

DOCUMENTATIEBLAD VOOR DE GESCHIEDENIS
VAN DE NEDERLANDSE ZENDING EN OVERZEESE KERKEN

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

Redactie/*Editors*: Prof. dr P.N. Holtrop (voorzitter/*chair*), drs A.Th. Boone, dr. Th. van den End (secretaris/*secretary*), dr Chr.G.F. de Jong, dr L.J. Joesse, dr H.E. Niemeijer, dr H. Reenders.

Adviseurs van de redactie/*Advisors*: Prof. dr I.J.M. Haire (Brisbane, Australia), Prof. dr J.W. Hofmeyr (Pretoria, S.A.), Prof. dr G.F. de Jong (Orange City, U.S.A.), Prof. dr J.A.B. Jongeneel (Utrecht, Neth.), Prof. dr K. Koschorke (München, Ger.), dr S.J. Rae (Dunedin, N.Z.), 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: Biester en Abbes, Almelo. Het adres van de administratie en de redactie is: Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland, Koornmarkt 1, Postbus 5021, 8260 GA Kampen, Nederland, telefoon: 038 33 71 600, telefax 038 33 71 613.

De abonnementsprijs voor 1994 bedraagt NLG 45,- voor Nederland, voor studenten NLG 30,-, voor instellingen NLG 50,-; losse nummers NLG 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 Biester en Abbes, Almelo. The address of both administration and editors is: Theologische Universiteit van de GKN, Koornmarkt 1, Postbus 5021, 8260 GA Kampen, The Netherlands, telephone: 038 33 71 600, telefax 038 33 71 613 (Note: changed numbers!).

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 honoured without charge if made within two months following the regular month of publication.

De Braziliaanse brieven van ds Vincent Joachim Soler.¹

B.N. Teensma

Inleiding

Aan dominee Vincent Joachim Soler en zijn geschriften werden tot dusver, bij mijn weten, twee artikelen gewijd. Het eerste, van José Antônio Gonsalves de Mello, dateert uit 1979 en werd in het Engels gepubliceerd in de door E. van den Boogaart uitgegeven bundel *Johan Maurits van Nassau, 1604-1679*.² De bekendheid van dat artikel is evenwel beperkt gebleven door de kostbaarheid en geringe oplage van die bundel. Het schenkt meer aandacht aan Johan Maurits van Nassau dan aan de dominee, en behandelt diens carrière tamelijk oppervlakkig. Het tweede artikel, van H. Bots en P.E. Leroy, dateert uit 1984 en werd gepubliceerd, in het Frans, in deel 130 van het in Parijs verschijnende *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*.³ Het is aanzienlijk doorvrochter dan dat van Gonsalves de Mello en schenkt ook aandacht aan Solers psyche. Helaas baseert het zich slechts op zijn in Leiden aanwezige brieven uit Recife en negeert die in het Rijksarchief in Den Haag evenals zijn pamflet uit 1639. Ik ben daarom van mening dat een nieuw artikel, gebaseerd op alle tot nu toe ontdekte geschriften van Soler, gewijd aan zowel zijn maatschappelijke positie als zijn persoonlijke reacties, en bovendien geschreven in het Nederlands, alleszins gerechtvaardigd is. Het stemt mij tot dankbaarheid dat L.J. Joosse te Groningen in dit nummer de mij onbekende terreinen van Solers theologische ideeën en Delftse carrière in een afzonderlijk artikel heeft willen behandelen.

Levensloop

Tussen 8 juni 1636 en 5 juni 1643 verzond ds Soler uit Recife achttien brieven naar Europa. Voor de kennis van zijn karakter en ideeën tijdens zijn Braziliaanse periode zijn wij geheel op de inhoud van die nagelaten brieven aangewezen. Zij verschaffen ons bovendien belangrijke informatie over de politieke, economische, sociale en kerkelijke omstandigheden in de

-
- 1 Zie voor een overzicht de bijlage bij dit artikel. De cijfers tussen vierkante haken hebben betrekking op de nummers van de in deze bijlage opgesomde brieven.
 - 2 José Antônio Gonsalves de Mello, "Vincent Joachim Soler in Dutch Brazil" in: E. van den Boogaart (ed.), *Johan Maurits van Nassau-Siegen 1604-1679. A Humanist Prince in Europe and Brazil* (Den Haag 1979) 247-255.
 - 3 H. Bots et P.E. Leroy, "Le Brésil sous la colonisation néerlandaise. Douze lettres de Vincent-Joachim Soler, pasteur à Recife, à André Rivet (1636-1643)", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 130 (1984) 556-594. Commentaar en tekstuitgave.

