gilhuis vergezeld van de opmerking dat het protestantse triomfalisme ‘in zijn neergang [is]. Het “wij-calvinisten” heeft zijn tijd gehad’.⁷⁷ Hoewel hij de mogelijkheid voor een nieuw reveil openhield,

⁷⁶ J. Goudsblom, *De nieuwe volwassenen. Een enquête onder jongeren van 18 tot 30 jaar* (Amsterdam 1959) 172. De opvattingen van jongeren verschilden vermoedelijk weinig van volwassenen, waar de moraal rondom gemengde huwelijken sinds de jaren vijftig schuivende was. Vgl. C. Brinkgreve en M. Korzec, *Margriet weet raad. Gevoel, gedrag en moraal in Nederland 1938-1978* (Utrecht en Antwerpen 1978) 51.

⁷⁷ *Berichten en Bijdragen* jrg. 40, afl. 2, maart-april 1966, 7.

typeerde Gilhuis de protestantse strijd voor dat reveil wel als ‘dapper tegen de stroom willen inroeien’.⁷⁸ Dit pessimisme over de veronderstelde teloorgang van het protestants-christelijk onderwijs leidde tot gedrag dat vergelijkbaar was met de katholieke inzet voor geloofsverdieping en verpersoonlijking. Protestanten deden dit echter minder blijmoedig en beschouwden hun inspanningen voor geloofsverdieping eerder als poging om een bedreigende toekomst af te wenden, dan als een voorbereiding op een zegenrijke toekomst.

Deze sombere toekomstverwachting maakte de noodzaak tot verdieping van het geloofsleven echter niet minder urgent. Net als katholieken meenden voorstanders van protestants onderwijs dat de jeugd slechts voor het geloof kon worden gewonnen, als zij de mogelijkheid kreeg om de relatie met God persoonlijk te beleven. De jeugd leek daar in de jaren zestig overigens ook zelf om te vragen, zoals blijkt uit een artikel dat in 1961 in het protestantse onderwijsblad *Berichten en Bijdragen* verscheen. Het bericht ging over een groepje middelbare scholieren van het Jeugdkapel Lyceum in Haarlem, dat na een kringgesprek op school tot het rijpe inzicht was gekomen dat ‘ontheiliging van het gebed (...) op de school aan de orde van de dag [is]’.⁷⁹ Vooral het feit dat veel kinderen de aandacht niet goed bij het gebed hielden, baarde de leerlingen zorgen.

Het feit dat de leerlingen op de gedachte kwamen hun zorgen schriftelijk met de protestantse besturenorganisatie CNS te delen, doet enige invloed van docentzijde vermoeden. Hun aanbevelingen zijn daarom niet minder tekenend voor de religieuze vernieuwingspoging die in protestantse scholen werd ondernomen. De leerlingen schreven dat het aantal gebeden op school moest worden teruggedrongen, dat zij persoonlijker bij het gebed betrokken wilden worden door zelf te bidden en dat zij zelf uit de bijbel wilden lezen. ‘Wij zien heus wel in dat het vaak aan onszelf ligt, als het gebed ontaardt’, stelden de leerlingen welopgevoed vast.⁸⁰ ‘Wij betreuren dit en dringen er daarom bij u op aan, dat het vraagstuk zelf aan de orde wordt gesteld. Er zijn ook leraren, die dreunen of afracellen of aan wie je merkt, dat zij er persoonlijk niet achterstaan. Natuurlijk nemen wij als leerlingen het dan niet au sérieux’.

Geloven stond voor de protestantse scholieren uit Haarlem dus gelijk aan persoonlijke betrokkenheid en oprechtheid, en hoewel zij vanuit een zeker pessimisme tot die conclusie kwamen, waren katholieken in optimistischer bewoordingen tot dezelfde slotsom gekomen. Het openbaar onderwijs zag deze consensus met tevredenheid aan. In het voorjaar van 1964 schreef *Het Schoolblad* over het ‘verheugend’ nieuws dat katholieken, volgens het rapport *Welvaart*,

⁷⁸ Ibidem, 15.

⁷⁹ Ibidem jrg. 35, ongedateerd en ongenummerd [ca. najaar 1961], 72.

⁸⁰ Ibidem.

welzijn en geluk, niet langer voor de katholieke school hoefden te kiezen. Dit was een persoonlijke afweging geworden. De Nederlandse Onderwijzers Vereniging (NOV) sprak van ‘een terugdringing van de verzuiling, waarvoor we uitermate dankbaar kunnen zijn’.⁸¹ De zaak werd op scherp gesteld met de toevoeging dat katholieken slechts een conclusie uit het rapport konden trekken: de meest principiële doelstelling van de katholieke school, opvoeding in de geloofsleer, was op losse schroeven komen te staan. Daarom kon apart katholiek onderwijs beter worden afgezworen.

