

DOCUMENTATIEBLAD VOOR DE GESCHIEDENIS VAN DE  
NEDERLANDSE ZENDING EN OVERZEESSE KERKEN

*JOURNAL FOR THE HISTORY OF DUTCH MISSIONS AND OVERSEAS  
CHURCHES*

Adviseurs van de redactie/Advisors: Prof. dr G.F. de Jong (Orange City, U.S.A.), Prof. dr J.A.B. Jongeneel (Utrecht, Neth.), Prof. dr J.W. Hofmeyr (Pretoria, S.A.), Prof. dr K. Koschorke (München, Ger.), Prof. dr G.J. Schutte (Amsterdam, Neth.).

Het *Documentatieblad* verschijnt jaarlijks in april en oktober. Het wordt uitgegeven door de "Stichting Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken". Druk en layout: ASKA, Alphen aan den Rijn. Het adres van de administratie en redactie is: Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Koornmarkt 1, Postbus 5021, 8260 GA Kampen, Nederland, telefoon: 05202 92666, telefax 05202 92613.

De abonnementsprijs voor 1994 bedraagt Hfl. 35,- voor Nederland (m.i.v. 1 januari 1995: f 45,-), voor studenten Hfl. 30,-, voor instellingen Hfl. 50,-, losse nummers Hfl. 25,-, na ontvangst van een acceptgirokaart te voldoen op postgiro 234641, t.n.v. Theol. Univ. Kampen, onder vermelding van Documentatieblad. Abonnementen worden geacht met een jaar te zijn verlengd als ze niet vóór 1 januari zijn opgezegd.

*The Journal (Documentatieblad) appears in April and October of each year. It is published by "The Society for the History of Dutch Missions and Overseas Churches". The Journal is printed by ASKA, Alphen aan den Rijn. The address of both administration and editors is: Theologische Universiteit van de GKN, Koornmarkt 1, Postbus 5021, 8260 GA Kampen, the Netherlands, telephone: 05202 92666, telefax 05202 92613.*

*Subscription price is \$ 25,- a year (including surface-mail). Please make all remittances (cheque) payable to the "Theologische Universiteit Kampen". Subscription applications, changes of address, claims for missing numbers and orders for single copies of current or back issues should be sent to the administration of the Journal, address above. Claims for missing numbers will be honored without charge if made within two months following the regular month of publication.*

Kerk, armenzorg, onderwijs en zending aan de Kaap 1652-1732  
Een overzicht van de stand van het onderzoek: resultaten en  
leemten

drs A.W. Biewenga

Wie de geschiedenis van de gereformeerde kerk overzee wil bestuderen, kan goed terecht in de Nederlandse Kaapkolonie. In 1652 stichtte Jan van Riebeeck een verversingspost voor de VOC aan de Kaap de Goede Hoop. De eerste aanzet tot de instituering van de gereformeerde kerk aan de Kaap viel samen met de stichting van de kolonie, omdat met Van Riebeeck een vaste ziekentrooster meegegaan was. Het duurde echter tot 1665 tot de Kaap een vaste predikant toegewezen kreeg. Er werd toen ook een kerkeraad gevormd. Met de kolonie groeide het aantal gemeenten. Stellenbosch en Drakenstein werden respectievelijk in 1686 en 1691 gesticht. Tijdens het VOC-bewind kwamen er nog een paar gemeenten bij. Reeds onder VOC-bestuur nam de omvang van de gereformeerde kerk aan de Kaap dus zienderogen toe.

In de Zuidafrikaanse historiografie is enige aandacht aan de relatie tussen de VOC en de ontwikkeling van de gereformeerde kerk geschonken. Gewoonlijk beweren schrijvers over de kerkgeschiedenis in het VOC-tijdperk aan de Kaap dat de VOC als handelscompagnie in de eerste plaats oog had voor materiële belangen. Soms leidt dit tot een zeer lovend oordeel over haar inspanningen op godsdienstig terrein. Buiten het bedrijfsbelang betaalde de VOC immers bijna tweehonderd jaar lang zeer veel predikanten en ziekentroosters. Bovendien hielp de VOC de kerk nogal eens op financieel gebied. Aan de andere kant benadrukt men vaak ook de dominantie van de VOC over de kerk. Zo wordt wel beweerd dat verregaande inmenging van de overheid in eigenlijk kerkelijke zaken de Kaapse kerk zeer in haar ontwikkeling belemmerd heeft. Of de beoordeling van het VOC-tijdperk ten aanzien van de kerk positief danwel negatief uitvalt, hangt af van het aspect waarop een schrijver de nadruk legt. In beide gevallen hangt de beoordeling echter samen met een kerkelijk gezichtspunt, en veel studies hebben een sterk apologetische inslag.

Onlangs is kritiek geuit op de Zuidafrikaanse kerkgeschiedschrijving. Ondanks een bijzonder omvangrijke kerkhistorische productie, ontbreekt nog steeds het zicht op de bredere samenhangen. Verbanden tussen kerk, politiek, cultuur en maatschappij zijn nauwelijks onderzocht. Een geschiedschrijving van de religie, zoals al enkele decennia in Europa en Noord-Amerika wordt bedreven, bestaat niet voor Zuid-Afrika. Het werk van grote geschiedkundi-

gen als Davis, Ginzburg of Thomas heeft hier geen navolging gevonden.<sup>1</sup> Nederlandse historici die zich in de Kaapse kerkgeschiedenis verdiepen, merken tot hun verbazing dat ook studies van rechtstreeks belang, bijvoorbeeld die van Van Deursen over het kerkelijk leven tijdens het Twaalfjarig Bestand, nauwelijks weerklank hebben gehad.<sup>2</sup> Tot op heden beperkt men zich grotendeels tot het beschrijven van kerkelijke instellingen, predikanten en gemeenten.

Toch kunnen we met behulp van gegevens uit de bestaande literatuur een heel eind komen. In het navolgende zal ik proberen een beeld te schetsen van enkele interessante thema's waar de bestaande literatuur tekort schiet, en in de conclusie wijzen op bruikbaar achiefmateriaal voor verder onderzoek. Daarbij beperk ik mij tot een tamelijk willekeurige periode van tachtig jaar: 1652-1732.

#### *Kerkorde en kerkverband<sup>3</sup>*

Een vooraanstaande plaats in de literatuur neemt de discussie over kerkorde en kerkverband in. In het tweede octrooi van 1622 was de VOC de onderhouding van het publieke geloof opgedragen door de Staten-Generaal. Al voor die tijd had de VOC zich op de geestelijke verzorging toegelegd, maar vanaf toen ging het om een officiële opdracht. De verantwoordelijkheid voor de instandhouding van de gereformeerde kerk en de verbreiding van het geloof kwamen daarmee grotendeels bij de Compagnie te liggen. Aldus kreeg de VOC een zeer machtig patronaatsrecht over de kerken in haar octrooigebied.<sup>4</sup> Dit patronaatsrecht werd gebruikt om kerken te stichten en kerkelijk personeel aan te trekken.

---

<sup>1</sup> R. Elphick, 'South African Christianity and the Historian's Vision', *Suid-Afrikaanse Historiese Joernaal* 26 (1992) 182-190; N. Southey, 'History, Church History and Historical Theology in South Africa', *Journal of Theology for Southern Africa* 68 (1989) 5-16. Zie ook de verslagen van de conferentie "People, Power and Culture. The History of Christianity in South Africa 1792-1992", 12-15 augustus 1992, in: *Suid-Afrikaanse Historiese Joernaal* 27 (1992) 243 e.v. Een goede bibliografie van de Zuidoost-Afrikaanse kerkhistorische literatuur is: J.W. Hofmeyr en K.E. Cross, *History of the Church in Southern Africa. A Select Bibliography of Published Material to 1980* (Pretoria 1986). Er is ook een deel voor de periode 1981-1985.

<sup>2</sup> A.Th. van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt* (Assen 1974).

<sup>3</sup> Voor een uitvoeriger behandeling van het onderwerp van deze paragraaf dan hier gegeven kan worden, zie L.J. Joosse, *'Scoone dingen sijn swaere dingen'. Een onderzoek naar de motieven en activiteiten in de Nederlanden tot verbreiding van de gereformeerde religie gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw* (Leiden 1992).

<sup>4</sup> F.A.H. van Staden, *Kerkorde in die geskiedenis van die Nederduitse Gereformeerde Kerk(e) in Suid-Afrika 1652-1970* (D.Phil. Universiteit van Pretoria 1973) 41-42.

Om geschikte predikanten te vinden, had de VOC de classes van de plaatsen met een Kamer ingeschakeld. Deze zochten de juiste mensen als er een overzeese vacature was. Kandidaat-predikanten nam men een kerkelijk examen af. Als de kandidaat in leer en leven goed bevonden was, werd hij aanbevolen bij de VOC. Daarna keek de VOC of de kandidaat aan de eigen wensen voldeed. Wist de kandidaat alle hindernissen te nemen dan werd hij in dienst genomen. Hij kreeg een instructie mee met daarin de eisen en voorwaarden die de VOC stelde aan het ambt. Verder kreeg hij van de classis een ambtelijk document mee, de zogenaamde Classicale Acte. Uitgezonden predikanten waren volgens deze documenten gehouden aan de loffelijke gewoonten en vormen van kerk en kerkelijk bestuur van de uitsturende classis. De Classicale Acte had de uitdrukkelijke goedkeuring van de Heren XVII.<sup>1</sup>

Volgens Van Staden hield deze goedkeuring van de Classicale Acte een officiële invoering van een kerkorde in, namelijk die van de uitzendende classis. Daarmee neemt hij stelling in de discussie omtrent de vraag welke kerkorde aan de Kaap rechtsgeldigheid bezat. Er bestaat geen document dat bijvoorbeeld de kerkorde van Dordrecht 1619 of van Batavia 1643 aan de Kaap invoert. Toch blijkt in de praktijk de Dordtse kerkorde grotendeels te zijn nagevolgd.<sup>2</sup> Soms werd zelfs expliciet naar deze kerkorde verwezen. Daarentegen is de nooit officieel ingevoerde kerkorde van Batavia uit het jaar 1643 op een enkel artikel na niet gevolgd. Deze kerkorde gold volgens Van Staden en Vorster daarom zelfs niet officieus aan de Kaap.<sup>3</sup> Opvallend genoeg ging de eerste vaste predikant aan de Kaap, ds. Johan van Arckel, in 1665 te werk volgens de kerkorde van Middelburg. De bovenstaande stelling van Van Staden biedt een oplossing voor deze ogenschijnlijke chaos. Johan van Arckel was immers uitgezonden door de classis Walcheren.<sup>4</sup> Bijna alle andere Kaapse predikanten waren uitgezonden door de classis Amsterdam, waar sinds 1624 de Dordtse kerkorde van kracht was. Daarom vinden we dus veel van die kerkorde aan de Kaap terug. In de praktijk deden zich geen moeilijkheden tussen aanhangers van verschillende kerkorden voor door de overheersende positie van Amsterdam en daarmee van de Dordtse kerkorde.

Niet alle kerkelijke praktijken en handelingen aan de Kaap zijn echter te

---

<sup>1</sup> Zie voor de procedure bij ziekentroosters J.P. Claasen, *Die sieketroosters in Suid-Afrika 1652-1866* (Pretoria 1977) 52-53.

<sup>2</sup> J.D. Vorster, *Die kerkregtelike ontwikkeling van die Kaapse Kerk onder die Kompanjie 1652-1795* (Potchefstroom 1956) 89. Van Staden toont dit aan met een groot aantal kwesties uit de Kaapse kerkgeschiedenis. Van Staden, 'Kerkorde', 89-101.

<sup>3</sup> Van Staden, 'Kerkorde', 101-111; Vorster, *Kerkregtelike ontwikkeling*, 59.

<sup>4</sup> Van Staden, 'Kerkorde', 70.

rijmen met de Dordtse kerkorde. Geen vaderlandse kerkorde schrijft de verkiezing van kerkeradsleden, de stichting van gemeenten, het kerkverband en de meerdere vergaderingen voor, zoals die aan de Kaap plaats hadden. De VOC had een zekere zeggenschap over de samenstelling van de kerkeraad. Ouderlingen werden weliswaar gekozen door de kerkeraad, maar moesten door de Politieke Raad geaprobeerd worden. Daarnaast bestond in Kaapstad de regeling dat tenminste een van de twee ouderlingen een VOC-ambtenaar moest zijn. De Politieke Raad koos de diakenen uit een door de kerkeraad voorgesteld dubbeltal. Van Staden interpreteert de Kaapse procedure voor de verkiezing van ambtsdragers als een maatregel ter handhaving van het patronaatsrecht en een instrument tot overheersing.<sup>1</sup>

De overheersing van de kerk door de VOC was ook naar toenmalige maatstaven groot. Behalve invloed op de samenstelling van de kerkeraad via de benoemingsprocedure had de VOC ook een waarnemer in de kerkeradsvergadering: de Commissaris Politiek. Predikanten en ziekentroosters stonden als Compagniesambtenaren onder gezag van Gouverneur en Politieke Raad. Ze konden zonder opgave van reden verplaatst of teruggeroepen worden. De VOC besloot of een nieuwe gemeente gesticht werd of niet. De correspondentie met de classis Amsterdam liep, zoals we nog zullen zien, via de Heren XVII. Verder werkte de VOC de instituering van een meerdere vergadering tegen. De VOC was er op gebrand machtsconcentraties buiten de Compagnie tegen te gaan. Dit deed ze door voor zichzelf allerlei machtsmiddelen te reserveren. Een en ander was echter preventief van aard. De Compagnie ging confrontatie zoveel mogelijk uit de weg.<sup>2</sup> Kennelijk wilde ze (dure) onrust voorkomen.

De classis Amsterdam had in de praktijk de zorg over de Kaapse Kerk. Die zorg kwam tot uitdrukking in de correspondentie. Doel van de correspondentie was dat de classis de overzeese kerk zou houden "bij dezelfde leer der waarheid, Kerkenorde en regeering als de Kerken hier te lande".<sup>3</sup> Daartoe moesten de koloniale kerken regelmatig verslagen naar de classis sturen. Deze verslagen werden waarschijnlijk met de VOC-papieren naar Patria gestuurd. Daar namen eerst de Bewindhebbers kennis van het

---

<sup>1</sup> Van Staden, 'Kerkorde', 76

<sup>2</sup> Zie voor dat laatste Vorster, *Kerkregtelike ontwikkeling*, 45; Böeseken, 'Die Nederlandse Kommissarisse en die 18de eeuse samelewing aan die Kaap', *Argief-jaarboek vir Suid-Afrikaanse Geskiedenis* 7 (1944) 45.

<sup>3</sup> C.W.Th. van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, *De Gereformeerde Kerken in Nederland emn de zending in Oost-Indië in de dagen der Oost-Indische Compagnie* (Utrecht 1906) 90.

geschrevene, pas daarna kreeg de classis de brief in handen.<sup>1</sup> Allerlei zaken kwamen in de brieven aan de orde, zoals de beroeping van predikanten, gerezen geschillen en verzoekschriften. Niet altijd was er zoveel te melden. De brieven muntten dan uit in vormelijkheden. Wellicht is dit ook de reden voor het aanvankelijke gebrek aan regelmaat van de briefwisseling. Van de Kaap werd nu en dan eens een brief naar de classis Amsterdam gezonden, waarop meestal geen antwoord kwam. De betrekkingen waren in het onderhavige tijdvak tamelijk los. Pas tegen 1730 kwam daar verandering in, toen de classis aandrong op een regelmatige briefwisseling.<sup>2</sup>

De Kaapse kerken zelf streefden naar een bepaald onderling kerkverband in de vorm van een meerdere vergadering. Deze wens kwam niet voort uit een verlangen naar onafhankelijkheid van de Nederlandse kerk, maar was ingegeven door praktische overwegingen.<sup>3</sup> Meningsverschillen en conflicten konden beter door het grotere gezag van een meerdere kerkvergadering beslecht worden. Ook de correspondentie met classis en regering, en de behartiging van gemeenschappelijke zaken konden door zo'n vergadering waargenomen worden. Opmerkelijk is dat in de buitengemeenten deze behoefte sterker werd gevoeld dan in Kaapstad.<sup>4</sup> De VOC-overheid was echter niet erg genegen aan de Kaap een onderling kerkverband toe te staan. Pas in 1746 ontstond een officieel kerkverband tussen de verschillende Kaapse gemeenten: de Gecombineerde Kerkvergadering.

#### *Lokaal kerkbestuur*

Na de aankomst van de eerste predikant in 1665 werd een kerk geïnstitueerd. De overheid droeg bij die gelegenheid de behartiging van geestelijke belangen en kerkelijke zaken over aan een kerkeraad. Wel hield de VOC, zoals we boven gezien hebben, een stevige greep op de gang van zaken door haar invloed op de benoemingen. Later werden in de buitengemeenten de zaken op soortgelijke wijze geregeld. De overheid had verder het recht om een Commissaris Politiek naar de kerkeradsvergaderingen te sturen. Dat gebeurde echter in de buitengemeenten lang niet altijd. Soms kwam daar in jaren niemand van regeringswege. De Commissaris Politiek vormde een soort

---

<sup>1</sup> Odendaal, *Kerklike betrekkinge*, 27 en 51.

<sup>2</sup> Odendaal, *Kerklike betrekkinge*, 39. De briefwisseling tussen de Kaapse kerken en de classis Amsterdam is grotendeels uitgegeven: C. Spoelstra, *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederduitsch Gereformeerde kerken in Zuid-Afrika* 2 dln. (Amsterdam en Kaapstad 1906-1907).

<sup>3</sup> P.B. van der Watt, *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1652-1824* (Pretoria 1976) 13; Vorster, *Kerkregtelike ontwikkeling*, 111 e.v.

<sup>4</sup> Van der Watt, *Die N.G. Kerk*, 33.

verbindingsschakel tussen kerkeraad en Politieke Raad. Hij zag erop toe dat in de vergadering slechts kerkelijke zaken ter sprake kwamen, en bracht verzoeken aan de VOC over. Ook legde hij de genomen besluiten aan de overheid ter approbatie voor.

In het binnenland had het college van Landdrost en Heemraden als vertegenwoordiging van de Politieke Raad enige zeggenschap over het bestuur van de plaatselijke kerk. Als kerkmeesters moesten ze toezicht houden over de kerkgebouwen. Later werden de taken van de kerkmeesters overgenomen door de diakenen. Dit is in de literatuur nooit helemaal goed begrepen. Venter meldt dat na ongeveer 1716 de bemoeienis van het college met kerkelijke zaken minder ingrijpend werd.<sup>1</sup> Over het hoe en waarom zwijgt hij. Met de bouw van de kerk in Kaapstad met diaconiegeld gingen in 1699 de kerkfinanciën over naar de diaconie.<sup>2</sup> Hetzelfde gebeurde in 1717 in Stellenbosch met de bouw van de tweede kerk. Dit valt dus prachtig samen met de door Venter geconstateerde vermindering in de bemoeienis van de overheid. Overigens steunden Landdrost en Heemraden de kerk nog steeds bij de handhaving van haar gezag, ook dat van de kerkelijke beambten persoonlijk. Men zag toe dat de kerk niet met minachting bejegend werd. Meermalen riep de kerk de hulp van Landdrost en Heemraden in om de orde tijdens de eredienst te handhaven.<sup>3</sup>

De kerkeraad bestond uit ouderlingen, diakenen en een predikant. Hij vergaderde in Kaapstad maandelijks en in de buitengemeenten maar twee tot vijf keer per jaar bijeen. Dit gebeurde waarschijnlijk uit praktische overwegingen. De afstanden waren op het platteland veel te groot.<sup>4</sup> De predikant riep als voorzitter de kerkeraadvergadering bijeen. Hij opende de vergadering met gebed en bracht vervolgens de af te handelen zaken ter tafel. Zijn leidende rol verschaftte hem grote invloed in de vergadering.<sup>5</sup> Men hield zich bezig met de regeling van de eredienst, de sacramenten en het huisbezoek. Ook tuchtgevallen kwamen aan de orde. Verder sprak men over de armenzorg, het onderwijs, de administratie van de kerkfinanciën en de

---

<sup>1</sup> P.J. Venter, 'Landdrost en heemrade (1682-1827)', *Argief-jaarboek vir Suid-Afrikaanse Geskiedenis* 3-2 (1940) 201.

<sup>2</sup> A. Bösesken (red.), *Resolusies van die Politieke Raad deel IV 1707-1715* (Kaapstad 1962) 151. H.C. Hopkins, *Die Moeder van ons almal. Geskiedenis van die Gemeente Kaapstad 1665-1965* (Kaapstad en Pretoria 1965) 50. Vgl. A. Moorrees, *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika 1652-1873* (Kaapstad 1937) 67.

<sup>3</sup> Venter, 'Landdrost en heemrade', 207. Venter geeft alleen vroeg-negentiende eeuwse voorbeelden. Er zijn echter ook vroeg-achttiende eeuwse voorbeelden.

<sup>4</sup> Vorster, *Kerkregtelike ontwikkeling*, 107-111.

<sup>5</sup> A.L. Geyer, 'Die Stellenbosse Gemeente in die Agtiende Eeu', *Annale van die Universiteit van Stellenbosch* 4 reeks B afl. 1 (1926) 35.

verkiezing van kerkeradsleden en afgevaardigden.<sup>1</sup>

Ouderlingen waakten over de zuiverheid in de leer. Zij bezochten de lidmaten aan huis, meestal voor het Avondmaal. Waar nodig hebben zij de tucht uitgeoefend. Ook werd op de bediening van de doop gelet. Diakenen waren belast met de geldzaken van de kerk. Ze hadden als kerkmeesters het toezicht over de kerkelijke gebouwen en hielden daar rekening van. Daarnaast hielden de diakenen zich bezig met de inzameling, bewaring en belegging van aalmoezen en schenkingen ten behoeve van de armen. De uitdeling van de verworven middelen behoorde ook tot hun taak. Daarvoor gingen ze op huisbezoek bij mensen die om onderstand hadden gevraagd.

Het diakonale werk was verreweg het belangrijkste onderwerp op de kerkeradsvergadering.<sup>2</sup> De kerk genoot inkomsten van haar zogenaamde kerkgerechtigdheden, heffingen die bij begrafenisplechtigheden werden geïnd. Ook verhuurde men kerkbanken aan lidmaten. Daarnaast vormden schenkingen en legaten een bron van inkomsten. Voordat er een consistoriekamer was, werden de kerkboeken en kerkelijke papieren in particuliere huizen bewaard. Kennelijk ging het er nogal slordig aan toe, want in 1710 nam de regering maatregelen. De kerkelijke boeken en documenten zouden voortaan in de kerk moeten blijven.<sup>3</sup> De regering hield toezicht op de geldzaken van de kerk. In theorie werd elk jaar een Commissaris Politiek gestuurd ter opneming van de armenrekening. In praktijk zond de kerkeraad echter meestal een financieel jaarverslag naar de Politieke Raad.<sup>4</sup>

Bouw van en onderhoud aan kerkgebouwen bezorgde de Kaapse kerkeraden veel hoofdbrekens. Een groot deel van het tijdvak 1652-1732 bezaten zij geen eigenlijke kerkgebouwen. Veel tijd en energie moesten gebruikt worden voor de verwerving van de nodige fondsen. Volgens de vroeg achttiende-eeuwse Duitse schrijver Kolbe<sup>5</sup> ging de bouw van kerken uit van de regering. Voor de herbouw van kerken is dat echter twijfelachtig. In 1699 verzocht de kerkeraad van Kaapstad toestemming om uit de armenkas een nieuw kerkgebouw te mogen bouwen, omdat de zaal in het kasteel, die tot dan toe werd gebruikt, niet meer voldeed. Gouverneur W.A. van der Stel ging akkoord, en kwam met enige financiële steun.<sup>6</sup> Nadat de oude kerk van

---

<sup>1</sup> Van der Watt, *Die N.G. Kerk*, 30.

<sup>2</sup> Geyer, 'Stellenbosse Gemeente', 36.

<sup>3</sup> Moorrees, *Die N.G. Kerk*, 67-68.

<sup>4</sup> Geyer, 'Stellenbosse Gemeente', 22-23.

<sup>5</sup> Hij publiceerde een werk over Zuid-Afrika dat in 1719 te Neurenberg verscheen. Acht jaar later kwam een Nederlandse vertaling uit met de titel *Naaukeurige en uitvoerige beschrijving van de Kaap de Goede Hoop* (Amsterdam 1727).

<sup>6</sup> H.C. Hopkins, *Moeder*, 50.



Stellenbosch in 1710 in vlammen was opgegaan, moest de kerkeraad het initiatief tot het bouwen van een nieuwe ook zelf nemen. Men stuitte daarbij op ernstige financiële problemen. Meer dan tien jaar lang moest de eredienst noodgedwongen in een wijnpershuis gehouden worden. De VOC kwam de kerk wel enigszins financieel tegemoet, maar een groot deel van het benodigde kapitaal moest toch geleend worden.<sup>1</sup> Hieruit blijkt dat het patronaatsrecht van de VOC niet leidde tot de verplichting om alle kosten van de kerkbouw te dragen.

#### *Gemeentevorming*

Met het ontstaan van een geloofsgemeenschap aan de Kaap werd de vraag actueel op welke manier men buitenstaanders bij de kerk wilde betrekken. Hoe probeerde men het geloof over te dragen, en vooral op wie? Kregen Khoikhoi en slaven evenveel aandacht als niet-gereformeerde westerlingen, of speelde herkomst een doorslaggevende rol in de hoeveelheid aandacht? Wat was de status van de kinderen die binnen de eigen gereformeerde gemeenschap geboren waren? Zoals deze vragen al suggereren, hebben we hier te maken met de kenmerken en de afbakening van een groep. Antwoorden op vragen als deze zijn alleen goed te geven met een grondige kennis van de samenleving waarin kerk en geloof een plaats hadden. Hier blijkt het gesignaleerde tekort in de Zuidafrikaanse kerkgeschiedschrijving het sterkst.

De uitbreiding van de gereformeerde kerk door kerstening van heidenen is aan de Kaap onder het VOC-bewind niet krachtig aangepakt. Aangezien de Kaapse kerk onder beheer van de VOC stond, kwam de organisatie van de zending in eerste instantie bij de staat terecht. Die heeft daar echter geen bijzondere instellingen voor in het leven geroepen. Evangelieverkondiging aan ongekerstende heidenen was vanzelfsprekend ook niet het eerste doel van een handelscompagnie. De belangrijkste bijdrage van de VOC aan de kerstening betrof de doop van compagniesslaven. De zending werd niettemin bijna volledig een taak van de bestaande kerkelijke functionarissen, predikanten en ziektroosters. Opvallend is verder dat ook de Kaapse kerk zelf geen extra activiteiten heeft ontplooid. De bekering van heidenen werd zo uiteindelijk aan individuele gelovigen overgelaten.

Menig auteur maakt melding van een zeker zendingsidealisme in ongeveer de eerste vijftig jaar van de kolonie. In hun beroemde remonstrantie aan de bewindhebbers van 1649 noemen Jansz en Proot als een van de voordelen van een vestiging aan de Kaap de mogelijkheid de inboorlingen te

---

<sup>1</sup> A.M. Hugo en J. van der Bijl, *Die Kerk van Stellenbosch 1686-1963* (Kaapstad 1963) 49 e.v.

onderwijzen in de christelijke godsdienst. Zij dachten dat de Khoikhoi vrij gemakkelijk tot God en de gereformeerde religie gebracht konden worden.<sup>1</sup> Nadat Jan van Riebeeck in 1652 de gewenste kolonie aan de Kaap had gesticht, hebben verschillende ziekentroosters en predikanten geprobeerd Khoikhoi te kerstenen. Het resultaat van hun inspanningen was echter teleurstellend. De pogingen van ziekentrooster Wylant enkele Khoikhoi te onderwijzen mislukten over het algemeen, omdat hij ze niet voor langere tijd bij zich kon houden.<sup>2</sup> Dominee Kalden kon rond 1705 op meer succes bogen toen hij zijn rondreizende collega Valentijn aan de bekeerde Khoi Frederick Adolf voorstelde, die behoorlijke kennis van religieuze zaken had. Nadat Kalden in 1707 voortijdig naar Europa was teruggeroepen, is er van Frederick weinig stichtelijks meer uitgegaan.<sup>3</sup> Na 1700 verdween het idealisme geleidelijk en zou er voorlopig van zending onder de Khoikhoi weinig meer terecht komen.

Waarom liep de zending onder de Khoikhoi zo slecht? Eigenlijk is daar nog niet zoveel over bekend. Verschillende schrijvers hebben een aantal mogelijke verklaringen aangevoerd. De latente vijandschap met Khoikhoi zou met zich meebrengen dat de kolonisten niet met hen in één kerk wilden zitten. Er zijn echter vraagtekens bij de feitelijke juistheid van zo'n structurele barrière. Samenwerking en vijandschap wisselden elkaar af. Bovendien was de ene groep Khoikhoi de andere niet. Als de VOC in oorlog was met een bepaalde stam, hielp een andere stam dikwijls als bondgenoot. Een andere verklaring is het tekort aan kerkelijke functionarissen. Er waren te weinig predikanten gedurende de zeventiende en achttiende eeuw, zodat verschillende gemeenten jaren vacant waren. Bovendien zouden de aanwezige predikanten hun handen vol hebben gehad aan de verzorging van de kolonisten. Zending was voor hen bijzaak. Een derde mogelijke verklaring voor het uitblijven van belangrijke successen in de zending betreft de geestelijke lauwheid van de kolonisten en daarmee hun geloofsgemeenschappen. Du Plessis versterkt dit zelfs. Onder de kolonisten zou moreel verval geheerst hebben. Van mensen die drinken en ongehuwd samenwonen, hoeft uiteraard niet veel bekeringsijver verwacht te worden.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> J. du Plessis, *A History of Christian Missions in South Africa* (Kaapstad 1965) 21; W.J. van der Merwe, *The Development of Missionary Attitudes in the Dutch Reformed Church in South Africa* (Kaapstad 1936) 14-15.

<sup>2</sup> Van der Merwe, *Missionary Attitudes*, 23-24.

<sup>3</sup> Van der Merwe, *Missionary Attitudes*, 38.

<sup>4</sup> J. du Plessis, *A History of Christian Missions in South Africa* (Kaapstad 1965) 37. Als vierde mogelijke oorzaak wordt wel de overheersing van de staat/handelsmaatschappij over de Kerk genoemd. Ik zie hierin echter nauwelijks verklarende waarde.

Du Plessis merkt verder op:

It was indeed a labour of faith and love to attempt to reach the hearts of this degraded people [de Khoikhoi]. They were inexpressibly dirty, and their habit of besmearing their whole body with oil, until it glistened in the sunlight, made them objects of repulsion to the neat and cleanly Dutch.<sup>1</sup>

Hoewel ideeën over reinheid ongetwijfeld een rol hebben gespeeld in de houding van de kolonisten tegenover de Khoikhoi, lijkt dit toch in de eerste plaats een vroeg-twintigste eeuwse uitspraak. Opvallend genoeg wordt in de literatuur geen aandacht gegeven aan de relatieve onafhankelijkheid van de Khoikhoi. Zij waren in beginsel niet aan de VOC-rechtspraak onderworpen. Hoewel veel Khoikhoi in de loop van 1652-1732 van de kolonie afhankelijk werden, moet dit toch zijn invloed hebben gehad. In hoeverre hingen kerstening en staatsvorming met elkaar samen? Alle verklaringen voor het geringe succes van het christendom onder de Khoikhoi blijven echter op het niveau van veronderstelling steken. Degelijk onderzoek ontbreekt.

Ook de kerstening van slaven liet volgens de literatuur te wensen over. Er bestond weinig ijver om hen bij het christendom te betrekken. Weliswaar had de VOC in 1658 een slavenschool opgericht ten behoeve van het godsdienstig onderwijs, maar dit leidde niet tot massale bekeringsen. Onder slavenhoudende kolonisten bestond weinig animo hun onderhorigen te laten onderwijzen en kerstenen. Alle slaven die op een of andere manier bij een proces betrokken waren, tekenden hun getuigenis met een kruis. Veel onderwijs hebben ze waarschijnlijk niet genoten.<sup>2</sup> Veel slaveneigenaren schijnen van mening te zijn geweest dat gekerstende slaven behoorden te worden vrijgelaten. Daarom lieten zij bij voorkeur hun slaven niet dopen.<sup>3</sup> Wie de doopboeken van de Kaap gelezen heeft, weet echter dat dit beeld enige correctie behoeft. Zeker voor 1652-1732 waren de gedoopte slaven van zowel de VOC als particulieren weliswaar niet massaal maar toch talrijk.

Dat brengt ons bij de kwestie wie nu wel en wie niet gedoopt mochten worden. In de zeventiende eeuw voerden theologen hierover heftige debatten. De stichter van de kerk te Batavia, dominee Hulsebos, legde de kerkeraad van Amsterdam in 1618 het meningsverschil voor of kinderen van heidenen gedoopt mochten worden als ze door een christen aangenomen waren om in de christelijke leer onderricht te ontvangen. De kwestie was vervolgens op de

---

<sup>1</sup> Du Plessis, *Christian Missions*, 25.

<sup>2</sup> N. Worden, *Slavery in Dutch South Africa* (Cambridge 1985) 98.

<sup>3</sup> R.C.-H. Shell, 'Religion, civic status and slavery from Dordt to the Trek', *Kronos* 19 (1992) 28-63 aldaar 32; D.W. de Villiers, *Reisbeskrywings as bronne vir die kerkgeskiedskrywing van die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika tot 1853* (Kampen 1959) 34.

Dordtse synode ter sprake gebracht. Men kwam daar in twee zittingen niet tot een definitief en unaniem standpunt, zodat de zaak als niet afgehandeld werd beschouwd.<sup>1</sup> Twee besluiten werden genomen. Ten eerste moesten heidenen die oud genoeg waren om onderwijs te ontvangen, niet gedoopt worden voordat hun de beginselen van de christelijke religie geleerd waren. Zij moesten daarvan professie doen en zelf te kennen geven gedoopt te willen worden. Bekwame getuigen waren daarbij vereist die beloofden om hen verder in de christelijke religie te onderrichten. Ten tweede besloot men bij meerderheid van stemmen dat jonge kinderen eerst moesten opgroeien en ook onderwezen worden alvorens zij gedoopt mochten worden.<sup>2</sup>

Aan de Kaap raakte een soepeler gebruik ingeburgerd door toedoen van dominee Van Arckel.<sup>3</sup> Deze beschouwde alle kinderen die in een christelijke omgeving opgegroeiden, als geschikt om gedoopt te worden. Dit was naar voorbeeld van het huishouden van de aartsvader Abraham. Hierbij maakte het weinig uit of de ouders heidenen, of heiden en christen waren. Bij de slavenkinderen moest de eigenaar of zijn vervanger als doopgetuige optreden en beloven het kind in de christelijke leer te onderwijzen. Op 25 januari 1664 gaven de gouverneur-generaal en Raad te Batavia instructie tot de doop van alle huisgenoten van christenen.<sup>4</sup> Tegen deze praktijk kwam bij tijd en wijle protest. Een bekend geval is het conflict in 1666 tussen de dominees Baldaeus en De Vooght over de doop van een slavenkind. Op grond van de Dordtse besluiten weigerde Baldaeus de doop. Hij werd daarover later door de Politieke Raad berispt. Gerstner meent dat vanaf dat ogenblik tot 1678 aan de Kaap de lijn Van Arckel gevolgd werd. Daarna zou een vraag van dominee Overney aan de classis Amsterdam geleid hebben tot een strengere navolging van de praktijk in het vaderland conform de synode van Dordrecht. Instructies van commissaris generaal Van Reede tot Drakenstein zouden in 1685 onbedoeld de koers weer wijzigen. Het zou uiteindelijk op een herstel van de politiek van Van Arckel uitgedraaid zijn.<sup>5</sup> Slaven van particuliere eigenaren profiteerden daar niet van. Onder hun eigenaren overheerste de vrees dat ze

---

<sup>1</sup> Moorrees, *Die N.G. Kerk*, 34.

<sup>2</sup> H. Kaajan, *De pro-acta der Dordtsche synode in 1618* (Rotterdam 1914) 221-259.

<sup>3</sup> J.N. Gerstner, *The Thousand Generation Covenant. Dutch Reformed Covenant Theology and Group Identity in Colonial South Africa, 1652-1814* (Leiden enz. 1991) 203 e.v. Dit soepeler gebruik kwam overigens niet alleen aan de Kaap voor. Zie H.E. Niemeijer, "Als eene Lelye onder de doornen". *Kerk, kolonisatie en christianisering op de Banda-eilanden 1616-1635*, *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* 1-1 (1994) 1-24, aldaar 10-15.

<sup>4</sup> Spoelstra, *Bouwstoffen*, I, 29-31.