Pernambucaanse samenleving tijdens het bewind van Johan Maurits van Nassau.

Er zijn grote lacunes in onze kennis van het leven van Soler. Het jaar van zijn geboorte is nog niet achterhaald. Recent onderzoek heeft aangetoond dat hij een kind was van Pedro (Pierre) Soler, handelaar uit Valencia in Spanje, en Margarita (Marguérite) Lioden (= Uchoa?). Na enige tijd augustijner monnik geweest te zijn, verliet hij zijn orde om predikant te worden in de Gereformeerde Kerk van Frankrijk. Op 23 juni 1619 huwde hij in Qu villy nabij Rouaan met Marie Gu roult, en in datzelfde jaar werd hij in het Normandische Saint-L  als predikant benoemd. Daar diende hij bijna vijftien jaar, en in die periode werden zijn twee kinderen, een zoon en een dochter, geboren. Rond 1633 werd hij naar Condé-sur-Noireau beroepen. Kort daarop verliet hij die post toen het buitenlandse predikanten moeilijk gemaakt werd hun ambt in Frankrijk te vervullen. Inmiddels was in Nederlands Brazilië een groeiende vraag naar Franstalige predikanten ontstaan.⁴

In augustus 1635 vervoegde Soler zich bij de Nederlandse autoriteiten in Recife.⁵ Maar alvorens daar aan het werk te kunnen gaan, moest hij officieel door de kerkelijke autoriteiten in Nederland benoemd worden. Dus reisde hij naar Europa terug, en verscheen op 3 januari 1636 voor de classis van de Gereformeerde Kerk te Amsterdam. Die was zeer tevreden over zijn kennis en bekwaamheid, zodat hij officieel voor een functie in Pernambuco werd aangesteld. Op 24 januari 1636 ondertekende hij in Amsterdam de kerkelijke documenten als: “Vincentius Joachimus Soler Hispano-Valentinus V[erbi] D[omini] apud Brasilienses M[iniste]r”.⁶ Direct daarop keerde hij naar Recife terug. Zijn eerste brief daarvandaan naar Nederland dateerde hij op 8 juni 1636. Hij was toen vergezeld van zijn echtgenote Maria en zijn dochter Margarita. Zijn zoon Johannes, die in Nederland was achtergebleven, liet zich op 29 januari 1638 als medisch student in het Album Studiosorum der Groningse Universiteit inschrijven.⁷ Maar die studie mislukte. Al in maart 1638 ontving Soler slechte berichten over zijn zoon. Johannes werd naar Recife ontboden, arriveerde daar in april 1639, en vond pas na twee jaar zoeken een baantje bij een plaatselijk handelaar. Begin augustus 1644 was ds Soler weer in Nederland terug, en op 5 september van dat jaar verscheen hij voor de Amsterdamse classis om zich voor zijn Braziliaanse ambtsvervulling te verantwoorden. De vergadering

4 Bots, “Le Brésil sous la colonisation néerlandaise”, 559-561.

5 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) 575.

6 Joosse, ‘*Scoone dingen*’, 455-456; zie voorts in dit nummer: Joosse, “Soler en Nederland”.

7 Deze informatie danken wij aan dr L.J. Joosse te Groningen; zie *Album Studiosorum Academiae Groningae* (Groningen 1915) 37.

verleende hem eervol ontslag na hem voor zijn loffelijke verslag en verdienstelijke achtjarige overzeese arbeid bedankt te hebben.⁸ In het notulenboek van de Waalse Kerk te Delft staat vermeld dat op 23 april 1645 aldaar als predikant werd voorgedragen: “Mr. Soler, qui depuis dix mois est de retour du Brésill, où il a servi les Églises Françoisse et Espagnole l’espace de huit ans”. Op 29 mei 1645 werd hij in het ambt van predikant bij de Waalse Kerk te Delft bevestigd, en op 15 april 1661 werd hem daar op eigen verzoek emeritaat verleend: “Ne pouvant à cause de son âge et de ses indispositions fournir au travail nécessaire en cette Église”. Zijn naam staat nog in dat Delftse notulenboek vermeld onder 13 september en 1 oktober 1662, maar niet de datum van zijn overlijden. In de Delftse begraafregisters komt zijn naam niet voor. Het Archief van de Ontvangers van het Geestelijk Kantoor van Delft registreert echter dat het salaris van de oud-predikant Soler over het vierde kwartaal van 1665 aan diens erfgenamen werd uitbetaald.⁹