Toch bleven de grondslagdiscussies in het bijzonder onderwijs ook voor de openbare school niet zonder gevolgen. Het openbaar onderwijs was in Nederland van oudsher de spiegel van het bijzonder onderwijs geweest. Waar het bijzonder onderwijs onder het credo ‘de school aan de ouders’ een brug sloeg tussen gezin en school, maakte het openbaar onderwijs zich onder de leuze ‘onverdeeld naar de openbare school’ sterk voor de band tussen school en samenleving. Waar het bijzonder onderwijs een eigen richting wilde zijn, stond het openbaar onderwijs voor algemene toegankelijkheid.⁸² Waar het bijzonder onderwijs de nadruk legde op gedeelde principes, beklemtoonde het openbaar onderwijs de kracht van harmonieuze samenwerking tussen andersdenkenden. Nu het spiegelbeeld van gestalte veranderde, kon dat voor de openbare school niet zonder gevolgen blijven. Beroofd van haar natuurlijke positie als tegenstander van de antithese en exclusief voorstander van algemeen onderwijs, begonnen organisaties als Volksonderwijs en de NOV zich nu opnieuw af te vragen waar de openbare school eigenlijk voor stond.

De NOV bezon zich daarom in 1959 op de ‘Verdieping en verheldering van de gedachte der algemene school’, omdat zij vond dat de beginselen van het openbaar onderwijs aan grondige herziening toe waren.⁸³ Verschillende deskundigen, waaronder de voorzitter van het Humanistisch Verbond J.P. van Praag en de latere hoogleraar onderwijskunde Leon van Gelder, lieten hun licht over de zaak schijnen en zochten naar nieuwe leuzen waarmee het openbaar onderwijs zichzelf in de markt kon zetten. Tot wereldschokkende verschuivingen leidde die zoektocht niet, maar een verschil van accent was wel degelijk merkbaar. De NOV spitste haar strijd voor algemeen toegankelijk onderwijs niet langer toe op het gevecht tegen de verdeeldheid onder het Nederlandse volk, maar beklemtoonde de persoonlijke vorming van leerlingen. Het openbaar onderwijs moest kinderen met verschillende levensbeschouwingen op school leren samenwerken, had een bijzondere verantwoordelijkheid voor de

⁸¹ *Het Schoolblad* jrg. 19, afl. 14, 9 april 1964, 272.

⁸² Het is dan ook niet verwonderlijk dat het karakter van de openbare school sterk afhankelijk blijkt van (religieuze) omgevingsfactoren, zoals blijkt uit J.F.A. Braster, *De identiteit van het openbaar onderwijs* (Groningen 1996).

⁸³ *Het Schoolblad* jrg. 14, afl. 14, 11 april 1959, 243.

eerbiediging van de individuele persoonlijkheid en moest de tolerantie van leerlingen bevorderen. Oude idealen van eenheidsstrijd werden in een nieuw jasje gestoken, uitgaande van de gedachte dat tolerantie, persoonlijke vorming en levensbeschouwelijke ontmoeting slechts konden ontstaan als zij door zelfbewuste individuen werden beleefd en uitgedragen.

Daarmee volgde het openbaar onderwijs het voorbeeld van de zoekende katholieken en protestanten. Uitgaande van de gedachte dat overtuigingen slechts konden beklijven als zij voor het individu van waarde waren, verzette ook het openbaar onderwijs zich tegen de oude collectieve strijdbaarheid. Geleidelijk was het idee gegroeid dat bekeringsijver verkeerd en ondoelmatig was en dat het passend was om – in de woorden van *Welvaart, welzijn en geluk* – ‘de eigen levensovertuiging niet dan met bescheidenheid naar voren te brengen, als een aangeboden hulp aan het waarheid zoekende kind’.⁸⁴

Godsdienst om te doen

Door het grote belang dat onderwijsbestuurders en leraren in de vroege jaren zestig hechtten aan de persoonlijke geloofsbeleving, ontstaat gemakkelijk de indruk dat het individuele kind voortaan de inhoud van zijn eigen geloofsleven kon bepalen. De school, de jeugdvereniging en de kerk zouden het kind hooguit de helpende hand reiken, zodat het zijn eigen geloof kon zoeken en vinden. Hoezeer deze individuele vrijheid en verantwoordelijkheid in het geloofsleven ook in oprechtheid werden gepredikt, en hoe hoog de verwachtingen ook gespannen waren, toch werd niet elke persoonlijke overtuiging legitiem geacht. De inzet voor de verpersoonlijking van het geloofsleven ontstond juist als reactie op onwenselijk gedrag van individuele gelovigen, die God en de kerk teveel links zouden laten liggen. Hoewel levensbeschouwing in het onderwijs sterker als persoonlijke keuze werd voorgesteld, en collectieve verwachtingspatronen hierdoor impliciet werden, waren zij niet verdwenen. De geëngageerde, sociaal bewogen christen die streefde naar medemenselijkheid, had in de jaren zestig weinig moeite om zijn geloofsleven als authentiek en persoonlijk voor te stellen. De gelovige op leeftijd die gewoontegetrouw de kerk bezocht en houvast zocht in het religieuze ritueel, moest daarvoor daarentegen verantwoording afleggen.⁸⁵ Met de verpersoonlijking van het godsdienstig leven

⁸⁴ Ponsioen e.a. (red.), *Welvaart, welzijn en geluk*, 98-99.