<sup>5</sup> Gerstner, *Covenant*, 207-209. In het Kaapse doopboek vond ik geen bevestiging van zo'n tijdelijke onderbreking van de ruime dooppraktijk. Archief van de N.G. Kerk, G1 1/1.

hun slavenkinderen moesten vrijlaten als ze gedoopt werden.<sup>1</sup>

Een en ander betekende toch niet dat het redetwisten over de doop ophield. Volgens Shell verschoof aan de Kaap in de eindeloze discussie langzaam de verantwoordelijkheid voor de doop en opvoeding van het hoofd van het huishouden naar de vader van het kind. Zo werden raciale afkomst en genealogie belangrijk. Dit proces zou zich, nog steeds volgens Shell, onafhankelijk in andere gebieden ook voltrokken hebben.<sup>2</sup> Enige kanttekeningen zijn hier wel op hun plaats. Shell toont de verschuiving van de verantwoordelijkheid niet aan. Verder neigt Shell er toe deze kwestie onafhankelijk van andere gebieden te zien. Als zo'n verschuiving al heeft plaatsgevonden, is het op voorhand onwaarschijnlijk dat dit los van de andere koloniën mag worden gezien. De deelnemers aan de discussie - zoals wij die dan kennen - waren namelijk hoofdzakelijk predikanten en ambtenaren, en die werkten afwisselend op vele plaatsen in het VOC-rijk. Het is onwaarschijnlijk dat al deze figuren aan de Kaap plotseling van mening veranderden. Een discussie over de doop moet dus op veel grotere schaal gevolgd worden dan tot nu toe gedaan is.

Een tweede punt van Shell is de koppeling die de Kaapse vrijburgers maakten tussen doop en burgerlijke status. Met de doop van een slaaf veranderde zijn rechtspositie. Dit was niet in Dordrecht besloten, maar volgens Shell had dit gevolgen voor het recht van getuigenis, een christelijk huwelijk, het recht van erfenis en het recht begraven te worden op een christelijke begraafplaats.<sup>3</sup> Bovenal gold het Dordtse gebod dat een gekerstende slaaf niet verkocht mocht worden aan niet-christenen. Deze beperking raakt de kern van slavernij: slaven zijn bezit dat verkocht kan worden. Verder laat de optekening van het besprokene op de Dordtse synode ruimte over voor verschillende interpretaties. Gedoopte slaven behoorden gelijke vrijheid te genieten als andere christenen. Betekent dit dat ze onmiddellijk vrijgelaten moesten worden? Slaveneigenaren zouden dit inderdaad zo geïnterpreteerd hebben. Omdat de doop bij de gereformeerden geen gebod voor de clerus was, maar voor de hoofden der huishoudens, slaagden zij er in de doop van hun slaven tegen te houden.<sup>4</sup> Hoe dit zich

---

<sup>1</sup> Gerstner, *Covenant*, 209.

<sup>2</sup> Shell, 'Religion', 40. Shell is in dat laatste overigens niet helemaal expliciet.

<sup>3</sup> Shell, 'Religion', 31-32. Ik heb trouwens mijn twijfels of dit voor de onderhavige periode allemaal waar is. Op 5 juni 1695 was bijvoorbeeld de slaaf Job van Madagascar doopgetuige. NG kerkarchief, G1 1/1 blz.57. In 1723 'kuilde' de koster van Stellenbosch slavenlijken op het slavenkerkhof. Zie het reglement voor de koster in het NG kerkarchief, Notulen van de Stellenbosche kerkeraad G2 1/1 blz.130.

<sup>4</sup> Shell, 'Religion', 31 e.v.

verhoudt tot de eerder veronderstelde verschuiving van verantwoordelijkheid naar de vader is niet helder.

De wetenschappelijke discussie rond de doopkwestie heeft zich nog niet uitgekristalliseerd. Er bestaat geen studie die systematisch alle regels en gewoonten naast elkaar zet. De bovengenoemde studies hebben daarom noodzakelijk een veronderstellend karakter. Er is nog grondig archiefonderzoek, vooral van de doopboeken nodig dat niet alleen de regels aantoonst, maar ook de praktijk bloot legt.

Te weinig aandacht in de beschouwingen over zending kreeg tot nu toe eveneens het merkwaardige feit dat de kolonisten zelf bepaald geen haast hadden om lidmaat te worden van de gereformeerde kerk en vier maal per jaar het Avondmaal te ontvangen. Zo waren in Stellenbosch, toen dat net gesticht was, van de honderddertig inwoners slechts vijftien lidmaat.<sup>1</sup> Waarom trok de kerk zo weinig mensen aan? Lag het aan een gebrek aan status, of vormt dit een bewijs van beweringen van Kolbe over de geestelijke laauwheid van de kolonisten?

Naar overgangsriten is aan de Kaap enig onderzoek gedaan. Volkskundigen bestudeerden de gebruiken bij doop, huwelijk en begrafenis.<sup>2</sup> Helaas blijven deze beschrijvingen dikwijls nogal anekdotisch, en is er nauwelijks oog voor de maatschappij waarin een en ander plaats vond. Zo wordt bijvoorbeeld melding gemaakt van "huilebalken", ingehuurde rouwbeklagers achter een lijkstatie van een voornamelijk overledene, maar hoe dat precies met status samenhang blijft onduidelijk. Als we weten dat men graag zo dicht mogelijk bij de kerk begraven werd, wat is dan de betekenis van een slavenkerkhof? Als we iets willen weten over de overgangsrite doop in de standsgewoelige tijd 1652-1732, mag de culturele en maatschappelijke context niet buiten beschouwing blijven. Het wachten is daarom op een geschiedenis van kerk en samenleving aan de Kaap waarin status, geloofsijver en missiebesef met elkaar verbonden worden.

### *Onderwijs*

Beter onderzocht dan de dooppraktijk is het Kaapse onderwijs. In de gereformeerde visie is het onderwijs van kinderen in de christelijke religie een van de belangrijkste dingen. De eigenlijke catechisatie vond immers in navolging van de Dordtse kerkerde op school plaats. Omdat de gereformeerde kerk zozeer aan onderwijs hechtte dat het zelfs een

---

<sup>1</sup> A.M. Hugo en J. van der Bijl, *Kerk van Stellenbosch*, 14.

<sup>2</sup> Een overzicht van de resultaten van Afrikaner Volkskunde biedt P.W. Grobbelaar, C.W. Hudson en H. vander Merwe, *Boerewysheid* (Kaapstad 1977).

voorwaarde kon zijn voor de doop van kinderen van heidenen, mogen we grote bemoeienis van de kerk met de scholen verwachten. Volgens De Villiers waren kerk en staat op het gebied van onderwijs eenzelfde visie toegedaan: men zag godsdienstonderwijs als het hoofddoel van de school. Hij heeft de indruk dat de kerk de eisen hieromtrent aan de staat stelde en dat die het onderwijs dusdanig inrichtte dat "dit volwaardig in die diens van die Kerk kon staan".<sup>1</sup>

Hoe zag een en ander er dan uit? In 1658 was reeds een slavenschool aan de Kaap gesticht. Ongetwijfeld gingen hier uitsluitend VOC-slaven naar school. De hoogste VOC-ambtenaar werd gezien als hoofd van het huishouden en was dus verantwoordelijk voor het onderwijs van de slaven in de christelijke godsdienst. De ziekenrooster was tevens schoolmeester en hij gaf onderwijs in de beginselen van het christendom. De slaven leerden verder Nederlands. Hoewel ze op een kleine beloning voor hun aanwezigheid bij de les konden rekenen, hebben ze toch op grote schaal verzuimd. De Politieke Raad besloot in 1663 tot de oprichting van een openbare school met als onderwijzer de ziekenrooster. Als salaris mocht deze een zeker schoolgeld vragen van de ouders die dat konden betalen. De regering stelde de hoogte daarvan vast. Op het platteland waren intussen ook scholen tot stand gekomen. De burgers van Stellenbosch verzochten de regering in 1683 om een eigen school. De VOC bouwde een schoolmeestershuis en stelde de ziekenrooster Mankadan als onderwijzer aan. In Drakenstein geschiedde iets soortgelijks. Met het voortgezet onderwijs maakte men in 1714 ook een begin. Dominee Slicher richtte toen een Latijnse school op. Deze trok aanvankelijk veel leerlingen, maar na het vertrek van Slicher kwijnde de school weg. In 1729 hield ze op te bestaan.<sup>2</sup>

Met de regelmaat van de klok werd geklaagd over de slechte kwaliteit van het onderwijs.<sup>3</sup> In 1672 was dat het geval en als we de verhalen van dominee Le Boucq mogen geloven, was het in 1707 bar en boos. De klachten vormden meestal aanleiding tot maatregelen. Zo ook in 1714. Gouverneur De Chavonnes vaardigde toen zijn bekende schoolwet uit, waarin een aantal

---

<sup>1</sup> D.W. de Villiers, *Die Kategese in die Ned Geref Kerk in Suid-Afrika* (z.p. 1957) 125-127. Vgl. G.C. de Wet, *Die vryliede en vryswartes in die Kaapse nedersetting, 1657-1707* (Kaapstad 1981) 153: "Die owerheid het die skole beskou as 'n kweekplek waar die jeug in alle deugde onderrig moes word".

<sup>2</sup> Deze Latijnse school heeft volgens Kolbe een voorganger gehad in de school van Pieter Tavenraad, die was opgericht op aandringen van gezaghebber D'Ableing. P.S. du Toit, *Onderwys aan die Kaap onder die Kompanjie 1652-1795. 'n Kultuur-historiese studie* (Kaapstad en Johannesburg z.j. [1937]) 34.

<sup>3</sup> Böeseken vermeldt dat de commissarissen ontevredener waren dan de vrijburgers. Böeseken, 'Kommissarisse', 50.

bestaande gebruiken en eisen wettelijk werd vastgelegd.<sup>1</sup> Wat werd er zoal geregeld? Niemand zou nog school mogen houden zonder eerst door Gouverneur en Raad te zijn geëxamineerd en bekwaam te zijn bevonden. Verder nam men een aantal bepalingen omtrent het godsdienstonderwijs op. De onderwijzer moest zijn leerlingen het Onze Vader, de Tien Geboden, de Geloofsartikelen, enkele gebeden en de vragen en antwoorden van de catechismus bijbrengen. Hij leerde de kinderen verder zingen. Op zondagen en kerkelijke feestdagen was hij gehouden de kinderen naar de kerkdienst te vergezellen en hen de volgende dag over de preek te ondervragen. Voorts waren er bepalingen van huishoudelijke aard. Jongens en meisjes moesten zoveel mogelijk gescheiden blijven, ook buiten de school. Ze kregen volgens verdienste een plaats, en hun aanwezigheid werd gecontroleerd. Woensdag- en zaterdagmiddag kregen de kinderen vrij om te spelen. De schoolmeester zou geen andere boeken gebruiken dan die in het vaderland bekwaam bevonden waren. Zowel binnen als buiten de school had hij de zorg over de goede zeden en gewoonten. Het toezicht op het onderwijs kwam te berusten bij drie scholarchen: de secunde, de kapitein van het garnizoen en de predikant. Deze drie stonden op hun beurt weer onder het gezag van Gouverneur en Raad. Na 1714 werden aspirantonderwijzers meestal door de kerkeraad onderzocht en als dat met goed gevolg gebeurd was, daarna formeel toegelaten door de Politieke Raad. Bij hun indiensttreding moesten onderwijzers een formulier tekenen waarin zij instemming betuigden met de leer van de gereformeerde kerk. Zo hoopte men ongewenste elementen uit het onderwijs te kunnen weren.

Wegens de grote afstanden konden niet alle kinderen in de kolonie naar school. Zo ontstond bij boeren op het platteland de behoefte aan huisonderwijs voor hun kinderen. Uit de periode sinds 1692 zijn contracten bewaard gebleven van vrijburgers die een Compagniesdienaar in dienst nemen. Toch waren er maar weinig huisonderwijzers voor 1700. Maar misschien kennen we niet alle gevallen. Een vrijburger was namelijk niet verplicht om een contract op te laten maken. Misschien zit er ook nog een aantal verscholen tussen de contracten met de gewone knechten. Schoolmeesterswerk en knechtswerk werd nogal eens door één persoon gedaan. Meestal betreft het contracten voor de duur van een jaar. De handtekening van de huisonderwijzer steekt vaak gunstig af tegen die van zijn werkgever. We mogen dus aannemen dat hij beter kon schrijven dan zijn baas. In geen enkel contract wordt melding gemaakt van onderwijs in het

---

<sup>1</sup> P.S. du Toit, *Onderwys*, 86-93. Zie hierover ook H.P. Cruse, *Die opheffing van die kleurlingbevolking. Deel 1. Aanvangsjare 1652-1795* (Stellenbosch 1947).



rekenen. Blijkbaar vond men dat minder belangrijk. Wel zijn de verwijzingen naar lezen, schrijven en christelijke leringen frequent.<sup>1</sup> Het is maar de vraag of de huisonderwijzers aan de eisen van de Schoolordonnantie van 1714 konden voldoen. Klachten over hun gebrekkige kwaliteiten kwamen veel voor. Kolbe had niet veel met hen op. Dat past in zijn algemene klaagzang over slecht onderwijs en gebrekkige kindertucht.<sup>2</sup> Wellicht is het allemaal wat overdreven. Er waren immers ook huisonderwijzers die hun contract verlengd zagen.<sup>3</sup> Zo slecht zullen die toch niet geweest zijn.

Over de alfabetiseringsgraad aan de Kaap wordt in de bronnen niet veel medegedeeld. Het is de verdienste van De Wet dat we daar toch iets van weten. Hij heeft de handtekeningen van vrijlieden verzameld uit de oude rechtskundige documenten en contracten. Aangezien we uit statistische bronnen weten hoeveel vrijburgers aan de Kaap woonden, kunnen we nu nagaan hoeveel procent van de mensen in staat was zijn handtekening te zetten, hoeveel procent dat niet kon - dus met een kruisje tekende -, en van hoeveel mensen we eenvoudig niets weten. Als de laatsten buiten beschouwing gelaten worden, dan blijkt in de jaren 1665-1707 het percentage mannelijke vrijlieden die hun naam konden schrijven, tussen de 51% en 62% te liggen. Ook als we het nageslacht van immigranten bekijken, ligt het aantal handtekeningen hoger dan het aantal kruisjes.<sup>4</sup> Het onderwijs aan de Kaap had kennelijk toch een redelijk goed resultaat.

Uit het bovenstaande blijkt dat we over het onderwijs aan de Kaap betrekkelijk veel weten. Toch blijven er vragen open. Allereerst bestaat er onduidelijkheid over, voor wie welke school was bedoeld. Volgens Du Toit zou in 1676 een beweging zijn ontstaan die een scheiding op basis van huidskleur nastreefde. Vooral de kerk zou daar op aangedrongen hebben. Door toedoen van Commissaris Generaal Van Reede is in 1685 voor de slavenkinderen in het slavenkwartier een bijzondere school opgericht. De verordening van Van Reede zou definitief de scheiding op kleurbasis geregeld hebben. Blanke kinderen mochten niet naar de slavenschool en slaven niet naar de school voor blanken. Met deze bepaling werd overigens in de praktijk nogal eens de hand gelicht.<sup>5</sup> Met Cruse kunnen we ons echter afvragen of Van Reede met zijn kennis van Oost-Indië een scheiding volgens

---

<sup>1</sup> J.L.M. Franken, 'Huisonderwys aan die Kaap (1692-1732)', *Annale van die Uniwersiteit van Stellenbosch* reeks B 12-1 (1934) 1-23 aldaar 7.

<sup>2</sup> De Villiers, *Reisbeskryings*, 35.

<sup>3</sup> Franken, 'Huisonderwys', 10; J. Hoge, 'Privaatskoolmeesters aan die Kaap in die 18de eeu', *Annale van die Uniwersiteit van Stellenbosch* reeks B 12-1b (1934) 7-59 aldaar 55-56.

<sup>4</sup> De Wet, *Vryliede en vryswartes*, 154-156.

<sup>5</sup> Moorrees, *Die N.G. Kerk*, 48 e.v.; Du Toit, *Onderwys*, 45 e.v.

huidskleur in plaats van een scheiding volgens status voor ogen had.<sup>1</sup> Door gebrek aan onderzoek blijft dit een open vraag.

Het directe resultaat van het onderwijs bleek na telling van de handtekeningen heel redelijk. Over indirecte resultaten weten we echter niets. Hoe beïnvloedde bijvoorbeeld de schrijfvaardigheid iemands carrièrekansen aan de Kaap? Leidde leesvaardigheid ook tot boekenbezit of brede kennisname van al dan niet stichtelijke literatuur?

#### *Armenzorg*

Het probleem van armoede en armenzorg aan de Kaap heeft nog maar weinig pennen in beweging gebracht. Onze kennis is hoofdzakelijk gebaseerd op de magister-verhandeling die Marais in 1943 publiceerde.<sup>2</sup> Die studie heeft echter de armenzorg in hoofdlijnen goed in kaart gebracht. Wat weten we dan met het werk van Marais en enige andere schrijvers in de hand over de werkwijze en betekenis van de Kaapse diaconie?

Al snel na de vestiging van de eerste vrijburgers aan de Kaap de Goede Hoop, kwamen de eerste tekenen van verarming. Dat was niet zo verwonderlijk, aangezien de kolonisten met moeilijke pioniersomstandigheden te maken hadden. Ze moesten maar afwachten of hun net ontgonnen land ook voldoende opbracht. De eigenaardigheden van de natuur waren nog niet goed bekend. Niet iedereen had voldoende aanleg voor het vak van boer. Verder kon de boerderij getroffen worden door een groep plunderende Khoikhoi.<sup>3</sup> In 1664 nam commandeur Wagenaer het initiatief tot hulpverlening van overheidswege aan arme kolonisten. Het betrof echter tijdelijke leniging van nood en niet een georganiseerde armenzorg. Met de stichting van de gemeente aan de Kaap in 1665 ging de ondersteuning van armen over naar de Kerk. De christenplicht van de liefdadigheid was belichaamd in het diakenambt. De VOC droeg echter nog steeds de uiteindelijke verantwoordelijkheid voor de armenzorg. Het octrooi van 1622 verplichtte de VOC immers tot instandhouding en uitoefening van de godsdienst en daarmee dus ook de armenzorg.<sup>4</sup>

De diakenen hadden als taak middelen te vergaren tot ondersteuning van arme christenen en zagen toe op een eerlijke uitdeling. Om te beoordelen of er inderdaad sprake was van eerlijke armoede legden ze huisbezoeken af. Tevens probeerden ze enig opheffingswerk van geestelijke aard te verrichten,

---

<sup>1</sup> Cruse, *Opheffing*, 100.

<sup>2</sup> M.M. Marais, 'Armesorg aan die Kaap onder die Kompanjie, 1652-1795', *Argief-jaarboek vir Suid-Afrikaanse geskiedenis* 6 (1943) 1-71.

<sup>3</sup> M.M. Marais, 'Armesorg', 1-2; De Wet, *Vryliede en vryswartes*, 172.

<sup>4</sup> Marais, 'Armesorg', 5.

dat wil zeggen aan te sporen tot een zedig leven en een geregelde kerkgang. De ondersteuning liep uiteen van af en toe een aalmoes tot een geregelde maandelijkse toelage. De kerkeraad zag toe op het werk van de diakenen. De financiële middelen werden betrokken uit de armengelden van de kerk.<sup>1</sup>

Welke mensen maakten aanspraak op onderstand? In de kerkboeken komen niet veel namen van armen voor, maar het is wel duidelijk dat het om bejaarden, weduwen, zieken en weeskinderen ging. Verder blijkt de groep vrijzwarzen aanzienlijk. De kerk verzorgde niet alleen de arme gereformeerde lidmaten, maar ook armen van andere gezindten en zelfs mensen die bij geen enkele kerk hoorden.<sup>2</sup> De toelagen waren karig, reden waarom de diaconie armen vaak ook van kleren en schoenen voorzag. Soms werd ook de huishuur betaald. Ook namen de diakenen begrafeniskosten van armen voor hun rekening. Men betaalde voor de kist, het gebruik van baar en doodskleed, de kerkgerechtigdheden en het begrafenismaal.<sup>3</sup> De kerkeraad was beducht voor het aankweken van een soort bedelaarsgeest onder de armen. Wie ook maar enigszins kon werken, moest in zijn eigen behoeften voorzien. Dat vereiste een gedegen controle en dus herhaald huisbezoek. Van de armen vroeg men een moreel hoogstaand leven. In de strijd tegen zedelijk verval maakte de diakenen gebruik van een zwaar pressiemiddel: intrekking van de onderstand. De diaconiesarmen, armen die onder toezicht van de diaconie stonden, vormden als het ware een afzonderlijke klasse in de samenleving.<sup>4</sup>

De diaconie gaf niet alleen geld tot ondersteuning. Indien nodig kon de behoeftige ook verder verzorgd worden. Er bestond bijvoorbeeld een stelsel van uitbesteding, waarbij behoeftigen op kosten van de diaconie bij particulieren geplaatst werden. Zo sloeg men twee vliegen in een klap: de hulpbehoevende was onder dak en men verschaftte de veelal ook arme particulier maandelijks een aanvulling op zijn inkomen. Dit stelsel heeft kennelijk zo goed gewerkt dat de behoefte aan liefdadigheidsinrichtingen niet werd gevoeld.<sup>5</sup> Verder zorgde de diaconie voor onderwijs en opleiding van

---

<sup>1</sup> Ibidem, 9-12.

<sup>2</sup> Ibidem, 28. Marais verwijst hier o.a. naar een brief van de Kaapse kerkeraad aan de classis Amsterdam van 7 juni 1742: "de meeste [armen] die men hier heeft zijn, die nog Gereformeert nog Luthers zijn, bestaande uyt vrijgegeevene slaven, en de daaruyt voortgekome kinderen, en ander slegt volk, die geheel geen beleydenis gedaan hebben, wijl die niet min van de Lutheranen als Gereformeerde vrijgegeeven zijn en nog worden". Spoelstra, *Bouwstoffen*, I, 195.

<sup>3</sup> Marais, 'Armesorg', 20. Boeiend is de betaling van het begrafenismaal. Gegeven de zuinigheid van de diaconie werd dit dus als onmisbaar deel van de begrafenis opgevat. Wat was de maatschappelijke functie er van?

<sup>4</sup> Ibidem, 21-24.

<sup>5</sup> Ibidem, 14-16.

behoefte kinderen, waardoor ze goed werden voorbereid op een volwassen functioneren in de maatschappij.

Overigens had de kerk niet het alleenrecht op ondersteuning van armen. Privé-personen hebben zowel gezamenlijk als individueel bijstand aan behoeftige vrijlieden

verleend. Er bestonden ook individuele overeenkomsten tussen welgestelden en gebrekkige vrijlieden, waarbij de laatsten van kost, onderdak en verzorging werden voorzien onder voorwaarde dat hun weldoener tot erfgenaam benoemd werd.<sup>1</sup> Een bepaling van het gewicht van het diakonale werk ten opzichte van dit soort activiteiten is nog niet te geven.

### *Vroomheid*

Geen enkele kerkhistoricus heeft nog systematisch aandacht geschonken aan de vroomheid van de toenmalige Kaapbewoners. Toch is er wel een en ander over geschreven. Laten we eens kijken wat verschillende schrijvers - meestal terloops - vermelden. Kolbe vond het geestelijk leven van de Kaapse kolonisten lauw. Dat kan natuurlijk aan Kolbes voorstellingen van godsdienstigheid gelegen hebben, maar er zijn meer tekenen die wijzen op geringe vroomheid. We zagen al dat er grote aarzeling bestond om lidmaat te worden. Slaven en Khoikhoi liet men niet makkelijk dopen. Maar er is meer. Du Plessis ziet een moreel verval onder de kolonisten. Ze dronken veelvuldig en woonden ongehuwd samen.<sup>2</sup> De overheid klaagde over zwak kerkbezoek.<sup>3</sup> Een goede graadmeter van kerkelijk leven is het initiatief van burgers in kerkelijke zaken. Böeseke moet vaststellen dat er aan het begin van de achttiende eeuw niet veel activiteit van hen uitging.<sup>4</sup> Er is wel beweerd dat het zedelijk leven van de toenmalige Stellenboschers slechter zou zijn dan elders in de kolonie. Daarbij wordt dan op het wegtrekken van Hugenenoten gewezen.<sup>5</sup> Volgens Geyer zou er na de dood van dominee Van Loon in 1704 inderdaad een verslapping zijn ingetreden. Zijn opvolger dominee Beck schijnt nogal gemakzuchtig geweest te zijn. Tijdens diens ambtsbediening (1704-1726) is geen enkel aspect van geestelijk leven in de resolutieboeken van de kerkeraad te vinden.<sup>6</sup> Zouden tucht en censuur nauwelijks voorgekomen zijn? Het kan natuurlijk ook zo zijn dat Beck dit soort zaken niet in de resolutieboeken aantekende. De kerk van Stellenbosch was verder bepaald arm en dit in

---

<sup>1</sup> De Wet, *Vryliede en vryswartes*, 173-174.

<sup>2</sup> Du Plessis, *Christian Missions*, 37.

<sup>3</sup> De Wet, *Vryliede en vryswartes*, 140.

<sup>4</sup> Böeseke, 'Kommissarisse', 47.

<sup>5</sup> Geyer, 'Stellenbosse Gemeente', 66.

<sup>6</sup> Hugo, *Kerk van Stellenbosch*, 45.

scherp contrast met de rijkdom van tenminste enkele lidmaten. De milde vrijgevigheid van later tijd bestond in de vroege achttiende eeuw nog niet.<sup>1</sup> Geyer concludeert dat de godsdienst aan de Kaap in de achttiende eeuw gekenmerkt was door doodsheid en gauw tevreden predikanten.<sup>2</sup>

Er bestaat geen eenstemmigheid over hoe we de "lauwe" vroomheid moeten plaatsen. De Villiers vermoedt dat het conflict tussen de vrijburgers en gouverneur W.A. van der Stel zijn weerslag op de het kerkelijk leven heeft gehad. In de sfeer van ontwrichting en broederhaat kreeg de kerk noodzakelijk ook een knauw.<sup>3</sup> Volgens Crafford schiep de ijle bewoning in de achttiende eeuw toestanden die leidden tot moreel verval en geestelijke verwaarlozing.<sup>4</sup> Hofmeyr is een andere mening toegedaan. Hij verbindt het tekort aan predikanten met de achteruitgang van het geestelijk leven. Toch waren de mensen zelfs in de afgelegen frontiersituatie niet ongeleerd of verwilderd. Men was gehecht aan de oude gewoonten van de Nederlandse voorouders. De Heilige Schrift werd degelijk bestudeerd aan de frontier.<sup>5</sup> Van der Watt legt een verband tussen de koudheid en vormelijkheid in het Kaapse geestelijk leven en het heersend achttiende eeuwse rationalisme. Als voorbeeld geeft hij de soms wel drie uur lange analytische preken. Op zo'n manier hoeft men uiteraard geen geestdriftige toehoorders in de kerk te verwachten.<sup>6</sup>

Mogen we op grond van het bovenstaande concluderen dat het met het geestelijk leven aan de Kaap niet best gesteld was? Dat lijkt mij voorbarig. De meeste auteurs baseren zich op vluchtige indrukken. Grondig onderzoek is, zoals gezegd, nog niet gedaan. Onderzoekers zullen twee problemen moeten overwinnen. Ten eerste: hoe kunnen we vroomheid meten, en hoe verkrijgen we de juiste gegevens daarvoor uit de 17e en 18e eeuwse bronnen? Ten tweede: wat gold toen als vroom? In verband daarmee is systematisch onderzoek naar een historische context noodzakelijk. Als bijvoorbeeld veel ouders hun kinderen pas meer dan een jaar na geboorte laten dopen, moeten

---

<sup>1</sup> Hugo, *Kerk van Stellenbosch*, 51.

<sup>2</sup> Geyer, 'Stellenbosse Gemeente', 92 en 94.

<sup>3</sup> De Villiers, *Reisbeskrywings*, 27.

<sup>4</sup> D. Crafford, *Aan God die dank. Geskiedenis van die sending van die Ned. Geref. Kerk binne die Republiek van Suid-Afrika en enkele aangrensende buurstate. Deel I* (Pretoria 1982) 15.

<sup>5</sup> J.W. Hofmeyr, *Die Nederlandse Nadere Reformasie en sy invloed op twee kontinente. 'n Vergelyking van die invloed en deurwerking van enkele aspekte van die Nederlandse Nadere Reformasie in die Suid-Afrikaanse en Noord-Amerikaanse kontekste* (Pretoria 1989) 48-49 en 56-57.

<sup>6</sup> Van der Watt, *Die N.G. Kerk*, 80-81. Zie over preken: H.D.A. du Toit, 'Predikers en hul prediking in die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika. 'n Historiese homiletiese studie (1652-1860)' (D.Th. Universiteit van Pretoria 1947).

we weten dat de afstanden die kolonisten moesten afleggen om naar de kerk te gaan enorm groot konden zijn. Bij welk percentage van de bevolking mogen we spreken van veel of weinig lidmaten? Is veelvuldig dienst doen als ambtdrager een vromere handeling dan het doen van grote schenkingen aan de diaconie? Dit soort zaken kunnen goed vergeleken worden met de gewoonten in patria en Nederlands-Indië. Pas als dat gebeurd is, kunnen betrouwbare conclusies volgen.

#### *Gevolgtrekking voor het onderzoek*

Als we de literatuur over de vroege Kaapse kerk overzien, blijken er toch heel wat hiaten in onze kennis te zitten. Globaal zijn de institutionele aspecten van de kerk, en haar verhouding tot de staat wel bekend. Maar bij nadere beschouwing gaat onze kennis daarvan helemaal niet zo diep. Gemeentevorming en vroomheid zijn eigenlijk alleen nog maar vluchtig aangeraakt in de literatuur. Wellicht hangt de historiografische oppervlakkigheid samen met de gewoonte de kerk voor de hele periode van het VOC-bewind te behandelen. Dikwijls wordt een statisch beeld geschetst, waarbij soms zelfs bronnenmateriaal uit het begin en uit het eind van de periode door elkaar wordt gebruikt. Het besef dat de kerk van 1652 tot 1795 een ontwikkeling heeft doorgemaakt die bestudering op zichzelf rechtvaardigt, is nog nauwelijks doorgedrongen. Het is kortzichtig dit tijdvak slechts als opstapje naar de negentiende en twintigste eeuw te zien.

Om tot betere kennis te komen over de kerk in de VOC-tijd, moet gedegen bronnenonderzoek gedaan worden. Veel schrijvers zijn kennelijk terugheschrokken voor het archiefmateriaal van de Nederduitse Gereformeerde Kerk, en baseren zich hoofdzakelijk op uitgegeven bronnen en reisliteratuur. Nog steeds wachten journalen, armenrekeningen en kerkeradsnotulen op gedetailleerde bestudering. Daardoor weten we tot op heden bijvoorbeeld nog nauwelijks iets over de rol van de kerk als geldschietter, de aanschaf van goederen en voorwerpen voor de kerk, en welke mensen in welke maatschappelijke positie nu eigenlijk ambtsdrager werden. Ook de overheidsarchieven kunnen aangesproken worden. In de Kaapse Argiefbewaarplek liggen bijvoorbeeld nogal wat boedelbeschrijvingen en testamenten. Die zouden ons inlichtingen kunnen verschaffen over boeken en religieuze voorwerpen, en daarmee onrechtstreeks over kerkelijk leven. We kunnen dus proberen kerkelijke en niet-kerkelijke bronnen te combineren. Aldus kan eveneens meer licht geworpen worden op de betrekkingen tussen kerk en staat. Ook moeten tussen de regels door bepaalde veronderstellingen met betrekking tot geestelijk leven en religieuze denkbeelden zichtbaar worden. Wellicht kan er opnieuw, zoals De Wet gedaan heeft, gekwantificeerd worden door verschillende bronnen op elkaar te betrekken.

Het verdient aanbeveling zo'n studie over een betrekkelijk kort tijdperk en een beperkte plaats te doen, zodat alle aspecten van kerkelijk leven aan bod kunnen komen.

Tot slot mag één belangrijke zaak niet vergeten worden: de vergelijking met de toenmalige kerk van zowel Nederlands-Indië als de Republiek. Sommige auteurs nemen een hoofdstuk op over de situatie in patria of Indië, maar het blijft eigenlijk altijd een kort voorafje. Een uitvoerige systematische vergelijking ontbreekt nog. Zo'n vergelijking kan de noodzakelijke context verschaffen tot een beter inzicht in het reilen en zeilen van de Kaapse kerk tijdens het VOC-bewind.

## De zendeling als volksopvoeder?

(Ped)agogische aspecten van het zendingswerk van het Nederlandsche Zendinggenootschap (NZG) in Oost-Java (1848-1858).<sup>1</sup>

drs A.Th. Boone

### *Inleiding*

In dit artikel wil ik aan de hand van een concreet voorbeeld enkele kanttekeningen plaatsen bij de bestaande historiografie van de koloniale pedagogie. De meeste auteurs concentreren zich vooral op de school en verwaarlozen de invloed van andere media voor cultuuroverdracht. Mede als gevolg van de beperking tot het onderwijs, wordt bovendien de suggestie gewekt dat het proces van cultuuroverdracht gedomineerd wordt door de westerse inbreng.<sup>2</sup> Ontwikkelingen in de Nederlandse historische pedagogiek betreffende het concept "beschavingsoffensief" spelen bij mijn kritiek op het bestaande beeld van de koloniale pedagogie een belangrijke rol. In dit begrip wordt grote waarde toegekend aan de invloed van buitenschoolse vorming op de volksopvoeding. Binnen dit concept wordt bovendien steeds meer aandacht gegeven aan de rol van de doelgroep van deze "forces of organized virtue". Zo worden de arbeiders niet meer beschouwd als de passieve slachtoffers van het negentiende eeuwse "burgerlijk beschavingsoffensief", maar als mensen die hun eigen redenen en motieven hadden om bepaalde "burgerlijke" normen en waarden over te nemen.<sup>3</sup> Daar de zending qua methode en organisatie sterke overeenkomsten vertoonde met het "burgerlijk beschavingsoffensief" lijkt het mij verstandig om ook hier iets meer aandacht aan de doelgroep te besteden. De beschrijving van het Nederlandse koloniale

---

<sup>1</sup> Dit artikel is onderdeel van een historisch-pedagogisch dissertatieonderzoek naar het NZG en Oost-Java in de negentiende eeuw. Ik dank Th. van den End, L.F. Groenendijk, P.N. Holtrop, Chr.G.F. de Jong en J.C. Sturm voor hun commentaar op eerdere versies van dit artikel.

<sup>2</sup> Vgl. de overzichten in: Christel Adick, *Die Universalisierung der modernen Schule. Eine theoretische Problemskizze zur Erklärung der weltweiten Verbreitung der modernen Schule in den letzten 200 Jahren mit Fallstudien aus Westafrika* (Paderborn 1992) 37-78; en in: Idem, 'Praxis und Effekte der Kolonialpädagogik' in: Klaus E. Müller en Alfred K. Tremel ed., *Ethnopedagogik. Sozialisation und Erziehung in traditionellen Gesellschaften. Eine Einführung* (Berlijn 1992) 133-160.

<sup>3</sup> Ali de Regt, *Arbeidersgezinnen en beschavingsarbeid. Ontwikkelingen in Nederland 1870-1940; een historisch-sociologische studie* (Amsterdam 1984); Bernard Kruithof, *Zonde en deugd in domineesland: Nederlandse protestanten en problemen van opvoeding: zeventiende tot twintigste eeuw* (Groningen 1990) 232-234.



onderwijs en de agogische activiteiten van de zending in Nederlands-Indië, vormt namelijk in het algemeen geen positieve uitzondering op het internationale beeld van westerse dominantie.<sup>1</sup>

Als voorbeeld heb ik gekozen de activiteiten van de zending Jellesma van het Nederlandsch Zendinggenootschap (NZG) in Oost-Java tussen 1848 en 1858. Oost-Java was één van de oudste zendingsvelden waar het NZG, de belangrijkste Nederlandse zendingsorganisatie in de negentiende eeuw, actief was. Jellesma was de eerste die als zending in deze regio werkte. Hij trad dus op in de cruciale fase van het eerste contact, waar de reactie van de Javanen bepalend was voor het welslagen van zijn plannen. In deze periode valt dus de meeste invloed van de Javanen op de opzet van het zendingswerk te verwachten. Een voordeel bij het achterhalen van deze invloed is dat er al enige literatuur over deze regio is verschenen, waarbij er grote aandacht is voor de rol van de Javanen bij het ontstaan van een christelijke kerk. Met name de studie van de oud-zending Van Akkeren over de Oost-Javaanse kerk uit 1970 is van belang. Hij schetst hierin voor de beginfase het beeld van een samenwerking tussen de zending Jellesma en de Javaanse voorganger Paulus Tosari op basis van gelijkwaardigheid, en probeert de overgang van de Javanen tot het christelijk geloof grotendeels binnen Javaanse kaders te plaatsen.<sup>2</sup> Daarnaast wordt Oost-Java regelmatig genoemd als bakermat van de onafhankelijke Javaanse christelijke gemeenten onder leiding van Sadrach Surapranata, die zich aan de invloed van de Europese zendingen onttrok-

---

<sup>1</sup> H. Kroeskamp, *Early schoolmasters in a developing country; a history of experiments in school education in 19th century Indonesia* (Assen 1974); J.E.A.M. Lelyveld, "... Waarlijk geen overdaad, doch een dringende eis ..." *Koloniaal onderwijs en onderwijsbeleid in Nederlands-Indië, 1893-1942* (z.p. z.j. [1992]). De studie van Jan S. Aritonang, *Mission schools in Batakland (Indonesia) 1861-1940* (Leiden 1994) biedt goede aanzetten voor een meer genuanceerd beeld. Alle drie de studies geven de Europese kant van het koloniale onderwijs voortreffelijk weer, maar met name de eerste twee gaan mank wat betreft de aandacht voor de Indonesische reactie, omdat hun bronnen dit in eerste instantie niet mogelijk maken.