Ds Soler als vader

Als vrijwillige bekeerling stond Soler ultra-orthodox in de calvinistische leer. Hij duldde van niemand overtredingen daartegen. Voortdurend was hij in de weer misstanden te corrigeren en verdorvenen tot de orde te roepen, op de eerste plaats in het eigen gezin. Zijn zoon Johannes was het voornaamste doelwit van zijn streven. De ouders hadden kosten noch moeite gespaard voor hun ideaal hem eveneens predikant te maken, en hem daartoe op negenjarige leeftijd bij ds Bochart in het Normandische Caen in de kost gedaan.[8] Maar helaas bleek het kind geen belangstelling voor die carrière te hebben: “Son inclination n’y estant point portée, et son humeur totalement contraire à une telle charge”. [8] Dus ging hij in Groningen medicijnen studeren. Op 6 maart 1638 schreef de vader dat hij ongunstige berichten over de jongen had ontvangen, zodat hij overwoog hem naar Brazilië te laten komen.[8] In april 1639 was hij daar gearriveerd en werd in Recife naar een geschikte betrekking voor hem gezocht.[10] Gemakkelijk ging dat niet, want in februari 1640 was hij nog steeds ‘oisif’. Maar, voegde de vader er enigszins gerustgesteld aan toe: “Mon fils n’est pas tel que je le désire, mais de la faveur du Tout-Puissant il n’a aucun vice esclattant”. [11] Pas in april 1641 volgde het bericht dat hij een baan in de handel had gevonden: “Mon fils se comporte honestement et a prins à coeur sa profession de marchand. Mon seul désire est qu’il chemine droitement devant Dieu”. [14] Na het vertrek van zijn ouders naar Nederland in 1644 bleef de jongen in Brazilië, waar hij een jaar later door de gevreesde

8 Joosse, ‘Scoone dingen’, 471-472.

9 ARA, toegangsnr. 3.01.34, inv. nr. 384, blz. 234. Zie Joosse, “Soler en Nederland”, noot 53.

Tapuia-Indianen van Jacob Rabe werd vermoord. Dit omdat hij contacten met de Portugezen onderhield.¹⁰ De schaarse Delftse correspondentie van ds Soler bewaart het stilzwijgen over dit treurige familievoorval.

Net zo summier waren Solers berichten over het veel treuriger lot van zijn dochter Margarita. Zij was met haar ouders naar Brazilië gekomen, en daar aan het begin van 1638 in het huwelijk getreden. “Avions beaucoup de joye du mariage de nostre fille”.^[8] Haar man bezat een suikermolen in het binnenland, waar het paar korte tijd woonde, tot het rond de jaarwisseling van 1639-1640 door toenemende Portugese guerrilla-activiteiten gedwongen werd naar de stad terug te keren. “Mon gendre a eu de grandes pertes, car les ennemis qui courent le pays luy ont pris 19 nègres, et l’ont obligé [...] à abandonner son moulin à sucre”.^[11] Door onthullingen van de in Recife wonende Portugese pater Manuel Calado is het bekend dat Margarita kort daarop door Johan Maurits van Nassau, gouverneur-generaal van Nederlands Brazilië, werd opgemerkt en tot minnares genomen. In Calado’s boek *O Valeroso Lucideno*, Lissabon 1648, waarvan ik het origineel niet heb kunnen raadplegen, staat het voorval als volgt beschreven:

The French predicant Vincent Soler was born in Valencia. He had been an Augustinian monk, but left the order and went to France, where he became a Calvinist, married, and became a minister of the Calvinist sect. He worked for them in Pernambuco, and on the occasion in question [*which must have been about 1643*] he was somewhat annoyed with the Count [*i.e. Johan Maurits*] for having spurned the love of his daughter, Margarita Soler [...], which is why she died of love and grief.¹¹

Nergens worden de gevoelens der betrokkenen beschreven, maar die laten zich maar al te goed raden. Zowel de echtgenoot als Johan Maurits hadden Margarita verstoten, en de ouders waren genoodzaakt hun dochter bij zich in huis te nemen:

Nous nous voyons réduits à séparer nostre fille d’avec son mary après avoir véscu cinq ans avec luy, sans s’estre monstré tel, selon toute apparence estant ex frigidis. Non obstant tout ce que dessus, suis résolu de tenir bon jusques à toute extrémité, et à faire comme le Roy François Premier devant Pavie.^[17]