⁸⁵ In zijn recent verschenen boek ‘Moederkerk’ beschrijft journalist en historicus Jos Palm treffend hoe zijn eigen ouders, geboren voor de oorlog, het gevoel hadden dat zij, mede door de katholieke kerk zelf, van hun gewoontechristendom werden beroofd. Jos Palm, *Moederkerk. De ondergang van Rooms Nederland* (Amsterdam en Antwerpen 2012) 10-13. Sommige (ex-)gelovigen merkten dat al aan het einde van de jaren zestig op. ‘Vergeet niet’, zei schrijver Godfried Bomans omstreeks 1969 tegen zijn vriend Michel van der Plas, ‘jij bent die kameel met die bult. Wat heb je de eerste vijfentwintig jaar van je leven niet mogen opzuigen aan mystiek? Daar kun je tot je dood mee rondlopen.’

verdween de discipline niet, maar richtte zij zich op andere aspecten van het menselijk bestaan.

Zeer belangrijk in de opbouw van deze nieuwe religieuze discipline werd de toepasbaarheid van het geloof in het dagelijks leven, waaruit moest blijken dat de individuele gelovige zijn verworven vrijheid goed gebruikte en zelf verantwoordelijkheid kon dragen. Levensbeschouwing werd hierdoor vooral iets om te doen, met onder andere de Derde Wereld als dankbaar werkterrein.⁸⁶ De projectie van religieus idealisme op de Derde Wereld was binnen het onderwijs geen toevalligheid. Zij kon op een lange traditie bogen. Van oudsher trokken katholieke missionarissen en protestantse zendelingen door de Nederlandse koloniën om daar Gods Woord te verspreiden, met onderwijs als essentiële steunpilaar.⁸⁷ Nederlandse onderwijsorganisaties wisten zich daarom nauw betrokken bij zending en missie. Niet voor niets had de protestantse onderwijsvereniging 'de Grote', opgericht in 1854, officieel de 'Vereeniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen in Nederland en de Overzeesche Bezittingen' geheten. Vooral de katholieke en protestantse onderwijsvakorganisaties berichtten in de jaren veertig en vijftig over zending en missie. Aanvankelijk gingen deze artikelen meestal over de koloniën, na de Indonesische onafhankelijkheid kwamen ook andere werelddelen in het vizier.

De verkondiging van Gods Woord in verre streken kreeg in de jaren zestig een geheel nieuwe invulling. In 1956 was de Nederlandse Organisatie voor Internationale Bijstand (NOVIB) opgericht, een belangrijke steunpilaar voor de ontwikkeling van de Nederlandse ontwikkelingshulp als alternatief voor de protestantse zending en de katholieke missie. Prominente protestanten en katholieken verbonden hun naam aan de nieuwe organisatie waarin hulp aan minderbedeelden werd geboden, zonder dat die hulp op een specifieke religieuze grondslag berustte.⁸⁸ Katholieken wisten zich daarbij al snel van

Maar jouw zoon, daar gaat het om, en mijn dochter, die komen in een volkomen efficiënte wereld terecht, waar de dingen gewoon zichzelf betekenen. De dubbele bodem is eruit gevallen. Alles staat in zijn eigen uitleg vastgevroren. En nu is het de vraag of de mens een wezen is, dat in die poolnacht kan blijven leven'. Godfried Bomans en Michel van der Plas, *In de kou. Over hun roomse jeugd en hoe het hen verder verging* (Bilthoven 1969) 23.

⁸⁶ Meijers, *Blanke broeders - zwarte vreemden*, 253.

⁸⁷ J. Bos en G.H.A. Prince, 'Partners in ontwikkeling. De beginperiode van het (kerkelijke) particuliere ontwikkelingswerk' in: J.A. Nekkers en P.A.M. Malcontent (red.), *De geschiedenis van vijftig jaar Nederlandse ontwikkelingssamenwerking 1949-1999* (Den Haag 1999) 163-182, aldaar 163.

⁸⁸ Louis Zweers, *Standplaats in de tropen. Missie, zending en ontwikkelingshulp in beeld* (Zutphen 1996) 114. Bij de oprichting van NOVIB waren bekende protestanten en katholieken betrokken, waaronder dominee J.B.Th. Hugenholtz, prof.dr. W.F. de Gaay Fortman, pater S. Jelsma en de katholieke doorbraaksocialist Geert Ruygers. Om het religie-overstijgende karakter van NOVIB te benadrukken werden de voorzitters

pauselijke steun verzekerd. In zijn encyclieken *Mater et Magistra* en *Pacem in Terris* riep paus Johannes XXIII op tot het redden van de mens *naast* het redden van de ziel.⁸⁹ Geloofsverkondiging en medemenselijkheid kwamen dankzij de scheiding van mens en ziel lossen van elkaar te staan. Uitgaande van de gedachte dat oprecht beleefd christendom aan praktische daden kon worden afgemeten, groeide de medemenselijkheid uit tot de geloofsopdracht waarmee religieus idealisme werd gestaafd.