<sup>2</sup> Ph. van Akkeren, *Sri and Christ. A study of the indigenous church in East Java* (Londen 1970). Het belangrijkste overzicht tot dan toe was: C.W. Nortier, *Van zendingsarbeid tot zelfstandige kerk in Oost-Java* (Hoenderloo 1939). Over de negentiende eeuw is nog veel materiaal te vinden in de standaardwerken van E.F. Kruijf, *Geschiedenis van het Nederlandsche Zendinggenootschap en zijne zendingsposten* (Groningen 1894) 508-625, en S. Coolsma, *De Zendingseeuw voor Nederlandsch Oost-Indië* (Utrecht 1901) 222-279. De meest recente studie is: Robert W. Hefner, 'Of faith and commitment: Christian conversion in Muslim Java' in: Idem ed., *Conversion to Christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation* (Berkeley 1993) 99-125.

ken. Ook hier komen de Javaanse christenen prominent in beeld.<sup>1</sup>

De voornaamste bron voor dit artikel is de correspondentie van de zendelingen met het bestuur van het NZG. Deze bestaat uit verslagen, dagboeken, nota's, concept-artikelen en brieven over lopende, met name financiële zaken.<sup>2</sup> Aan de hand hiervan zal eerst het ontstaan van de Javaanse christelijke gemeenten en het optreden van Jellesma worden beschreven. Het zal echter blijken dat dit onvoldoende is om de resultaten van het zendingswerk te beoordelen en aan de hand van een crisis in 1857, tegen het eind van Jellesma's leven, zal worden verduidelijkt wat de werkelijke positie was die de zending innam binnen de christengemeenten en welke gevolgen dit had voor de verwerking van zijn boodschap.

#### *Java en het NZG*

Java was, en is, het centrum van de Indonesische Archipel en het dichtst bevolkte eiland van de regio. Het Nederlandse bestuur was in de negentiende eeuw vooral geïnteresseerd in financieel gewin en de overheidsuitgaven betroffen daarom vooral administratie en leger, terwijl onderwijs, behalve voor de Europese bevolking, een volledig verwaarloosd terrein was. De Javanen toonden overigens weinig belangstelling voor het westers onderwijs in de grote steden. De interesse voor de Javaanse bevolking van gouvernementszijde bleef beperkt tot taalstudie en het verzamelen van gegevens over het Javaanse rechtstelsel.<sup>3</sup>

Binnen dit beleid was er geen ruimte voor activiteiten van zending en missie op Java omdat men vreesde dat dit felle reacties van de islamitische geestelijken zou oproepen, die de bevolking tegen de Nederlanders konden gaan opzetten. Dezen hadden hiermee slechte ervaringen mee, vanwege de Java-oorlog van 1825 tot 1830, die zeer veel inspanningen en geld gekost had. Wel was er de Indische Kerk voor de Europese gemeenschap en voor Indonesische christenen die afkomstig waren uit andere delen van de Archipel. Deze kerk deed echter niet aan zendingsarbeid en had geen contact met de bevolking van Java, die grotendeels islamitisch was. Enkele mensen uit de Indo-Europese gemeenschap wisten toch de Javanen te bereiken en in de omstreken van Surabaya ontstonden enkele Javaans-christelijke

---

<sup>1</sup> Sutarman S. Partonadi, *Sadrach's community and its contextual roots: a nineteenth century Javanese expression of Christianity* (Amsterdam 1988); C. Guillot, *L'affaire Sadrach: un essai de christianisation à Java au XIXe siècle* (Parijs 1981).

<sup>2</sup> Archief van de Raad voor de Zending der Ned. Herv. Kerk (ARZ), gevestigd in het zendingshuis te Oegstgeest.

<sup>3</sup> M.C. Ricklefs, *A history of modern Indonesia since c. 1300* (2e druk; Basingstoke 1993) 109-130.

gemeenten. Deze verkeerden in vrede met hun omgeving en bleken geen grote onrust te veroorzaken. Onder invloed van het NZG en de Indische kerk herzag het gouvernement daarom zijn afwijzende houding ten aanzien van de toelating van zendingsarbeid op Java en in 1848 arriveerde de eerste Java-zending van het NZG te Surabaya, de Fries Jelle Eeltjes Jellesma.

Het NZG was het oudste zendingsgenootschap in Nederland en bestond sinds 1797. Het was een niet-denominatieel protestants genootschap dat als motto had: "Vrede door het bloed des kruises".<sup>1</sup> Op deze basis slaagde het er lange tijd in om de verschillende kerkelijke stromingen bij elkaar te houden. Het zwaartepunt lag tussen 1830 en 1860 vooral bij de kerkelijke middengroep die niet al te dogmatisch dacht en een meer gemoedelijk vroomheidstype vertegenwoordigde, waarbij tevens veel aandacht was voor praktisch sociaal werk en voor onderwijs. Bekering en beschaving waren voor het gevoel van de meeste bestuursleden integraal met elkaar verbonden, al verschilde men van mening over de nadruk die deze beide aspecten dienden te krijgen. De verschillende stromingen groeiden evenwel steeds verder uit elkaar en in de jaren 1858 en 1859 ontstonden drie nieuwe genootschappen, waarin de verschillende groepen orthodoxen zich apart verenigden.

De door het NZG uitgezonden zendingen waren aanvankelijk meestal handwerkslieden die van het NZG een iets uitgebreidere algemene vorming hadden gekregen dan de lagere school bood. Het accent lag echter vooral op bijbelkennis. Rond 1830 werd het niveau van de opleiding hoger en waren het vooral onderwijzers en anderen met vergelijkbare voorkennis die zich aanmeldden. In plaats van lessen bij bestuursleden thuis kwam een zendelinghuis waar de aspirant-zendingen werden onderwezen. Zij kregen les in taal-, land- en volkenkunde, onderwijskunde en de diverse theologische vakken, waarbij de grondtalen van de bijbel echter buiten de cursus bleven. Naast de prediking was het onderwijs hoofdtak van de zending geworden. Men wilde hem echter niet helemaal beschouwen als een volksopvoeder en -onderwijzer. "Hij moet Evangelieboode zijn".<sup>2</sup> De praktijkoefening van de aspirant-zendingen vond daarom ook plaats in het kader van kerkelijk werk onder de kinderen in Rotterdam en niet alleen binnen het reguliere onderwijs. Over wat de kwekelingen aan didactiek en pedagogiek onderwezen kregen is

---

<sup>1</sup> J. Boneschanker, *Het Nederlandsch Zending Genootschap in zijn eerste periode. Een studie over opwekking in de Bataafse en Franse tijd* (Leeuwarden z.j. [1987]) 42-69 en 152-162; P.N. Holtrop, *Tussen Piëtisme en Réveil. Het "Deutsche Christentumsgesellschaft" in Nederland, 1784-1833* (Amsterdam 1975) 151-200; Kruijf, *Geschiedenis*, 3-46.

<sup>2</sup> H. Hiebink, *Het zendelinghuis van het Nederlandsche Zendinggenootschap in 1855* (Rotterdam 1855) 71.

weinig bekend.<sup>1</sup>

### *Jelle Eeltjes Jellesma*

Jellesma was in 1816 geboren in het Friese dorpje Hitzum als zoon van de plaatselijke schoolmeester.<sup>2</sup> Doordat zijn ouders vroeg stierven, was hij gedwongen al op jonge leeftijd zijn eigen brood te verdienen als boerenknecht en marskramer. Na zijn opleiding door het NZG werd hij in 1843 uitgezonden naar Ambon om onderwijs te geven aan de kweekschool voor inlandse helpers. Jellesma zag zichzelf echter meer als "Evangeliebode" dan als onderwijzer en ging naar Ceram om onder niet-christenen te gaan werken.<sup>3</sup> Hij had weinig succes en vroeg om overplaatsing, omdat hij meende dat in eerste instantie op Ceram vooral beschavingsarbeid nodig was en dat was zijns inziens geen taak voor een zendeling.<sup>4</sup> Het bestuur van het NZG besloot echter om hem toe te voegen aan de predikant L.J. van Rhijn die een inspectiereis ging maken langs alle zendingsposten van het NZG in Indië. Jellesma's uitstekende kennis van het Maleis - hij had voorafgaand aan zijn opleiding een compleet woordenboek uit het hoofd geleerd - was hierbij een extra aanbeveling.<sup>5</sup>

Op grond van zijn ervaringen tijdens de inspectiereis schreef Jellesma een nota "Scholen voor het Zendelingswerk".<sup>6</sup> waarin hij inging op het nut van het onderwijs in Indië voor de maatschappij en voor het christendom. Hierdoor is het mogelijk een goed beeld te krijgen van de pedagogische inzichten waarmee hij zijn werk op Java begon. Bovendien vond het bestuur van het NZG dit stuk belangrijk genoeg om het aan alle zendingen toe te zenden

---

<sup>1</sup> Ibidem, 68-73. Kruijf, *Geschiedenis*, 81-95.

<sup>2</sup> De belangrijkste bronnen voor de biografie van Jellesma zijn: 'Een ontslapene en zijn laatste dagboek', *Maandberigten van het Nederlandsche Zendelinggenootschap* 1858, 133-143; (A.J. Dornseiffen-Rutgers), *Levensbericht van Jelle Eeltjes Jellesma, apostel van Java* (Leeuwarden 1872); H.C. Voorhoeve, "Jelle Eeltjes Jellesma", *Nederlandsch Zendingstijdschrift* 9 (1897) 171-190, 197-228 en 261-269; H.B. de la Bassecour Caan, *Hoe J.E. Jellesma tot zendeling gevormd werd en J.E. Jellesma's werkzaamheid op Java*. Lichtstralen op den akker der wereld 13-5 en 13-6 (Rotterdam 1907).

<sup>3</sup> *Extract-Acten van het Nederlandsche Zendelinggenootschap (EA)* 28-7-1843, 127-129; 18-12-1844, 129-130 en 146-148.

<sup>4</sup> Jellesma aan NZG, 5-11-1844, ARZ, 64-3; EA 6-10-1845, 90-91.

<sup>5</sup> Op het moment dat hem die opdracht bereikte, had Jellesma echter toch contact met de bevolking gekregen; hij moest dus een veelbelovend arbeidsveld verlaten. De correspondentie met Nederland was te lang onderweg, zodat hij niet in staat was om nog tijdig een weigering sturen. Jellesma aan NZG, 3-7-1845, ARZ 64-3; EA 2-3-1846.

<sup>6</sup> Jellesma, "Scholen voor het Zendelingswerk" (z.j. [ca. 1848]), ARZ, 64-3. EA 7-7-1848, 93-101. Dezelfde thematiek had Jellesma ook al aan de orde gesteld in een schrijven aan de directeur Hiebink, Depok 30-9-1847, ARZ, 44-1.

met het verzoek er verder over na te denken en het te becommentariëren, zodat het tevens inzicht biedt in het opvoedkundig denken van de gehele organisatie. Jellesma had grote aandacht voor de context waarbinnen het zendingsonderwijs fungeerde, namelijk de christelijke gemeenten, en wees op de noodzaak van een goede verstandhouding met de ouders voor het welslagen van iedere poging om een school te beginnen. Hun vertrouwen en hun vraag naar onderwijs waren van doorslaggevend belang. Het was niet zo dat wie de kinderen had, de ouders kon winnen, maar juist omgekeerd dat de ouders gewonnen moesten zijn voor het christelijk geloof, wilde men de kinderen hebben. Daarom was de school er primair voor de vorming van de kinderen van de christelijke gemeente en was zij minder geschikt als zendingsmiddel.

De geringe behoefte aan onderwijs maakte volgens Jellesma ook een groots opgezette aanpak van volksonderwijs in Indië nutteloos. Daarentegen zou het christelijk geloof deze behoefte wel creëren en daarom moest het zendingsonderwijs voor alles godsdienstig onderwijs zijn. Maatschappelijke ontwikkeling moest niet als een aparte nevendoelelstelling gezien worden, waarmee men de kinderen van niet-christenen kon bereiken. Dan onderscheidde men namelijk christendom en maatschappij en ontstond een eenzijdige ontwikkeling van het christendom, waarbij de gehele mens uit het oog verloren werd. De band tussen het christelijk geloof en het morele en sociale leven van de mens zou dan verbroken worden. Aan de andere kant leidde een ontwikkeling van de mens, zonder dat het christendom daar een rol bij speelde, slechts tot de vorming van in religieus en moreel opzicht onevenwichtige personen.

#### *De eerste Javaanse christenen*

Tijdens de inspectiereis kwam Jellesma ook in contact met de christengemeenten op Java, waar hij in september 1848 als zendeling ging werken. Hierbij kreeg hij te maken met twee stromingen, omdat de verschillende gemeenten waren ontstaan op initiatief van twee sterke persoonlijkheden met vrijwel diametraal tegenover elkaar staande visies.<sup>1</sup> De eerste was de Indo-Europeaan Coenraad Laurens Coolen, die in 1829 in de binnenlanden van Oost-Java een stuk land had gepacht van de overheid. In plaats van exportproducten te verbouwen, stichtte hij een *desa*, een Javaans dorp, met de naam Ngoro. De mensen die daar kwamen wonen, onderrichtte hij over het christendom. Het bijzondere was dat hij dat als de werkelijke

---

<sup>1</sup> C.W. Nortier, *Een horlogemaker en een landheer: de eerste Christus-getuigen in Oost-Java*. Lichtstralen op de akker der wereld 55-3 ('s-Gravenhage 1954).

inhoud van bestaande Javaanse overleveringen weergaf. Hij fungeerde daarbij als een traditionele Javaanse *guru*, die aan zijn leerlingen zijn *ngelmu*, godsdienstige kennis, overdroeg.<sup>1</sup> Deze kennis was grotendeels Javaans van structuur, hoewel de inhoud christelijk was. Zo introduceerde hij in plaats van de bestaande *rapals*, magische formules, het Apostolicum, het Onze Vader en de Tien Geboden, terwijl hij Jezus zag als de beloofde *ratu adil*, de rechtvaardige koning, die de Javanen verwachtten.<sup>2</sup> De sacramenten van doop en avondmaal, rituelen die duidelijk maakten dat de christenen een aparte groep vormden, werden niet bediend. Voor hen betekende dit dat zij christen konden worden zonder hun eigen godsdienstige en sociale wortels kwijt te raken.

Zijn aanhangers in de *desa* Wiung bij Surabaya kwamen in contact met een groep christenen uit die stad die evangelisatiewerk deden onder de Javanen en tevens fungeerde als hulpgenootschap van het NZG. Meer dan een paar bedienden en enkele zieken in een hospitaal hadden zij echter niet weten te bereiken. De leider van deze groep was een Duitse horlogemaker, Johannes Emde.<sup>3</sup> Deze zag de Javaanse cultuur als volstrekt afgodisch en heidens en eiste van de Javaanse christenen dat zij, tot in hun kleding en haardracht toe, zich van hun verleden zouden afkeren. Als enige alternatief bood hij hun een leven in meer Europese stijl. Emde eiste de eer op de eerste bekeerlingen onder de Javanen te hebben gemaakt, zonder overigens te beseffen dat hij daarmee Coolen onrecht aandeed. De horlogemaker kon namelijk niet begrijpen dat er christenen konden zijn die nog nooit van de doop hadden gehoord, omdat hij dit sacrament beschouwde als het teken dat men christen was.

Emde's gerichtheid op de tekst van de bijbel, een strikte en zuivere levenswandel, en zijn beklemtonen van geloofservaring waren herkenbaar voor Javanen met een *santri*-oriëntatie. Zij waren meer op de orthodoxie binnen de islam gericht en dat was één van de zaken die ook Emde beklemtoonde, maar dan uiteraard binnen de grenzen van het christendom. Tegenover de *santri's* staan de *abangan* die minder orthodox zijn en veel sterker de invloed van de oude Javaanse religie tonen met sterke magische trekken. Overigens is de grens tussen beide groepen zeer vloeiend, zodat

---

<sup>1</sup> Over het traditionele Javaanse godsdienstig onderwijs zie: K.A. Steenbrink, *Pesantren, madrasah, sekolah. Recente ontwikkelingen in Indonesisch islamonderricht* (Meppel 1974) 1-77; Clifford Geertz, *The religion of Java* (Glencoe, Ill. 1960) 1-77.

<sup>2</sup> Sindhunata, *Hoffen auf den Ratu-Adil. Das eschatologische Motiv des "Gerechten Königs" im Bauernprotest auf Java während des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts* (Hamburg 1992) 210-223. Van Akkeren, *Sri and Christ*, 40-48 en 64.

<sup>3</sup> I.H. Enklaar, *Joseph Kam: 'apostel der Molukken'* ('s-Gravenhage 1963) 25-30 en 72-97.

magie en mystiek ook bij *santri's* een grote rol kunnen spelen.<sup>1</sup> Bovendien biedt de traditionele Javaanse kosmologie een model waarin beide stromingen als tegenpolen elkaar in evenwicht kunnen houden en daardoor bijdragen tot de harmonie in het universum.<sup>2</sup> Beide groepen werden aangesproken door het optreden van Coolen, daar deze niet alleen het Evangelie als *ngelmu* weergaf, maar ook duidelijke regels formuleerde voor het leven van de mensen in Ngoro, wat ook aan de *santri's* appelleerde.

Deze uiterlijk duidelijk identificeerbare groepen Javaanse christenen moest Jellesma dus trachten bij elkaar te houden, en dat op zo'n wijze dat hij ook de mogelijkheid van contact met de niet-christelijke Javanen open liet. Hierbij was vooral het onderhouden van een goede relatie met de beide "voedstervaders" van belang. Hij had het voordeel boven Emde en Coolen dat hij de bevoegdheid had om de sacramenten te bedienen aan de Javaanse christenen en daarmee een hogere positie in de godsdienstige hiërarchie bekleedde. Bovendien overtrof zijn kennis van het christendom die van de beide anderen. Jellesma koos uiteindelijk voor een benadering waarbij hij de Javaanse culturele identiteit zoveel mogelijk intact liet, zoals Coolen ook deed. De zendeling beklemtoonde echter meer dan de landheer van Ngoro de verschillen tussen het christelijk geloof en het denken van de Javanen, waardoor hij in theologisch opzicht weer dichter bij Emde stond. Op deze wijze wist hij actieve tegenstand van de gemeentestichters in het begin te voorkomen.

#### *Jellesma's werkwijze*

Jellesma had al snel een goed contact met de christenen. De vraag was echter wat er verder met de gemeenten moest gebeuren. De zendeling vond dat het zijn Javaanse gelovigen vooral aan goede kennis van het christendom en een christelijke levensstijl ontbrak.<sup>3</sup> Dat moest eerst worden aangevuld voordat de gemeenten aantrekkelijk konden zijn voor de andere Javanen – waarbij hij impliciet vooronderstelde dat een christelijke levensstijl inderdaad aantrekkelijk was voor de Javanen. Jellesma meende daarom dat zijn hoofdtak de overdracht van kennis van het christendom en de daarbij behorende normen en waarden was. Omdat er al christenen waren moest hij "volksopvoeder" zijn, opdat zijn gemeenteleden "Evangelieboden" zouden worden. Daar de christenen nogal verspreid woonden – naast Ngoro en

---

<sup>1</sup> Koentjaraningrat, *Javanese culture* (2e druk; Singapore 1990) 316-445. Geertz, *Religion*, 121-130.

<sup>2</sup> Van Akkeren, *Sri and Christ*, 10, 147-149, 185.

<sup>3</sup> Jellesma, "Korte Beantwoording der jaarlijksche vragen, over het jaar 1849", 1-2-1850, ARZ, 64-3.

Wiung waren Surabaya, Sidokare, Maron, en vooral Mojowarno de belangrijkste woonplaatsen – kon Jellesma dit niet in zijn eentje klaren. Hij besloot daarom door middel van Javaanse voorgangers de gemeenten leiding te geven. Op deze wijze kon hij door een beperkt aantal mensen te vormen uiteindelijk de grote groep van de christenen bereiken. Jellesma gebruikte dus een "indirecte zendingsmethode". Zijn werkwijze kan gezien worden als een serie concentrische cirkels met (1) de kweekschool voor de voorgangers als middelpunt. Daaromheen kwamen (2) het werk van de voorgangers, (3) schoolonderwijs en catechese voor de kinderen, (4) prediking en kerkelijke tucht voor de volwassenen en tenslotte (5) de evangelisatie van de overige Javanen.

(1) In het centrum stond dus de kweekschool. Jellesma begon hiermee in 1849 in Noyo vlakbij Surabaya.<sup>1</sup> In 1851 kreeg hij die toestemming voor één jaar wel en ging wonen in Mojowarno. Omdat zijn berichten over de sympathie van vele moslims voor het christendom juist bleken, werd die toestemming verlengd. De keus voor Mojowarno werd bepaald door het feit dat hier de grootste gemeente van christen-Javanen was, de *desa* een recente ontginning was, die nog steeds groeide, en dat zij buiten de invloed van Coolen en van Emde viel. Bovendien had de gemeente volgens Jellesma een uitstekende Javaanse voorganger in de persoon van Paulus Tosari, zodat de zendeling zich geheel aan zijn kweekschool kon wijden.<sup>2</sup>

Deze school noemde Jellesma een "Bijbelschool", zodat duidelijk was dat de leerstof vooral christelijk-godsdienstig van aard was. Bovendien suggereerde deze naam een zekere neutraliteit binnen de dogmatische conflicten die het NZG bedreigden. De naam leek ook enigszins op de "Koranschool" van de moslims, die in de omstreken van Mojowarno bekend was. In deze zin gaf Jellesma min of meer een christelijke variant van een bestaande Javaanse onderwijsvorm. Hij ging echter niet zover als de latere zendeling J. Kreemer die zijn kweekschool "pesantren" noemde en zijn leerlingen "santri's". Deze benaming hield echter niet lang stand want de Javanen merkten wel degelijk de verschillen tussen een islamitische en een christelijke school, terwijl dergelijke namen bij het thuisfront verkeerd vielen. De mensen in den lande kenden immers wel het begrip kweekschool, maar vonden een *pesantren* wel erg uitheems.<sup>3</sup>

In eerste instantie wilde Jellesma meer mensen opleiden dan hij nodig had

---

<sup>1</sup> Jellesma was buiten Surabaya gaan wonen om aan de invloed van Emde's kring te ontsnappen, maar was gedwongen in de buurt van de stad te blijven, omdat het gouvernement hem niet toestond zich dichterbij de gemeenten verder in het binnenland te vestigen.

<sup>2</sup> Dagverhaal Jellesma 21-5-1851 en 31-5-1852; ARZ, 64-3.

<sup>3</sup> J. Kreemer aan NZG, 13-12-1886, ARZ, 17-12. NZG aan Kreemer 13-12-1886, ARZ, 20.



om de gemeenten van voorgangers en onderwijzers te voorzien. Op deze wijze kon hij een groep van "gevoerde christenen" vormen die de ruggegraat van de gemeenschappen konden zijn. Dezen waren vooral belangrijk voor de grote gemeenten, waar de voorganger het niet alleen afkon, en voor een aantal kleinere gemeenten die over meerdere *desa's* verspreid waren. Daarom liet Jellesma in feite iedereen toe die de school wilde volgen, op voorwaarde dat hij een goed getuigenis had van zijn voorganger.<sup>1</sup> Verder onderzoek deed hij zelf nauwelijks. Een gevolg hiervan was dat hij geconfronteerd werd met leerlingen die zeer veel in kennis en in capaciteiten van elkaar verschilden. Bijna de helft van hen moest dan ook de school verlaten voordat zij voorganger konden worden, omdat zij niet in staat bleken de opleiding te voltooien. Jellesma had een voorkeur voor oudere leerlingen, omdat jongeren niet over voldoende gezag beschikten om als religieuze leiders te fungeren onder de Javanen. Nadelen waren echter wel dat de ouderen meer moeite hadden met leren en dat zij een gezin moesten onderhouden, zodat het meer kostte om hen te kunnen opleiden. De school was namelijk een voltijdsopleiding die geen ruimte bood voor bijverdiensten buiten de lestijden om.

Zoals gezegd was bijbelkennis het voornaamste onderdeel van Jellesma's onderwijs. Gezien de verschillen in voorkennis tussen de leerlingen moest hij echter proberen om op verschillende niveau's tegelijkertijd onderwijs te geven, zodat alle leerlingen naar vermogen aan de beurt kwamen. Met dit doel ontwikkelde hij een eigen methode, waarmee hij vier klassen tegelijkertijd kon lesgeven. De vierde en laagste klas moest een bijbelvers in het Javaans lezen en de betreffende zin grammaticaal ontleden. De derde klasse-leerlingen dienden te tonen dat zij het vers begrepen hadden door dit in eigen woorden weer te geven. Op basis hiervan konden de tweede-klassers als het goed was het vers in zijn bredere context plaatsen en de betekenis ervan weergeven. De grootste krachtproef werd van de eerste klas gevraagd, die leerstellige en ethische "leringen" uit het vers moesten geven. De bijbel was hiermee dus tegelijkertijd de bron voor het taalkundig en voor het godsdienstig onderwijs. Jellesma maakte ook hulpmiddelen voor zijn leerlingen, waarvan het voornaamste een handboek voor de dogmatiek was. Dit bestond echter niet uit definities van leerstellingen, maar was een overzicht van alle bijbelteksten die volgens de zendeling over een bepaald onderwerp gingen.

Jellesma besteedde aanzienlijk minder aandacht aan het aanleren en oefenen van de communicatie van het christendom naar anderen, dan aan wat

---

<sup>1</sup> Jellesma aan NZG, 19-4-1849, ARZ, 64-3. Dagverhaal Jellesma 23-7-1849, ARZ, 64-3.

de inhoud van het christelijk geloof was. In het curriculum was didactiek geen apart vak, terwijl veel leerlingen toch onderwijzer zouden worden. Dit moesten zij maar in de praktijk leren en dat kon op de kweekschool doordat de leerlingen uit de hogere klassen, die uit de lagere hielpen. Overigens had Jellesma hiervoor ook de hulp van eerst één en later twee Javaanse onderwijzers. Verder konden zij in de praktijk oefenen in het geven van catechisatie en in het voorgaan in godsdienstige bijeenkomsten. Naar het voorbeeld van Emde's kring hielden de Javaanse christenen nog aparte bijeenkomsten buiten de gewone kerkdiensten om, de *kumpulan*. Hiernaast was er de mogelijkheid om te oefenen in kleine gemeenten, waarvoor de leerlingen voor korte tijd de verantwoordelijkheid kregen. Toen er een overschot aan kandidaat-voorgangers kwam gebruikte Jellesma hen ook wel voor evangelisatietochten in de omgeving. Samen met een ouder gemeentelid, dat de Javaanse tradities en overleveringen beter kende dan de leerlingen, werden ze dan uitgestuurd om het vak te leren en tevens de garantie te geven dat hun partner niet al te onjuiste dingen over het christendom zou gaan verkondigen. Hieruit kunnen wij concluderen dat de kwekelingen werden door de zendeling onvoldoende toegerust voor hun evangelisatorische taak, die immers behalve kennis van het christelijk geloof ook begrip van de Javaanse cultuur en godsdienst vereiste.<sup>1</sup>

Een andere praktische taak voor de leerlingen was het onderhouden van het erf van de zendeling en de kweekschool. Dit spaarde de zending het geld uit voor een aantal bedienden.<sup>2</sup> Belangrijker was natuurlijk dat zij op deze wijze meer respect zouden houden voor handenarbeid en niet zouden gaan neerzien op hun "eenvoudige gemeenteleden". Hoogmoed van de inheemse christenen was het grote schrikbeeld voor de zendingen. De Ambonse christenen hadden een reputatie van ongezeglijkheid en luiheid opgebouwd. Hun weigering om hard te werken zouden zij verdedigen met de stelling dat zij dezelfde godsdienst als de koloniale overheerser hadden. Luie onderdanen pasten echter niet in het beleid van economische exploitatie door de regering en de zending kon zich niet permitteren om de koloniale machtsbalans te verstoren doordat de onderdanen zich gelijk zouden gaan voelen aan de heerser. Bovendien hechtten de zendingen als oud-handwerkslieden, die door hard werken een betere positie hadden weten te verwerven, grote waarde aan een goed arbeidsethos.

(2) Wat hield de taak van voorganger, waarvoor de kwekelingen werden

---

<sup>1</sup> "School van den Zendeling J.E. Jellesma te Modjo Warno", 31-1-1852 en de daaropvolgende jaarverslagen, ARZ, 64-3.

<sup>2</sup> Jellesma aan NZG, 21-2-1849, ARZ, 64-3.

opgeleid nu eigenlijk in? De hoofdmoot werd gevormd door het voorgaan in de zondagse bijeenkomsten, terwijl de voorgangers doordeweeks school moesten houden, als er tenminste voldoende leerlingen waren. In ieder geval moesten de christen-kinderen godsdienstig onderwijs krijgen. Bleef er naast het hoeden van de hun toevertrouwde kudde en in de kleine gemeenten het bebouwen van een klein stukje eigen grond nog tijd over dan behoorden ook evangelisatie-activiteiten, met name gesprekken met de bewoners van de omliggende *desa*, tot hun taak.

Doordat zij niet de bevoegdheid kregen om huwelijken te sluiten en de sacramenten te bedienen, bleef de zendeling in staat enig toezicht op hun activiteiten uit te oefenen. Hij was immers daardoor gedwongen de gemeenten buiten Mojowarno minimaal jaarlijks te bezoeken. Het langdurig uitstellen van huwelijken zou tot door de zending ongewenste situaties kunnen leiden. Jellesma weigerde de Javaanse voorgangers te laten ordenen, omdat hij hen daarvoor nog ongeschikt achtte. Wanneer hij niet meer het monopolie had op de sacramentsbediening had zou de zendeling bovendien geen kans meer hebben om tegen uitwassen op te treden. Zijn reactie op een voorstel tot ordening toont duidelijk Jellesma's paternalistische houding ten opzichte van de Javanen, en gezien de cruciale betekenis hiervan voor de beoordeling van zijn werkwijze wordt hieruit uitvoerig geciteerd:

Immers, zoo dit dan doorgaat, wat zal er dan gebeuren? Menschen, die, wel in de gemeente een goed woord tot stichting kunnen spreken, en met de geschiedenissen in de Evangelien voorkomende bekend zijn, maar overigens nog zoo geheel onbekwaam om de zin der H. Schrift te verstaan en te verklaren. Het oude Testament hebben zij niet, alleen één exemplaar van de 5 boeken van Mozes. Zij weten de namen van Boeken des O.T. nog niet. Hebben zij enig begrip van de Evangelien, zoo zijn zij echter met de brieven geheel verlegen, en kunnen alleen naar den zin raden. Hun meeste onderwijs gaat alleen op het gevoel af! Menschen, die nooit eenige geregelde opleiding hebben ontvangen, en die tot eigenlijke Leeraars ordenen!! Dit zou op Java alles bederven. Die voorgangers waren zeker binnen 3 dagen vol hoogmoed; zelve onbekwaam zouden zij van niemand onderwijs meer willen aannemen. Doop en Avondmaal zouden onheiligt worden. Zij zouden zich dan van allen onafhankelijk rekenen. Allerlei, goed en kwaad zou worden gedoopt. Allerlei vreemde leeringen zouden in de gemeente worden verkondigd. Het Christendom zou voor de Mohamedanen worden vernederd. Spoedig zouden dan de Javaansche christenen op Java tegen elkander opstaan. De Heiligheid des Huwelijks zou spoedig verloren gaan. De Javaansche christenen zouden zich spoedig tegen hunne javaansche leeraars verzetten, en ergerlijke toneelen zouden er plaats hebben, dewijl dan alle regel en orde verloren ging. (...) Zendingen zouden dan overtollig zijn, en Predikanten voor de Javanen niet meer noodig.<sup>1</sup>

Hoewel het plan tot ordening niet doorging was het toezicht volgens Jellesma toch niet voldoende, terwijl daarnaast bij de voorgangers zelf behoefte

---

<sup>1</sup> Jellesma aan NZG, 19-2-1851, ARZ, 64-3.

ontstond aan onderling contact en verdere toerusting voor hun taak. Jellesma organiseerde daarom tweemaal per jaar "herhalingsoefeningen" voor alle voorgangers, dus ook voor hen die al in dienst waren voordat hij de kweekschool had opgezet. Hiermee vergrootte hij zijn invloed op de "oude garde" en bevestigde hij zijn positie als *guru*, leider en leraar van de Javaanse christenen. De lessen verschilden overigens niet veel van die op de kweekschool zelf. Hoewel er ruimte was voor de bespreking van praktische problemen in het gemeentewerk, die de voorgangers zelf ter sprake brachten, of door Jellesma waren gesignaleerd, was ook hier bijbeluitleg het hoofdvak. De bedoeling was om deze op schrift te stellen, zodat de voorgangers die mee konden nemen naar hun gemeenten en daar gebruiken voor hun preken. Voor dit werk gebruikte Jellesma een paar van zijn kwekelingen die over een goed handschrift beschikten.<sup>1</sup>

(3) De scholen in de *desa's* waren bedoeld om lager onderwijs te verzorgen voor de kinderen van de christen-Javanen. Jellesma beklemtoonde de samenhang van christendom en beschaving en stelde dat het onderwijzen van niet-christenen zou leiden tot het vormen van onevenwichtige mensen, die wel veel kennis hadden, maar niet voldoende tegenwicht bezaten in moreel opzicht. Bovendien was er buiten de christelijke gemeenschappen maar weinig gelegenheid om de kennis van lezen en schrijven te gebruiken. De scholen zoals de zendeling die voorstond waren dan ook godsdienstig van aard, al was er ook plaats ingeruimd voor het aanleren van de basisvaardigheden lezen, schrijven en rekenen. Toch liet Jellesma later ruimte voor het toelaten van moslim-kinderen op de scholen, maar dat was met name bedoeld om de onderwijzer een betere positie te geven in *desa's* waar maar weinig christenen woonden.<sup>2</sup>

Hoewel de dorpsschool een vrij ongewoon fenomeen was in Oost-Java en de ouders van een groot deel van het onderwijs het nut niet zagen, was de opkomst toch alleszins redelijk. Volgens de jaarlijkse statistieken volgde driekwart van de christen-kinderen regelmatig het onderwijs, wat wijst op een grote betrokkenheid van de ouders bij de activiteiten van de christelijke gemeente. Om dit hoge opkomstpercentage te bereiken moest de onderwijzer overigens bij het bepalen van de schooluren rekening houden met de tijden waarop de kinderen thuis meehielpen met het oppassen op kleinere broertjes en zusjes en met karweitjes op het land. Omdat de scholen buiten Mojowarno klein waren, hadden de meeste van hen maar één klas, zodat de onderwijzer

---

<sup>1</sup> Dagverhaal Jellesma 8-10-1854, 6-3-1855, 25-3 en 10-10-1857, ARZ, 64-3.