De toespeling op Frans I voor Pavia slaat op diens uitlating “Tout est perdu fors l’honneur” in zijn brief van 1525 waarin hij aan zijn moeder schreef dat hij door zijn rivaal Karel I gevangen was genomen. In bedekte termen

10 F.L. Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil holandês 1630-1654* (Recife 1986) 91.

11 Gonsalves de Mello, “Vincent Joachim Soler”, 247. Zie ook: C.R. Boxer, *The Dutch in Brazil 1624-1654* (Oxford 1957) 127-128. De recursieerde opmerkingen tussen vierkante haken zijn van de hand van C.R. Boxer.

gaf Soler daarmee te kennen dat het hem gelukt was een schandaal te voorkomen, en dat niet zijn dochters overspel, maar 's mans impotentie de schuld van het mislukte huwelijk was. Die interpretatie stempelt hem in mijn ogen tot hypocriet, en geeft een cynische klank aan Margarita's daaropvolgende doodsbericht: "Dieu nous a visité, nous retirant nostre chère fille. Son Saint Nom soit béni".[18]

Solers hoogtij-jaren in Brazilië

Solers pogingen het familiedrama te bemantelen hadden succes, en Calado's onthullingen uit 1648 bleven in Nederland onopgemerkt. Voor het oog van de wereld viel er niets op hem aan te merken, zodat hij in april 1645 unaniem door de Waalse kerkenraad te Delft voor zijn nieuwe functie werd voorgedragen: "Pour la qualité de ses dons, ès moeurs, et en la doctrine, dont l'Église reçoit grand contentement". Want als hoeder van de goede zeden had hij zijn sporen in Brazilië ruimschoots verdiend. In zijn brieven naar het vaderland had hij onverflauwd de algemene corruptie en de delicten gerapporteerd van zowel ambtenaren als predikanten die aan de verleidingen der koloniale samenleving geen weerstand hadden geboden. Een verzameling van aan dat thema gewijde citaten levert de volgende bloemlezing op:

Ceux qui devoient réprimer les vices, sont les plus vicieux. Ainsi il semble qu'ils soyent venus icy pour avancer le Règne de Sathan, et détruire celuy du Fils de Dieu.[1] [...] J'ay prins la hardiesse de vous escrire un mot [...] pour vous supplier [...] que vous remédiez à tant de désordres et en l'Église et en la Police. À faute de le faire, il sera impossible que vous gardiez ce pays un an. Il n'a vestige de crainte de Dieu; on vous pille ouvertement; vostre magassin entretien le luxe de vos officiers et de leurs putaines, lesquelles foisonnent merveilleusement en ce pays.[2] [...] Si en Europe il se trouve des profanes et des athées, nous n'en manquons point par deçà, où nous n'avons que l'escout et la lie des nations d'Europe. En un mot, les vices y sont en leur souverain degré.[11]

De predikanten uit zijn omgeving sierde hij met kwalificaties als: "Chiens muets et sans exercice de discipline, complices des desbauches et des larrecins"[6], en voorzag hij van adjectieven als: "audacieux, dangereux, dissolu, escervelé, esgaré, fol, impérieux, incapable, ivrogne, meschant, vitieux". Het diepst was hij in ds Alexandre le Rond teleurgesteld, een innemende jongeman van wie hij de hoogste verwachtingen had gekoesterd, maar die zich tenslotte als ordinaire wellusteling ontpopte. Het is een pikant detail dat zijn kritiek op deze collega onmiddellijk na het doodsbericht van zijn eigen overspelige dochter genoteerd staat:

Le vilein hypocrite, sous prétexte de rechercher une fille, a desbauché sa soeur aîné, qui estoit mariée; et estant partie pour Zélande [...] il s'est abandonné d'une façon désespérée à paillardises et yvrognerie, fréquentant publiquement les plus infâmes bordeaux.[18]

Al die rapportage had tot doel de in de kolonie heersende misstanden uit te roeien, en de realisering van Solers politieke ideaal naderbij te brengen: een gereformeerde theocratische dictatuur onder supervisie van een calvinistische Compagnie, en met Johan Maurits als gouverneur. Kerstening der inwoners was belangrijker dan economisch gewin. In die trant schreef ds Soler op 28 april 1637 aan de Directeuren van de Zeeuwse Kamer der WIC te Middelburg:

Vous estes Chrestiens et Refformés; souvenez-vous donc de bastir tous vos desseins à l'imitation de Dieu, duquel Moysé dit qu'Il fit premièrement le ciel et puis après la terre; autrement tout s'en ira sens dessus dessous, comme par cy-devant.[6]

In Johan Maurits zag Soler een waar Godsgeschenk, daar hij de drager van verheven deugden was. Op diens hoofd liet hij de volgende adjectievenregen neerdalen: “craignant Dieu, débonnaire, digne, doux, humain, religieux, sage, vaillant, vertueux”. Zodra de man gearriveerd was en zijn werkzaamheden had aangevangen, rapporteerde hij geestdriftig:

Cet Estat commence à prendre une nouvelle face en toutes ses parties par la sage conduite de nostre Général. [...] En un mot, je vous di sans aucune flatterie que c'estoit l'homme qui falloit à ce paralytique.[5]

Hij was ervan overtuigd dat in het kielzog der aanvankelijk behaalde militaire en politieke successen ook de voornaamste doelstelling: de grondvesting der theocratie, een stap dichterbij gekomen was:

Parmi nous la discipline ecclésiastique s'exerce avec vigueur et sans esgard de personne, tellement que j'espère que le Règne du Fils de Dieu s'avancera beaucoup sous le gouvernement de Son Excellence, lequel il m'est impossible de louer assez. Que la Compagnie tienne pour certain qu'après Dieu sa subsistance dépend de luy. Quiconque en parle autrement est malicieux ou envieux, car on ne peut ignorer en quel estat il a trouvé le pays, et que toutes choses ont à présent une face toute autre que par cy-devant.[8]

Want in die tijd had Johan Maurits nog geen overspel met Solers dochter gepleegd. Zodra die tragedie had plaatsgevonden, was voor de predikant het religieuze aureool van de Gouverneur verbleekt, al bleef hij zich terdege van diens politieke gewicht bewust:

Ce pays est en un estat déplorable, et si Son Excellence s'en va, conclamata sunt omnia. Je dis en bonne conscience que sa présence vaut plus qu'une armée.[18]

Als predikant was Soler aan de standplaats Recife gebonden. Vrijwel nooit hoefde hij de stad te verlaten. Van voorvallen die zich in de omgeving voordeden was hij geen ooggetuige, en als geestelijke had hij geen

bemoenens met militaire acties. Maar het welslagen der militaire campagnes in de regio was bepalend voor het voortbestaan van Nederlands Brazilië en het welzijn van Recife. Vandaar dat de weerslag van die gebeurtenissen vaak in zijn correspondentie natrilt. Met het verstrijken der jaren evolueerde hun toonzetting uiteraard van optimisme tot pessimisme.¹² Want de Portugese autoriteiten in Lissabon en Salvador da Bahia legden zich nooit bij het bestaan van de vijandige enclave in hun gebied neer. Gaandeweg intensiveerden zij hun guerrilla-activiteiten in Pernambuco, en stimuleerden zij de onvrede der Portugese inwoners in de bezette gebieden. Na verloop van tijd konden zij zelfs een groot Spaans-Portugees hulpeskader tegen de Nederlanders in Brazilië inzetten. Op een onbekende datum in de eerste helft van 1636 was Soler in Recife aangekomen, en een van zijn eerste brieven getuigt nog volop van zijn vertrouwen op een onbedreigde toekomst voor de kolonie:

Dieu nous donne tous les jours de victoires; et selon le jugement humain, si nous avions encore 1.400 ou 1.500 hommes, nous chasserions entièrement l'ennemi. À terre nous sommes aussi forts d'hommes que luy; en mer il n'a point un seul navire, et nous avons une bonne flotte, conduite par un valeureux Admiral. [L'ennemi] est abbatu, se voyant tousjours batu, et nos gens ne demandent qu'à le voir hors de ses tranchées pour le battre sans ressources.[3]

Dit vertrouwen nam toe toen in januari 1637 gouverneur-generaal Johan Maurits van Nassau was gearriveerd, en prompt de vijandelijke activiteiten langs Pernambuco's zuidgrens had beëindigd door de Portugese basis Porto Calvo (Povoação) in te nemen, en generaal Bagnuoli met zijn manschappen over de São Francisco-rivier te verdrijven. Men ging ervan uit dat de suikerproductie na herstel van rust en orde hervat kon worden:

Son Excellence poursuit le Conte de Bagnole et ses troupes, qui se retirent plus qu'à la haste. S'il peut les chasser de l'autre costé de la Rivière de San Francisco [...] toutes ces Capitannies seront en paix, on fera force sucre, le trafic sera grand, et la Compagnie fleurira beaucoup. Nous sommes très asseurés que l'ennemi ne s'arrêtera jamais pour luy faire teste. Le chef est trop poltron, et ses troupes ont l'espouvant.[5]

12 Gonsalves de Mello, "Vincent Joachim Soler", 248: "André Rivet's vast correspondence consisting of letters he wrote and received was recently brought to light in the inventory compiled by Prof. Paul Dibon. Rivet corresponded with some 400 people, and 4.350 letters are listed, which gives some idea of the account of material which had to be catalogued." De inventaris van Paul Dibon, *Inventaire de la correspondance d'André Rivet 1595-1650* (La Haye 1971) 397-406, geeft slechts een *Index des Correspondants*; een index op plaatsen en zaken ontbreekt, zodat hier niet valt na te gaan of Rivet van Soler ontvangen Brazilië-informatie aan derden heeft doorgegeven. Analytische indices komen wel voor in: 1. Hans Bots en Pierre Leroy, *Correspondance intégrale d'André Rivet et de Claude Sarrau* (Amsterdam 1978-1982) 3 vols. en 2. Pierre Leroy en Hans Bots, *Claude Saumaise et André Rivet, Correspondance échangée entre 1642 et 1648* (Amsterdam 1987). De in titel (1) aan Brazilië gewijde onderwerpen dateren uit eind 1645/begin 1646, en dus van ná Solers terugkeer naar Nederland; in titel (2) worden Brazilië en Recife niet in de Index vermeld.

Maar die wens zou nooit bewaarheid worden, daar het grensgebied tussen het Portugese Bahia en het Nederlandse Pernambuco zo uitgestrekt en ledig was, dat de vijandelijke infiltraties nooit ophielden. Dat blijkt bij voorbeeld uit het reeds vermelde feit dat Solers eigen schoonzoon eind 1639 door guerrilla-strijders van zijn in het binnenland gelegen suikermolen werd verjaagd.[11] De angst voor steeds nieuwe Portugese acties tegen Nederlands Pernambuco maakte de herhaaldelijk door Recife ondernomen tegenacties tegen Bahia dan ook hoogst verklaarbaar.[8, 13]

Solers beschrijving van Pernambuco

Solers pamflet *Cort ende Sonderlingh Verhael*, met een beschrijving van Pernambuco, werd in 1639 in Amsterdam gedrukt. De tekst werd naar alle waarschijnlijkheid in 1638 geschreven. Het pamflet ademt dan ook nog niet het pessimisme waardoor Solers brieven vanaf 1639 gekenmerkt worden; de toonzetting is daarentegen opgewekt en vol optimisme. Maar ook geforceerd, alsof de auteur er behoefte aan had zijn vroegere collegae in hoog tempo te vertellen dat hij het moeizame Franse verleden, waarin rooms-katholieke monniken hem het dagelijks leven vergalden, definitief achter zich had gelaten.¹³

's Mans gezondheid was uitstekend: "Mijne gesontheyt is God lof beter als oyt, alsoo ick my stercker ende wackerder bevinde als in de fleur van mijn leven, sonder te hebben eenigh ongemack, kleyn ofte groot, van diegene die ordinaris den ouderdom verdrietigh maken". Zijn collegae handhaafden nauwgezet de kerkelijke tucht, suiker zorgde voor welvaart, en Europese levensmiddelen waren volop verkrijgbaar:

Holland versiet ons met gesouten ossen ende schapen, met spec, ham ende tongen, salm, abberdaen, stockvisch, haring, meel, Spaensche, Fransche ende Rijnsche wijnen, bier, kaes ende boter [...]; met olye, oliven, kappers, vijgen, rasijsnen, amandelen, etc. Ende de Portugysse schepen die d'onse dicwils genoeg nemen opde Bay ende de Riviere van Genero [...] en laeten ons geen gebreck lijden van eenige verversschinghe. Soo siet ghy dat wy niet alleene de noodighe dinghen voor het leven hebben, maer oock de overvloedige ende onnodighe.