De katholieke onderwijsorganisaties wisten zich in de jaren zestig dan ook nauw bij de vernieuwing van de missie betrokken. *Het Katholieke Schoolblad* deinsde er niet voor terug om het grote belang van hulp aan de Derde Wereld keer op keer bij katholieke leraren onder de aandacht te brengen. Vanaf 1964 besloot de redactie om maandelijks het nieuwe katern 'Wereldwijd' in te vouwen, bedoeld om de eigen achterban te informeren over het wel en wee van de missie. 'Wereldwijd' schuwde de preektoon niet. Th.M. Bours, die als missionaris grote delen van het katern vulde, hield zijn lezers bij herhaling voor dat de mens niet voor niets op de wereld was gezet: een christen die God wilde dienen moest zich bekommeren om de mensen en de wereld om zich heen.⁹⁰ 'Echt menselijk leven is (...) een leven met anderen en lotsverbondenen', vond Bours, en juist in die medemenselijkheid school een oprecht godsbesef.⁹¹ *Het Katholieke Schoolblad* deelde die analyse: 'We moeten geloven in God', schreef de redactie, geloven in 'Zijn liefde voor ons, die hij in Jezus Christus geopenbaard heeft (...) uit die Godsliefde moeten we de mensen onze broeders noemen'.⁹²

De medemenselijkheid die met de nieuwe inzet voor de naaste werd betoond, kwam dus niet alleen de mens, maar ook het contact met zijn Schepper ten goede. Contact met God verliep voortaan langs nieuwe lijnen. Vroeger werd God op grote afstand van de gelovige geplaatst, een afstand die slechts met heiligen, rituelen en veel mystiek werd overbrugd. In de jaren zestig veranderde dat en huisde God in de medemens. 'Wanneer we elkaar beminnen, dan is in ons de volmaakte liefde tot God', tekende *Het Katholieke Schoolblad* in juni 1961 uit de pauselijke maandintentie op.⁹³ Liefde voor God werd aan de liefde voor de medemens gepaard. Gelovigen kregen hierdoor enerzijds meer ruimte om hun geloofsleven persoonlijk vorm te geven. Anderzijds werden medemenselijkheid en naastenliefde geheiligde plichten, waarvoor een christen zich met hart en ziel persoonlijk moest inzetten. Godsdienst werd door de

afwisselend uit verschillende levensbeschouwelijke stromingen gerekruteerd. Bos en Prince, 'Partners in ontwikkeling', 165.

⁸⁹ *Het Katholieke Schoolblad* jrg. 27, afl. 5, 1 februari 1964, 80.

⁹⁰ *Ibidem* jrg. 25, afl. 5, 3 februari 1962, 81.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem* jrg. 24, afl. 22, 3 juni 1961, 537.

⁹³ *Ibidem*. Deze woorden zijn ontleend aan 1 Johannes 4:12.

nadruk op verpersoonlijking dus niet vrijblijvend. Engagement werd onderdeel van een ernstig en collectief gedragen christelijk plichtsbesef.

Dit plichtsbesef kreeg niet alleen de katholieken, maar ook de protestanten in zijn greep. In het *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* mocht de zorg voor de arme medemens in nood evenmin ontbreken. De kerstboodschap die redacteur D.H. Dutmer in 1964 opschreef was hierin glashelder: de honger en armoede in Congo leerde dat het 'niet waar [kon] zijn, dat een Christen alleen maar leeft bij kerstbout en olieballen, bij kerstgroen en oudejaarsvuur'.⁹⁴ In plaats daarvan moest een goede protestant in kersttijd bij zichzelf te rade gaan, om te zoeken naar een weg 'die niet leidt naar het eigen-ik, maar naar de naaste'.⁹⁵

Dutmers collega A. de Haan, die lid was van de protestantse Onderwijszendingencommissie, bracht deze persoonlijke zoektocht de klaslokalen in. In 1963 ontwikkelde hij een praktisch gebedsschema dat de interesse van het gelovige kind voor de Derde Wereld moest wekken. Als kinderen tijdens het maandagochtendgebed aandacht besteedden aan de school, onderwijzers en kinderen, ontstond op dinsdag ruimte om de honger en de armoede in de wereld te behandelen.⁹⁶ Woensdag was gereserveerd voor ziekte en nood, in het bijzonder de zieke kinderen en het werk van Unicef. Op donderdag moest de klas bidden voor de verdeeldheid in de wereld en de politieke spanningen, vrijdag was bestemd voor de zending en de oecumene, zodat ten slotte op zaterdag de verdeeldheid onder de christenen aan de orde kon komen.

Dergelijke aanzetten tot naastenliefde in de Derde Wereld vonden in het protestantse onderwijs meestal een gewillig gehoor, al klonk er ook kritiek. De bejaarde theoloog Gerrit van Niftrik ergerde zich blauw aan de wijze waarop christenen in de ban raakten van medemenselijkheid en de zorg voor de Derde Wereld. In 1970 stelde hij cynisch vast dat de christelijke jeugd zich sterker bij onrecht betrokken voelde naarmate dat onrecht verder van hen verwijderd was.⁹⁷ Christelijke dadendrang in missie en zending verzandde hierdoor, wat hem betreft, in holle frasen. Als het om de christelijke betrokkenheid op lokatie ging, had Van Niftrik natuurlijk gelijk. Katholieken en protestanten leefden in de vroege jaren zestig sterk mee met de eigen zendelingen en missionarissen, maar deze betrokkenheid bleef meeleven op afstand. Toch was zij daarmee nog geen lege huls. De aandacht voor de mens in nood kwam immers voort uit de wens om aan te zetten tot persoonlijke bezinning en doorvoelde

⁹⁴ *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* jrg. 11, ongedateerd en ongenummerd [januari 1965], 1.