<sup>2</sup> Dagverhaal Jellesma 31-10-1852. "Overzicht van de Javaansche Christenen in de omstreken van Soerabaija en Kediri, op 31 December 1852", ARZ, 64-3.

zijn aandacht over leerlingen van verschillend niveau moest verdelen. Bovendien werd hij regelmatig geconfronteerd met nieuwelingen die hij weer moest zien in te passen.<sup>1</sup>

(4) Na op deze wijze de vorming van de Javaanse christenen grotendeels geregeld te hebben stond Jellesma voor de vraag hoe hij de hoge standaard van kennis en moraal die hij geïntroduceerd had moest handhaven. Dit gebeurde in ieder geval door de voortdurende herhaling en uitwerking van het christelijk geloof in de zondagse erediensten. Daarnaast waren er de doordeweekse bijeenkomsten, die Jellesma op hoge prijs stelde, omdat op deze wijze met name de oudere, analfabete christenen toch een christelijke vorming konden krijgen.<sup>2</sup> Voor aspirant-bekeerlingen was er overigens een aparte catechese ter voorbereiding op de doop.<sup>3</sup>

Behalve bevestiging van het geleerde als positief middel, had Jellesma ook de beschikking over sancties om verkeerde leer en levenswandel tegen te gaan. In de protestantse traditie is aan de bediening van het avondmaal de kerkelijke tucht verbonden. Wie afwijkt van de rechte leer of zich aanstootgevend gedraagt kan worden uitgesloten van de viering van het sacrament. Omdat het avondmaal regelmatig gevierd wordt, kan voor iedere viering bekeken worden wie wel en wie niet mogen deelnemen. Het doel van de kerkelijke tucht was echter niet zozeer het straffen als wel het tot inkeer brengen van de zondaar. De tijdelijke uitsluiting bedoelde dus vooral een signaal te zijn dat men op de verkeerde weg was en had dus, zoals men dat noemde, een pedagogisch doel. Het straf-aspect kreeg echter op Java onevenredig grote nadruk omdat het onder censuur staan als uiterst vernederend werd ervaren. De Javanen hechten meer aan prestige dan de gemiddelde Europeaan, en zullen onderling openlijke confrontaties zoveel mogelijk proberen te vermijden.

De kerkelijke tucht werd vooral toegepast bij overtredingen op seksueel terrein, omdat de Javanen niet beantwoordden aan de verwachtingen van de zendelingen en met name voorechtelijk geslachtsverkeer en echtscheidingen regelmatig voorkwamen. De zendelingen – Jellesma had inmiddels collega's gekregen – zagen dit als een bedreiging van het gezin en daarmee als een aanslag op de opvoeding van de kinderen, de aankomende generatie van christenen. Hun optreden was overigens lang niet altijd effectief, omdat vooral in de begintijd, toen de grenzen tussen de christenen en de overige Javanen nog niet al te scherp waren, een overstap naar de islam de

---

<sup>1</sup> J.E. Jellesma, "Verslag van het Schoolonderwijs bij de Javaansche Christenen, in de omstreken van Soerabaija en Kediri, op 31 December 1853", ARZ, 64-3.

<sup>2</sup> Dagverhaal Jellesma 24-6-1849 en 30-4-1851, ARZ, 64-3.

<sup>3</sup> Dagverhaal Jellesma 5-12-1849, ARZ, 64-3.

mogelijkheid bood om aan de tucht en de daarmee verbonden publieke vernedering te ontsnappen. Bij echtscheiding bijvoorbeeld, hertrouwde men dan voor een islamitisch geestelijke. Deze erkende het christelijke huwelijk niet zodat een officiële scheiding niet nodig was. Omgekeerd gold overigens hetzelfde, zodat de merkwaardige situatie ontstond dat mensen die al jaren islamitisch getrouwd waren bij de zendelingen als samenwonenden te boek stonden, die nog een keer christelijk moesten huwen.<sup>1</sup>

(5) Het doel van Jellesma's activiteiten was de bekering van de Javanen tot het christendom. Hoe kwam de uitbreiding van zijn gemeenten tot stand? Met name vier middelen waren hierbij van belang. Om te beginnen was er de weinig effectieve colportage van christelijke geschriften. De meeste Javanen waren immers analfabeet.<sup>2</sup> Daarnaast waren er evangelisatiereizen van de kwekelingen samen met een oudere christen, vaak een voormalige *guru*, die veel ervaring had in het voeren van godsdienstige disputen.<sup>3</sup> Verder vond er migratie van christenen plaats als gevolg van de toenemende overbevolking van de bestaande rijstteeltgebieden. Van de nieuwe ontginningen in het zuiden van Java werden verschillende door christenen begonnen. De Javanen waren overigens nauwelijks bereid om alleen uit evangelisatorische motieven te verhuizen. Hierdoor was het vormen van een christelijke gemeenschap elders niet goed mogelijk, tenzij dat het NZG dit door middel van financiële steun ook economisch aantrekkelijk zou maken. Hiertoe was het genootschap echter niet bereid, hoewel men deze mogelijkheid wel grondig overwoog.<sup>4</sup> Tot slot groeide de gemeente vooral via de bestaande familie- en vriendschapsrelaties van de christen-Javanen.<sup>5</sup>

De uitbreiding van het werk bracht het NZG ertoe om naast Jellesma nog andere zendelingen naar oostelijk Java uit te zenden. W. Hoozoo werkte vanaf 1849 in Semarang, T.A.F. van der Valk sinds 1852 in Sidokare, D.J. ten Zeldam Ganswijk vestigde zich in 1856 in Kediri, terwijl S.E. Harthoorn in datzelfde jaar in Malang arriveerde. In hun werkkring was de opzet van het zendingswerk grotendeels dezelfde als bij Jellesma. Het voornaamste verschil was dat alleen in Mojowarno een kweekschool was, die dus ook de andere werkkringen van voorgangers moest voorzien.

Jellesma had een systeem gecreëerd waarmee hij grote invloed kon uitoefenen op de christelijke gemeenten. Alle organisatielijnen kwamen bij

---

<sup>1</sup> "Overzicht van de Javaansche Christenen in de omstreken van Soerabaija, op 31 December 1851", ARZ, 64-3.

<sup>2</sup> Jellesma aan NZG, 15-8-1853, ARZ, 64-3.

<sup>3</sup> Dagboek Jellesma 17-5 en 2-6-1853, 5-6 en 12-7-1854, ARZ, 64-3.

<sup>4</sup> NZG aan Jellesma, 21-9-1852, ARZ, 20.

<sup>5</sup> Dagverhaal Jellesma 12-7-1854 en 15-7-1856. Jellesma aan NZG, 17-4-1855, ARZ, 64-3.

hem uit. Jellesma's werkwijze leek, wat betreft de gemeenten, in het algemeen succesvol te zijn geweest. Het aantal Javaanse christenen nam gedurig toe en de meeste gemeenten waren onder zijn hoede gekomen en van een voorganger voorzien. Ook had de zendeling de sympathie van het Indische gouvernement weten te verwerven, wat hem onafhankelijker maakte van Emde en Coolen. Jellesma was namelijk van mening dat hij alleen kon functioneren wanneer hij een eigen invloedssfeer had, waarin hijzelf het uiteindelijk voor het zeggen had. Behalve controle van de Javanen in iedere van de vijf cirkels hoorde daar ook het weren van de invloed van anderen. Dit lukte het beste in de gemeenten waar geen andere leiders met gelijke status actief waren. Emde en Coolen hielden hun eigen invloedssfeer in respectievelijk Surabaya en Sidokare, en Ngoro. De laatste twee plaatsen waren landgoederen van Europeanen, die daar ook woonachtig waren en zo Jellesma's invloed konden tegengaan. Toen hem de toegang tot Sidokare werd ontzegd was deze plaats voor Jellesma de eerste keus om een nieuwe zendeling te plaatsen, zodat de invloed van het NZG, en het contact met de andere Javaanse christelijke gemeenten, daar gehandhaafd bleef.

Deze beschrijving van Jellesma's methode laat weinig ruimte voor Van Akkerens stelling dat de kerkeraad van Modjowarno met Paulus de eindverantwoordelijkheid voor het bestuur van de christelijke gemeente van Mojowarno hadden gedragen, en dat zij dus onafhankelijk van Jellesma functioneerde. De zendeling kreeg alleen als gevolg van een crisis in 1857 de gelegenheid om in te grijpen, waardoor hij ruimte maakte voor de paternalistische leiding van de latere zendingen. Dit zou echter een onbedoeld effect van Jellesma's optreden zijn geweest.<sup>1</sup> Het feit echter dat in het betreffende geval de kerkeraad pas durfde op te treden nadat Jellesma weer terug was toont aan dat de zendeling al voorafgaand aan dit conflict de uiteindelijke autoriteit was. Bovendien was het Jellesma's strategie geweest om overal zoveel mogelijk invloed te verkrijgen. De arbeidsverdeling in Mojowarno was dan ook het gevolg van de keuze van Jellesma voor de kweekschool als de belangrijkste taak van de zendeling en van de voortreffelijke wijze waarop Paulus de gemeente leidde, zodat hij zich ook inderdaad aan de school kon wijden. Er was dus geen sprake van partnerschap, maar van paternalisme, waarbij de "zoon" zijn eigen verantwoordelijkheden volledig naar de zin van de "vader" vervulde. In deze zin komt de minder duidelijke vorm van paternalisme die Jellesma gebruikte, dichter bij het ideaal van de negentiende eeuwse zendeling dan de meer uitgesproken directieve werkwijze, die gewoonlijk met het begrip

---

<sup>1</sup> Van Akkeren, *Sri and Christ*, 105-106.

"paternalisme" geassocieerd wordt.

#### *De Javaanse reactie*

Met Jellesma's succes in strijd waren echter de problemen waarvoor het onverwachte gedrag van een deel van de Javaanse christenen de zending plaatste. Hij werd hiermee grondig geconfronteerd toen in 1857, terwijl hij afwezig was, te Mojowarno een feest met *tayuban* dansen werd georganiseerd door de *desa*-stichter en vroeger dorpshef Abisaï Ditotruno. Deze dansen hadden een erotisch karakter, dat te maken had met hun functie als vruchtbaarheidsritueel. Met de dans werd de rijstgodin, Déwi Sri, geëerd.<sup>1</sup> In 1857 was Mojowarno een gevestigde *desa* en Ditotruno meende dat dit het moment was om een dergelijk feest te vieren om de rijstgodin te danken en tevens haar steun voor de toekomst te zoeken. Het feest was tevens voor hem een gelegenheid om zijn gedeeltelijk verloren gegane prestige terug te winnen, nadat hij wegens wangedrag was afgezet als *lurah*, dorpshef.<sup>2</sup> Hieruit was gebleken dat voorlopig de christelijke gemeente de *desa*-regels bepaalde en niet degene die de *desa* gesticht had. Met het organiseren van dit feest provoceerde Abisaï een machtsconflict tussen de oude traditie en de nieuwe christelijke *adat*. Als oud-leerling van Emde en Coolen, die het houden van de *tayuban* verboden hadden, wist hij immers dat de zending met dergelijke "heidense" feesten problemen zou hebben. Voor het conflict koos hij een tactisch geschikte situatie, namelijk de afwezigheid van de zending, die de belangrijkste vertegenwoordiger van de nieuwe regels was. De "tweede man" van de kerk, Paulus Tosari, bleek inderdaad niet in staat om het feest tegen te gaan. Vanuit zijn *santri*-achtergrond kende deze geen enkele twijfel wat betreft het ongeoorloofde van een dergelijk feest. Waar zowel Coolen als Emde strenge zedelijke eisen aan de christenen hadden gesteld kon een dergelijk feest niet geoorloofd zijn. Hij kreeg hierbij de steun van Karolus, het *desa*-hoofd van Mojoroto, een afdeling van Mojowarno. Bij hem speelden echter *santri*-motieven waarschijnlijk geen rol, want toen hij als *desa*-hoofd werd uitgenodigd voor een soortgelijk feest in een naburige islamitische *desa* nam hij toch deel.<sup>3</sup> Vermoedelijk heeft hij het conflict tussen de kerkeeraad en Abisaï gezien als een gelegenheid om zijn invloed op de andere *desa*'s,

---

<sup>1</sup> Van Akkeren, *Sri and Christ*, 102-103.

<sup>2</sup> Ten onrechte noemt Van Akkeren Abisaï nog dorpshef. *Sri and Christ*, 103. De beoordeling van Abisaï door Ten Zeldam Ganswijk is waarschijnlijk woordelijk van Jellesma overgenomen. Dagverhaal Jellesma 31-7-1857, ARZ, 64-3.

<sup>3</sup> C. Poensen, 'Paulus Tô-Sari', *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap* 27 (1883) 283-316 en 333-360, aldaar 344.



waaruit Mojowarno bestond,<sup>1</sup> te vergroten. Uiteindelijk namen vrijwel alleen inwoners van de oorspronkelijke ontginning, waar Abisaï woonde, deel aan het ritueel. Diens invloed bleef dus beperkt tot zijn eigen *desa*, maar daar was deze dan ook groot. De *lurah* was namelijk een vertrouweling van hem en Ditotruno's plannen steunde.<sup>2</sup>

Paulus Tosari besloot, in overleg met de ouderlingen, om het aan Jellesma over te laten welke maatregelen hij tegen de overtreders wilde nemen. De zendeling besloot dat de mensen, die alleen hadden toegekeken, na het doen van openbare schuldbelijdenis weer volledig in de gemeente zouden kunnen worden opgenomen. Zij hadden van te voren niet geweten wat het feest zou inhouden. De "zwaardere" overtreders werden voor langere tijd van het avondmaal afgehouden, maar ook voor hen was er de gelegenheid om na afloop van deze periode van uitsluiting openbare schuldbelijdenis te doen en zo weer in de gemeente opgenomen te worden. Het gevolg hiervan was dat van de 50 onder censuur geplaatste gemeenteleden er uiteindelijk slechts vijf buiten de gemeente bleven.<sup>3</sup> De meesten kozen voor verzoening met de kerk en met de andere vier *desa's* van Mojowarno. Het herstel van de eenheid van de gemeente paste binnen de Javaanse gerichtheid op verzoening, terwijl men ook de *moncopat*, een stelsel waarbij vijf *desa's* samen een eenheid vormen, in stand wilde houden. Dit model van vijf *desa's* vormde namelijk een afspiegeling van de harmonie in de kosmos, waarbij verschillende elementen in evenwicht werden gehouden. Verbreking van de band met de *desa's*, waar Jellesma de regels stelde, was daarom een stap waartoe men liever niet overging.<sup>4</sup> De macht en het prestige van Jellesma bleken dus uiteindelijk de doorslag te geven, en niet zozeer de specifieke inhoud van de regels.

Hoe was de zendeling aan zijn machtspositie gekomen? Jellesma's status voor de Javanen kan alleen begrepen worden wanneer wij hem zien als de erfgenaam van Emde en vooral Coolen. De laatste had in Ngoro als *cikal bakal*, stichter van de *desa*, zoals gebruikelijk, de leefregels voor de bewoners geleverd. Zijn materiële succes, blijkend uit de vele goede oogsten, was het bewijs voor de Javanen dat Coolen als Europeaan over bijzondere krachten beschikte. Daarom waren ze gewillig om zijn richtlijnen, zijn *adat*, te volgen en aan zijn opdracht om de nieuwe christelijke leer te verbreiden.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> De naam Mojowarno wordt in de literatuur afwisselend gebruikt zowel voor één *desa* als voor het complex van vijf *desa's* waarvan deze het middelpunt vormt. Alle vijf de *desa's* hadden een christelijk karakter.

<sup>2</sup> Dagverhaal Jellesma 31-7-1857, ARZ, 64-3.

<sup>3</sup> Dagverhaal Jellesma 31-7, 19-8 en 20-12-1857, ARZ, 64-3.

<sup>4</sup> Van Akkeren, *Sri and Christ*, 7-11.

<sup>5</sup> Van Akkeren, *Sri and Christ*, 50-62. Hefner, 'Faith and commitment', 102-105.

Toen de Javanen in contact kwamen met Emde bleek deze echter bereid om nog meer dan Coolen over deze succesvolle leer te vertellen. Vanuit zijn piëtistische achtergrond gaf hij veel nieuwe regels, die als *adat* fungeerden, terwijl zijn nadruk op de ervaring van het geloof aansloot bij de mystieke oriëntatie van de Javanen. Bovendien stond Emde op goede voet met de predikanten, die de bevoegdheid hadden om de sacramenten te bedienen en dus duidelijk meer macht hadden dan Coolen. Men kon van hun steun dus nog meer welvaart verwachten. Emde's groep beschikte echter niet over land en hield de kloof tussen Europeanen en Javanen in stand, zodat deze verwachting niet werd ingelost. Daarom was Abisaï een nieuwe ontginning begonnen. Paulus Tosari reisde heen en weer tussen Sidokare en Mojowarno en verzorgde zo het doorgeven van de *adat* van Emde en de predikanten.<sup>1</sup> Emde's gezag onder de Javanen blijkt hieruit dat zijn graf evenals dat van Coolen nog steeds goed onderhouden wordt, zoals dat gebruikelijk is bij het graf van een dorpsstichter of een belangrijke *guru*. De Javaanse traditie heeft het in dit opzicht gewonnen van Emde's expliciete verbod van dit door hem als uiting van bijgelovigheid veroordeelde ritueel.<sup>2</sup>

Jellesma kon later de positie van Emde en de predikanten overnemen, omdat hij blijkbaar dezelfde macht als laatstgenoemden had, namelijk het recht om de sacramenten te bedienen. Zij erkenden hem, zij het met enige moeite, als de expert op het terrein van de omgang met de Javaanse christenen. Jellesma's kweekschool bevestigde dat hij bereid was om de christelijke *ngelmu* en *adat* door te geven aan de Javanen. Na een korte tijd van aarzeling besloten de leiders van de christenen te Mojowarno om aan de zendeling hun steun te geven. Met zijn vestiging te Mojowarno kreeg hij in de *desa* dezelfde autoriteit als Coolen in Ngoro had. Toen Coolen ook duidelijk Jellesma toestond te werken onder de christenen te Ngoro nam het prestige van de zendeling verder toe. Na het conflict met Abisaï was het definitief duidelijk wie de leefregels in Mojowarno bepaalde: de zendeling, terwijl het gezag van de Javaanse voorgangers van het zijne afgeleid was. De rol van de *desa*-stichter als *cikal bakal* was uitgespeeld.

Jellesma was voor de christen-Javanen dus dé autoriteit geworden in godsdienstige en morele kwesties. Deze positie dankte hij echter aan het feit dat hij volledig was opgenomen binnen de Javaanse denkwijze van "zijn" christenen, wat consequenties had voor de wijze waarop zij het christelijk geloof zagen. De Javanen beschouwden dat als een verdere vervolmaking van de religieuze kennis, waar zij naar zochten. Deze kon zowel mystiek als

---

<sup>1</sup> C. Poensen, 'Paulus Tô-Sari', 311-315.

<sup>2</sup> Guillot, *Affaire Sadrach*, 62-63.

ethisch gekleurd zijn. Hier kwam nog bij dat de bestaande Javaanse vorm van onderwijs min of meer parallel liep met de kern van Jellesma's methode: godsdienstig onderwijs aan geïnteresseerde enkelingen. Op deze wijze kon het christendom gezien worden als nieuwe *ngelmu* en *adat*. Dit riep echter vele misverstanden op, waarvan het ergste die van de zendeling was die dacht de Javanen te kerstenen, terwijl de Javanen het christendom javaniseerden. Het was moeilijk om te beseffen dat mensen nieuwe dingen proberen te begrijpen met behulp van hun bestaande kennis.

Het Evangelie van de zendeling was hiermee de nieuwe *adat* geworden. Dit betekende bijvoorbeeld dat de richtlijnen met betrekking tot kerk- en schoolbezoek werden gevolgd, maar lang niet altijd uit zucht naar kennis. Zij waren voor velen nieuwe rituelen geworden. De oude idealen bleven in stand. Wanneer bijvoorbeeld sociaal prestige in het geding kwam, bleken de nieuwe regels het uiteindelijk vaak hiertegen te moeten afleggen, zoals in het geval van Abisaï en later Karolus. Daarnaast was het Evangelie dus *ngelmu* geworden en werd door velen ook als zodanig geïnterpreteerd. Daarmee was het een magisch middel geworden om meer welvaart en macht te bereiken of een mystieke weg. Hierbij speelde het woordelijk gebruiken van formules een grote rol zodat de "geloofsuitspraken" van deze Javaanse christenen verrassend orthodox waren, dit in tegenstelling tot hun denken zelf. Doordat Jellesma in 1858 overleed was het aan andere zendingen om dit probleem aan te pakken.

### *Conclusie*

In deze bijdrage is onder de noemer "(ped)agogische aspecten van het zendingswerk" in feite vrijwel het gehele zendingswerk beschreven. Hoewel het onderwijs een belangrijke rol speelde in de zending, was het niet zo overheersend als men op grond van de geschiedschrijving van de koloniale en zendingspedagogiek zou denken. Onderwijs was een hulpmiddel in de zending, hetzij voor de vorming van christenen, hetzij voor het leggen van contacten met niet-christelijke kinderen. Catechese en gemeentewerk waren minstens zo belangrijk voor veel christenen. Zeker voor de negentiende eeuwse zending met haar sterk opvoedende inslag<sup>1</sup> is het daarom goed om de pedagogische kant van het zendingswerk niet alleen tot het onderwijs te

---

<sup>1</sup> Vgl. de in Nederland zeer invloedrijke Duitse missiologie, waarin het concept "Völkerpädagogie" een grote rol speelde. Zie hierover J.C. Hoekendijk, *Kerk en volk in de Duitse zendingswetenschap* (z.p. z.j. [1948]) 41-107. Het opvoedende karakter van het werk van het NZG werd in 1865 extra beklemtoond toen het bestuur een onderwijzer, J.C. Neurdenburg, als hoofd van de opleiding benoemde in plaats van een theoloog, zoals tot dan toe gebruik was geweest.

beperken. De zendeling was namelijk vrijwel altijd bezig als opvoeder. Jellesma's wens om vreemde invloeden buiten te sluiten en zijn verlangen naar controle stonden bijvoorbeeld in functie van het streven om zijn invloed op de Javaanse christenen zo groot mogelijk te doen zijn.

Jellesma was beduidend paternalistischer was dan Van Akkeren vermoedde. Hij was zodanig succesvol dat hij niet voortdurend richtlijnen hoefde te geven, zodat het leek alsof hij op voet van gelijkwaardigheid met Paulus Tosari opereerde. Dit maakt hem echter tot een schoolvoorbeeld van succesvol paternalisme. Hiermee lijkt de westerse dominantie binnen Jellesma's opvoedings- en zendingswerk op Java onderstreept te worden. Jellesma's "vaderschap" van de Javaanse christenen was echter gebaseerd op het feit dat zij hem als vader zagen en accepteerden. De redenen voor die acceptatie lagen primair in de Javaanse cultuur en in mindere mate in wat de zendeling te brengen had. De Javaanse christenen waren geen arme heidenen die plotseling het licht zagen, en ook geen willoze slachtoffers van een missionair imperialisme. Zij waren mensen die een bewuste keus maakten voor het christendom, omdat zij meenden dat dat als *ngelmu* en als *adat* een betere oplossing bood voor hun geestelijke dan wel materiële problemen dan hun vroegere levensovertuiging. Voor een goed begrip van de resultaten van het opvoedingswerk van de zending mag hun hoofdrol absoluut niet vergeten worden, zelfs niet bij een schijnbaar zo succesvol zendeling als Jellesma.

## GODSDIENST EN STAAT IN DE NEGARA INDONESIA TIMUR

### De godsdienstkwestie in het Voorlopige Parlement van de Deelstaat Oost-Indonesië (1949), nader toegelicht aan de situatie op Bali.<sup>1</sup>

Dr Chr.G.F. de Jong

#### *Proloog*

In dit artikel zal worden ingegaan op de kwestie van de godsdienstvrijheid in de Deelstaat Oost-Indonesië (*Negara Indonesia Timur*, NIT), zoals die geregeld werd in de ontwerp-grondwet van 1949. Hoewel de NIT nauwelijks aan een eigen bestaan is toegekomen en de grondwet nooit in werking is getreden, werpt de parlementaire discussie een verhelderend licht op de politieke en godsdienstige verhoudingen in oostelijk Indonesië.<sup>2</sup>

Na een korte inleiding over de totstandkoming van de grondwet en een uiteenzetting van de verhouding tussen godsdienst en staat in het vooroorlogse Nederlands-Indië, wordt allereerst ingegaan op de wijze waarop de parlementaire besluitvorming ten aanzien van de godsdienstvrijheid in de NIT tot stand kwam en op welke wijze deze vrijheid in de ontwerp-grondwet werd vastgelegd.<sup>3</sup> Vervolgens wordt gekeken naar de directe gevolgen hiervan voor de positie van de Nederlandse zending op Bali in de tweede helft van 1949 en begin 1950. Besloten wordt met enkele opmerkingen over de grondwet van de Verenigde Staten van Indonesië (*Republik Indonesia*

---

<sup>1</sup> De auteur wenst zijn erkentelijkheid uit te spreken jegens Prof. mr. Teng Tjin Leng te Ujung Pandang, o.m. voormalig parlamentslid van de NIT en de RIS, plaatsvervangend voorzitter van de progressieve fractie NIT en lid van de grondwetscommissie NIT, voor alle ontvangen adviezen en suggesties (december 1991).

<sup>2</sup> Het standaardwerk over de NIT is: Ide Anak Agung Gde Agung, *Dari Negara Indonesia Timur ke Republik Indonesia Serikat* (Yogyakarta 1985); voor een voorgeschiedenis van de vrijheid van godsdienst in Indonesië en de NIT, cf. J. Verkuyl, *Enkele aspecten van het probleem der godsdienstvrijheid in betrekking tot de plaats en arbeid van de christelijke kerken in Azië* (Kampen 1948) 301-319.

<sup>3</sup> Voor de notulen van de debatten over de Preambule en de godsdienstparagraaf, plus hun evaluatie, zie: *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur (Dibitjarkan oleh Sidang B.P.S. N.I.T. Mei-Djuni 1949)*, d.d. Makassar, 1949, in: Archief van de Raad van Kerken van oostelijk Indonesië (*Madjelis Kristen*), bewaard in het Kerkhistorisch Instituut voor Oost-Indonesië (ISGIT), van de Theologische Hogeschool (STT-INTIM) te Ujung Pandang (Arch. MK) IX/4.21; Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 574-588.

*Serikat, RIS).*

*Inleiding: de ontwerp-grondwet van 1949*

Precies 4 jaar na het opstellen in 1945 van de grondwet (*Undang-Undang Dasar*, UUD 1945) en de ideologische grondslag (*Pantjasila*) van Soekarno's en Hatta's *Republik Indonesia* (RI) op Java, kwam de grondwet aan de orde in het parlement van de NIT. De NIT was opgericht tijdens de conferentie te Denpasar (7-24 dec. 1946) en had als regeringscentrum de stad Makassar, het huidige Ujung Pandang, op Zuid-Celebes (Zuid-Sulawesi). Tevens werd te Denpasar een voorlopig vertegenwoordigend lichaam, in de wandeling parlement genoemd, in het leven geroepen, dat was samengesteld uit daar toen aanwezige afgevaardigden. De eerste en enige president van de NIT was de Balinees Tjokorde Gde Rake Soekawati, de "grondwet" bleef de Indische Staatsregeling (I.S.) van 1926, aangevuld met de "Ontwerp-regeling tot vorming van den staat Oost-Indonesië" (Denpasar-regeling) van 23 december 1946, vastgesteld op de Denpasar-conferentie.<sup>1</sup>

In november 1947 werd door de regering te Makassar een commissie ingesteld, die als taak kreeg een nieuwe grondwet voor de NIT op te stellen. Die grondwet zou in werking moeten treden op het moment dat Indonesië als federatieve staat onafhankelijk zou worden van Nederland.<sup>2</sup> Dat zou volgens art. 12 van de overeenkomst van Linggadjati (nov. 1946) per 1 januari 1949

---

<sup>1</sup> Voor de politieke partijen en bewegingen in Zuid-Celebes, 1945-1950, zie: H. Luhukay, "Peranan KKRIM/Kebaktian Rakyat Indonesia Maluku di Sulawesi Selatan dalam Revolusi Fisik", lezing gehouden op het *Seminar Sejarah Perjuangan Rakyat Sulsel Menentang Penjajahan Asing* (Ujung Pandang, 8-11 dec. 1982). Het parlement te Makassar (eerst 70, later 80 leden) bestond uit 55 vertegenwoordigers der 13 *Daerah* (gebiedsdelen) van de NIT, plus een aantal door de president benoemde leden (in Denpasar 15) die bepaalde belangen- en bevolkingsgroepen, maatschappelijke en geestelijke stromingen vertegenwoordigden. Het grootste aantal afgevaardigden had Zuid-Celebes (16), Bali kwam op de tweede plaats (7), Lombok op de derde (5). De wijze waarop de *Daerah* hun vertegenwoordigers aanwezen, kon nogal verschillen afhankelijk van lokale omstandigheden. In het parlement vormden zij "fracties" van geestverwanten, waarvan er in 1949 vijf waren: de progressieve (34 leden), de nationale (22 l.), de democratische (5 l.), de "wilde" (13 l.) en het Indo-Europees Verbond (IEV) (3 l.). De regering was in eerste instantie verantwoordig schuldig aan het parlement, cf. art. 14, 15 en 18 van de *Ontwerp-regeling tot vorming van den staat Oost-Indonesië* — — — (ongewijzigd opgenomen in het *Staatsblad 1946 No. 143*), in: *De Conferentie te Denpasar 7-24 December 1946 I, II* (Batavia [1947]) II, 35-36, 47-48; Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 809-810.

<sup>2</sup> De voor "grondwet" gebruikte term was: *Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*. De term *Undang-Undang Dasar* (UUD) werd gereserveerd voor de grondwet van Indonesië, cf. *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 1.

het geval moeten zijn – het werd 27 december.<sup>1</sup> De grondwetscommissie, die onder voorzitterschap stond van de Minister van Justitie, mr. dr. Chr.R.S. Soumokil,<sup>2</sup> presenteerde haar eerste concept in juli 1948, het definitieve voorstel was gedagtekend 1 maart 1949. Voor de godsdienstige en daarmee de politieke stabiliteit van de nieuwe deelstaat waren belangrijke onderdelen de Preamble, waarin de betekenis van de godsdienst voor staat en volk in grote lijnen werd bepaald, en de godsdienstparagraaf, die daar de nadere uitwerking van was.

De juridische en politieke kaders van de parlementsdebatten over de godsdienstparagraaf werden gevormd door hoofdstuk VIII van de Nederlandse grondwet, hoofdstuk IX van de I.S., art. 3 van de Denpasar-regeling<sup>3</sup> en verschillende regeringsverklaringen, waarvan die van 10 november 1948 van het eerste kabinet Ide Anak Agung Gde Agung in dit verband de belangrijkste was.<sup>4</sup>

Dit geheel werd omlijst door de politieke en godsdienstige verhoudingen binnen de NIT en de archipel als geheel,<sup>5</sup> met name die op Java, waar men

---

<sup>1</sup> K.M.L. Tobing, *Perjuangan Politik Bangsa Indonesia: Renville* (Jakarta 1986) 20; *Commissarissen-Generaal over de Ontwerp-overeenkomst* ([Batavia] dec. 1946) 3.

<sup>2</sup> Overige leden: Muh. Kaharuddin, de Sultan van Sumbawa (parlementsvoorz.), J. Bastiaans (tot 1942 ambtenaar te a.v. Manado, Lampongse districten, W.-Java en Benkoelen), prof. dr. A.A. Cense, prof. dr. W.L.G. Lemaire, Maj. J.B.A.F. Polak, A. Mononutu, A.J. Nieuwenhuys, mr. Teng Tjin Leng, mr. G.C. Twijssel, prof. dr. W.P. Coolhaas en B. Roep (secr.), Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 385.

<sup>3</sup> Dat art. 3 luidde: "Op den Staat Oost-Indonesië rust de verplichting de fundamentele rechten der bevolking – met inbegrip van vrijheid en gelijkberechtigtheid der godsdiensten en vrijheid van geloofsverbreding, behoudens de grenzen bij of krachtens de wet gesteld in het belang van rust en orde – te waarborgen en te zorgen voor een rechtvaardige behandeling van minderheden", *De Conferentie te Denpasar 7-24 December 1946* II, 33; Verkuyl, *Enkele aspecten*, 313.

<sup>4</sup> Die regeringsverklaring ademde grotendeels de geest van Van Mook's federatiegedachte en behelsde de volgende punten: 1. zo snel mogelijke soevereiniteitsoverdracht aan de RIS; 2. deze overdracht diende op legale wijze te worden nagestreefd en uitgevoerd; 3. het grondgebied van Indonesië diende samen te vallen met dat van Ned.-Indië (m.n. genoemd met het oog op Nw-Guinea, dat niet tot de NIT behoorde, en hierbij werd opgeëist); 4. de vorm van een federatie was voor het nieuwe Indonesië het meest geschikt; 5. de staat diende democratisch te zijn, en vrijheid, rechtvaardigheid en het eigendomsrecht van iedereen te waarborgen en te beschermen, wat vastgelegd diende te worden in de grondwet; 6. de toekomstige samenwerking met Nederland diende gebaseerd te zijn op vrijwilligheid en gelijkwaardigheid in rechten en status, Tobing, *Perjuangan*, 146-147; Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 430-431.

<sup>5</sup> G.R. Pantouw, "Perjuangan rakyat di Sulawesi Selatan menentang NIT", lezing gehouden op het *Seminar Sejarah Perjuangan Rakyat Sulsel Menentang Penjajahan Asing* (Ujung Pandang, 8-11 dec. 1982) 1; voor de overwegend kleinschalige en weinig effectieve guerilla-oorlog tegen de Nederlanders op Zuid-Celebes, zie: C. van Dijk, *Rebellion under the Banner*

zich, zowel in islamitische als in christelijke kring, inmiddels geheroriënteerd en zijn standpunt terzake geformuleerd had. In het geval van de islam was dat voor een belangrijk deel gebeurd binnen de *Masjumi (Madjelis Sjuro Muslimin Indonesia)*, (her-)opgericht in november 1945 te Yogyakarta,<sup>1</sup> in het geval van de protestantse christenheid op enkele conferenties, zoals te Jakarta (augustus 1946), Malino op Zuid-Celebes (maart 1947) en Jakarta (mei 1947).<sup>2</sup>

## I

### Godsdienst en staat in Nederlands-Indië

De kwestie van de godsdienstparagraaf in de NIT-grondwet is niet los te zien van de verhouding tussen godsdienst en staat in Nederlands-Indië voor de oorlog. Omdat met name de speciaal voor kerk en zending en roomse missie in het leven geroepen bepalingen tijdens de debatten in Makassar een opmerkelijke rol zouden spelen, dient hieraan eerst kort aandacht te worden gegeven.

Godsdienstvrijheid, in Indië formeel van kracht sinds de Fransgezinde Gouverneur-Generaal mr. H.W. Daendels (1808-1811), werd gewaarborgd door hoofdstuk VII van het Regeringsreglement (R.R.) van 1854: "Van den godsdienst". Daarin was sprake van "volkomen vrijheid" ten aanzien van ieders godsdienstige overtuiging, maar wel "behoudens de bescherming der maatschappij en harer leden tegen de overtreding der algemeene verordeningen op het strafrecht" (art. 119 R.R.).<sup>3</sup>

---

*of Islam. The Darul Islam in Indonesia* (Den Haag 1981) 155-162; W. IJzereef, *De Zuid-Celebes Affaire. Kapitein Westerling en de standrechtelijke executies* (Dieren 1984).

<sup>1</sup> Voor de *Masjumi* op Java, cf. B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Den Haag 1971) 42-45; voor de vooroorlogse wortels, zie: Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun* (Den Haag, Bandung 1958) 90 vlg., 151 vlg.; J.M. Pluvier, *Overzicht van de ontwikkeling der Nationalistische beweging in Indonesië in de jaren 1930 tot 1942* (Den Haag, Bandung 1953) 130-131.

<sup>2</sup> Voor de conferentie van augustus 1946, cf. J.C. Hoekendijk, *Zending in Indonesië. Verslag en rapporten van de Zendingsconferentie te Batavia gehouden van 10 tot 20 Augustus 1946* (Den Haag 1946); voor de kerkelijke Malino-conferentie, zie voetnoot nr. 70; voor de Kwitang-conferentie in Jakarta (mei 1947), cf. *Rapport door de deputaten der generale synode van 1946 voor de zending onder de heidenen en Mohammedanen uitgebracht aan de generale synode van de gereformeerde kerken, die D.V. begin 1948 samenkomt te Eindhoven*.