13 Van dit pamflet van 12 blz. bevinden zich exemplaren in o.a. de Kon. Bibliotheek te Den Haag, het Museum Meermanno-Westreenianum te Den Haag en de Bibliotheca Thijssiana te Leiden. De volledige titel ervan luidt: "Cort ende sonderlingh verhael van eenen brief van Monsieur Soler, Bedienaer des H. Evangelii inde Ghereformeerde Kercke van Brasiliën, inde welke hy aen eenighe sijne[r] vrienden, daer hij aan schrijft, verhaelt verscheyden singulariteyten van 't landt. Uit de Françoysche in onse Nederlantsche tale overgeset. Tot Amsterdam, voor Boudewyn de Preys, Boeckvercooper wonende op de hoek van de Vygen-dam inde Faem, anno 1639."

Gezond verstand had hem overigens duidelijk moeten maken dat het op de lange duur onmogelijk was een kolonie met uit vijandelijke schepen geroefde of van een ver moederland geïmporteerde levensmiddelen te provianderen. In februari 1640 drukte hij zich dan ook aanzienlijk voorzichtiger uit: “Le pays est assez agréable, et notamment loing de la mer; et aidé de quelques vivres de Hollande on y peut vivre assez commodement”.^[11]

In juichtonen registreerde hij ook de voortreffelijke kwaliteit der lokale producten. Hogelijk waardeerde hij bataten, caju's, mangaba's, maniok en confituren. Het klimaat was uitstekend, de bossen altijd groen, het drinkwater gezond en smakelijk, de veestapel vet en overvloedig. In de bossen wemelde het van heerlijk jachtwild, de zee zorgde onbekrompen voor uitmuntende vis, schelp- en schaaldieren, en de inheemse paarden beschikten over onsljtbare hoeven. Het leven in dat aardse paradijs werd door slechts één schadelijke diersoort bedreigd: de mieren – “dit kleyn gedierte is de plage van 't land” – die er zelfs niet voor terugdeinsden dominee's eigen moestuin te teisteren. Want in of nabij Recife beschikte hij over een moestuin – en dus vermoedelijk ook over een zwarte tuinman, hoewel die onvermeld blijft – waarin hij fruit en groente verbouwde, en diverse tuinkruiden. Het land, het klimaat, de producten, het kon allemaal niet beter zijn. Helaas maakten, naast de mieren, ook de mensen het leven onaangenaam.

Het pamflet uit 1639 was aan collegae in Frankrijk gericht, die geen invloed op de administratieve en politieke wantoestanden in Pernambuco konden uitoefenen. De rol van aanklager en rapporteur kon hij zich daar dus besparen, en zich tot een – overigens oppervlakkige – beschrijving van de hun onbekende bevolkingsgroepen in de kolonie beperken. Dat waren Indianen – zowel Tapuia's als Tupi's – Negers en Portugezen. Het West-Europese contingent was de Franse predikanten uiteraard bekend, en die categorie zou Soler in 1640 definiëren als: “profanes, athées, esgout, lie”.^[11]

Als Zuid-Europeanen waren de Portugezen nauw aan de West-Europeanen verwant, en in Solers ogen geen zier beter. Zij behoorden allemaal tot de naar zijn mening verachtelijke categorieën Jood, Nieuw-Christen of Papist:

Vande natuyricke Portugijsen zijn den meestendeel Joden ofte nieuwe Christenen, dat is susters ende broeders van de eerste; de andere zijn Papisten. Doet daerby dat alle de Portugijsen te samen vitieux zijn, meer als men soude kunnen gheloven, versopen inden afgrond van alderley geylichey.

Het valt te betreuren dat hij hun ‘geylichey’ niet nader heeft omschreven. Later zou hij hen ook nog kwalificeren als “gens inconstans et de vie

dissolue au souverain dégradé, accoutumé à vivre comme rats en paille”,[8] en als “une nation perfide et très meschante”. [13]

“De Negers vermengen haer gelijk de honden; sy sijn loos en slim in ’t quade, ende in ’t goede seer plomp; sy sijn door den band genegen tot hoererije, dronckenschap, danssen ende dieverije”. Door de Portugezen werden zij “met een beestelicke wreetheydt” behandeld, maar “by ons volck hebben sy het heel goed”. Uit hoofde van zijn beroep had hij overigens geconstateerd dat zij ook door de Nederlanders geradbraakt werden, maar dat had hem geen woord van protest ontlokt, want slaven waren investeringsposten, en hun verlies slechts kapitaalvernietiging. [11]

In misantropische zwelging schetste hij de Tapuia’s als: “recht wilde menschen; soo naeckt als de handt; dronckaerts ende danssers”, en de Tupi’s als: “een volc wonderlicken slecht sonder boosheyd, van weynich woorden ende sonder eenige begeerte van wereldlicke goederen”; “men gebruyckte met goed voordeel ten oorloge”; “sy hebben alleenlicken twee uytstekende gebreken: dronckenschap ende danssen”.