⁹⁵ *Ibidem*, 2.

⁹⁶ *Ibidem* jrg. 9, ongedateerd en ongenummerd [ca. april 1963], 282.

⁹⁷ T.M. Gilhuis e.a., *De christelijke school gewikt en gewogen. Een tiental visies op het christelijk onderwijs* (Kampen 1972) 65.

medemenselijkheid op religieuze basis. Het christelijk geloof werd niet langer uit gewoonte beleden, maar vereiste zelfreflectie. Hierdoor wekten medemenselijkheid en naastenliefde, mede dankzij de aandacht voor missie en zending, nieuwe vormen van persoonlijk engagement en persoonlijk geworstel op.

Binnen het onderwijs werd naarstig gezocht naar manieren om deze persoonlijke worstelingen in religieuze taal te gieten en het persoonlijk bewogen godsdienstig idealisme samen te beleven. De katholieke pedagoog S.C. Derksen maakte zich op deze gronden sterk voor 'vredesonderwijs'. Dat leverde hem in de jaren zestig een bescheiden aanzien in de onderwijswereld op. Derksen wilde zijn medemens tot herbezinning brengen vanuit het besef van 'samen-op-weg-zijn (...) waarbij de authenticiteit (van de ander) is inbegrepen'.⁹⁸ In het openbaar onderwijs werd dit geluid vertolkt door C. van Luyn, die eveneens het belang van saamhorigheid benadrukte. Mensen groeiden zijn inziens 'naar een wereld toe, waarin we allemaal zullen kunnen leven naast en met elkaar of... naar geen wereld'.⁹⁹ Toch was het een protestant die met zijn oproep tot religieus geïnspireerde medemenselijkheid de grootste invloed kreeg: Feitse Boerwinkels oproep tot 'inclusief denken' won in het Nederlandse onderwijs van de jaren zestig snel terrein.

De aanzet tot dit succes was in de voorafgaande decennia zorgvuldig opgebouwd. Sinds de bevrijding timmerde onderwijsman Feitse Boerwinkel binnen de protestantse wereld aan de weg, dankzij zijn betrokkenheid bij het hervormde instituut 'Kerk en Wereld' en via de lezingen en referaten die hij in den lande hield.¹⁰⁰ In 1961 werd hij door de Protestants Christelijke Onderwijzersvereniging opgemerkt. Al in de jaren vijftig had Boerwinkel zijn mede-christenen tot het zogenaamde 'om-denken' willen bewegen, waarmee Boerwinkel doelde op het verzet tegen de 'afgoden' van zijn tijd: materiële wellust en de westerse afhankelijkheid van geweld.¹⁰¹ Ook de verdeeldheid van het christendom was Boerwinkel een doorn in het oog.¹⁰² In de vroege jaren zestig bundelde hij zijn godsdienst- en cultuurkritiek in een oproep tot inclusief

⁹⁸ *Het Katholieke Schoolblad* jrg. 28, afl. 17, 1 mei 1965, 313. Derksen werkte dit pleidooi twee jaar later uit in S.C. Derksen, *Hoe leren we de vrede* (Groningen 1967). Derksens betoog vertoonde opvallende overeenkomsten met Feitse Boerwinkels *Inclusief denken* dat een jaar eerder was verschenen, voornamelijk in de wijze waarop menselijke eenheid tegenover de dreiging van atoomwapens werd geplaatst. Waar Boerwinkel evenwel in theologische kringen zijn inspiratie zocht, positioneerde Derksen zich voornamelijk binnen het opkomende vakgebied van de polemologie.

⁹⁹ *Volksonderwijs*, jrg. 94, [ongenummerd], november 1960, 4.

¹⁰⁰ Mellink, 'Groeiende gemeenschapszin', aldaar 55.

¹⁰¹ Boerwinkel, *De inhoud van ons apostolaat*, 1-2.

¹⁰² F. Boerwinkel, *Kerk en secte* ('s-Gravenhage 1953) 159.

denken, waarvan in 1966 een gelijknamig boekje verscheen dat een totale oplage van 35.000 exemplaren haalde.¹⁰³

Kern van het inclusief denken was de gedachte dat de mensheid tot op het bot was verdeeld, maar dat zij zich deze verdeeldheid niet langer kon veroorloven in het 'atoomtijdperk'. Boerwinkel speelde met deze boodschap handig in op de heersende angst voor een kernoorlog.¹⁰⁴ De Koude Oorlog was in de vroege jaren zestig een hoog oplopend diplomatiek spel geworden, waarin de Verenigde Staten en de Sovjet-Unie een wapenwedloop ontketenden 'at the cost of racking the nerves of generations', zoals de historicus Eric Hobsbawn het later treffend verwoordde.¹⁰⁵ De Cubacrisis van 1962, die bijna tot een kernoorlog leidde, onderstreepte de bange vermoedens.¹⁰⁶

In deze zorgelijke omstandigheden typeerde Boerwinkel de naderende kernoorlog als het ultieme voorbeeld van het 'exclusieve denken': het antagonistische wij-zijdenken waarbij de ene groep mensen zich tegen de andere groep verenigde.¹⁰⁷ Hij schreef zijn eigen inclusief denken voor als remedie tegen de kwaal: de mensheid moest als één lichaam worden voorgesteld, zoals de apostel Paulus dit aan christenen had opgedragen.¹⁰⁸ Het ging erom de medemens in het eigen wereldbeeld te betrekken, menselijke verdeeldheid tegen te gaan en aldus te komen tot 'een meer christelijke wijze van omgaan met "de ander"'.¹⁰⁹ Daarmee ademde Boerwinkels verhaal een sfeer van 'Alle Menschen werden Brüder', een wereldomspannende eenheidsgedachte die des te beter uit de verf kwam omdat zij tegenover de dreiging van een allesvernietigende oorlog werd geplaatst.