<sup>3</sup> Voor de volledige text van de betreffende hoofdstukken van het Regeringsreglement (1854) en de Indische Staatsregeling (1925) plus een kritische bespreking van het "toelatingsvoorschrift", zie: S.C. Graaf van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending. Oegstgeest 1897-1942* I, II (Den Haag 1981) 289-313; zie ook: H.D.J. Boissevain, *De Zending in Oost en West. Heden en Verleden* (Den Haag 1934) 88; J.M.J. Schepper, "Om



De belangrijkste architect van de koloniale politiek ten aanzien van de godsdiensten (met name de islam) in Indië rondom de eeuwwisseling was dr. Chr. Snouck Hurgronje, vanaf 1889 adviseur van de Indische regering (1898-1906 Adviseur voor Inlandse Zaken), wiens invloed nog lange tijd na zijn vertrek voelbaar was. Onder zijn bewind ontwikkelde zich het regeringsbeleid der strikte scheiding van godsdienst en politiek; hard werkend aan de verbetering van de verstandhouding tussen de koloniale overheid en de voor hem slechts als louter spiritueel en cultisch fenomeen acceptabele islam, was hij onverbiddeijk ten aanzien van mogelijke politieke avonturen onder het mom van vervulling van godsdienstige plichten – een politiek, die op de lange duur weinig kans van slagen had.<sup>1</sup>

Hoewel het protestantse christendom al sinds de dagen van de VOC in Indië bekend was, was het aantal inheemse christenen omstreeks het midden der negentiende eeuw nog beperkt tot enkele honderden op Java en omstreeks 100.000 in de buitengewesten. Het christendom werd vrij algemeen gewantouwd als een onverdraagzame importreligie waar een ondermijnd en destabiliserend effect van uitging. In streken waar de meerderheid van de bevolking de islam beleed, als ook op Bali, werden zending en missie door de inheemse en Europese elites overwegend als hinderlijk ervaren, daar ze een goede bestuursvoering en daarmee de stabiliteit van de staat konden schaden. Elders maakte de koloniale overheid echter gaarne gebruik van de diensten van missie en zending.

Zowel in protestantse als in rooms-katholieke kring werd voortdurend geklaagd dat de ware beweegredenen van het overheidsbeleid ten aanzien van kerk, missie en zending in Indië niet lag in een drang tot onpartijdigheid en neutraliteit. De bepalingen ten aanzien van de zending in het Regeringsreglement werden als te nadrukkelijk preventief van aard ervaren; hoewel ze de indruk wekten het resultaat te zijn van een afweging van tweeërlei belangen en waarden – enerzijds de eis van vrijheid van godsdienstige overtuiging en belijdenis, anderzijds het bewaren van de openbare rust en orde – bleek de tweede doelstelling, ingegeven door politieke en economische motieven, meestal te prevaleren.<sup>2</sup>

Het meest controversiële element van het koloniale beleid ten aanzien van de godsdienstvrijheid, althans in de ogen van de christenheid, werd gevormd

---

artikel 177 I.S.", *Tijdschrift voor Zendingswetenschap "Mededeelingen"*, 83,2 (1939) 56-62.

<sup>1</sup> H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda. Het Kantoor voor Inlandse Zaken* (Jakarta 1986) 122; Benda, *Crescent*, 19-31; Boland, *The Struggle*, 13-15.

<sup>2</sup> Cf. "Eerste Kamer. Voorloopig Verslag Begrooting Ned. Indië (17 Februari 1925.)", *Onze Missiën in Oost- en West-Indië. Koloniaal Missie-Tijdschrift van de Indische Missie-Vereeniging* 8 (1925) 120-131.

door art. 123 R.R., het zgn. "toelatingsvoorschrift". Opgenomen in een periode, die de oprichting zag van een groot aantal nieuwe Europese zendingsgenootschappen van uiteenlopende aard en achtergrond, stond ook dit artikel in het teken van het bewaren van rust en orde. Bepaald werd dat van buiten Nederlands-Indië komende zendelingen en missionarissen, als mede inheemse missie- en zendingsarbeiders in dienst van Europese of andere zendingscorporaties, voor hun werk over een bijzondere toelating moesten beschikken, ook voor gebieden die reeds grotendeels gekerstend waren, zoals Flores of de Minahasa.<sup>1</sup>

In de Indische Staatsregeling, die in werking trad op 1 januari 1926, werd dit art. 123 R.R. ongewijzigd overgenomen als art. 177; het stond sindsdien alom bekend met de afkorting "Art. 177 I.S.". Zeer betreurd door sommigen werd vanaf 1927 het verbod op "dubbele zending", ter voorkoming waarvan art. 123 R.R. in de voorafgaande decennia voornamelijk was gebruikt, niet meer toegepast.<sup>2</sup> In hun ogen was dit wetsartikel een laatste, zij het zeer zwakke en verre echo van de plicht van de "christelijke overheid" ter "conservatie van het publieke geloof" (door eenmaal bezette zendingsterreinen voor anderen te sluiten), zoals die, op basis van artikel 36 van de *Confessio Belgica* (1561), vanaf de hernieuwing van het Octrooi van de VOC in 1622 tot aan Daendels gegolden had.<sup>3</sup> Art. 177 I.S. zou voortaan louter nog mogen dienen ter handhaving van openbare rust en orde op de zendingsvelden. Het godsdienstige karakter van een zendingsgenootschap mocht geen argument meer zijn; het enige criterium was, zoals de Directeur Onderwijs en Eredienst het in 1928 in een ambtelijk schrijven uitdrukte, de vraag of een missie- of zendingsgenootschap al of niet "de woelige en ontevreden elementen der bevolking tot zich trekt". Gelijktijdige werkzaamheid van verschillende genootschappen in hetzelfde gebied werd toegelaten; het gouvernement diende daarbij strikt neutraal te zijn.<sup>4</sup>

Om begrijpelijke redenen werd in kringen van zending en missie voortdurend aangedrongen op intrekking van art. 177 I.S.<sup>5</sup> – al waren er ook,

---

<sup>1</sup> Van Randwijck, *Handelen*, I, 292, 307.

<sup>2</sup> Cf. W. van Dijk (Karuni, Sumba), "Oproep", *De Banier*, 8/12/1938; herdrukt in: *Tijdschrift voor Zendingwetenschap "Mededeelingen"*, 83,2 (1939) 61-62.

<sup>3</sup> Boissevain, *De Zending*, 29.

<sup>4</sup> Dir. Ond. en Eredienst, *Geheim Rondschriften*, d.d. Buitenzorg, 19/12/1928, in het Nationaal Archief, afd. Ujung Pandang (NAUP), Arch. NIT 33/231; cf. Res. v. Celebes en Onderh., *Geheim Rondschriften*, d.d. Makassar, 2/12/1939, NAUP, Arch. Bone 11/4.

<sup>5</sup> Zie bijvoorbeeld J.M.J. Schepper, "Een pleidooi tot herziening van het toelatingsvoorschrift (art. 177) der Indische Staatsregeling ten aanzien van de Christelijke Zending", *Tijdschrift voor Zendingwetenschap "Mededeelingen"*, 83,2 (1939), 145-158; D. Bakker, "Solo en Artikel 123 van het Regeerings-Reglement", *De Macedoniër* 15 (1911) 33-41; "Rapport

met name het zendingsconsulaat in Batavia, die dit artikel als noodzakelijk verdedigden, al was het maar om ongewenste concurrentie zoals die van de Zevendedags-Adventisten of de roomse missie, die soms niet schroomden te proseliteren op andermans zendingsvelden, te kunnen weren.<sup>1</sup> Doch dat de kritiek op dit artikel toch vrij algemeen was, kwam vooral omdat men van mening was dat het, ook na de beperking van zijn toepassingsbereik in 1927 (gevolgd door andere beperkingen in de jaren daarop), vaak te ruim en te algemeen werd toegepast en daarnaast met name in de Molukken en op Celebes niet zelden tot verregaande bemoeienis van het gouvernement met methode en plaats van het zendingswerk leidde. Het artikel werd bovendien als onrechtvaardig beoordeeld omdat de islam en andere niet-christelijk godsdiensten er immers van verschoond bleven. Voor de islam bestond weliswaar sinds 1905 een *guru*-ordonnantie, waarbij godsdienstleraren verplicht werden zich te laten registreren en een vergunning aan te vragen bij het gouvernement, doch die was in 1925 gewijzigd in een meldingsplicht zonder enige preventieve werking, die daarom weinig betekenis meer had.<sup>2</sup> Voor het overige bestond voor de niet-christelijke godsdiensten een achterafwerkend, repressief stelsel, op basis van het genoemde art. 119 R.R. (art. 173 I.S.).<sup>3</sup>

Deze klachten waren maar gedeeltelijk terecht. Dat de situatie in Madiun,

---

uitgebracht door deputaten der generale synode tot de zending", *De Macedoniër* 19 (1915) 202 vlg.

<sup>1</sup> Voor een literatuuroverzicht plus een bloemlezing van de reacties in vooroorlogse zendingskringen t.a.v. art. 177 I.S., zie: Van Randwijck, *Handelen* I, hfdst. XIX; D. Crommelin, *Verslag van het Zendingconsulaat over het jaar 1924* (Weltevreden, 1925) 76-77, kwam met een eigen versie van art. 123 R.R.. In deze bijdrage wordt verder niet ingegaan op het Rooms Katholieke standpunt terzake, zie hiervoor bijv. J.G.C. Vriens, "Art 123, Regeeringsreglement Ned. Indië", *Onze Missiën in Oost- en West-Indië. Koloniaal Missie-Tijdschrift van de Indische Missie-Vereeniging* 8 (1925) 27-44, 132-135, 200-227, 284-292; J. Bank, *Katholieken en de Indonesische Revolutie* (Baarn, 1983) 244 vlg; de Gereformeerde zendingsdeputaten (GKN) en de Nederlandse Zendingsraad spraken zich in 1937 tegen dit artikel uit, *Rapport inzake de zending onder heidenen en Mohammedanen en eene algemeene herziening der Zendingsoorde van de deputaten der generale synode van Amsterdam 1936, aan de generale synode van de Gereformeerde kerken, die D.V. samenkomt te Sneek in den jare 1939* (s.l., s.a.) 93.

<sup>2</sup> In islamitische kring werd tegen de *guru*-ordonnantie (*Ind. Stsbl.* 1925, nr. 219) minstens even hard geprotesteerd als door zending en missie tegen art. 123 R.R./177 I.S.. Op grond van deze ordonnantie, een uitwerking van art. 124 R.R., kon het gouvernement aan islamitische godsdienstleraren voor maximaal 2 jaar het recht ontnemen om godsdienstles te geven, R.C. Kwantes (bew.), *De ontwikkeling van de nationalistische beweging in Nederlandsch-Indië. Bronnenpublicatie*, I-IV (Groningen 1975-1982) III 37-39 (doc. 9); Crommelin, *Verslag 1924*, 82.

<sup>3</sup> Van Randwijck, *Handelen*, I, 309-310, noot 9; cf. Benda, *Crescent*, 70-75.

op West-Java of Noord-Sumatra voor kerk en zending inderdaad niet altijd eenvoudig was, nam niet weg dat overal waar mogelijk, met name in de Grote Oost, motieven en doelstellingen van missie, zending en gouvernement voor een belangrijk deel samenvielen: ieder op zijn eigen wijze gedroeg zich als "voogd over minderjarigen"<sup>1</sup> en aller doel was de volkeren van de Indië binnen te leiden in de wereldgemeenschap der (westerse) volkeren.<sup>2</sup> Deze zichzelf opgelegde opvoedende taak ten aanzien van de inheemse bevolking, Ethische Politiek genaamd, hield concreet in dat bepaalde gebieden, waar de islam nog weinig of niet bekend was, voor deze godsdienst "gesloten" konden worden verklaard, zij het uiteraard niet officieel: missie en zending konden dan rekenen op steun en bemiddeling van het gouvernement. Soms nam de koloniale overheid via de Indische Kerk (Prot. Kerk in Ned.-Indië) zelf bekeringswerk ter hand, zoals in het gebied van Mamasa, Zuidwest-Celebes, vanaf 1913 (waarbij zelfs het KNIL werd ingezet om weigerachtigen ter kerke te begeleiden), soms ook werd de roomse missie nadrukkelijk uitgenodigd ergens een statie te openen, waarbij het gouvernement zich van de toestemming der lokale hoofden verzekerde, zoals in Kendari, Zuidoost-Celebes, in 1885. Ook diende te worden tegengegaan dat in niet-islamitische gebieden islamitische hoofden of ambtenaren werden aangesteld. Zou de islam, zich beroepend op art. 119 en 120 R.R., toch voorbereidingen treffen om in niet-islamitische gebieden zending te drijven, dan gold de regel dat "het plaatselijke gewoonterecht, de bestuursvorm en de rechtspleging — — —

---

<sup>1</sup> De "voogdijgedachte" werd omstreeks 1900 bijna gelijktijdig gelanceerd door de liberale politicus I.D. Franssen van de Putte, 1863-1866 en 1872-1874 Minister van Koloniën, en de AR voorman Abr. Kuyper, en werd al snel een der slogans van de Ethische Politiek. De invloed van de AR in dezen was niet onaanzienlijk, uitgeoefend zowel via het kabinet-Kuyper (1901-1905), als via orthodox-calvinistische voormannen als mr. L.W.C. Keuchenius (1822-1893), lid van de Raad van Indië en Minister van Koloniën (1888-1890) en A.W.F. Idenburg, ook Minister van Koloniën (1902-1905, 1908-1909), alsmede Gouverneur-Generaal van Ned.-Indië (1909-1916). De Ethische Politiek was een reactie op de verondersteld baatzuchtige neigingen van vorige regeringen en ondernemers in Indië. Zedelijke verplichtingen, al of niet verpakt in christelijk jargon, ten opzichte van de inlanders dienden het winstbejag van de staat en de willekeur van particuliere planters te vervangen, B.J. Brouwer, *De houding van Idenburg en Colijn tegenover de Indonesische beweging* (Kampen 1958) 7-8, 24 vlg. Idenburg werd aan islamitische zijde zeer gewantrouwd. Daar werd aan hem de uitspraak toegeschreven dat het doel van de zending was het christendom te propageren, dat "de Inlanders zal binden aan Nederland". De zending werd daarom gesteund door de staat en het kapitalisme, zo werd betoogd. Daartegenover werd gesteld dat de Indische regering twee kinderen had, het oudste kind was de islam (die dus de oudste rechten had), het jongste was het christendom (dat zich moest aanpassen), Kwantes, *De ontwikkeling*, III, 38 noot 6.

<sup>2</sup> Zie bijv. de discussie van het probleem in hoeverre zendelingen te zien zijn als "agents of cultural hegemony", in: Rita Smith Kipp, *The Early Years of a Dutch Colonial Mission, The Karo Field* (Ann Arbor 1990) 12-17.

zooveel mogelijk ongeschonden behooren te worden gelaten".<sup>1</sup> De bouw van moskeeën diende in elk geval tegengegaan te worden.<sup>2</sup>

Daar kwam bij dat de Indische Kerk en de sinds de jaren dertig binnen deze kerk bestaande, doch bestuurlijk grotendeels onafhankelijke deel- of lidkerken in de Minahasa (GMIM) en op Ambon (GPM), altijd hebben kunnen rekenen op belangrijke financiële steun van het gouvernement.<sup>3</sup>

Na 1945 diende dit gehele stelsel van onderlinge relaties der godsdiensten en van deze met de staat opnieuw geformuleerd te worden.

#### *Regering en parlement van Oost-Indonesië*

De houding van veel islamleiders, zelfbestuurders, *adat*-hoofden en andere vooraanstaande figuren zowel binnen als buiten het parlement te Makassar ten aanzien van de te Malino (juli 1946) en Linggadjati overeengekomen federatieve structuur van Indonesië en de Unie Nederland-Indonesië was ambivalent.<sup>4</sup> Velen van hen hadden in de Nederlandse tijd carrière gemaakt en hadden hun sociale en bestuurlijke positie te danken aan de Nederlanders. Als parlamentsleden waren ze bereid, zeker als ze minderheidsgroepen vertegenwoordigden, mee te werken aan de realisering van de federatieplannen en stonden ze niet a priori afwijzend tegenover voortzetting van de samenwerking met Nederland, zij het onder bepaalde voorwaarden. Hun houding werd ingegeven door voorzichtigheid: ze waren bevreesd voor Java's overmacht op politiek en militair gebied, en voor de weerslag die het gevolg zou kunnen zijn van een al te abrupt einde aan de banden van Oost-Indonesië met Nederland.<sup>5</sup> De bestuurlijke herindeling van de NIT, die tevens gaande

---

<sup>1</sup> Extract uit het Register der Besluiten van den GG van Ned.-Indië, d.d. Buitenzorg, 3/6/1889, in: NAUP, Best. Arch. Celebes, Arch. Bantaeng 2.

<sup>2</sup> Gouv. W. Frijling (1916-1921), *Circulaire* no. 4, d.d. Makassar, 3/7/1916, in: NAUP, Best. Arch. Celebes, Arch. Bantaeng 2.

<sup>3</sup> Voor enige getallen, cf. Benda, *Crescent*, 77, 223 noot 57.

<sup>4</sup> W.A. van Goudoever, *Malino maakt Historie* (Batavia 1946) 13-17; H.J. van Mook, *Indonesië, Nederland en de Wereld* (Batavia 1949) 146-148; *Conclusies en Resoluties der Conferentie te Malino* (s.l., s.a.) 3-8; *Commissarissen-Generaal over de Ontwerp-overeenkomst* (s.l., dec. 1946), art. 2 en 6.

<sup>5</sup> Dit bleek bijvoorbeeld uit de conservatieve houding van de meeste van de 115 Zelfbesturen in Oost-Indonesië. Het Zelfbestuur van de onderafdeling Soppeng (Zuid-Celebes) had al in 1946 alle guerilla-activiteiten op zijn grondgebied verboden, terwijl dat van Bantaeng (Bonthain) medio 1948 de *Muhammadiyah* "geadviseerd" had af te zien van plannen om daar een congres te houden. Het argument was dat in de aangrenzende onderafdeling Djenepono guerillastrijders actief waren en er juist een militaire operatie tegen hen de gang was, S. Denso, *Lang verslag* d.d. Watansoppeng, 7/10/1946, ARvdZ 101/3/16; Res. v. Z.-Celebes aan Min. v. Binnenl. Zaken, d.d. Makassar, 11/6/1949, en andere stukken terzake, NAUP, Arch. NIT 33/229.

was, versterkte bovendien de gezagspositie der Zelfbestuurders ten opzichte van de centrale regeringen in Makassar en Jakarta.<sup>1</sup> Doch nationalisten waren ze vrijwel zonder uitzondering allemaal, *kemerdekaan* (vrijheid, onafhankelijkheid) was waar iedereen naar streefde.<sup>2</sup>

Daarnaast voorkwam het door de Nederlanders met behulp van militaire en politieke middelen in stand gehouden isolement, waarin Oost-Indonesië verkeerde ten opzichte van de rest van de archipel, lange tijd dat pro-"Yogya" sentimenten er al te zeer de overhand konden krijgen.<sup>3</sup> Maar republikeinse sentimenten bestonden wel degelijk, niet slechts buiten het parlement, ook er binnen. Ze waren al naar voren getreden tijdens de Malino- en Denpasar-conferenties in 1946 en werden in Makassar expliciet verwoord door parlementariërs als Arnold Mononutu,<sup>4</sup> Kiai Hadji Muchtar Luthfi,<sup>5</sup> mr. S.

---

<sup>1</sup> In tegenstelling tot voor de oorlog, toen de bevoegdheden der zelfbesturen steeds meer werden ingeperkt en gereguleerd ten gunste van het centrale gezag in Batavia, werden in de jaren 1946-1950 in het kader van de *Daerah*-vorming binnen de RIS in toenemende mate bevoegdheden van het Land (d.w.z. de Indische regering onder dr. H.J. van Mook) aan de regering van de NIT, en bevoegdheden van de centrale NIT-regering in Makassar aan de *Daerah*-raden overgedragen, al hoedde men zich er voor de rijkseenheid in gevaar te brengen. Vooral Bali ontwikkelde zich op dit punt erg snel, cf. div. edities van de *Staatscourant van Oost-Indonesië/Berita Resmi Negara Indonesia Timur*, 1947-1950; Rede Min. van Binnenl. Zaken voor het parlement te Makassar, d.d. Makassar, 17/11/1947, NAUP, Arch. NIT 1/4. Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 459 vlg., 674 vlg.. Per 1/10/1949 werden de functies van Resident en Assistent-Resident afgeschafte en werd de NIT in drie administratieve eenheden opgedeeld: de Staat Noord, de Staat Midden (w.o. Z.-Celebes) en de Staat Zuid (w.o. Bali). Elk kwam onder een Commissaris van de Staat te staan, eventueel geassisteerd door een of meer Gedelegeerd Commissarissen. Ze werden belast met een beperkt aantal "residentsbevoegdheden, -taken en -bemoeiingen" en oefenden namens de centrale regering te Makassar toezicht op de bestuursuitoefening der Landschappen (*Daerah*), Mem. van Toel. bij: Uitr. uit het Reg. der besluiten van de Min. van Binnenl. Zaken van de Staat O.-Indon., d.d. Makassar, 2/3/1949, punten 15 en 23, NAUP, Arch. NIT 1/3; Uitr. uit het Reg. der besluiten van de Min. van Binnenl. Zaken van de Staat O.-Indon., d.d. Makassar, 20/8/1949, NAUP, Arch. NIT 1/3; Dewan Radja<sup>2</sup> Bali aan Th.B.W.G. Gramberg e.a., d.d. Denpasar, 21/6/1949, Arch. MK IX/5.

<sup>2</sup> Eén der weinige uitgesproken pro-"Yogya" Zelfbestuurders was Andi Pangerang, de vorst van Bone, interview met prof. mr. Teng Tjin Leng, d.d. Ujung Pandang, 9 en 10 december 1991; Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 230 vlg., 278-279, 582-583, 679 vlg..

<sup>3</sup> Van Dijk, *Rebellion*, hfdst IV; Lahadjji Patang, *Sulawesi dan Pahlawan<sup>2</sup>nya* (Jakarta s.a.) hfdst II; Pantouw, "Perjuangan", 2-3; voor Pantouw, in 1947 een vooraanstaand lid van de Nadjamuddin Daeng Malewa's *Partai Negara Serikat Indonesia*, zie: Luhukay, "Peranan KRIM", 6.

<sup>4</sup> A. Wilson Mononutu, "Beberapa catatan dan koreksi terhadap satu pendapat yang salah mengenai pembentukan Kabinet Anak Agung Gde Agung", in: Patang, *Sulawesi*, 178-183; Mononutu (vertegenw. van Ternate, N.-Molukken) studeerde in Leiden, lid *Perhimpunan Indonesia*, jaren dertig dir. van een coöperatie in Makassar; was 1e wnd. voorz. van het NIT-parlement en voorz. van de Progressieve Fractie. Deze fractie veroorzaakte eind 1947 mede de

Binol en mr. Teng Tjin Leng van de progressieve fractie, de grootste fractie in het parlement. Doch ook in deze kring was men er niet gerust op dat in een eventuele eenheidsstaat de belangen van Oost-Indonesië, dat kon terugzien op driekwart eeuw van ongekende economische groei, voldoende gewaarborgd zouden zijn.<sup>1</sup> "Republikeins" en "progressief" stonden in Makassar dan ook voor het standpunt dat op nationaal-politiek niveau in niets buiten de republiek op Java om mocht worden gehandeld. Men zag in "Yogya" de vaandeldrager der vrijheid, doch ging niet zover de besluiten van Malino, Linggadjati en Denpasar openlijk aan te vechten. In de woorden van mr. Teng Tjin Leng: "de NIT was in 1949 voor ons meer dan een Nederlandse hersenschim, de NIT was inmiddels een eigen leven gaan leiden. Voor de eerstkomende tijd wilden we ermee werken, wat daarna kwam zouden we dan wel zien".<sup>2</sup>

Doch hoe weinig representatief het "Denpasar-parlement" was – tevens wellicht een bewijs hoe snel de tijden veranderden – bleek begin 1950, toen in de nieuwe, 66 leden tellende volksvertegenwoordiging, die was samengesteld op basis van de eerste algemene verkiezingen in Oost-Indonesië, gehouden in november 1949, de wens naar een Indonesische eenheidsstaat, te bereiken via aansluiting bij "Yogya", veel sterker naar voren trad dan daarvoor. De federalistische meerderheid bedroeg toen nog maar enkele stemmen.<sup>3</sup>

---

val van het kabinet S.J. Warouw, waarna ze de twee opeenvolgende kabinetten Anak Agung hielp vormen (dec. 1947- dec. 1949). Voor Mononutu, naderhand Min. van Voorl. van de RIS, lid van de *Konstituante* en eerste rector magnificus van de Universitas Hasanuddin te Makassar, cf. *Ibidem*, 338-343.

<sup>5</sup> Voor de oorlog was K.H. Muchtar Luthfi de belangrijkste leider van de *Persatuan Muslimin Indonesia* aan Sumatra's Westkust; 1933-1942 geïnterneerd te Boven-Digoel (Nw.-Guinea); na de oorlog Regeringsadviseur van de NIT voor Islamitische Zaken; hij vond de dood tijdens een KNIL-opstand te Makassar, 5-7 aug. 1950, die hij mede zelf had uitgelokt via een preek in een moskee, die door de radio werd uitgezonden, zie hiervoor: Patang, *Sulawesi*, 147-151 (incl. foto).

<sup>1</sup> Die economische groei kwam voornamelijk voort uit de export van kopra, zee- en bosproducten naar Singapore, Japan en China. Het aantal internationale havens alleen al op Celebes steeg van drie (1846), via vier (1874) en 34 (1912) tot 41 (1938), G.J. Knaap, *Transport 1819-1940*, Vol. 9 van *Changing Economy in Indonesia. A Selection of Statistical Source Material from the early 19th Century up to 1940*, ed. by P. Boomgaard (Amsterdam 1989) 47.

<sup>2</sup> Interview met prof. mr. Teng Tjin Leng, d.d. Ujung Pandang, 9 en 10 december 1991.

<sup>3</sup> Hoewel "verkiezingen" genoemd, was de invloed van de bevolking op de samenstelling van het parlement minimaal. Meestal wezen zelfbesturen en hoofden op eigen gezag hun vertegenwoordiger aan. In het nieuwe parlement waren het de Fractie van Nationale Eenheid (*Fraksi Kesatuan Nasional*), geleid door Lanto Daeng Pasewang (20 leden), en de Fractie Indonesië (*Fraksi Indonesia*) (8 leden) en enkele individuele leden, die streefden naar

In 1948 en 1949 echter was, in de ogen van regering en parlement, een eigen grondwet een uitstekende gelegenheid om bestaande federalistische aspiraties voor de eerstkomende tijd veilig te stellen. Hierom werkten de verschillende fracties min of meer eendrachtig samen bij de opstelling van zo'n document. Men wenste niet toe te staan dat godsdienstige, regionale of ethnische tegenstellingen de Oostindonesische eenheid zouden verzwakken en de positie van de Grote Oost in een toekomstige federatie zouden ondermijnen. Het was in dit verband veelzeggend dat nadrukkelijk voor de belangen van het islamitische volksdeel opkomende parlementariërs als Muchtar Luthfi, Andi Sewang Daeng Muntu en Muhammad Akib in het parlement maar weinig steun kregen.<sup>1</sup>

In een met citaten van Sutan Sjahrir opgesierde rede voor radio Makassar op 22 februari 1949, 12 dagen na de opening van de eerste zittingsperiode van het nieuwe parlement, zette Minister-President Ide Anak Agung Gde Agung de uitgangspunten en doelstellingen van zijn tweede, op 12 januari aangetreden kabinet nog eens uiteen: de regering streefde, op basis van de beginselen van federalisme, democratie en strikte handhaving van het rechtskarakter van het staatsbestel, naar de snelle oprichting van de vrije en soevereine Verenigde Staten van Indonesië. Alle kabinetswisselingen hadden aan die doelstelling niets veranderd. Hij riep op tot eensgezindheid en vergeleek Indonesië met "een zwaarzieke patiënt waaraan door tal van doktoren en verplegers gedokterd wordt"; daarom was de regering bereid om via "constructief overleg met alle partijen" een oplossing te zoeken, vooral in de moeilijke kwestie van de op te stellen grondwet voor de deelstaat.<sup>2</sup>

Ide Anak Agung Gde Agung's woorden golden niet in het minst de godsdienstkwestie. Deze kwam aan de orde in de Preambule en in de art. 10 en 133-139 van de ontwerp-grondwet, die de regering bij de aanvang van de tweede zittingsperiode op 9 mei 1949 aan het parlement voorlegde.<sup>3</sup> De vraag die in de Preambule beantwoord moest worden, was die naar de constitutionele plaats van de godsdienst binnen het staatsbestel. Met andere woorden: was de NIT wel of geen seculaire staat, of was er een derde weg? De tweede

---

onmiddellijke aansluiting bij "Yogya", Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 709 vlg., 714 vlg..

<sup>1</sup> Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 526.

<sup>2</sup> Text van deze radiorede in: NAUP, Arch. NIT 1/5; cf. Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 335-337, 501-506, 709.

<sup>3</sup> In de regeringsvoorstellen hadden deze art. afwisselend de nummers 1-7, 133-139 en 135-141. De hier gevolgde nummering is die van de finale versie, zoals verschenen in *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 4-5; cf. *Nota van toelichting plus bijlagen bij: Preambule, Vastgesteld ter vergadering van de Grondwetscommissie van 1 Maart 1949*, d.d. Makassar, 1/3/1949 (Arch. MK IX/4.1), "Van de Godsdienst".



kwestie, de praktische uitwerking van wat in de Preambule was bepaald, luidde: wat betekende godsdienstvrijheid in de praktijk? Mocht of moest die worden beperkt, zo ja, onder welke omstandigheden, op welke gronden en door wie?

#### *De godsdienst in de grondwet: de Preambule*

Om de standpunten der diverse partijen in perspectief te kunnen plaatsen, wordt eerst ingegaan op de regeringsvoorstellen ten aanzien van de Preambule, vervolgens op de posities van de islamitische en protestants-christelijke gemeenschappen in Oost-Indonesië.<sup>1</sup>

#### *De regering*

Om "enige staatsidealen op ongezochte wijze duidelijk naar voren te brengen"<sup>2</sup> sprak de regering in alinea 2 van de Preambule uit: "Hij [De Staat] aanvaardt de Heer als de Eerste Oorzaak en Laatste Doel".<sup>3</sup> In een nota van toelichting werd gezegd dat het hier niet ging om een godsdienstige belijdenis van de staat, doch dat er slechts een poging gedaan werd om uitdrukking te geven aan het feit dat het geloof in het Opperwezen, ondanks de grote variatie

---

<sup>1</sup> Totale bevolking van Oost-Indonesië bedroeg in 1948 omstreeks 12 miljoen zielen, waaronder 960.315 protestanten en 519.643 rooms katholieken, (81,9% van alle Indonesische katholieken woonde in de NIT). Het aantal christenen in Oost-Indonesië was in 1948 ongeveer 4,5 x het aantal christenen op Java en Madura, cf. "Indonesië"-nummer van *Wending*, 4,3 (mei 1949) 170; Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 716; Bank, *Katholieken*, 244-248.

<sup>2</sup> *Nota van toelichting plus bijlagen bij: Preambule, Vastgesteld ter vergadering van de Grondwetscommissie van 1 Maart 1949*, d.d. Makassar, 1/3/1949 (Arch. MK IX/4.1), *Nota*, d.d. Makassar, 1/3/1949, 1.

<sup>3</sup> "Ia menerima Tuhan sebagai Sebab jang Pertama dan Tudjuan jang Terakhir". De Nederlandse text van de Preambule, zoals vastgesteld door de grondwetscommissie per 1 maart 1949 luidde:

"De Staat Oost-Indonesië is een rechtsstaat gegrondvest op de beginselen der democratie, eerbiedigend de waardigheid van de mens.

Hij aanvaardt de Heer als de Eerste Oorzaak en Laatste Doel.

Hij beschouwt zich als de ordening van een deel van het Indonesische volksgeheel en acht het beginsel van federalisme een onmisbare voorwaarde voor de staatkundige ordening van Indonesië.

De zelfwerkzaamheid der burgers en der door hen gevormde gemeenschappen erkent hij als een recht, aanmoediging daarvan als voorwerp van zijn zorg.

Bij de behartiging van het algemene welzijn zal hij de sociale rechtvaardigheid betrachten, mede ter bereiking dezer hoge doeleinden dienen de volgende bepalingen: — — —", d.d. Makassar, 1/3/1949, Arch. MK, inv. nr. IX/4.1. Zie ook: Zendingconsulaat aan R.M. Luntungan, *Preambule en hoofdstuk VII ontwerp-constitutie Negara Indonesia Timoer*, d.d. Jakarta, 4/6/1949 (Arch. MK IX/4.4), "Toelichting op de preambule", 1-3; Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 576.

aan cultuur, ethiek en godsdienst in oostelijk Indonesië, een centrale plaats innam in het volksleven. Hiertoe was een wat algemene formulering gekozen (daarom ook "Tuhan" – "Heer", niet "Allah" – "God"), in de hoop dat die kon rekenen op brede steun onder de verschillende bevolkingsgroepen. De belijdenis van God (Heer) Almachtig stond immers zowel in de koran als in de bijbel en kwam ook in de eed van staatshoofd en parlamentsleden voor ("Allah/Tuhan Jang Maha Kuasa").<sup>1</sup> Men gaf toe dat de formule vaag was en dat datgene, waarvan het Opperwezen de Eerste Oorzaak en Laatste Doel zou zijn, niet duidelijk was. Maar de regering verzekerde niet te denken aan de filosofie van Aristoteles en al evenmin bedoelde men de hoge beginselen vermeld in alinea (1) van de Preambule ("rechtsstaat", "democratie", "waardigheid van de mens") op Gods wil terug te voeren – hiermee zou een aanknopingspunt voor een theocratische staatsopvatting geschapen zijn en dat wilde men niet.<sup>2</sup>

#### *De islam binnen en buiten het parlement*

Aan islamitische zijde had men zich terdege op de parlamentsdebatten voorbereid, al waren de voortekenen niet gunstig. De achterban van islamitische woordvoerders als Muchtar Luthfi, Daeng Muntu en Akib was georganiseerd in het in september 1948 te Makassar opgerichte *Kongres Al-Islam Indonesia Timur*. De oprichting hiervan hield verband met de uitvoering van een parlamentsbesluit van juli 1948 om in de Deelstaat Oost-Indonesië een Ministerie van Godsdienstzaken op te richten.<sup>3</sup> De

---

<sup>1</sup> Voor de text van de eed, zie: *De Conferentie te Denpasar 7-24 December 1946* I, 100-101.

<sup>2</sup> De redenering luidde als volgt: "Indien de Staat God *erkennt*, vooronderstelt zulks dat God door de Staat wordt *gekend*: een erkenning vooronderstelt een gekend zijn", doch de Staat had geen eigen organen ter verkrijging van kennis van God, noch ter toetsing van die kennis. Bovendien, indien een der "Hoge" doeleinden van de staat de erkenning van God is, dan zouden voor die onderdanen, die deze erkenning niet delen, openbare ambten niet toegankelijk zijn; zelfs hun staatsburgerschap zou problematisch kunnen worden. Dit alles zou tevens in strijd zijn met andere artikelen van de voorlopige grondwet, zoals art. 134 en 137, *Nota van toelichting plus bijlagen* bij: *Preambule, Vastgesteld ter vergadering van de Grondwetscommissie van 1 Maart 1949*, d.d. Makassar, 1/3/1949 (Arch. MK IX/4.1) 2.

<sup>3</sup> Muchtar Luthfi streefde al vanaf 1947 naar de oprichting van een Ministerie van Godsdienstzaken en de aanstelling van een Groot Mufti, waarbij hij de Gereformeerde dr. H. Bergema (toentertijd benoemd parlamentslid namens het prot. chr. volksdeel, zie voetnoot nr. 71), die dit een bedreiging vond van de idee van scheiding van kerk en staat en van de godsdienstvrijheid, tegenover zich vond, Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 235. Dit was een herhaling van wat zich in aug. 1945 in Yogyakarta had afgespeeld, toen daar de vorming van een Ministerie van Godsdienstzaken van de RI ter tafel kwam; toen was het J. Latuharhary (lid van de Molukse Kerk (GPM) en republikeins gouverneur van de Molukken), die als lid van het *Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia* (Comité ter Voorbereiding van Vrijheid van Indonesië), vooreerst met succes om dezelfde redenen bezwaar tegen

belangrijkste organisaties die in het *Kongres Al-Islam* vertegenwoordigd waren, waren de door Akib voorgezeten *Muhammadijah*, een zich in de regel a-politiek opstellende, gematigde islamitische hervormingsbeweging, de in september 1946 op Celebes verboden en sindsdien ondergronds opererende *Partai Nasional Indonesia* (PNI) geleid door Daeng Muntu en later Ince Saleh Daeng Tompo (1950), en als derde de *Nahdlatul Ulama* (NU), een meer traditionalistische partij van *kiai* en *ulama* (islamitische geleerden), vertegenwoordigd door Muchtar Luthfi.<sup>1</sup>

Het *Kongres Al-Islam* werd geleid door een door Daeng Muntu voorgezeten permanente congresraad (*Dewan Kongres*) en beoogde, zoals geformuleerd in art. 1 van de Statuten,<sup>2</sup> en in het spoor van de Javaanse Masjumi,<sup>3</sup> een islamitische Adviesraad voor geheel Oost-Indonesië te zijn ("— — — suatu Madjelis Sjura bagi Ummat Islam seluruh Indonesia Timur"), met als belangrijkste taak "het strijden voor de belangen van de islam" ("— — — memperjuangkan tuntutan Islam"; art. 2). Deze taak werd verricht middels een drietal organen: de voltallige vergadering der afgevaardigden (congres), die tenminste eenmaal per jaar bijeenkwam en waar algemene beleidslijnen werden uitgezet,<sup>4</sup> een "Badan Agama" ("Lichaam voor de Godsdienst"), en een afdeling voor islamitische rechtspraak ("Kehakiman Agama", art. 3, 5). De "Badan Agama" was bedoeld als (Afdeling Islamitische Zaken van) een Ministerie van Godsdienstzaken, ook Islamitische Hoge Raad genoemd ("Dewan Agung Islam", art. 17 lid (1)). Art. 17 lid (2) der Statuten bepaalde dat deze Hoge Raad gevormd diende te worden binnen de kaders van de grondwet ("Dewan Agung Islam harus dibentuk menurut Undang<sup>2</sup> Dasar Negara"); volgens art. 18 lid (1) was hij competent voor de behartiging van alle belangen van de islam in de NIT, met uitzondering van kwesties waarvoor het islamitische recht competent was ("— — — silang-sangketa berdasarkan hukum Islam"). Voor deze laatste dienden in de *Daerah*<sup>5</sup> colleges voor godsdienstige rechtspraak ("Pengadilan Tertinggi Islam") gevormd te worden, onder een in Makassar gevestigd hoogste islamitische

---

aantekende; in maart 1946 werd door de regering-Sjahrir in de RI toch tot de oprichting van een Ministerie van Godsdienstzaken overgegaan, Hadji Muh. Yamin, ed., *Naskah-Persiapan Undang-Undang Dasar 1945 I* (Jakarta 1959) 457; Van Dijk, *Rebellion*, 62-63, 356; Verkuyl, *Enkele aspecten*, 314-316.

<sup>1</sup> Ilzereef, *De Zuid-Celebes Affaire*, 72-76.

<sup>2</sup> *Peraturan Dasar Badan Kongres Al-Islam Indonesia Timur*, vastgesteld d.d. Makassar, 9/2/1949, Arch. MK IX/3.

<sup>3</sup> Boland, *The Struggle*, 42-45.

<sup>4</sup> *Hasil<sup>2</sup> Kongres Al-Islam NIT ke-I jang berlangsung dari tgl. 26 hingga 30 Sept. 1948 di Makassar* (NAUP, Arch. NIT 33/229) punt 1.

<sup>5</sup> Zie voetnoot nr. 3.

rechtscollege voor geheel Oost-Indonesië (art. 23b, 23c, 24). Een der belangrijkste taken van dit rechtscollege was via een reorganisatie "conform het staatsrecht" de oude regionale islamitische rechtbanken ("sjarat", priesterraden) hiertoe geschikt te maken ("— — — reorganisasi Sjarat<sup>2</sup> sebagai Pengadilan Sjarat jang sah dan sempurna sepandjang hukum tatanegara", art. 23a).<sup>1</sup> Aan de oprichting, hervorming en taakomschrijving van dit stelsel van rechtscolleges was ook een der congresbesluiten van september 1948 gewijd.<sup>2</sup>

De Statuten bepaalden verder in algemene bewoordingen dat de islamitische rechtspraak, te plegen op grond van nader door het *Kongres Al-Islam Indonesia Timur* te omschrijven of met instemming van het congres door de congresraad omschreven rechtsprincipes, vorm diende te krijgen binnen het staatsbestel ("Kehakiman Agama diwujudkan didalam pemerintahan-negara", art. 21). De legitimiteit en autoriteit ("kekuasaan") van de islamitische rechtspraak moesten bepaald worden in de grondwet, terwijl de samenstelling en bevoegdheden der rechtscolleges afzonderlijk, bij nader te bepalen wetten dienden te worden geregeld (art. 25).

Voor een deel spreekt uit de Statuten en congresbesluiten van het Oostindonesische *Kongres Al-Islam* de wens dat de kwestie van de plaats van de islam binnen de samenleving langs parlementaire weg en op democratische wijze opgelost moest worden. Maar de islam in Oost-Indonesië bevond zich na de oorlog in een merkwaardige situatie: enerzijds meende men zich deze democratische houding te kunnen permitteren, daar, met de invoering van een nieuw, democratisch verkiezingsreglement — door het parlement aanvaard op 12 maart 1949<sup>3</sup> — in de toekomst een absolute meerderheid binnen regering en volksvertegenwoordiging (waar de grondwet in tweede lezing opnieuw behandeld moest worden) verzekerd leek, anderzijds moet men zich ervan bewust zijn geweest dat realisering langs parlementaire weg van de bovenbeschreven doelstellingen onder de vigerende machtsverhoudingen nauwelijks mogelijk was.<sup>4</sup> Symptomatisch voor deze situatie was dat Muchtar Luthfi en Daeng Muntu begin 1949 uit de progressieve fractie stapten uit

---

<sup>1</sup> Het toezicht op de islamitische priesterraden lag tot dan toe in handen der residenten. Ze stelden tevens de voorzitters (*qadli*) aan, cf. art. 134 I.S., Benda, *Crescent*, 87 vlg.; Gouv. W. Frijling, *Rondschrjven*, nr. 23, d.d. Makassar, 18/3/1919; idem, *Rondschrjven*, nr. 32, d.d. Makassar, 10/7/1920, in: NAUP, Best. Arch. Celebes, Arch. Bantaeng 2.

<sup>2</sup> *Hasil<sup>2</sup> Kongres Al-Islam NIT ke-I jang berlangsung dari tgl. 26 hingga 30 Sept. 1948 di Makassar* (NAUP, Arch. NIT 33/229) punt 4.

<sup>3</sup> Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 499, 527-530, 575; de eerste parlementsverkiezingen op basis van het nieuwe verkiezingsreglement werden gehouden in november 1949, waarna het parlement in nieuwe samenstelling op 21 febr. 1950 bijeenkwam, *Ibidem*, 655, 704 vlg..

<sup>4</sup> Van Dijk, *Rebellion*, 45-46; cf. Boland, *The Struggle*, 43, voor diens visie op het democratisch gehalte van de *Masjumi* op Java.

protest tegen het feit dat ze daar voor hun plannen geen enkele steun ontvingen.<sup>1</sup> Tekenend waren ook de woorden van Muchtar Luthfi tijdens een debat op 17 maart 1949. Bedoeld als schot voor de boeg van regering en parlement, verklaarde hij dat het *Kongres Al-Islam* "nog niet" ("belum") streefde naar een *Negara Islam* (islamstaat), althans zolang de belangen van het islamitische volksdeel gewaarborgd zouden worden.<sup>2</sup>

De op 9 februari 1949 vastgestelde Statuten van het *Kongres Al-Islam*, alsmede de congresbesluiten van september 1948 en de politieke realiteit van het moment bepaalden het (betrekkelijk gematigde) standpunt van de islamitische parlementariërs tijdens de debatten: men gaf, zoals gezegd, te kennen niet te streven naar een *Negara Islam*, een islamstaat, waarin het hoogste orgaan een *Dewan Imamah* was en de koran en de traditie (*hadîth*) de grondslag vormden van bestuur en wetgeving, zoals dat met de *Negara Islam Indonesia*, uitgeroepen door S.M. Kartosuwirjo op West-Java op 7 augustus 1949,<sup>3</sup> wel het geval was. Verre van dat: zelfs een kwestie als het eventueel formuleren in de Preambule van de constitutionele positie van de islam, zoals die gespeeld had bij de opstelling van het Jakarta Handvest (1945), werd niet aangeroerd.<sup>4</sup> In de woorden van het congres:

— — — een der belangrijke voorwaarden voor de glorie van de Islamitische Gemeenschap en de Islam, is de Vrijheid van het Volk van Indonesië in zijn geheel. — — — De Islamitische Gemeenschap streeft naar de Hechte opbouw van de volksgemeenschap, een volksgemeenschap die gegrondvest is op de idealen van broederschap, rechtvaardigheid, menselijke waardigheid en algehele vrede.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Muchtar Luthfi had, samen met o.m. Muh. Akib (*Muhammadijah*), deel uitgemaakt van de commissie, die de Statuten van het *Kongres Al-Islam Indonesia Timur* had opgesteld, *Surat ketetapan "Dewan Kongres" dari Badan Kongres Al-Islam Indonesia Timur*, d.d. Makassar, 9/2/1949, Arch. MK IX/3; *Personalia van Staatkundige Eenheden (Regering en Volksvertegenwoordiging) in Indonesië* (Batavia 1949), 32.

<sup>2</sup> Luthfi zei: "Dapatlah kiranya Pemerintah meyakinkan, bahwa pada dasarnya, waktu ini, belum kami menghendaki Negara Islam, belum, selama hak<sup>2</sup> kaum muslimin dan selama Pemerintah Negara Nasional, Negara hukum, dapat terjamin dalam negara, sampai kemana hak<sup>2</sup> kaum muslimin dapat diperlindungi dan kami selamanya pada waktu ini masih berjuang untuk mentjiptakan negara hukum sampai pada Negara Serikat Indonesia jang merdeka", *Nota van toelichting plus bijlagen bij: Preambule, Vastgesteld ter vergadering van de Grondwetscommissie van 1 Maart 1949*, d.d. Makassar, 1/3/1949 (Arch. MK IX/4.1), bijlage d.d. Makassar, 21/3/1949, 2.

<sup>3</sup> Van Dijk, *Rebellion*, 58-68, 92-97.

<sup>4</sup> Voor het Jakarta Handvest, zie: H. Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945* (Jakarta 1986).

<sup>5</sup> "— — — salah satu sjarat jang penting untuk keluhuran Ummat dan Agama Islam, ialah Kemerdekaan Ra'jat Indonesia seluruhnja. — — — Ummat Islam menghendaki susunan masjarakat jang Kukuh-kuat, masjarakat berdasar kepada tjita<sup>2</sup> persaudaraan, keadilan, perikemanusiaan dan perdamaian dunia", *Hasil<sup>2</sup> Kongres Al-Islam NIT ke-I jang berlangsung*

Zoals men zich met de vorming van het *Kongres Al-Islam Indonesia Timur*, speciaal bestemd voor Oost-Indonesië, impliciet al achter de regering Ide Anak Agung Gde Agung geplaatst had voor wat betreft de toekomstige federatieve staatsvorm van Indonesië, zo deed men dat ook expliciet door in een resolutie, aangenomen op de vergadering van september 1948, een snelle soevereiniteitsoverdracht aan de *Republik Indonesia Serikat* (RIS) te eisen, waarbij de datum van 1 januari 1949 werd genoemd.<sup>1</sup>

Maar de NIT mocht dan geen islamstaat worden, de scheiding van (geloof in) God en politiek was ongeoorloofd en direct in strijd met de geest van de Statuten en congresbesluiten van het *Kongres Al-Islam*. Men zag die scheiding, die bij voorbaat al de tenuitvoerlegging van het belangrijkste deel der Statuten uitsloot, zich voltrekken indien de Preambule zich in een aparte alinea zou beperken tot een in feite tot niets verplichtende constatering dat godsdienst in het algemeen een belangrijk maatschappelijk verschijnsel was, terwijl termen als "rechtsstaat", "democratie" en "menselijke waardigheid" in een andere alinea tot staatkundige fundamenten van de NIT uitgeroepen werden. Niet slechts de "menselijke waardigheid" in het algemeen, maar ook de waardigheid van de muslimgemeenschap stond op het spel. Daeng Muntu wenste daarom het geloof in God vastgelegd te zien als deel van de staatsrechtelijke grondslag van de NIT – wat niet wegnam dat ook hij moeite had met de formule van God als de Eerste Oorzaak en Laatste Doel. Deze formule werd door hem als "alleen maar filosofie en onbevredigend" van de hand gewezen.<sup>2</sup>

Net als in Yogyakarta in 1945 zocht men in Makassar in 1948 en 1949 aan islamzijde aldus een derde weg tussen een islamstaat enerzijds en anderzijds

---

*dari tgl. 26 hingga 30 Sept. 1948 di Makassar* (NAUP, Arch. NIT 33/229) punt 7.

<sup>1</sup> Het congres besloot: "I. Menjetudjui dan menjokong J.M. Perdana Menteri tersebut; II Menuntut berlakunya Kemerdekaan dan Kedaulatan Negara Indonesia Serikat pada tanggal 1 Djanuari 1949 – – –; III Mengirim resolusi ini kehadapan Pemerintahan di Makassar, dan di Djakarta (Hindia-Belanda) dan kepada Parlemen, Dewan<sup>2</sup> Daerah Hindia-Belanda dan kepada Pers seluruh Indonesia dan di luar Indonesia" ["I. In te stemmen met en te ondersteunen Zijne Excellentie de Eerste Minister voornoemd [Anak Agung]; II Te eisen de realisering van de Vrijheid en Soevereiniteit van de Verenigde Staten van Indonesië per 1 januari 1949 – – –; III Deze resolutie te sturen aan de Regering in Makassar, en in Jakarta ([de Regering van] Nederlands-Indië) en aan het Parlement, [aan] de Raden der *Daerah* (zie voetnoot nr. 3) van Nederlands-Indië en aan de Pers van geheel Indonesië en buiten Indonesië"]; Resolutie d.d. Makassar, 30/9/1948, in: *Hasil<sup>2</sup> Kongres Al-Islam NIT ke-I jang berlangsung dari tgl. 26 hingga 30 Sept. 1948 di Makassar* (NAUP, Arch. NIT 33/229) punt 7.

<sup>2</sup> "filsafat se-mata<sup>2</sup> dan tidak memuaskan perasaan keinginan semua golongan. Lebih baik dihapus sadja", *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 1, 2.

een seculaire staat naar westers model.<sup>1</sup> Daeng Muntu's amendement tot wijziging van de eerste alinea's van de Preambule luidde dienovereenkomstig: "De NIT is een rechtsstaat, gegrondvest op het geloof in een Alrechtvaardige God en op de principes van democratie, respecterend de menselijke waardigheid",<sup>2</sup> waarmee, indien aangenomen, de staat een godsdienstige, zij het nog geen specifiek islamitische grondslag zou hebben gekregen. Zulks was eveneens het geval met de RI, want in de eerste zuil van de *Pantjasila*, als ook in de Preambule en art. 29 lid (1) van de grondwet van 1945 werd verklaard dat de staat gefundeerd was op (onder meer) "Ke-Tuhanan Jang Maha Esa", [het geloof in] de Ene Almachtige Heer.<sup>3</sup> Deze formulering was overigens, zowel in het geval van de *Pantjasila* – waar het op zichzelf al om een compromis ging – als in het geval van het *Kongres Al-Islam Indonesia Timur*, eerder negatief dan positief bedoeld: niet een positieve staatsgrondslag werd geformuleerd, doch wel wat Indonesië, respectievelijk de NIT, in elk geval niet waren: geen westerse, seculaire staat en geen zuivere islamstaat. Waar het dan wel om ging, zou, wat het *Kongres Al-Islam Indonesia Timur* betrof, op basis van de statuten en besluiten van volgende congressen nader moeten worden uitgewerkt.<sup>4</sup>

Op Java leidde deze politiek van gematigdheid uiteindelijk tot de oprichting van een alternatief voor Sukarno's en Hatta's *Republik Indonesia*: Kartosuwirjo's Islamitische Staat Indonesië (*Negara Islam Indonesia*); de protestantse christenheid en vooral de zending herkenden in deze "derde weg"

---

<sup>1</sup> Zie bijv. de toespraak van Soepomo van 31 mei 1945, in: Yamin, *Naskah-Persiapan I*, 109-121.

<sup>2</sup> "N.I.T. ialah negara hukum berdasarkan Ke-Tuhanan Jang Maha Adil beserta berdasarkan asas<sup>2</sup> demokrasi menghormati peri kemanusiaan", *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 1-2; cf. Zendingconsulaat aan R.M. Luntungan, *Preambule en hoofdstuk VII ontwerp-constitutie Negara Indonesia Timoer*, d.d. Jakarta, 4/6/1949 (Arch. MK IX/4.4), "Toelichting op de préambule", 1-2.

<sup>3</sup> Art. 29 van de Indonesische grondwet luidt: "(1) Negara berdasar atas Ke-Tuhanan Jang Maha Esa. (2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu" [(1) De staat is gegrondvest op [het geloof in] de Ene Almachtige Heer; (2) De staat waarborgt de vrijheid van iedere burger zijn eigen godsdienst aan te hangen en zijn religieuze verplichtingen te vervullen volgens eigen godsdienst en overtuiging]. Voor de volledige text van de Indonesische grondwet, zoals officieel verschenen in het Indonesische Staatsblad (*Berita Republik Indonesia*) II, nr. 7, van 15 februari 1946, zie: Yamin, *Naskah-Persiapan*, 27-34; Engelse versie in *Ibidem*, 49-55; en: *Preamble and Constitution of the Republic of Indonesia*, in: T.K. Tan (ed.), *Sukarno's Guided Indonesia* (Brisbane 1967) 169-174; Van Dijk, *Rebellion*, 45-58.

<sup>4</sup> B.J. Boland betoogt terecht dat de formule: *Ketuhanan Jang Maha Esa* "geen gedeconfessionaliseerd Islamitisch concept maar een principiële polyinterpretabele formule" is, *The Struggle*, 38, 239, stelling V.

vol afgrijzen "een oude bekende": het syncretisme uit de Romeinse keizertijd.<sup>1</sup>

*Kerk en zending binnen en buiten het parlement*

De bovengeschetste politieke houding van regering en parlement in Makassar, alsmede het daarmee samenhangende feit dat verhoudingsgewijs het aantal niet-islamitische kabinetsleden, hoge ambtenaren, regeringsadviseurs en legerofficieren altijd erg groot is geweest (dat was waar Mughtar Luthfi op doelde), hebben niet nagelaten voor kerk en zending vruchten af te werpen: slechts twee van de negen kabinetsleden in 1949 waren islamiet (mr. S. Binol en Abdul Rajab Daeng Massikki), van de grondwetscommissie was slechts één lid islamiet lid (Muh. Kaharuddin). Drie ministers waren tevens adviseur van de Raad van Kerken (*Madjelis Kristen*) van oostelijk Indonesië te Makassar: Soumokil (Justitie), I.H. Doko (Voorlichting) en drs. Tan Tek Heng (Economische Zaken/Financiën). J.Th. Drop, een hoge ambtenaar voor godsdienstzaken van het kabinet van de Minister-President, en E. Katoppo (voormalig Minister van Onderwijs) traden ook op als adviseur, terwijl Katoppo en Tan Tek Heng sinds 1947 lid van het Curatorium van de nieuwe Theologische School (toen nog gevestigd op Timor) waren.<sup>2</sup> De meeste hoge Indonesische ambtenaren op de departementen in Makassar waren christenen, zodat de belangen van het christelijke volksdeel wel zeer goed behartigd werden. Men mag veilig aannemen dat deze constellatie in belangrijke mate verantwoordelijk geweest is voor het overwegend "westerse" karakter van de regeringsvoorstellen terzake van de godsdienstkwestie in het algemeen en voor het in de ontwerp-grondwet opnemen en ongewijzigd handhaven van het omstreden art. 134 in het bijzonder. Hierover volgt beneden meer.<sup>3</sup>

In het parlement zat voor de Raad van Kerken van oostelijk Indonesië<sup>4</sup> zijn secretaris, R.M. Luntungan, een Manadonese predikant. Deze raad kan tot op zekere hoogte beschouwd worden als de (veel kleinere) tegenhanger van het *Kongres Al-Islam Indonesia Timur*. Daar toekomstige kabinetten en

---

<sup>1</sup> Van Randwijck, *Handelen*, II, 395-397.

<sup>2</sup> Voor hun ambtsperiodes als minister, cf. Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, Bijlage VI.

<sup>3</sup> J. Swaak aan K.J. Brouwer (VNZ, Oegstgeest); d.d. Makassar, 7/7/1948, Zendingearchief Z.-Celebes (bewaard in ISGIT), II DB 19; P.N. Holtrop, *Selaku Perintis Jalan* (Ujung Pandang 1982) 48; G.J. Hoekstra aan Cie v. Samenwerking, d.d. Makassar, 3/1/1949, Ingekomen stukken 1948-mei 1950, Doos 10, Arch. GK Leeuwarden (Friesland-Noord), RA Utrecht.

<sup>4</sup> Deze raad was opgericht tijdens de Conferentie Kerken en Zending in Malino, 15-25 maart 1947. Zijn oprichting weerspiegelde de politieke ontwikkelingen, t.w. de vorming van de NIT (eind 1946). Dertien kerken en kerken-in-oprichting in oostelijk Indonesië hadden zich aangesloten. Voor een geschiedenis van deze raad, zie: Holtrop, *Perintis*; Verkuyl, *Enkele aspecten*, 314; notulen en verslagen van de kerkelijke Malino-conferentie in: Arch. MK I/2.1.



parlementen zonder enige twijfel een islam-meerderheid te zien zouden geven, trachtte Luntungan het ijzer te smeden zolang het heet was: hij betoogde tijdens de debatten dat in de grondwet de vrijheid van godsdienst en van verandering van godsdienst diende te worden erkend en gewaarborgd en dat er geen ruimte was voor enige positieve godsdienstige belijdenis van zijde van de staat. Doch Luntungan en zijn achterban dachten niet in termen van garanties voor de rechten en vrijheden van minderheden – dat kwam meestal neer op het handhaven van de status quo en dat ging hen niet ver genoeg. Het ging hen om het constitutioneel waarborgen en erkennen van de vrijheid der christelijke kerk tot godsdienstige belijdenis, organisatie en activiteit, nadrukkelijk zendingsactiviteiten onder andersdenkenden daaronder begrepen.<sup>1</sup>

Dit standpunt krijgt reliëf indien het geplaatst wordt tegen de achtergrond van de ontwikkelingen binnen de Indonesische protestantse christenheid als geheel. In augustus 1946 had de Nederlands-Indische regering een nota aangeboden gekregen, getiteld "Vrijheid van godsdienst in het toekomstige Indonesië". Deze nota was opgesteld door de Protestantse Kerk in Indonesië, de Gereformeerde Kerken in Indonesië en het Zendingsconsulaat, en formuleerde de verhouding van kerk en staat langs traditioneel-calvinistische lijnen als volgt:

Overeenkomstig haar oorsprong en wezen moet de *Kerk* als een instelling worden erkend en geëerbiedigd, die haar fundament, verband en roeping van haren goddelijken Stichter ontvangt, die derhalve in haar ordening, doelstelling en werkzaamheden aan God en Zijn Woord gehouden is. Harezijds erkent en eert de Kerk de Overheid als door God gesteld en in Zijn dienst geroepen tot het in gerechtigheid uitoefenen van gezag.

De consequenties die de opstellers hieraan verbonden, waren ondergebracht in elf punten. Eén daarvan was de eis van vrijheid van staatsinmenging; een andere de eis tot vrijheid om

---

<sup>1</sup> Sinds begin 1949 was Luntungan (benoemd) lid van het parlement in de vacature dr. H. Bergema (die zelf in 1947 in de vacature dr. L. Onvlee benoemd was). In kringen van de Raad van Kerken van oostelijk Indonesië had men er bezwaar tegen dat aangesloten kerken zich in de actieve politiek zouden begeven, Holtrop, *Perintis*, 71 noot 174. Men had daarom aanvankelijk ook bezwaar tegen Bergema's lidmaatschap. Echter wegens het grote belang van de debatten over de grondwet ging men akkoord met de vervanging van Bergema door Luntungan. Luntungan zat echter formeel op persoonlijke titel. Hij "vertegenwoordigde" de kerken en zending niet, doch "behartigde hun belangen" en was hun "spreekbuis" ("penjenggara kepentingan geredja dan zending"), cf. div. stukken betr. de Malino-conferentie, maart 1947, Arch. MK I/2.1; V.d. Brink aan Bergema, d.d. Makassar, 9/2/1949, Arch. MK IX/1; telegram S. Marantika aan R.M. Luntungan, d.d. Amboina, 6/2/1949 Arch. MK IX/1.

Door prediking, onderricht en op andere wijzen haar geloof en leer overal, ook in het openbaar, te *verkondigen* en te verbreiden met aanwending van alle beschikbare communicatiemiddelen (pers, radio, film, enz.) zonder dat aan de vorm — — — of aan den inhoud — — — bijzondere beperkende voorwaarden gesteld worden, t.w. geen andere, dan die welke krachtens de algemeene wetten ter verzekering van de openbare orde voor samenkomst of gedachtenuiting gelden.<sup>1</sup>

Het uitgangspunt van deze nota was een "Statement on religious liberty", afkomstig uit Amerikaanse kerkelijke kringen.<sup>2</sup> Dit "Statement" werd bij de oprichting van de Raad van Kerken van oostelijk Indonesië in maart 1947 formeel als standpunt van die raad inzake de godsdienstvrijheid in Oost-Indonesië overgenomen en speelde in Makassar in 1949 een belangrijke rol: ook al omdat het dezelfde geest ademde als de Verklaring van de Rechten van de Mens van de Verenigde Naties (december 1948) werd het opgenomen als art. 134 van de ontwerp-grondwet.<sup>3</sup>

Daarnaast was in 1949 ter voorbereiding van de debatten in het parlement door Luntungan een enquête onder de aangesloten kerken en een aantal adviseurs gehouden.<sup>4</sup> Daaruit bleek dat op overwegend praktische en taktische gronden algemeen bezwaar bestond tegen het opnemen van enige "religieuze formule" (Verkuyl) in de grondwet. Een bloemlezing van de adviezen aan het adres van Luntungan, die de enquête opleverde: J. Koper, van 1947 tot 1950 zendingspredikant op de Sangihe-Talaud-eilanden (Noord-Celebes), zag in de formule "De Staat is gefundeerd op het geloof in de Ene God" (UUD 1945, art. 29 lid (1)) — ten onrechte — een "Islamitische geloofsbelijdenis". Ook de formule van God als de Eerste Oorzaak en Laatste Doel hoorde zijns inziens niet in een grondwet thuis. Hij was bang dat het opnemen van een dergelijke formule een eerste stap zou zijn in de richting van beperking van godsdienstvrijheid voor niet-moslims en dat dit er uiteindelijk toe zou leiden dat Oost-Indonesië een islamstaat zou worden.<sup>5</sup> Deze vrees werd gedeeld door J. Salawati, de eerste (Indonesische) voorzitter van de Christelijk-Evangelische Kerk van Sangihe-Talaud (GMIST,

---

<sup>1</sup> Beide citaten: Hoekendijk, *Zending in Indonesië*, 58; voor de volledige text van deze nota, cf. *Ibidem*, 56-59; cursivering is origineel; voor dit theocratische model, zie: J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, P. Barth, G. Niesel (eds.) (München 1962-1968), Lib. IV, Cap. xx.

<sup>2</sup> Voor dit "Statement", dat overigens specifiek Amerikaanse omstandigheden weerspiegelde, zie de Nota "De Vrijheid van Godsdienst in het toekomstige Indonesië", d.d. juni 1946, in: Hoekendijk, *Zending in Indonesië*, 57.

<sup>3</sup> Holtrop, *Perintis*, 139-141.

<sup>4</sup> R.M. Luntungan, *Rondschrijven*, d.d. Makassar, 5/5/1949, Arch. MK IX/4.1, afgedrukt in: Holtrop, *Perintis*, 207-209.

<sup>5</sup> J. Koper aan R.M. Luntungan, d.d. Ulu-Siau, 12/5/1949, Arch. MK IX/4.1.

geïnstitueerd in 1947)<sup>1</sup> door Koper's collega J.M. Langeveld in Bolaang Mongondow (Noord-Celebes) en door Luntungan zelf.<sup>2</sup> De laatste vreesde een "ongezonde competitie" tussen de diverse godsdiensten onderling in hun interpretatie van deze formule, die er wellicht toe zou kunnen leiden dat de staat zich als rechter in theologische kwesties zou gaan opwerpen. In deze kring bestond de vrees dat deze formule naderhand uitgelegd zou worden alsof alle godsdiensten op één en dezelfde God terug zouden gaan en alle godsdiensten dus op hetzelfde neerkwamen. Hun aller voorkeur ging uit naar een federatief staatsbestel zoals te Linggadjati was overeengekomen en dat, voor zover de NIT betrof, op basis van de Denpasar-regeling nadere vorm begon te krijgen.

Dit standpunt kwam niet voort uit liefde voor een moderne, seculaire democratie naar westerse model; integendeel, het was gebaseerd op oeroud calvinistisch gedachtegoed. Langeveld betoogde dat het de taak van de kerk was de staat "voor te lichten" en "te leiden zoals een herder zijn schapen" en desnoods vermanend tegemoet te treden "opdat die op de weg des Heren blijft". Het liefst had hij gezien dat deze taak van de kerk in de grondwet was opgenomen.<sup>3</sup>

Ook dr. J. Verkuyl, Gereformeerd zendingspredikant te Jakarta en gepromoveerd op de kwestie van de godsdienstvrijheid in Azië,<sup>4</sup> wees in navolging van dr. mr. T.S.G. Mulia, voormalig Volksraadslid, één der oprichters en eerste voorzitter van de Indonesische Raad van Kerken (1950), elke formule af "die men verzint om de religieuze basis van de Staat te formuleren in een poging om de verschillende religieuze voorstellingen, die in een volk leven, op één noemer te brengen. Deze poging is voor het waarachtig Godsgeloof levensgevaarlijk." Niet dat Verkuyl tegen de idee van een (calvinistische) theocratie als zodanig was, doch gelet op de politieke realiteit was het zijns inziens "beter in een grondwet niet over God te spreken dan onzuiver over Hem te spreken. Voor de Christelijke kerk is er maar één mogelijkheid om belijdend in een grondwet mee te spreken, nl. in een Christelijke Staat". Hij adviseerde Luntungan om niet akkoord te gaan met het opnemen van een dergelijk formule in de Preambule: niet omdat zo'n formule principieel niet in een grondwet thuis zou horen, wel omdat opneming onder de vigerende omstandigheden ongetwijfeld de islam in de

---

<sup>1</sup> J. Salawati aan R.M. Luntungan, d.d. Taruna, 22/5/1949, Arch. MK IX/4.1.

<sup>2</sup> R.M. Luntungan, *Rondschriften*, d.d. Makassar, 5/5/1949, Arch. MK IX/4.1.

<sup>3</sup> J.M. Langeveld aan R.M. Luntungan, d.d. Kopandakan, 12/5/1949, Arch. MK IX/4.1.

<sup>4</sup> Zie voetnoot nr. 1; cf. J. Verkuyl, *Gedenken en verwachten* (Kampen 1983) 171 vlg.

kaart zou spelen.<sup>1</sup>

In gelijke zin reageerde het bestuur van de Protestantse Kerk in Indonesië (GPI), hierin gevolgd door de Molukse Kerk (GPM). Zowel een uitspraak in de zin van UUD 1945, art. 29 lid (1), als die over God als de Eerste Oorzaak en Laatste Doel waren voor beide kerken anathema. De belangrijkste reden was dat dergelijke uitspraken voor meerdere uitleg vatbaar waren en dat de islam, de rooms-katholieke kerk, de hindoe-gemeenschap op Bali, en andere godsdienstige groepen in Indonesië er een geheel andere status en betekenis aan gaven dan de protestants-christelijke kerken. De GPM voorspelde zelfs een "krachtmeting" tussen christendom en islam met voorspelbare uitslag, indien een dergelijke "vage" uitspraak zou worden opgenomen. Om begripsvervaging te voorkomen, wensten de GPI en de GPM aan elke in de grondwet op te nemen uitspraak over God hoe dan ook – in belijdende en niet in constaterende zin – de naam van Jezus Christus toegevoegd te zien. Omdat dit uiteraard niet haalbaar was, verkoos men in het geheel geen uitspraak over het godsdienstige fundament van de staat opgenomen te zien.<sup>2</sup> De Protestantse Kerk stelde Luntungan voor tijdens de debatten de volgende, van de grondwetscommissie overgenomen suggestie als amendement van de Preambule in te dienen: "De Staat erkent de Godsdienst, in zijn veelvuldige verschijningsvormen als van fundamentele betekenis voor het persoonlijk leven der onderdanen en daardoor tevens voor het maatschappelijk bestel".<sup>3</sup>

Nadrukkelijk refererend aan art. 173 I.S. (art. 119 R.R.) betreffende de gewetens- en godsdienstvrijheid en de corresponderende artikelen van de Nederlandse grondwet, formuleerde de Molukse Kerk (GPM) haar standpunt terzake als volgt: 1. de kerk moet kerk blijven, ondanks alle weerstanden; het principe van scheiding van kerk (godsdienst) en staat mag niet opgegeven worden; 2. De staat dient gebaseerd te zijn op sociale gerechtigheid [waarmee bedoeld werd dat de rechten van minderheden gewaarborgd dienden te zijn]; dit was voor de GPM een "minimum eis", die de ze interpreteerde als "toentoetan ilahi", "wil van God" – waarmee ze op haar beurt een op het bovennatuurlijke gebaseerd politiek uitgangspunt introduceerde; 3. De staat mag zijn onderdanen volstrekt niet voorschrijven wat ze moeten geloven en hoe ze hun geloof moeten belijden; 4. De verschillende godsdiensten dienen samen te werken in het besef dat godsdienst, in welke verschijningsvorm ook,

---

<sup>1</sup> J. Verkuyl aan R.M. Luntungan, d.d. Jakarta, 11/5/1949, Arch. MK IX/4.1; cf. Verkuyl, *Enkele aspecten*, 311-316.

<sup>2</sup> Eenzelfde protest had de GPM laten horen tegen de Preambule van de UUD 1945 van de RI, Van Dijk, *Rebellion*, 48.

<sup>3</sup> J.E.Chr. Geissler, W.J. Rumambi aan R.M. Luntungan, d.d. Jakarta, 17/5/1949, Arch. MK IX/4.1.

het fundament van het individuele leven der onderdanen en de bron van alle volksbestaan en -opvoeding is.<sup>1</sup>

*Het antwoord van de regering*

Zoals in Anak Agung's radiorede van 22 februari al was aangekondigd, was de regering niet bereid haar visie op het principe van de neutrale en seculaire rechtsstaat op te geven. Ze wees het voorstel van Daeng Muntu en Muchtar Luthfi cs. als een *contradictio in terminis* van de hand: een staat, die gegrondvest is op een godsdienstige belijdenis, hoe algemeen ook, is geen democratie of rechtsstaat, maar een machtsstaat; bovendien is zoiets strijdig met het in de Preambule uitgesproken beginsel van de "zelfwerkzaamheid der burgers". Gesteund door een grote parlamentsmeerderheid, die het schip van staat, op weg naar de "kemerdekaan", niet wilde zien stranden op de rots van met constitutionele middelen ondersteunde godsdienstige tegenstellingen, bleef de regering bij haar standpunt dat een godsdienstige belijdenis niet tot de belangrijkste of zelfs maar tot één der pijlers van het staatsbestel mocht worden verheven: de staat heeft God noch godsdienst, noch heeft hij die nodig, zo werd betoogd.<sup>2</sup>

Vasthoudend aan alinea (1) van het voorstel van de grondwetscommissie,<sup>3</sup> werd de (volgens de grondwetscommissie overbodige) erkenning van het feit dat de godsdienst een zeer belangrijke plaats innam in het volksleven in Oost-Indonesië vervolgens duidelijk geformuleerd en ondergebracht in een nieuwe alinea (2): "de Staat erkent en respecteert het geloof in God en de godsdienst als de belangrijkste fundamenten van de volkerengemeenschap en elk volk

---

<sup>1</sup> S. Marantika, W.I. Louhanapessij aan R.M. Luntungan, d.d. Amboina, 17/6/1949, Arch. MK IX/4.1.

<sup>2</sup> *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 2. De achterliggende gedachte was al in de nota van toelichting van maart 1949 uiteengezet: het godsdienstig leven der mensen in Oost-Indonesië, hun "verticale verhouding" met het door hen erkende Opperwezen, lag in principe buiten het bereik van de Staat (zie voetnoot nr. 45). Doch die verticale verhouding had zekere consequenties voor de verhouding tussen de mensen onderling en in die zin was ze mede bepalend voor het rechtsbewustzijn van de bevolking. Raakten staat en godsdienst elkaar niet in de sfeer van de "verticale verhouding", dat gebeurde wel in die van de "horizontale verhouding", d.w.z. het maatschappelijk bestel. Doch men was van mening dat de in de eerste alinea der Preambule opgesomde begrippen die horizontale verhouding al voldoende bepaalden. Voor het geval er desondanks nog behoefte zou bestaan om een clausule te wijden aan de betekenis van de godsdienst voor het maatschappelijke leven had de grondwetscommissie een voorbeeld opgesteld, dat echter niet door de regering overgenomen is, *Nota van toelichting bij: Preambule, Vastgesteld ter vergadering van de Grondwetscommissie van 1 Maart 1949*, d.d. Makassar, 1/3/1949 (Arch. MK IX/4.1) 2; Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 578.