Boerwinkel ontleende zijn gezag echter niet alleen aan onvermijdelijkheidsretoriek. Belangrijker was de indruk van onmiddellijke toepasbaarheid die het begrip wekte. Boerwinkel propageerde een nieuwe manier van denken die ieder mens zichzelf zou kunnen aanleren. Deze stap was niet eenvoudig te zetten, zij vergde doorzettingsvermogen, maar ieder mens kon in principe direct als inclusief denker aan de slag. Het *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* reageerde enthousiast. Volgens het blad bood het inclusief denken de mogelijkheid om religieus engagement in de praktijk te brengen, zonder daarmee in theologische scherpslijperij te vervallen, om niet in weerwil

¹⁰³ Feitse Boerwinkel, *Inclusief denken. Een andere tijd vraagt een ander denken* (Hilversum 1966) en Van der Linde, *Feitse Boerwinkel*, 35, 51.

¹⁰⁴ Bart van der Boom, *Atoomgevaar? Dan zeker B.B.* (Amsterdam 2000) 109.

¹⁰⁵ Eric Hobsbawn, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century (1914-1991)* (Londen 1994) 230.

¹⁰⁶ John Lewis Gaddis, *The Cold War. A New History* (New York 2005) 78.

¹⁰⁷ Boerwinkel, *Inclusief denken*, 27.

¹⁰⁸ Boerwinkel verwees daarmee naar Paulus' eerste brief aan de Korintiërs: 1 Kor. 12:12-27.

¹⁰⁹ *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* jrg. 7, afl. 39, 19 oktober 1961, 962.

van, maar juist via medemenselijkheid tot diepere geloofsovertuigingen te komen. Verheugd stelde het *Correspondentieblad de Christelijke Onderwijzer* vast: 'Inclusief denken maakt het mogelijk om een overtuigd reformatorisch christen te zijn en toch begrip te hebben voor bepaalde waarden van het katholicisme. Het is dan mogelijk om overtuigd anti-revolutionair te zijn en toch geen scheef beeld te geven over wat het socialisme tegenwoordig wil'.¹¹⁰

Zo kwamen de toenadering tot God en de toenadering tot de medemens zowel in protestantse als in katholieke kring in elkaars verlengde te liggen. Deze nieuwe nadruk op medemenselijkheid bevorderde ook het contact met het openbaar onderwijs, dat eveneens onder de indruk bleek van 'vredesonderwijzers' als Derksen en Boerwinkel. Zo wijdde *Het Schoolblad* in 1962 een reeks van maar liefst veertien artikelen aan het vraagstuk van vredesonderwijs. Auteurs uit allerlei maatschappelijke geledingen, variërend van de Leidse hoogleraar sociologie R.F. Beerling tot de Amsterdamse rabbijn J. Soetendorp, kwamen aan het woord en formuleerden pogingen om het zogenaamde wij-zijdenken te doorbreken. Zij wisten zich daarbij geïnspireerd door dezelfde Boerwinkel die ook binnen het protestantse onderwijs warme belangstelling genoot.¹¹¹

Het beroep dat hiermee werd gedaan op de persoonlijke verantwoordelijkheid van het individu, kreeg binnen het openbaar onderwijs op seculiere wijze gestalte. Net als in het bijzonder onderwijs mocht de inzet voor medemenselijkheid zich op de openbare school in grote aandacht verheugen. Nadat de artikelenreeks over vredesonderwijs was afgerond, riepen lezers van *Het Schoolblad* de redactie zelfs op om hierover een aparte bundel uit te brengen en een werkgroep voor vredesonderwijs op te richten, bedoeld om de opvoeding tot medemenselijkheid een beslissende duw in de rug te geven.¹¹² Toen de redactie besloot aan dit verzoek geen gevolg te geven kreeg zij verschillende verontwaardigde reacties over zich heen, waarna zij alsnog tot rijper inzicht kwam.¹¹³

De grote aandacht voor vredesonderwijs in de jaren zestig kwam gedeeltelijk voort uit pogingen tot wereldverbetering en uit de hoop op wereldvrede. Maar aantrekkelijker dan de idealen van eenheid en verdraagzaamheid was wellicht de methode die in het vredesonderwijs werd beproefd. Het idee dat individuen persoonlijk aan de slag konden gaan om een betere wereld gestalte te geven, verleende het vredesonderwijs zijn geloofwaardigheid. Daar kwam nog bij dat de oproep tot vredesonderwijs in het

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Vgl. *Het Schoolblad* jrg. 17, afl. 8, 3 maart 1962, 147-148; ibidem jrg. 17, afl. 20, 2 juni 1962, 375.