<sup>3</sup> Zie voetnoot nr. 43.

afzonderlijk in de Deelstaat Oost-Indonesië".<sup>1</sup> Het parlement stemde hiermee in, waarbij de uitspraak over God als de Eerste Oorzaak en Laatste Doel, ook al wegens bezwaren van hindoe-Balinese zijde tegen zo'n uitgesproken monotheïstische formule, verdween.

*De godsdienst in de grondwet: art. 10, 133-139*

De artikelen 10 en 133-139 vormde de nadere uitwerking van wat in de Preambule was bepaald. In art. 10 werd "de vrijheid van godsdienst — — erkend en gewaarborgd". Het was onderdeel van een reeks artikelen waarin een aantal fundamentele burgerrechten was opgenomen, zoals het recht op bescherming van lijf en goed (art. 6), het recht van vereniging en vergadering (art. 7) en vrije meningsuiting (art. 8) en het recht op het vrijelijk naar voren brengen van klachten (art. 9).<sup>2</sup>

Van de overige artikelen waren art. 133 en 134 de belangrijkste. Art. 133 werd met het nodige wantrouwen ontvangen. Het regeringsvoorstel klonk aldus:

Aan iedereen is toegestaan zijn godsdienstige meningen, gevoelens en leer met volkomen vrijheid nieuw aan te nemen, te belijden en te prediken, behoudens ieders verantwoordelijkheid in de gevallen in de wet op het algemeen strafrecht omschreven.<sup>3</sup>

Doch dit werd als onverenigbaar beschouwd met de bovengenoemde decentralisatie van de bestuursvoering binnen het kader der *Daerah*-vorming en de uitbreiding van de bevoegdheden der Zelfbesturen, waaraan de regering al enkele jaren werkte en die was vastgelegd in hoofdstuk IV van de ontwerpgrondwet. Hoewel in een toelichting werd uitgesproken dat dit artikel "eerbied en waardering" voor de *adat* inhield,<sup>4</sup> leidde vergelijking met art. 177 I.S. menig parlementariër tot de conclusie dat de greep van de centrale en lokale overheden op godsdienstige propaganda-activiteiten sterk was teruggebracht. Het repressieve (achteraf-)karakter leek de overhand te hebben gekregen. Art. 133 van het regeringsvoorstel werd, ondanks de toelichting en vooral ook in combinatie met art. 134, algemeen gezien als gericht op het veiligstellen van de belangen van missie en zending, al zou de islam er

---

<sup>1</sup> "Negara mengakui dan menghormati bahwa Ketuhanan dan agama adalah dasar jang terutama untuk masjarakat dan tiap<sup>2</sup> rakjat di-N.I.T.", *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 1.

<sup>2</sup> Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 579.

<sup>3</sup> Toelichting op Hoofdstuk VII, "Van de Godsdienst", d.d. Makassar, s.a. (Arch. MK IX/4.1), 1; voor een andere versie, zie: *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 3.

<sup>4</sup> *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 3.

eveneens van hebben geprofiteerd.<sup>1</sup>

Dit bracht vertegenwoordigers van Bali, een eiland met een overwegende hindoe-bevolking,<sup>2</sup> ertoe voor te stellen om met zoveel woorden op te nemen dat het recht van godsdienstvrijheid, althans gebruikmaking van dat recht, bijvoorbeeld door van godsdienst te veranderen, ook beperkt kon worden op grond van lokaal *adat*-recht en andere bestaande regels en gebruiken, los van de kwestie van openbare rust en orde.<sup>3</sup> In een amendement stelden twee vooraanstaande Balinese juristen, mr. I. Gde Panetja en mr. Anak Agung Ngurah Ktut Djlantik, beiden Denpasar-veteranen,<sup>4</sup> voor om aan art. 133 de volgende bepaling als tweede lid toe te voegen: "Onverminderd het bepaalde in het eerste lid, dient voor godsdienstige propaganda te midden van aanhangers van een andere godsdienst de toestemming van de Overheid verkregen te worden. Aan deze toestemming kunnen voorwaarden verbonden worden".<sup>5</sup>

Dit amendement, dat neerkwam op de herinvoering van het "toelatingsvoorschrift" (art. 177 I.S.) maar nu voor alle godsdienstige propaganda, werd met grote meerderheid verworpen. De regering was echter wel gedwongen om aan de achterliggende problematiek, die niet alleen op Bali maar overal in de NIT-archipel speelde, tegemoet te komen, reden waarom in art. 133 de mogelijkheid tot preventieve actie door lagere overheden werd geopend: het "strafrecht" als enige beperkende instantie werd vervangen door een veel ruimere formulering, waardoor ook op grond van lokale, ongeschreven strafbepalingen en het *adat*-recht restricties konden worden opgelegd. Bovendien werd het artikel uitgebreid met een 2de lid, waarin de mogelijkheid van extra beperkingen werd geschapen onder

---

<sup>1</sup> *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 3.

<sup>2</sup> Voor een nadere bespreking van de betekenis van termen als "hindoe" en "hindoeïsme" in het geval van de Balinese godsdienstige en sociale verhoudingen, zie: J.A. Boon, *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972: Dynamic Perspectives in Marriage and Caste Politics and Religion* (Cambridge 1977); L.E.A. Howe, "Hierarchy and Equality: Variations in Balinese Social Organization", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. KITLV* 145,1 (1989) 47-71.

<sup>3</sup> Over Bali is al sinds de 19-de eeuw veel te doen geweest; het eiland was van 1881 tot 1930 voor alle zending gesloten. Berucht geworden is het optreden van de Amerikaanse *Christian and Missionary Alliance* (CMA), sinds eind 1931 actief op Bali, zie: H. Kraemer, *De strijd over Bali en de Zending* (Amsterdam 1933); cf. C. Lekkerkerker, "Drieërlei visie op het Balische Zendingsvraagstuk", Herdruk uit het *Koloniaal Tijdschrift* 22,4 [s.a.].

<sup>4</sup> *De Conferentie te Denpasar 7-24 December 1946*, II, 48, nrs. 33 en 36.

<sup>5</sup> "Dengan tiada mengurangi ketentuan dalam ayat (1) maka untuk memasjhurkan suatu agama diantara penganut<sup>2</sup> agama lain, harus ada persetudjuan Pemerintah. Pada persetudjuan itu boleh digantungkan sjarat<sup>2</sup>", *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 3.

verwijzing naar de openbare orde. De geest van het oude "toelatingsvoorschrift" keerde aldus in aangescherpte vorm terug. Het parlement ging er vervolgens met 38 stemmen voor, 16 tegen en 9 onthoudingen mee akkoord.<sup>1</sup> Het artikel klonk als volgt:

- (1) Het recht van iedereen op vrijheid van godsdienst en geloofsopvatting wordt erkend en gewaarborgd, behoudens ieders verantwoordelijkheid volgens nader vast te stellen wettelijke bepalingen of voorschriften die van wettelijke bepalingen zijn afgeleid.
- (2) Het gebruik van dit recht kan door wettelijke bepalingen worden beperkt, indien en voor zover nodig ten behoeve van de openbare orde.<sup>2</sup>

Het aldus gewijzigde art. 133 beroofde het op aandrang van de Raad van Kerken van oostelijk Indonesië in het regeringsvoorstel opgenomen en ongewijzigd gebleven art. 134 geheel van zijn kracht. In art. 134 werden godsdienstige rechten en vrijheden uitvoerig omschreven en werd uitdrukkelijk het recht van missionaire activiteiten en dat van overgang naar een andere godsdienst vastgelegd; het luidde:

Het recht van vrijheid van godsdienst wordt begrepen als vrijheid voor een ieder tot de uitoefening der godsdienst<sup>3</sup> overeenkomstig zijn geweten en tot het opvoeden van de kinderen in het geloof van hun ouders; [als] vrijheid voor eenieder om van godsdienst te veranderen; [als] vrijheid om [zijn godsdienst] te verbreiden, te onderrichten, te publiceren en missionaire werkzaamheden te verrichten; [als] vrijheid om organisaties te stichten en naar eigen inzicht in te richten en bezittingen te verwerven en in eigendom te hebben ter vervulling van die doelstellingen; alsmede [als] de vrijheid tot het verrichten van al die handelingen, welke aan zijn godsdienst inhaerent zijn.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 5, "Serba pertimbangan".

<sup>2</sup> (1) Hak tiap<sup>2</sup> orang atas kemerdekaan agama dan faham kepertjajaan diakui dan didjamin dengan tidak mengurangi tanggungan-djawab tiap<sup>2</sup> orang menurut peraturan<sup>2</sup> yang akan ditetapkan dengan atau dengan kekuatan undang-undang. (2) Undang<sup>2</sup> mengatur pemakaian hak itu semata-mata djikalau dan sepandjang perlu untuk kepentingan keteriban umum, *Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 4-5.

<sup>3</sup> De gebruikte Indonesische term voor "de uitoefening der godsdienst" is "ibadat" (zie voetnoot nr. 99). De term duidt op het geheel van rituele verplichtingen van een bepaalde godsdienst. In sommige Nederlandse versies van de ontwerp-grondwet werd deze term vertaald met "het verrichten van eredienst", in het Amerikaanse origineel (zie voetnoot nr. 73) stond "worship", Zendingconsulaat aan R.M. Luntungan, *Preambule en hoofdstuk VII ontwerp-constitutie Negara Indonesia Timoer*, d.d. Jakarta, 4/6/1949, Arch. MK IX/4.4; Hoekendijk, *Zending in Indonesië*, 57.

<sup>4</sup> "Hak atas kemerdekaan agama diartikan kebebasan bagi tiap<sup>2</sup> orang untuk melakukan ibadat sesuai dengan kata-hatinja dan untuk memberi didikan kepada anak<sup>2</sup> dalam kepertjajaan orang tuanja; kebebasan bagi tiap<sup>2</sup> orang untuk pindah agama; kebebasan untuk memasjhurkan, mengadjarkan, menjiarkan dan melakukan pekerdjaan suruhan agama; kebebasan untuk mendirikan organisasi<sup>2</sup> serta menjusunja menurut paham sendiri dan memperoleh serta mempunyai milik untuk memenuhi tudjuan<sup>2</sup> itu; lagi pula kebebasan untuk



Er was aldus, in weerwil van – of liever: juist vanwege – art. 134, in art. 133 een instrument geschapen ter bescherming van lokale sociale en godsdienstige verhoudingen tegen de invloeden van christelijke en eventueel islamitische zendingsijver – dus ook tegen het streven naar een *Negara Islam*, dit laatste conform de wens van het *Kongres Al-Islam Indonesia Timur*. De grote gevarieerdheid aan orthodoxe en heterodoxe al of niet mystieke stromingen en bewegingen binnen en aan de rand van de Oostindonesische islam verdroeg geen andere uitkomst.<sup>1</sup> Boland merkt over de onafhankelijkheidsstrijd in jaren 1945-1950 op Java op dat "[f]or the feeling of Muslims this fight for political freedom was at the same time a struggle for the freedom of Islam"; voor oostelijk Indonesië dient daaraan te worden toegevoegd dat het daarbij niet slechts ging om de vrijheid voor de islam, doch voor de islam zoals die zich over de eeuwen ontwikkeld had binnen de eigen sociaal-culturele context. En die context bevatte tal van elementen van niet-islamitische herkomst.<sup>2</sup>

Van de overige artikelen verdient art. 138 kort aandacht.<sup>3</sup> Ook dit artikel, dat het verlenen van financiële steun door de regering aan lichamen op godsdienstige grondslag betrof, onderging wijziging. Het door de regering ingediende voorstel luidde:

Het is de Regering toegestaan hulp te geven in welke vorm dan ook, aan godsdienstige genootschappen en verenigingen, uitgaande van hun rechtsgelijkheid, met dien verstande dat geen steun verleend wordt aan het vervullen van religieuze plichten.<sup>4</sup>

Dit voorstel werd hier en daar verwelkomd, met name binnen de voormalige Indische Kerk, daar men er een mogelijkheid in zag de oude banden met de

---

melakukan segala perbuatan jaitu jang tidak dapat dipisahkan dari agamanya", *Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 4-5.

<sup>1</sup> Darwis Abdullah, *Tarekat Khalwatiah dan peranannya dalam pembangunan masyarakat desa di Sulawesi Selatan* (Ujung Pandang 1978), 3, noemt alleen al voor Zuid-Celebes veertien verschillende *tarekat*, die alle van voor de oorlog dateren; voor een historisch overzicht, cf. Djohan Effendi, "Nichtorthodoxe und synkretistische Bruderschaften im gegenwärtigen Indonesien", in "Werner Kraus, (ed.), *Islamische mystische Bruderschaften im heutigen Indonesien* (Hamburg 1990) 20-50.

<sup>2</sup> Boland, *The Struggle*, 40.

<sup>3</sup> Art. 135 betrof de rechtsgelijkheid van godsdienstige organisaties; art. 136 de vrijheid van godsdienstuitoefening (*beribadat*) in de open lucht; art. 137 de onafhankelijkheid van burgerrechten van godsdienstige overtuiging; art. 139 de rechtspersoonlijkheid van godsdienstige organisaties.

<sup>4</sup> "Pemerintah boleh memberi bantuan dalam bentuk apapun kepada persekutuan<sup>2</sup> dan perserikatan<sup>2</sup> agama berdasarkan kesamaan hak masing<sup>2</sup>, dengan pengertian bahwa tidak diberikan bantuan sekadar mengenai ibadat", *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 4.

staat te continueren, zoals die tot dan toe bestaan hadden ten aanzien van de predikantensalarissen die ten laste van de staat kwamen en andere privileges.

Zonder een alternatieve text te bieden, wensten de Nederlandse zending en de uit haar voortgekomen Indonesische kerken, waarvan in deze jaren een aantal zelfstandig werd, echter uitsluitend akkoord te gaan met een regeling die gebaseerd was op het subsidiariteitsbeginsel: staat en godsdienstige gemeenschap hebben ieder een eigen taak en werksfeer en zijn ieder verantwoordelijk voor hun eigen financiën; voor zover een godsdienstige gemeenschap een taak vervult op een gebied waar de overheid eveneens een taak heeft (gezondheidszorg, onderwijs, sociaal werk) heeft men op basis van het beginsel van evenredigheid recht op subsidie van de overheid, waarbij nadrukkelijk aangetekend werd dat dit de staat geen zeggenschap mocht geven in de interne aangelegenheden der verschillende kerken en zendingen. Hoe eerder alle banden tussen de Indische Kerk en haar dochterkerken enerzijds en de staat anderzijds werden doorgesneden, hoe liever het de zending was.<sup>1</sup>

Het standpunt aan islamzijde was vastgelegd in de Statuten van het *Kongres Al-Islam Indonesia Timur*: men was bereid subsidie en andere hulp te accepteren voor zover die "in overeenstemming waren met de godsdienstige leer" (art. 9 lid (2)).<sup>2</sup> Dit betekende concreet dat zaken als de productie van godsdienstige literatuur, salarissen van islamitische beambten, godsdienstonderwijs en bouw en onderhoud van moskeeën, scholen en universiteiten geheel of gedeeltelijk ten laste zouden moeten komen van het Ministerie van Godsdienstzaken. Hier eiste men geen privileges, daar niet alleen de islam, maar alle godsdienstige groeperingen en genootschappen, althans voor zover door de staat erkend, gelijkelijk recht hadden op dergelijk steun.<sup>3</sup> In deze geest diende Muhammad Akib een amendement in om de passage "met dien verstande — — — plichten" te schrappen. Hierop presenteerde de regering een nieuwe redactie, die vervolgens zonder stemming werd aangenomen:

(1) De overheid kan steun verlenen in welke vorm dan ook aan godsdienstige lichamen en verenigingen voor arbeid op sociaal terrein.

---

<sup>1</sup> R.M. Luntungan, *Rondschrijven*, d.d. Makassar, 5/5/1949, Arch. MK IX/4.1; J. Verkuyl aan R.M. Luntungan, d.d. Jakarta, 11/5/1949, *Idem*; J. Koper aan R.M. Luntungan, d.d. Ulu-Siau, 12/5/1949, *Idem*; J. Salawati aan R.M. Luntungan, d.d. Taruna, 22/5/1949, *Idem*.

<sup>2</sup> "— — jang dibolehkan menurut adjaran agama", *Peraturan Dasar Badan Kongres Al-Islam Indonesia Timur*, vastgesteld d.d. Makassar, 9/2/1949, Arch. MK IX/3; cf. Benda, *Crescent*, 77.

<sup>3</sup> Voor de taken van het Ministerie van Godsdienstzaken van de RI na 1950, cf. Boland, *The Struggle*, 105-112.

(2) Deze hulp zal gegeven worden op basis van gelijke rechten van alle partijen.<sup>1</sup>

Hiermee waren de debatten over de godsdienstparagraaf in eerste lezing beëindigd (22 juni 1949).<sup>2</sup> Behandeling in tweede lezing zou nooit plaatsvinden.

## II

### *Een nieuwe strijd om Bali*

In overheids- en zendingsarchieven is over eventuele consequenties van de bovenbeschreven gebeurtenissen voor de positie van godsdienstige minderheidsgroepen in Oost-Indonesië nauwelijks iets terug te vinden. De ontwerp-grondwet is nooit grondwet geworden, bovendien was het tijdsbestek, waarin de geest van de besluiten zich zou kunnen doen gevoelen te kort: hooguit een jaar. Eind december 1949 volgde de soevereiniteitsoverdracht, waarna in 1950 geheel nieuwe politieke verhoudingen intraden. Er is echter één uitzondering: Bali.

Dat de vertegenwoordigers van Bali het "toelatingsvoorschrift" weer ingevoerd wilden zien, was geen toeval. Op 2 maart 1949 werd, in het kader van de uitvoering van bovengenoemde bestuurlijke reorganisatieplannen, de Residentie Lombok en Bali ontbonden. Lombok kreeg (tijdelijk) een Assistent-Resident met Residents-bevoegdheden, terwijl op Bali het bestuurswerk grotendeels opgedragen werd aan het College van (acht) Zelfbestuurders, de *Dewan Radja-Radja Bali* (Balinese Raad van Hoofden). De voorzitter van dit college, Anak Agung Gde Oka, een broer van NIT-eerste minister Ide Anak Agung Gde Agung, werd daarmee de hoogste bestuurder van het eiland. De betreffende ministeries in Makassar behielden een op afstand toezichthoudende taak op de *Daerah*-diensten, wat er in de praktijk op neerkwam dat Bali een grote mate van autonomie kreeg.<sup>3</sup>

In kringen van kerk en zending op Bali toonde men zich niet gerust op de gebeurtenissen in Makassar. Anders dan de islam, had de Oostindonesische protestantse (en katholieke) christenheid voor het oog van de wereld te kennen gegeven weinig of geen vertrouwen te hebben in de eigen

---

<sup>1</sup> "(1) Pemerintah boleh memberi bantuan dalam bentuk apapun kepada persekutuan<sup>2</sup> dan perserikatan<sup>2</sup> agama guna usaha<sup>2</sup> dalam lapangan sosial. (2) Bantuan itu akan diberikan berdasarkan kesamaan hak masing<sup>2</sup>", *Agama dalam Peraturan Tatanegara Negara Indonesia Timur*, 4.

<sup>2</sup> Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 587.

<sup>3</sup> Op de Denpasar-conferentie had Panetja, speciaal met het oog op Bali, ook al aangedrongen op versnelde overdracht van bevoegdheden van de centrale NIT-regering aan de zelfbesturende Landschappen, *De Conferentie te Denpasar 7-24 December 1946* I, 90, art. 11.

godsdienstige, sociale en culturele omgeving, waar het ging om vrijheid van geweten en godsdienstoefening. Dit gevoel van onzekerheid werd versterkt door het feit dat het beeld dat men ten aanzien van de traditionele Balinese samenleving had in grote lijnen negatief was. Hierin was men voor de oorlog al voorgegaan door dr. H. Kraemer, de nestor der Nederlandse zending en hoogleraar godsdienstwetenschap in Leiden. Deze was in 1932 na een kort bezoek aan het eiland tot de conclusie was gekomen dat de traditionele Balinese maatschappij bezig was te desintegreren en weinig overlevingskansen had: de bijl lag al aan de wortel van de boom. En dat verbaasde hem niet, immers de lokale volksgodsdienst was niets anders dan een "onontwikkeld geestelijk besef, dat den strijd om waarheid en licht nog niet gekend heeft. — — — zij is hoogstens een voorloopige toevlucht voor het begeerde gevoel van continuïteit met het verleden". Zendingen wees hij op de belangrijkste hinderpalen voor hun werk: "[d]e adat-positie der vorsten — — [is] onlosmakelijk verbonden met de Hindoe-Balische cultuur. Ze zijn de natuurlijke en daarom te aanvaarden tegenstanders van elke diep-ingrijpende geestelijke verandering".<sup>1</sup>

Op Bali ervoer de zending in 1949 de weerslag van deze, in de gouvernementele Ethische Politiek gewortelde houding van verlicht kerkelijk kolonialisme; de Balinese vorsten, in 1949 uitgerust met uitgebreidere bevoegdheden dan ooit te voren, namen de handschoen op.

#### *De godsdienstparagraaf en de zending op Bali*

Art. 133 van de ontwerp-grondwet werd door de christenen op Bali als ongunstiger beoordeeld dan het toelatingsartikel art. 177 I.S.. Beperkte het oude art. 177 I.S. het rust-en-orde-probleem nog tot het "dienstwerk" der zendelingen, het nieuwe art. 133 stelde volgens taalgeleerde dr. J.L. Swellengrebel, sinds 1936 namens het Nederlands Bijbelgenootschap werkzaam op Bali,<sup>2</sup> het principe van godsdienstvrijheid als zodanig op losse schroeven. Volgens hem stond het opnemen van dit artikel gelijk aan capitulatie voor wat hij "desa-totalitarisme" noemde, met alle kwalijke gevolgen voor de zending van dien. Vooral voor Bali waren de gevolgen des te voelbaarder, daar de Balinese desa-huishouding een gesloten religieus-sociaal systeem vormde en hindoe-Balinezen en christenen in het algemeen in desa-verband bijeen woonden. Behoudens enkele compromissen uit de jaren dertig waarbij de

---

<sup>1</sup> Kraemer, *De strijd over Bali*, 118-122; voor de vroegere politieke geschiedenis van Bali, cf. Ide Anak Agung Gde Agung, *Bali in de XIXde eeuw* (Yogyakarta 1990); S. Kartodirdjo (red.), *Ikhtisar Keadaan Politik Hindia-Belanda Tahun 1839-1848* (Jakarta 1973) 434-498; Verkuyl, *Enkele aspecten*, 289-291.

<sup>2</sup> J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers Voetspoor* I, II (Den Haag 1978) II, 235-244.

christenen op Bali op bepaalde voorwaarden met rust gelaten werden,<sup>1</sup> was de gesloten en afwerende houding tegenover het christendom tot dan toe tot desa-niveau beperkt gebleven, doch thans, zo vreesde hij, zouden ook hogere regionen de vrije hand krijgen. Door de expliciete koppeling van godsdienstvrijheid aan "de openbare orde", werd volgens Swellengrebel de meerderheid uitgenodigd om met de minderheid ruzie te maken; rust en orde waren dan verstoord, waarna de godsdienstvrijheid beperkt kon worden.<sup>2</sup>

De gevolgen van een en ander waren volgens Swellengrebel op Bali onmiddellijk merkbaar, niet in de laatste plaats aan de houding van het Zelfbestuur. Dat liet dan ook geen twijfel bestaan over zijn bedoelingen. In juni 1949 werden voor de protestantse zending en roomse missie nieuwe richtlijnen uitgevaardigd, die erop neerkwamen dat ze onder curatele van het Zelfbestuur geplaatst werden; onder impliciete verwijzing naar art. 133 lid (2) van de ontwerp-grondwet werd bepaald dat uitbreiding van het aantal zendingsarbeiders en missionarissen zonder zijn toestemming verboden was. Verder kregen zending en missie instructie niets te ondernemen zonder voorafgaande goedkeuring van het Zelfbestuur en werd om nauwkeurige opgave gevraagd van alle zendelingen en missionarissen en hun medewerkers, zowel Europese als Indonesische, en van hun werkschema's, christelijke gemeenten en aanverwante organisaties en hun ledenaantallen.<sup>3</sup> Tevens poogde het Zelfbestuur volgens Swellengrebel het stichten van christelijke scholen tegen te gaan en bestaande op te heffen door alle verzoeken om subsidie voor dergelijk onderwijs te weigeren – niettegenstaande het feit dat deze subsidie niet ten laste kwam van de eigen Landschapskas van Bali, maar van de onderwijsbegroting van de centrale regering te Makassar. De eerste school die hierdoor getroffen werd, was een zendingsschooltje in Blimbingsari, gelegen in het district Djembrana (West-Bali).<sup>4</sup> Daarnaast werd soms grond van tijdens de Japanse tijd gevluchte of opgepakte christenen genaast en werd hen, als ze naar hun desa's terug wensten te keren en hun

---

<sup>1</sup> S.C. van Randwijck, *Verslag van het Zendingsconsulaat over de jaren 1937, 1938, 1939* (Batavia 1940) 146-147.

<sup>2</sup> J.L. Swellengrebel aan R.M. Luntungan, d.d. Denpasar, 22/8/1949, Arch. MK IX/5.

<sup>3</sup> Dewan Radja<sup>2</sup> Bali aan Th.B.W.G. Gramberg e.a., d.d. Denpasar, 21/6/1949, Arch. MK IX/5. Dit was een der aanleidingen om snel tot de oprichting van een zelfstandige Balinese kerk over te gaan, cq. tot het aanvragen van rechtspersoonlijkheid voor die kerk (verleend per 11/8/1949), cf. Th.B.W.G. Gramberg aan Dewan Radja<sup>2</sup> Bali, d.d. Denpasar, 13/9/1949, Arch. MK IX/5.

<sup>4</sup> J.L. Swellengrebel, *Enkele feiten en opmerkingen omtrent de godsdienst(on)vrijheid op Bali*, d.d. Denpasar, 22/8/1949 (Arch. MK IX/5) 1; J.L. Swellengrebel en Th.B.W.G. Gramberg, *Onderhoud van Ds. Gramberg en Dr. Swellengrebel met de Ketua Dewan Radja-Radja — — op Dinsdag 29 November 1949*, Arch. MK IX/5.

grond weer opeïsten, een vestigingsvergunning geweigerd.<sup>1</sup>

Typerend voor de nieuwe stemming was volgens Swellengrebel de situatie in het district Mengwi, dat viel onder de vorst van Badung (Zuid-Bali), lid van het Zelfbestuur. De christengemeenschappen in desa's als Buduk en Sading waren op grond van een speciale overeenkomst met het gouvernement tot dan toe vrijgesteld geweest van het leveren van arbeidskrachten voor het onderhoud van de grote Landstempel, de *pura* Taman Ajun, en van alle andere verplichtingen die als specifiek godsdienstig golden, in ruil voor "vrijwillige" levering van bouwmaterialen voor drie kleinere desatempels.<sup>2</sup> Doch ook zij werden thans, op instigatie van de vorst zelf, die hiervoor het districtshoofd, de *punggawa*, inschakelde, voor herendiensten voor de landstempel aangeslagen (die overigens ook konden worden afgekocht); de christenen in Sading zelfs al in december 1948, die in Buduk in maart 1949. Het College van Zelfbestuurders beriep zich, na hierover klachten te hebben ontvangen (waarbij vergeefs een beroep werd gedaan op art. 3 van de Denpasar-regeling,<sup>3</sup> op lokale regels en gebruiken: men verklaarde dat deze arbeid voor de Landstempel in Mengwi niet alleen een religieuze maar ook een sociale verplichting was, die onlosmakelijk verbonden was met iemands status en positie binnen de *desa*-samenleving en het bezit van *desa*-gronden (*sawah*, tuinen). Weigerde iemand aan enige hieruit voortvloeiende verplichting te voldoen, dan werd hij als vreemdeling beschouwd en moest hij huur betalen voor zijn grond. Dit geld kwam deels ten bate van het godsdienstig leven van de desa. Weigerde hij deze huur te betalen dan volgde verbanning uit de desa, onteigening en vervallenverklaring van alle rechten.<sup>4</sup>

Het Zelfbestuur bepaalde verder dat voortaan de nieuwe regels die te Mengwi golden, ook van kracht waren voor de rest van het eiland (augustus 1949). Alle oude overeenkomsten, die de uitzonderingspositie van christenen (en islamieten) regelden en die dateerden uit de dagen van het Europees bestuur, werden geannuleerd.<sup>5</sup> Zending, op Bali door het Zelfbestuur "het verstrekken van inlichtingen over de godsdienst" genoemd, mocht slechts

---

<sup>1</sup> J.L. Swellengrebel, *Kerk en Tempel op Bali* (Den Haag 1948) 106.

<sup>2</sup> Die overeenkomst in Buduk was gesloten op 10 maart 1939, Van Randwijck, *Verslag 1937, 1938, 1939*, 146-147; Swellengrebel, *Kerk en Tempel*, 97-140, spec. 114-117. In Mengwi, Z.-Bali, waren de eerste Balinezen gedoopt waren en had de CMA begin jaren dertig zoveel problemen veroorzaakt, Kraemer, *De strijd over Bali*, 8 vlg., 125 vlg..

<sup>3</sup> Zie voetnoot nr. 7.

<sup>4</sup> J.L. Swellengrebel, *Enkele feiten*, 2-3; J.L. Swellengrebel aan G.P.H. Locher, d.d. Denpasar, 1/4/1949, Arch. MK IX/5; Geredja Kristen Protestan Bali aan Ketua Dewan Radja<sup>2</sup>, d.d. Bongan-Tabanan, 12/4/1950, Arch. MK IX/2.

<sup>5</sup> Swellengrebel, *Enkele feiten*, 2.

bedreven worden in kringen van hen die daar om vroegen.<sup>1</sup>

Deze vermeende aanslagen op de sociale positie van een groep Balinese christenen waren voor Swellengrebel aanleiding de Raad van Kerken te Makassar in te schakelen en via deze de regering van de NIT op de kwestie te attenderen. Niet dat hij er iets van verwachtte, met name niet vanwege dat art. 133 en vooral het toegevoegde lid (2), "een art. 177 redivivus in nog erger vorm".<sup>2</sup> Inderdaad adviseerde de regering te Makassar de Balinese christenheid het niet op een confrontatie met het Zelfbestuur te laten aankomen en de volgens het *adat*recht verplichte belastingen en andere bijdragen te betalen en arbeid te verrichten, al was het alleen maar, zo luidde het argument van de regering, om niet in een uitzonderingspositie te geraken ten opzichte van het islamitische volksdeel op Bali, waar wel, althans grotere bereidheid bestond aan dergelijke verplichtingen te voldoen.<sup>3</sup>

*De godsdienstparagraaf op de Ronde Tafelconferentie in Den Haag*

Kraemer, deelnemer aan de Ronde Tafelconferentie in Den Haag (aug.-nov. 1949) en voor de oorlog al fel gekant tegen art. 177 I.S.,<sup>4</sup> deelde de bezwaren van Swellengrebel; ook hij was van oordeel dat dit toegevoegde lid (2) van art. 133 de godsdienstvrijheid in de NIT illusoir maakte. De enige troost die hij kon bieden was dat het bij de door het parlement in Makassar vastgestelde ontwerp-grondwet pas om de eerste lezing ging.

Een inleiding op de Ronde Tafelconferentie over het culturele probleem van Indonesië, waaronder hij ook de kwestie van de verhouding der godsdiensten vatte, heeft Kraemer te baat genomen om op de gebeurtenissen in Makassar en op Bali te wijzen en de zijns inziens onzalige consequenties daarvan aan te tonen. Hij betoogde daarbij dat de Balinese vorsten met hun optreden vooruit hadden gelopen op eventuele beslissingen ter conferentie ten aanzien van een der belangrijkste aspecten van het culturele vraagstuk: de onderlinge verhouding der godsdiensten in Indonesië. Daarnaast had hij ontmoetingen met conferentiedeelnemers als Mononutu, Djlantik, dr. J. Leimena (Minister van Volksgezondheid, RIS) en NIT-eerste minister Ide Anak Agung Gde Agung over deze zaak.<sup>5</sup>

Na van verschillende kanten onder druk te zijn gezet (o.m. met het

---

<sup>1</sup> J.L. Swellengrebel en Th.B.W.G. Gramberg, *Onderhoud 29 November 1949*, Arch. MK IX/5.

<sup>2</sup> J.L. Swellengrebel aan R.M. Luntungan, d.d. Denpasar, 22/8/1949, Arch. MK IX/5.

<sup>3</sup> J.L. Swellengrebel aan R.M. Luntungan, d.d. Denpasar, 7/11/1949, Arch. MK IX/5; J.M.J. Schepper aan J.L. Swellengrebel, d.d. [Amsterdam], 7/11/1949, Arch. MK IX/5.

<sup>4</sup> "— — een abnormaliteit — — een flagrante onrechtvaardigheid — — tegen het Christendom", in: Kraemer, *De strijd over Bali*, 131; Lekkerkerker, "Drieërlei visie", 14-15.

<sup>5</sup> J.M.J. Schepper aan J.L. Swellengrebel, d.d. [Amsterdam], 7/11/1949, Arch. MK IX/5.

dreigement de kwestie voor de Verenigde Naties te brengen), bood Anak Agung zijn bemiddeling aan in het conflict op Bali; tevens zegde hij toe dat de Oostindonesische regering alles in het werk zou stellen om in tweede lezing, die in een nieuw parlement plaats zou hebben, in de NIT-grondwet hetzelfde "internationaal gewettigde beginselen-schema" te doen opnemen als de Constitutie van de Republiek der Verenigde Staten van Indonesië bevatte – wat evenwel nauwelijks een verbetering geweest zou zijn.<sup>1</sup>

Maar hoewel de sfeer op de Ronde Tafelconferentie ten aanzien van de kwestie der godsdienstvrijheid (zoals ten aanzien van alle kwesties) nogal optimistisch was, zijn Kraemer, VNZ-director mr. S.C. Graaf van Randwijck, Nederlandse Zendingsraad-voorzitter en voormalig zendingsconsul prof. mr. J.M.J. Schepper en anderen, die zich er mee bemoeid hebben, er niet in geslaagd de geest van art. 133 te bezweren.<sup>2</sup>

Ide Anak Agung Gde Agung's bemiddelingspoging, in de vorm van een gesprek op 27 november 1949 op het vliegveld van Denpasar met de voorzitter van het Zelfbestuur, droeg geen vrucht. Een onderhoud op 29 november van de voorzitter met Swellengrebel en Th.B.W.G. Gramberg, ook een zendeling op Bali, werd geopend met de klacht dat de christenen in Buduk thans ook gedwongen werden deel te nemen aan een hindoe-offerritueel ten behoeve van de inwijding van een nieuwe hanenvechtbaan, aan de bouw waarvan ze ook al hadden moeten meebetalen. Op een reeks voorstellen van Swellengrebel en Gramberg om uit de impasse te geraken, zoals het instellen van een eiland-adviesraad ter behandeling van dergelijke kwesties en ter advisering van de betrokken partijen, beperkte de voorzitter van het Zelfbestuur zich ertoe "nadere overwegingen in het vooruitzicht" te stellen – meer kon er niet af.<sup>3</sup>

Deze poging tot interventie leverde dan ook niets op en klachten van de Balinese kerk in april 1950 toonden aan dat de spanningen in het district Badung vergeleken met een jaar eerder beslist niet geringer geworden waren, eerder het tegendeel, al erkende men verheugd dat elders op Bali hindoes, christenen en muslims wel in alle rust en vrede samenwoonden.<sup>4</sup>

### III

---

<sup>1</sup> H. Kraemer aan R.M. Luntungan, d.d. Château de Bossy, 13/9/1949, Arch. MK IX/5; J.M.J. Schepper aan J.L. Swellengrebel, d.d. [Amsterdam], 7/11/1949, Arch. MK IX/5.

<sup>2</sup> S.C. Graaf van Randwijck aan J.L. Swellengrebel, d.d. [Oegstgeest], 20/9/1949, Arch. MK IX/5. Ook anderen dienden van advies, zoals de Leidse *adat*-rechtkenner, prof. dr. J. Prins.

<sup>3</sup> J.L. Swellengrebel en Th.B.W.G. Gramberg, *Onderhoud 29 November 1949*, Arch. MK IX/5.

<sup>4</sup> Geredja Kristen Protestan Bali aan Ketua Dewan Radja<sup>2</sup>, d.d. Bongan-Tabanan, 12/4/1950, Arch. MK IX/2.