¹¹² *Het Schoolblad* jrg. 17, afl. 34, 4 oktober 1962, 637-638.

¹¹³ Ibidem.

bijzonder onderwijs naadloos aansloot bij de voorstelling van godsdienst als een zaak van menselijke inzet en het individueel geweten. Wie zichzelf in de vroege jaren zestig de vraag stelde of hij een goed christen was, vond zijn houvast niet in theologische leerstellingen, de kerkgang of traditionele religieuze vormen, maar in de opdracht tot persoonlijk engagement als zodanig. Vredesonderwijs bood dat engagement, maar juist de brede bijval voor dit onderwijs laat zien dat de inzet om een zelfbewust, geëngageerd individu te worden groepsgewijs gestalte kreeg.

Bevoogdingsangst

In de jaren zestig voltrok zich binnen het Nederlandse onderwijs een indrukwekkend snelle verandering in religieuze verwachtingspatronen. Hoewel in de voorafgaande twee decennia regelmatig was gesproken over de noodzaak om godsdienst tot een zaak van het eigen geweten te maken, werd dit debat tot in de jaren vijftig vooral door doorbraakaanhangers en onkerkelijken aangezwengeld. Confessionele protestanten hadden zich in de jaren vijftig in deze discussie gemengd, katholieken waren hen daarin voorzichtig gevolgd, maar de discussie over de verpersoonlijking van het geloofsleven lag aanvankelijk nog erg gevoelig; conflicten tussen voor- en tegenstanders van de doorbraak lagen op de loer. Tegen het einde van de jaren vijftig sloeg de toon van de discussie om en vereenzelvigden steeds meer christenen zich met het ideaal van verpersoonlijking. Voortbouwend op de doorbraakdiscussies, geïnspireerd door paus Johannes XXIII en aangemoedigd door het rapport *Welvaart, welzijn en geluk* verlegde het katholiek onderwijs als eerste de koers. De verpersoonlijking van het geloofsleven, die in de jaren vijftig door een bescheiden voorhoede was bepleit, werd nu met overtuiging ingezet en leidde tot discussie over de houdbaarheid van katholieke instituties in het algemeen en het katholiek onderwijs in het bijzonder.

Protestanten kenden dergelijke discussies over de institutionalisering van godsdienst al veel langer. Het vraagstuk van religieuze organisatievorming in het onderwijs hield de confessionelen en niet-confessionelen binnen het protestantisme inmiddels al ruim een eeuw verdeeld. Hier waren de stellingen reeds betrokken. Wellicht dat de confessionele protestanten daarom wat voorzichtiger waren met hun inzet voor de verpersoonlijking van het geloofsleven en sneller vreesden dat de protestantse school door deze nieuwe religieuze ontwikkelingen werd bedreigd. Toch bleken ook de protestantse onderwijsorganisaties, vanuit een gevoelde noodzaak tot verandering, vatbaar voor de gedachte dat godsdienst persoonlijk moest worden beleefd. Religieuze betrokkenheid werd hierdoor steeds sterker aan praktijkgerichte daden en medemenselijkheid afgemeten. Voortbouwend op de traditie van zending en

missie leek de Derde Wereld een uitstekend terrein om deze nieuwe, geëngageerde religiositeit te beproeven.

Religieuze disciplinerende werd hierdoor verpakt in nieuwe vormen. Draaide het geloofsleven voorheen vooral om kerkgang, lidmaatschap van confessionele organisaties, de keuze voor een protestants dagblad of een katholieke school, nu lag de nadruk op persoonlijke beleving, de persoonlijke worsteling met het geloof en de persoonlijke, authentieke betrokkenheid bij God en de naaste. Onderwijsbestuurders en leraren maakten gelovigen steeds sterker tot individu, niet omdat gelovigen zelf per definitie om vrijheid en verantwoordelijkheid vroegen, maar omdat de betekenis van hun geloof aan maatstaven van het persoonlijk geweten en eigen verantwoordelijkheid werd afgemeten. Levensbeschouwing werd een verantwoordelijkheid van het zelfstandige, gewetensvolle individu.

Eenzijds leek die ontwikkeling gunstig. Was religie immers niet van diepere betekenis als zij voortkwam uit een persoonlijke worsteling en een eigen godsbesef, in plaats van aangeleerd gewoontechristendom? Katholieken koesterden aanvankelijk hoge verwachtingen van de verpersoonlijking van het geloofsleven, protestanten volgden spoedig, terwijl openbaren al veel langer voorstanders waren van verpersoonlijking.¹¹⁴ Over het thema van verpersoonlijking is in de vroege jaren zestig heel wat gediscussieerd. Niet eerder vereenzelvigden voorstanders van het openbaar, katholiek en protestants-christelijk onderwijs zich zo nadrukkelijk met een persoonlijk geloofsleven als juist in deze periode. Anderzijds keerde de neiging tot verpersoonlijking zich bij uitstek tegen instituties die het geloofsleven droegen: de kerk, de jeugdvereniging, het bijzonder onderwijs en allerlei andere organisaties die mensen op basis van hun geloofsovertuiging verenigden. Zo werd het geloofsleven, in een poging tot versterking, zijn steunpilaren ontnomen. Al snel zou voortzetting van een christelijke traditie zonder de bijbehorende institutionele structuur een grote opgave blijken.