*De Verenigde Staten van Indonesië, eind 1949 en daarna*

Over de periode van de Verenigde Staten van Indonesië kan zeer kort gehandeld worden, daar die staat nauwelijks aan een eigen bestaan is toegekomen. Ondanks een onmiskenbaar gevoel van tevredenheid aan de kant van de Nederlandse onderhandelaars over het te Den Haag bereikte akkoord, te weten de vorming van de Republiek der Verenigde Staten van Indonesië (*Republik Indonesia Serikat*, RIS) en de Nederlands-Indonesische Unie, was de praktische betekenis daarvan nihil, ook voor de godsdienstkwestie.<sup>1</sup>

Art. 18 van de op 20 oktober 1949 te Den Haag aanvaarde Constitutie van de RIS, legde in de geest van art. 3 van de Denpasar-regeling en art. 134 van de ontwerp-grondwet van de NIT de vrijheid van godsdienst vast;<sup>2</sup> art. 19 garandeerde iedereen "het recht op vrijheid van mening en meningsuiting".<sup>3</sup> Hoewel art. 41 lid (1) bepaalde dat alle erkende godsdienstige gemeenschappen en organisaties gelijke bescherming dienden te ontvangen, ademde lid (2) van dat artikel de geest van art. 133 lid (2) van de ontwerp-grondwet van de NIT: de overheid "ziet toe, dat die [godsdienstige] gemeenschappen en organisaties de gehoorzaamheid aan de Wet – ongeschreven rechtsregels daaronder begrepen – in acht nemen".<sup>4</sup>

De Constitutie van de Verenigde Staten van Indonesië was een dode letter, die nooit tot leven is geroepen. Na de formele souvereiniteitsoverdracht op 27 december 1949, werd een begin gemaakt met de ontbinding van de RIS; de ene na de andere deelstaat sloot zich bij "Yogya" aan, de NIT als laatste (16 augustus 1950). Vigerende wetten, regelingen en bepalingen van de RIS werden formeel in augustus 1950 vervangen door die van de nieuwe eenheids-

---

<sup>1</sup> Zie hiervoor: Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 623 vlg., 704 vlg.; die Unie was al overeengekomen tijdens de Linggadjati-conferentie, nov. 1946, cf. Ontwerp-overeenkomst Linggadjati, art. 6, in: *Commissarissen-Generaal over de Ontwerp-overeenkomst*, 2. Voor de ondertekenaars te Den Haag, zie het *Ontwerp der Constitutie van de Republiek der Verenigde Staten van Indonesië*, 3-4, bijlage bij de *Resultaten van de Ronde Tafel Conferentie, zoals aanvaard tijdens de tweede algemene vergadering welke op 2 November 1949 werd gehouden in de Ridderzaal te 's-Gravenhage* (s.l., s.a.).

<sup>2</sup> Dit art. 18 luidde: "Een ieder heeft recht op vrijheid van gedachten, geweten en godsdienst; dit recht omvat tevens de vrijheid om van godsdienst of overtuiging te veranderen, alsmede de vrijheid om hetzij alleen, hetzij met anderen, zowel in het openbaar als in het particuliere leven zijn godsdienst of overtuiging te belijden door het onderwijzen ervan, door de praktische toepassing, door eredienst, het onderhouden van de geboden en voorschriften en door het opvoeden van de kinderen in het geloof of de overtuiging van hun ouders", *Ontwerp der Constitutie van de Republiek der Verenigde Staten van Indonesië*, 10.

<sup>3</sup> *Ontwerp der Constitutie van de Republiek der Verenigde Staten van Indonesië*, 10.

<sup>4</sup> *Ontwerp der Constitutie van de Republiek der Verenigde Staten van Indonesië*, 13.

staat Indonesië (RI). (De Unie werd in 1956 door Indonesië opgezegd).<sup>1</sup>

In oktober 1950 deelde het Ministerie van Godsdienstzaken van de RI in Jakarta in antwoord op een vraag van een kerk in oostelijk Indonesië mee dat het (inmiddels 96 jaar oude) art. 177 I.S. vervallen was – de Constitutie van de RIS en de grondwet van de NIT werden in de betreffende correspondentie zelfs niet genoemd. Ook de rest van de koloniale godsdienstparagraaf had zijn betekenis verloren, aldus het ministerie. Verwijzend naar het principe van godsdienstvrijheid zoals vastgelegd in art. 29 lid (2) van de UUD 1945 en in afwachting van aanvullende wetgeving, nam de centrale overheid voorlopig genoegen met de registratie van aanwezige zendelingen, predikanten en andere voorgangers, zowel buitenlanders als Indonesiërs, geordend naar hun kerken, bij de inmiddels overal gevormde lokale kantoren van het Ministerie.<sup>2</sup> Deze episode behoort echter tot een nieuw hoofdstuk van de Indonesische godsdienst- en cultuurgeschiedenis.

#### *Conclusie*

Wanneer het laatste parlement in Makassar, dat immers was samengesteld op basis van de verkiezingen van eind 1949, beschouwd kan worden als representatief voor de politieke verhoudingen in Oost-Indonesië – wat gezien de gebrekkige politieke opvoeding van de bevolking als geheel geenszins zeker is – dan zou het unitaristische, pro-"Yogya"-blok nagenoeg even groot geweest zijn als het federalistische. De te Makassar gevonden oplossing voor de godsdienstkwesitie in de zin van de strikte scheiding van godsdienst en staat en het opnemen van art. 134 was die der federalisten: het was een typisch westerse, deels op het natuurrecht gebaseerde, deels uit het verlichtingsdenken voortgekomen poging het probleem van de onderlinge relaties der godsdiensten en de rol van de staat hierin op te lossen. Indien "Makassar" vergeleken wordt met "Yogya", dus de staatsvorming van de NIT in 1948 en 1949 met die van de RI in 1945, dan blijkt dat in "Yogya" ook aandacht voor de gewetens- en godsdienstvrijheid van minderheden bestond – al was men daar aan de kant van kerk en zending, waar die vrijheid in de eerste plaats gezien werd in termen van ongehinderde expansie van het

---

<sup>1</sup> *Penetapan Kementerian Agama RI*, no. 1 tahun 1950, d.d. Jakarta, 16/9/1950, Arch. MK IX/2. De eenheidsstaat Indonesië (*Negara Kesatuan Republik Indonesia*) werd door Sukarno te Jakarta uitgeroepen op 15 augustus 1950, Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 771; Pantouw, "Perjuangan", 7.

<sup>2</sup> Kementerian Agama R.I. aan ?, d.d. Yogyakarta, 3/4/1950, Arch. MK IX/2; Kementerian Agama R.I. aan Geredja Masehi Indjili di Halmahera (Chr. Evang. Kerk te Halmahera), d.d. Jakarta, 6/10/1950, Arch. MK IX/2; Kementerian Agama R.I. aan Menteri Dalam Negeri R.I., d.d. Jakarta, 6/10/1950, Arch. MK IX/2.

christendom, op dat moment allerm minst gerust op.<sup>1</sup> Doch, zoals al in 1950 duidelijk werd, niet de oplossing van "Makassar", wel die van "Yogya" kon uiteindelijk rekenen op een brede consensus onder de bevolking en dat gold niet alleen de islam.

De islam was in Makassar in 1949 de verliezende partij, terwijl de besluitvorming voor de zending een Pyrrus-overwinning betekende. De Statuten en congresbesluiten van het *Kongres Al-Islam Indonesia Timur* waren in de ontwerp-grondwet niet terug te vinden, of het moest zijn in hoofdstuk V, waar het bestaan van twee soorten rechtspraak werd erkend: rechtspraak in naam van de staat, en door de staat erkende rechtspraak, zoals *adat*-rechtspraak, godsdienstige rechtspraak en rechtspraak door Zelfbesturen, waarvoor nadere regels zouden worden opgesteld.<sup>2</sup>

De gedachte zou zich gemakkelijk kunnen opdringen dat de debatten over de godsdienstparagraaf beheerst werden door twee politieke modellen, die beide hun oorsprong vonden in theocratisch gedachtengoed: een islamitisch model tegenover een calvinistisch model, waar de regering, gesteund door een parlementaire meerderheid, dan haar eigen model tegenover stelde – ware het niet dat het van islamzijde gepresenteerde model maar met moeite "theocratisch" genoemd kon worden, al was het ook niet geheel seculair. Dat de nog in belangrijke mate door Nederlanders gedomineerde protestantse christenheid van Oost-Indonesië, althans dat deel waarvan de Raad van Kerken de spreekbuis was, één front vormde met de regering, kwam niet doordat men de liberale, seculaire staatsopvatting op het hart droeg; integendeel, men steunde het uit tactische overwegingen: het ideaal van een theocratie naar calvinistisch model – wat men daar ook onder verstond – was in Oost-Indonesië niet realiseerbaar, terwijl men meende dat in zee gaan met de oplossing van "Yogya" grote risico's van een islamitisch-theocratisch staatsbestel inhield.<sup>3</sup>

Niettegenstaande het feit dat onder de vooroorlogse Indonesische christenheid al nationalistische bewegingen (*Sarekat Ambon*, *Persatuan Minahasa*) en dito politieke partijen (*Perserikatan Kaum Kristen* en *Partai*

---

<sup>1</sup> Hoekendijk, *Zending in Indonesië*, 56.

<sup>2</sup> Anak Agung, *Negara Indonesia Timur*, 584.

<sup>3</sup> Er bestond blijkens de correspondentie der betrokkenen geen consensus over de precieze betekenis van de term "theocratie". Tijdens de oprichtingsvergadering van de Raad van Kerken van oostelijk Indonesië (maart 1947) was door M. Sondakh een rede aan deze materie gewijd, waarbij hij krachtig pleitte voor de vorming van een rechtsstaat (i.t.t. een "machtsstaat", i.e. een islamitische theocratie) met dezelfde argumenten als naar voren gebracht door de regering, de GPI/GPM, Verkuyl en Mulia, cf. Holtrop, *Perintis*, 66-67.

*Kaum Masehi Indonesia*) bestaan hadden,<sup>1</sup> was het voornaamste dat men in Makassar in 1949 heeft weten te bereiken, op langere termijn gezien, het leveren van (weer) een bevestiging van het gangbare beeld van het christendom als "agama Belanda", "Nederlandse godsdienst", die voor zijn voortbestaan afhankelijk was van een op westerse leest geschoeid staatsbestel. Doch dat bestel was op zijn best niet meer dan een voor enkele politici in Makassar en een deel van de Oostindonesische bevolking aanvaardbare noodoplossing in een politiek onoverzichtelijke situatie. Dit bleek onmiddellijk op Bali, waar kerk en zending tegemoet getreden werden met de constitutionele wapens die zij zelf (mede) hadden gesmeed.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Pluvier, *Overzicht*, 78; R. Chauvel, *Nationalists, Soldiers and Separatists* (Leiden 1990) hdst. IV.

<sup>2</sup> Eind 1950 werden Swellengrebel en Gramberg gedwongen Bali te verlaten wegens hun al te openlijke steun aan het Nieuw-Guinea-beleid van de Ned. regering, Richters aan Comm. voor Wederopbouw, d.d. Baarn, 9/11/1950, Arch. GK Utrecht, Doos 6, Ingekomen stukken 1950, RA Utrecht.

Jan S. Aritonang, *Mission Schools in Batakland (Indonesia), 1861-1940*. Studies in Christian Mission 10 (Leiden: E.J. Brill 1994), xii, 379 pp.

In deze bewerking van zijn Indonesische, aan de Theologische Hogeschool te Jakarta verdedigde dissertatie beschrijft Aritonang uitvoerig de ontmoeting tussen de zendelingen van de Rheinische Missionsgesellschaft met de Bataks op het terrein van het onderwijs. Hierbij wil hij laten zien hoe de activiteit op dit gebied een interactie was tussen twee partijen, en wat de motieven van beide partijen waren. Om dit laatste te verhelderen opent het boek met een schets van de geschiedenis van het Indonesische onderwijs, van de Batakse maatschappij en van de pedagogische opvattingen van de RMG.

De hoofdmoot van het werk wordt gevormd door een chronologisch overzicht van de onderwijsactiviteiten van de RMG in Batakland en de problemen waarmee de introductie en uitbouw van het schoolstelsel gepaard gingen. Na een periode van pionieren (1861-1882), waarin de basis werd gelegd voor het onderwijsnetwerk bij de Bataks en de zending nog geen volledig uitgewerkte opvoedingsfilosofie had, volgde het hoogtepunt van de schoolstichtingen en de greep van de zending op de Batak-samenleving (1883-1914). De zending was gevestigd en wist na de aanvankelijke onzekerheden duidelijk wat zij wilde doen en hoe dit door middel van het onderwijs aan de Bataks gerealiseerd kon worden. Als gevolg van de toenemende invloed van de moderne koloniale samenleving in Batakland werd de zending geconfronteerd met een toename van het zelfbewustzijn van de Bataks en moest zij leren te leven met het gegeven dat haar gezag minder vanzelfsprekend werd geaccepteerd dan voorheen (1915-1940). Het boek eindigt met twee evaluerende hoofdstukken over de bijdrage van het RMG-onderwijs aan de ontwikkeling van de Batakse maatschappij en de lessen die uit het historisch overzicht kunnen worden getrokken voor de opzet van het christelijk onderwijs in Indonesië.

Het boek is vooral een zeer grondig en gedetailleerd overzicht van de verschillende schooltypen en onderwijsstrategieën van de RMG geworden. De Bataks zelf komen als gevolg van gebrek aan bronnen minder aan het woord. Waarschijnlijk mede als gevolg van dit probleem komt ook de interpretatie van de gegevens weinig uit de verf en blijven we met de vraag zitten wat al deze onderwijsinspanningen nu voor resultaat hadden. De veranderingen op geestelijk terrein die Aritonang noemt, betreffen vooral uitwendig gedrag, dat evenzeer het gevolg van een nieuwe *adat* kon zijn als van een bekering in de zin zoals de zendelingen die verstonden. Hopelijk kan Aritonang deze vraag behandelen in het meer interpretatieve boek dat hij in zijn inleiding aankondigt.

Guus Boone.

A.G. Hoekema, *Denken in dynamisch evenwicht. De wordingsgeschiedenis van de nationale protestantse theologie in Indonesië (ca. 1860-1960)*, diss. RUL, Serie Mission nr. 8, (Zoetermeer, Boekencentrum, 1994), 350 pp., f 49,90.

De dissertatie van Hoekema, docent aan de theologische faculteit van de Universiteit van Amsterdam, biedt een zorgvuldig en gedetailleerd overzicht van honderd jaren theologiebeoefening door Indonesiërs, in Indonesië. De auteur onderscheidt een periode van "prototheologie" (tot 1910), een tijdvak van theologiseren in een kontekst van nationaal ontwaken (tot aan de tweede wereldoorlog die hij in 1940 laat aanvangen), een korte tussenperiode waarin de naoorlogse periode wordt voorbereid (1940-1945) en tenslotte een periode waarin die "omslag" (179) "theologisch meetbaar" wordt: 1945-1960. Een groot aantal "theologen" passeert de revue, vanaf de "prototheologen" Tosari, Asa Kiman, Tunggul Wulung, Sadrach en Titus, tot aan de naoorlogse "professionele generatie", zoals Pouw Boen Giok, Lumbantobing, Abineno, Soedarmo en Latuihamallo, om slechts enkele namen te noemen. De auteur geeft blijk van grote kennis van zaken, inzonderheid van de historische context – kerkelijk, oecumenisch en politiek – waarin de theologiebeoefening in Indonesië zich afspeelde. Zijn karakterisering van de spanningsvelden van theologiebeoefening in Indonesië (291) lijkt mij juist. Hij wijst op de spanning tussen mondelinge en schriftelijke theologie, tussen regionale en nationale oriëntatie ervan, tussen niet-professionele en professionele theologie, tussen kerkelijke en meer - westerse - academische oriëntatie en tussen concentratie op de Indonesische samenleving tegenover een grotere gerichtheid op binnenkerkelijke problematiek. Terecht – zeker wanneer het gaat om de door hem behandelde periode – merkt hij op dat de Indonesische theologiebeoefening sterk geconcentreerd is op typisch Indonesische vragen en nauwelijks een bijdrage levert aan de mondiale oecumenische theologiebeoefening. Terecht ook constateert hij dat de oorzaak daarvan mede gezocht moet worden in de politiek-maatschappelijke context van Indonesië (279vv).

Het boek roept evenwel ook een groot aantal vragen op, die vooral te maken hebben met de periodisering en met de door hem gehanteerde gebruikte definitie van theologie. Min of meer naar aanleiding van het elders geldende onderscheid tussen "*Black consciousness*" en "*Black theology*" onderscheidt de auteur tussen "prototheologie" en theologie. Hij beroept zich daarvoor op definities die door Indonesiërs zelf gebruikt worden (17). Maar

het zou wel eens kunnen zijn dat wat Hoekema als "prototheologie" aanduidt in feite de eigen vorm van Indonesische theologie is en is geweest waarvan de ontwikkeling onder de druk van de westerse theologie is geatofiëerd. In die zin zou men kunnen zeggen dat de ontwikkeling na 1910 een "opgedrongen" manier van theologiseren is geweest. Om vast te stellen of die stelling deugt zou de auteur evenwel ook de periode na 1960 aan een onderzoek hebben moeten onderwerpen. Immers, pas na 1960 komt het theologisch onderzoek in Indonesië werkelijk op gang. Het blijkt zich in deze laatste periode te concentreren op de eigen religieuze en culturele erfenis en op de plaats van het christelijke geloof in de religieuze en politieke context van Indonesië. Wat uit die theologische worsteling tevoorschijn komt is thans nog onzichtbaar, maar het zou mij niet verbazen wanneer de theologiebeoefening in Indonesië zich gaat bewegen in een richting die de "prototheologen" intuïtief bewandelden.

Deze – toegegeven: enigszins speculatieve – vragen doen niets af van mijn grote waardering voor Hoekema's dissertatie. Zij heeft het karakter van een standaardwerk, men kan zich ertegen afzetten, maar men kan er niet omheen.

Rita Smith Kipp, *The early years of a Dutch colonial mission: The Karo Field* (Ann Arbor University of Michigan Press 1990) 246 pp., ISBN 0-472-10176-5.

Anyone with any connection to Karoland will be grateful for Professor Kipp's pioneering survey of the first fifteen years of the *Deli Zending* – the mission of the Nederlands Zendingenootschap to the Karo people of East Sumatra, 1889-1904.

Dr Kipp writes from a background of extensive anthropological fieldwork in modern Karoland and has contributed to the wider study of Indonesian religions in their social and cultural settings. She is held in high regard by her Karo friends and her work has been appreciated as a recognition of the international significance of Karo social and cultural history.

This book takes her work into a new arena – the anthropological study of missionaries as a social grouping. Dr Kipp presents intimate pictures of the lives of the pioneer NZG families, Hendrik Kruyt, Jan Wijngaarden and Dina Wijngaarden-Guittard, Meint Joustra and Hendrika Joustra-Velds, Henri Guillaume and Anna Guillaume-Mohri, and also of the very important group of Minahassan teachers who did much of the Mission's pioneering work.

Working from archival sources in the Netherlands, Dr Kipp gives a picture of the daily lives of these families, living at the very edge of colonial contact with the Karo people. All that one might anticipate is there – personal crises, differences with the mission board, conflict among the families, changing

attitudes and convictions – and over it all the conflict of identity and values arising from the sponsoring of the mission by colonial plantation interests who hoped to tame the free Karo people by 'Christianising' them. The cultural contradictions between sacred calling and secular, not to say commercial, realities are demonstrated.

A feature of the book is the analysis of the role of missionary wives, and of the work done by the Minahassan teacher-evangelists and their wives. Apart from the heroic Dina Wijngaarden-Guittard who returned to an isolated vilage with her infant son, Cornelis, to hold the work together after her husband's death in 1894, these people have been overlooked – their contributions simply absorbed into the story of the mission as a whole.

The lives of these early missionaries have become part of Karo folk-history. It is entirely appropriate that, a hundred years later, they should be presented in a critically realistic format, that presents a fully human picture of a small, vulnerable community of highly motivated, strong-minded and very different, individuals.

It is when this very specialized analysis is placed within a wider scholarly framework that questions for debate arise. Dr Kipp seems to have an almost ahistorical view of Calvinism, dealing on the same level with the writings of Calvin and the highly complex and diverse later manifestations of 'Dutch Calvinism' – and the effects of both on late nineteenth century missionaries.

Occasionally historical analysis is built on faulty data – the Synod of GBKP was formed 23 July 1941, with a Dutch moderator (J. van Muylwijk). It was a result of Hendrik Kraemer's urging, not of the collapse of the mission after the 1942 Japanese invasion (p. 227).

The discussion about 'civilising' and 'Christianising' as different objectives, held respectively by the commercial and mission groups, ignores the widely held nineteenth century assumption that the former would result as a natural consequence of the latter.

This is an anthropological study that, for the most part, uses the procedures of history. There are more problems in this approach than might be readily evident. Professor Kipp has broken new ground in methodology and raised new issues for scholarly discussion. The main fruit of her research, the critical portrayal of the ideologies, and of the struggles, of a small group of pioneer missionaries, is a significant contribution for which historians, as well as anthropologists, will be grateful.

Simon Rae

Jacob Haafner, *Verhandeling over het nut der zendelingen en zendelingsgenootschappen*. Een kritiek op zending en kolonialisme. Bezorgd en van een inleiding voorzien door J.A. de Moor en P.G.E.I.J. van der Velde (Hilversum



1993) 158 p. ISBN 90 6550 377 3. Prijs f30,-.

In 1803 schreef Teylers Godgeleerd Genootschap een prijsvraag uit naar de bijdrage van zendelingen aan de verbreiding van het christendom in de 17e en 18e eeuw en naar de verwachting die men op grond hiervan zou mogen koesteren van het werk van de zendingsgenootschappen. Het was de tijd, dat in Engeland en andere landen veel zendingsgenootschappen werden opgericht. Hoe actueel het onderwerp ook was – in 1797 was het Nederlands Zendelinggenootschap te Rotterdam gesticht – er kwam slechts één manuscript binnen. Deze inzending werd bekroond en in de Verhandelingen van Teylers Godgeleerd Genootschap gepubliceerd. Het geschrift gaf een vernietigend oordeel over zending en missie en sloeg in als een bom. Isaac Esser, een van de bekendste aanhangers van de moderne zending in Nederland, noemde het in 1855 een ‘product van ongeloof en revolutionaire vrijheids- en gelijkheidszin’.

Haafner wist heel goed waarover hij schreef. Hij had bijna twintig jaar als handelaar in Zuid-Afrika, India en Ceylon geleefd. Na zijn dood werd hij bekend door zijn reisverhalen en zijn studie van het Sanskriet. Hij was een typische vertegenwoordiger van het romantische rationalisme van zijn tijd. Het motto van zijn essay was een spreuk van Voltaire: ‘Ilo est difficile de servir un Dieu qu’on ne connait pas, plus difficile encore d’aimer le Dieu de ses Tirans’. Behalve door ergernis over de koloniale onderdrukking, die in schril contrast stond tot de christelijke waarden van de Europese onderdrukkers, werd hij gedreven door een romantische bewondering voor exotische culturen en religies. De uitkomst van zijn wereldomspannend historisch onderzoek naar het werk van zending en missie luidde, dat zij geen enkele bijdrage aan de verbreiding van het christendom hadden geleverd. Door hun gedrag en dat van hun geloofsgenoten stonden zendelingen de verbreiding van het christendom alleen maar in de weg. Die verbreiding viel trouwens ook niet te verwachten vanwege de gehechtheid van andersgelovigen aan eigen cultuur en denkwijze.

De Moor en Van der Velde hebben er goed aan gedaan dit belangrijke geschrift opnieuw uit te geven en van een informatieve inleiding te voorzien, waarin zij ook de reactie uit de kring van het NZG bespreken. Wat mij betreft worden zending en kolonialisme door de inleiders teveel over één kam geschoren. Zij houden weinig rekening met het feit, dat de kritische anti-koloniale traditie per definitie geen vijand is van de zendingsbeweging, maar voor een deel (Las Casas) er zelfs uit voortgekomen is. Dit neemt niet weg, dat deze uitgave van Haafners verhandeling ons kan helpen om het verschijnsel zending ook te bezien vanuit de denkwereld van degenen op wie het is gericht. De bewerkers hebben het taalgebruik van Haafner niet

veranderd, maar zijn notenapparaat gecontroleerd en zo nodig verbeterd en aangevuld. Het boek is keurig uitgegeven.

H. Reenders.

## Mededelingen vanuit de Werkgroep

### *Vergadering van de Werkgroep op 30 mei 1994*

De werkgroep kwam bijeen op 30 mei j.l. in de gebouwen van de Theologische Universiteit te Kampen. Dr Chr. de Jong, tot 1992 als kerkhistoricus verbonden aan de Theologische Hogeschool te Ujung Pandang (Ind.) en thans werkzaam binnen het onderzoeksprogramma van de afdelingen Kerkgeschiedenis en Zendingwetenschappen van de THUK ten behoeve van de uitgave van de bronnen betreffende de geschiedenis van de zending der GKN, hield de hoofdlezing over de godsdienstparagraaf van de Grondwet van de Deelstaat Oost-Indonesië in 1949. Mevr. drs. M.H. Dirkzwager, bibliothecaresse en archivaresse van de Raad voor de Zending der NHK te Oegstgeest gaf inzicht in het door haar geëntameerd en door de Werkgroep geadopteerd onderzoek naar de zendingsarchieven in Nederland. Beide bijdragen zullen in *DZOK* gepubliceerd worden.

Tijdens de vergadering werd de eerste aflevering van het *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken (DZOK)* overhandigd aan de nestor van de zendingshistorici in Nederland, dr I.H. Enklaar. Niemand kon toen vermoeden dat het de laatste keer zou zijn dat dr Enklaar in de werkgroepbijeenkomst aanwezig zou zijn (zie hierna). Een tweede exemplaar werd overhandigd aan de directeur van de THUK, Drs. H.C. van der Sar. Daarmee bracht de werkgroep haar erkentelijkheid tot uitdrukking jegens de THUK voor het verlenen van een startsubsidie ten behoeve van *DZOK*.

Tijdens het huishoudelijk gedeelte van de vergadering werd besloten dat de werkgroep haar voorjaarsbijeenkomst in Kampen, haar najaarsbijeenkomst in het midden des lands zal houden.

### *In memoriam Dr I.H. Enklaar (1911-1994)*

Op 29 augustus j.l. overleed, op zijn 83e verjaardag, dr I.H. Enklaar. Na zijn theologische opleiding in Utrecht, Straatsburg, Aberdeen en Edinburgh was dr Ido Enklaar werkzaam als predikant van de Indische kerk in Ambon en Kupang. In 1947 werd hem en dr Bergema de leiding in handen gegeven van de in dat jaar opgerichte Theologische School voor Oostelijk Indonesië, die in SoE (Timor) en daarna in Makassar (Ujung Pandang) gevestigd werd. Van 1956 tot 1961 was dr Enklaar als hoogleraar verbonden aan de Theologische Hogeschool te Jakarta. Na zijn repatriëring in 1961 trad hij op als predikant-directeur van de Zendingshogeschool in Oegstgeest, als docent vanwege de NHK aan de RU Groningen (vanaf 1963) en sinds 1969 – tot aan zijn emeritaat in 1976 – als rector van het Hendrik Kraemer Instituut. Op wetenschappelijk gebied ging zijn belangstelling uit naar de geschiedenis van

kerk en zending in Indonesië. In zijn dissertatie (1947) behandelde hij de vragen rond de sacramentsscheiding op het zendingsveld. Hij publiceerde voorts monografieën over de "apostel der Molukken", Josef Kam (1963) en over de eerste zending van het NZG, J.Th. van der Kemp (1972, een engelse editie in 1988: *Life and Work of dr. J. Th. van der Kemp 1747-1811*, Kaapstad/Rotterdam). Een aantal opstellen over de geschiedenis van de zending in de negentiende eeuw werd in 1981 uitgegeven onder de titel *Kom over en help ons*. Een gift van vrienden bij zijn afscheid als rector van het HKI bestemde hij voor een door hem verzorgde uitgave van het reisdagboek van de negentiende-eeuwse predikant van de Indische Kerk, F.U. van Hengel.

Dat wij dr Enklaar op deze plaats noemen houdt verband met het feit dat hij mee de stoot gaf tot de oprichting van de Werkgroep. Aan de oprichters schreef hij dat met de oprichting van de Werkgroep een jarenlang gekoesterde wens in vervulling was gegaan. Nog in augustus legde hij de redactie van *DZOK* zijn ideeën voor betreffende de herdenking van de oprichting van het NZG in 1797.

Het overlijden van dr Enklaar betekent voor de Werkgroep het verlies van een uitnemend kenner van de geschiedenis van de nederlandse zending en van een innemende vriend van een jongere generatie beoefenaren van de zendingsgeschiedenis.

*Vergadering van bestuur en redactie van de Werkgroep, 8 juni 1994*

Evaluatie van de eerste aflevering van *DZOK* leverde het volgende op.

*Kopij.* De redactie van *DZOK* streeft naar de uitgave van een wetenschappelijk tijdschrift en zal daarom in de regel auteurs voor een bijdrage aanzoeken. Tegelijkertijd roept zij de leden van de Werkgroep op de resultaten van hun onderzoek aan de redactie mede te delen. Die bijdragen zullen afhankelijk van de lengte en kwaliteit geplaatst worden, hetzij in het meer wetenschappelijke gedeelte van het tijdschrift, hetzij in het gedeelte dat voortaan voor de bijdragen van leden van de Werkgroep gereserveerd zal worden. *De redactie verzoekt U dus om kopij voor het tijdschrift.*

*Abonnementsprijs.* Anders dan aanvankelijk de bedoeling was – U zult het gemerkt hebben – is het tijdschrift dikker geworden dan 64 pagina's per aflevering. Dit betekent dat wij niet met een abonnementsprijs van Hfl 35,- per jaar toekunnen. *Met ingang van jaargang 1995 zullen wij de abonnementskosten dus moeten verhogen naar Hfl 45,- per jaar.* Wij hopen dat u ons besluit zult kunnen billijken. Voor buitenlandse abonnees blijft de prijs evenwel voorlopig ongewijzigd.

*Werving van abonnees.* In het besluit om met een tijdschrift te beginnen speelde de overweging een rol dat wij binnen twee jaar een getal van 200 abonnees zouden hebben bereikt. Het gaat niet slecht, op dit moment hebben wij er ongeveer 120. Het betekent echter wel dat in de komende tijd er nog minimaal 80 abonnees bij zullen moeten komen. Wij vragen U in uw omgeving bekendheid te willen geven aan het tijdschrift. *Ieder die een abonnee aanmeldt ontvangt uit het rijke boekenbezit van de voorzitter een waardevol antiquarisch boek.*

*Bibliografische rubriek.* De redactie besloot eens per twee jaar een bibliografisch overzicht samen te stellen van publicaties (boeken en artikelen) betreffende de geschiedenis van zending en overzeese kerken. Dat zal veel werk met zich mee brengen. *De redactie komt graag in aanraking met leden die bereid zijn mee te werken aan het opstellen van een bibliografisch overzicht.*

*Planning volgende afleveringen.* De planning voor de volgende afleveringen is nog niet geheel rond. De derde aflevering van *DZOK* zal in ieder geval een artikel bevatten over kinderemigratie naar Z. Afrika in de negentiende eeuw (Reenders), het vierde een overzicht van de bronnen betreffende de geschiedenis van de kerk in Sri Lanka (Ceylon), het vijfde over de Gereformeerde Zending (in verband met de "zendingssynode" van 1896. Mocht iemand van de leden een artikel in portefeuille hebben over het *Caraïbisch gebied* of *Latijns Amerika*, dan houden wij ons aanbevolen.

*Projecten.* het Werkgroepbestuur besloot de verantwoordelijkheid op zich te nemen voor het project "*Inventarisatie Zendingsarchieven*" en wees voor de begeleiding van dit project (dat door Mevr. drs Dirkzwager zal worden uitgevoerd) vanuit de Werkgroep Van den End en Holtrop aan. Het Werkgroepbestuur overweegt een project "*Bronnenpublicatie betreffende de geschiedenis van kerk en zending in de Molukken, 1605-1935*". Dit zal een groot project worden. Uw adviezen, ook ten aanzien van de financiering van dit project, dat zeker vijf "mens"jaren in beslag zal nemen, zijn bij ons zeer welkom.

### **Personalia auteurs**

A.W. Biewenga (1968) is assistent-in-opleiding aan de Vrije Universiteit Amsterdam, vakgroep geschiedenis. In 1994 was hij docent voor het departement geschiedenis van de Universiteit van Stellenbosch, Zuid-Afrika.

A.Th. Boone (1965) was assistent-in-opleiding aan de Vrije Universiteit Amsterdam, vakgroep pedagogiek. Hij is docent kerkgeschiedenis aan "De Wittenberg" te Zeist.

Chr.G.F. de Jong (1949) studeerde theologie aan de Rijks-Universiteit te Groningen, waar hij in 1987 promoveerde. Van 1983-1992 doceerde hij kerkgeschiedenis en oecumenica aan de Theologische Hogeschool te Ujung Pandang (Indonesië). Hij is thans projectmedewerker in het programma bronnenpublicatie Betreffende de geschiedenis van de Zending der Gereformeerde Kerken in Nederland in Midden-Java.

WERKGROEP VOOR DE GESCHIEDENIS VAN DE NEDERLANDSE  
ZENDING EN OVERZEESTE KERKEN

*THE SOCIETY FOR THE HISTORY OF DUTCH MISSIONS AND  
OVERSEAS CHURCHES*

Adres/Address: Stichting WZOK, c/o Theologische Universiteit van de  
Gereformeerde Kerken in Nederland, Postbus 5021, 8260 GA Kampen,  
Nederland

Telefoon/Telephone: 05202 92666 Fax/Telefax 05202 92613  
Postgiro/Postal account: 234641 (Theologische Universiteit GKN, Kampen)

Bestuur van de Werkgroep:  
*Board of the Society:*

Prof. dr P.N. Holtrop (voorzitter/*chairman*)  
Dr Th. van den End (secretaris/*secretary*)  
Drs A.Th. Boone  
Dr Chr.G.F. de Jong  
Dr L.J. Joosse  
Drs H.E. Niemeijer  
Dr H. Reenders  
Drs A.A. van der Woerd

De Werkgroep, opgericht in 1993 en op 5 januari 1994 als Stichting  
ingeschreven in het register van de Kamer van Koophandel te Zwolle (S.  
24969), is gevestigd te Kampen. De werkgroep stelt zich ten doel het  
stimuleren van wetenschappelijk onderzoek op het gebied van de  
geschiedenis van de Nederlandse zending en overzeese kerken. Zij tracht dat  
doel te bereiken door het organiseren van wetenschappelijke bijeenkomsten  
en door de uitgave van het *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de  
Nederlandse Zending en Overzeese Kerken*.

*The Society was founded in 1993 and incorporated by act of legislature  
Januari 5th 1994. The Society has its seat at Kampen (The Netherlands). By  
holding meetings and by publishing the Documentatieblad (The Journal) The  
Society pursues the research of the history of Dutch missions and (former  
Dutch) overseas churches.*

### **Kopij-aanwijzingen**

Artikelen en andere bijdragen dienen geadresseerd te worden aan de secretaris van de Redactie van het *Documentatieblad*. Artikelen worden persklaar ingewacht, op diskette (IBM compatible, 3.5" of 5.25", MS-DOS) vergezeld van een exemplaar van de gedrukte tekst. Manuscripten mogen een lengte van 7500 woorden niet overschrijden, voetnoten niet meegerekend. Voorzover in het Nederlands aangeboden dienen manuscripten te worden uitgevoerd volgens de regels, gegeven in P. de Buck, *Zoeken en schrijven. Handleiding bij het maken van een historisch werkstuk* (Haarlem 1982), Hoofdstuk IV (De vormgeving). De auteur dient zijn artikel vergezeld te doen gaan van een samenvatting in het Engels van maximaal 15 regels.

De Redactie aanvaardt geen manuscripten die reeds (of ook) elders ter publicatie zijn aangeboden. Aanvaarding van een manuscript ter publicatie in het *Documentatieblad* betekent dat de auteur het artikel niet elders zal plaatsen zonder voorafgaande toestemming van de Redactie. De Redactie is niet verplicht ongevraagd toegezonden boeken te doen bespreken. De Redactie behoudt zich het recht voor ten behoeve van de duidelijkheid en/of consistentie van de aangeboden text kleine veranderingen aan te brengen.

*Manuscripts (not exceeding twenty-five pages, including footnotes, accompanied by disc. IBM compatible) and books for review should be sent to the Editors of the Journal.*