Daarnaast had de aandacht voor verpersoonlijking in de late jaren zestig nog een neveneffect dat betrokkenen niet hadden voorzien: traditionele gezagsverhoudingen kwamen onder druk te staan. Het eerdergenoemde conflict tussen de katholieke redacteur H.J. Witters en de katholieke moeder Agnes Bouvy, die haar kinderen naar de openbare school stuurde, blijkt achteraf

¹¹⁴ De aandacht van het openbaar onderwijs voor verpersoonlijking, kwam vooral tot uitdrukking in hun wens om het zogenaamde neutraliteitsbeginsel van de openbare school een positieve invulling te geven. Philip Kohnstamm beijverde zich daar al in het interbellum voor. Zijn personalisme zou kort na school maken, zeker in de eerste naoorlogse jaren. Van hieruit ontwikkelde zich ook een sterkere dialoog tussen het openbaar onderwijs en christelijke en humanistische stromingen. Vgl. Braster, *De identiteit van het openbaar onderwijs*, 153-164.

exemplarisch voor de gezagsproblemen die het onderwijs in de late jaren zestig troffen. Bouvy maakte een keuze waarmee Witters allerminst kon instemmen. Hij sprak schande van haar gedrag, maar kon er weinig tegen inbrengen. Bouvy had haar keuze voor het openbaar onderwijs immers persoonlijk gemaakt en meende op deze wijze aan haar katholiciteit gevolg te moeten geven. Het viel Witters niet mee om zwaarwegende, inhoudelijke bezwaren te formuleren als een gelovige zelfstandig tot haar afwegingen kwam, ook al achtte Witters deze afwegingen nog zo onjuist.

Dit gezagsprobleem raakte tegen het einde van de jaren zestig verbonden met onderwijs als zodanig: hoe kun je kinderen aansturen en opvoeden als zij geacht worden eigen keuzes te maken op basis van individuele vrijheid en verantwoordelijkheid? Een verpersoonlijkt geloof laat zich niet gemakkelijk sturen, en met de verpersoonlijking van pedagogische principes doemden aan het einde van de jaren zestig soortgelijke problemen op. De hoogleraar sociale pedagogiek T.T. ten Have ondervond dat al vroeg. In 1961 onderhield hij de *Moderne Jeugd* raad over 'de nozem'.¹¹⁵ Aan de hand van de nozemcultuur schetste Ten Have het centrale probleem waarvoor opvoeders zich geplaatst zagen. De jeugd leek maar niet te willen deugen. Ten Have verbloemde dat niet. Hij omschreef de nozem als een

'jeugdige die wellicht meer dan zijn gemiddelde leeftijdsgenoot overhoop ligt met zichzelf, zijn omgeving en het maatschappelijk bestel, maar *die zich vooral van de anderen onderscheidt, doordat hij vanuit zijn labiele positie komt tot een balorig misbruik van overigens nuttige zaken*'.¹¹⁶

Tegelijkertijd meende de sociaal pedagoog dat opvoeders weinig bereikten als zij probeerden het wangedrag van de nozem met harde hand te corrigeren. Hij wees erop dat de onkunde van de nozem een teken van innerlijke onmacht was. Daarom kon gedragsverandering slechts vanuit de nozem zelf komen, en kon zij onmogelijk worden opgelegd. Feitelijk sneed Ten Have zichzelf in de vingers. Als opvoeder constateerde hij een probleem bij de jeugd, maar hij geloofde slechts in oplossingen die uit de innerlijke overtuiging van jongeren voortkwamen. Hierdoor ontbeerde de opvoeder de middelen om onwenselijk gedrag van jongeren bij te sturen.

Dit gezagsprobleem leidde in de vroege jaren zestig nog een sluimerend bestaan, maar zou binnen enkele jaren uitgroeien tot een ware gezagscrisis. Die

¹¹⁵ Het begrip 'nozem' werd in 1955 geïntroduceerd door Vrij Nederlandjournalist Jan Vrijman. Vrijman muntte de term in twee artikelen die in september 1955 in *Vrij Nederland* verschenen. Beide stukken zijn opgenomen in Mathieu Smedts (red.), *Vijftienvintig jaar Vrij Nederland. Een bloemlezing uit het illegale en het na-oorlogse Vrij Nederland* (Amsterdam 1965) 130-139.

¹¹⁶ *Het Schoolblad* jrg. 16, afl. 25, 1 juli 1961, 507. Cursivering in origineel.

gezagscrisis was de verrassende uitkomst van de inzet voor verpersoonlijking. Omdat leraren en onderwijsbestuurders steeds meer nadruk legden op individuele vrijheid en verantwoordelijkheid, begonnen zij steeds minder in de legitimiteit van hun eigen gezag te geloven. Zo ondermijnden docenten en bestuurders hun eigen autoriteit, die zij als onjuist en ondoelmatig gingen beschouwen. Werkelijke verandering werd immers gedragen door oprechte, persoonlijk overtuigde individuen. In de late jaren zestig zouden veel progressieve leraren zich inzetten voor de herijking van het gezag op school. Maar de grenzen van de anti-autoritaire opvoeding kwamen daarbij al snel in zicht.