Aldus bezag ds Soler zijn nieuwe Braziliaanse omgeving: geestdriftig over land, klimaat en natuur, maar venijnig tegen de mensen. Zijn calvinistisch theocratisch normbesef paste niet op de Braziliaanse samenleving. Daar loerden alom zonde en bederf; wellust, zang, dans en drank belemmerden er de komst van het Koninkrijk Gods.

De naderende crisis

In de periode dat Soler in Recife verbleef, was het Spaans-Portugese hulpeskader onder commando van Fernão de Mascarenhas, Conde da Torre, de ernstigste bedreiging voor Nederlands Pernambuco. Die vloot van 46 schepen met ruim 5.000 soldaten aan boord had in september 1638 de haven van Lissabon verlaten. Bij de Kaapverdische Eilanden had men door ziekte en ondervoeding een aanzienlijk deel der opvarenden verloren, zodat de admiraal Pernambuco niet had durven aanvallen toen hij daar begin Januari 1639 langs voer. In plaats daarvan was hij naar de Allerheiligenbaai doorgevaren, om daar zijn uitgedunde troepenmacht te versterken. Aldus had men in Recife de tijd gehad om tegenmaatregelen te nemen. In maart 1639 waren er gelukkig zeven schepen met 1.200 man aan boord uit Nederland gearriveerd, maar er heerste toen juist groot voedselgebrek in de kolonie, wat voor een oproerige stemming zorgde.

In Salvador had de Conde da Torre tien maanden nodig om zijn vloot en zijn troepen op sterkte te brengen. Pas in de derde week van november 1639 verliet hij de Allerheiligenbaai als commandant van ruim 80 schepen met circa 6.000 man aan boord. In de voorafgaande maanden waren sterke Portugese guerrilla-eenheden over land naar Pernambuco gezonden, om daar in het achterland op de komst der schepen te wachten. Maar krachtige

tegenwinden vertraagden de tocht van de vloot naar het noorden, om vervolgens ineens naar het zuiden te draaien, en haar in volle vaart langs Recife tot Paraíba voort te jagen. Daar moest de admiraal zijn schepen doen keren, en tegen de wind in Recife weer zien te bereiken. Maar vóór de wind naderde vanuit het zuiden de Nederlandse vloot van 40 schepen met minder dan 3.000 man aan boord, en die trok ten volle profijt van de voor haar gunstige windrichting.

Op 12 januari 1640 ontmoetten de beide vloeten elkaar voor de kust van het eiland Itamaracá. Tijdens de daaropvolgende dagenlange zeeslag dreven de strijdende schepen steeds verder naar het noorden. Het lukte de volstrekt incompetent Portugese admiraal niet een overwinning op de Nederlanders te behalen. Daarop belette de storm zijn schepen naar de Allerheiligenbaai terug te keren, zodat zij op goed geluk elk voor zich een veilig heenkomen naar de Caribische Zee of de Azoren zochten. De beduidend zwakkere Nederlanders hadden het bij die gelegenheid voornamelijk aan de zuiderstorm te danken dat zij niet uit Brazilië werden verjaagd. De maandenlange onzekerheid over tijdstip en afloop van de naderende aanval is uiteraard in Solers correspondentie terug te vinden:

[Nous estions] icy sans hommes, sans munitions de guerre, sans vivres et sans navires. Tel estoit cet Estat lorsque l'armée de Portugal parut à nostre veue le dixième Janvier au lever du soleil. [...] Dieu soit loué nous n'avons encore senti aucun effect de ses armes, et ignorons quelles sont ses forces.[10] – Nous avons reçu quelque nombre de soldats, avec des munitions de guerre et de gueulle, mais c'est peu de chose au regard de nostre besoign et des forces de l'ennemy.[11] – Nos ennemys estoient plus forts que jamais, et munis de toutes choses nécessaires pour une si haute entreprinse. Nous estions la faiblesse mesme, et destitués de tout: sans soldats, sans matelots, sans munitions et sans vivres. Son Excellence a tellement veillé et travaillé, sans se donner du repos, ny nuict ny jour, que nous avons veu une flotte de 40 vaisseaux [...], laquelle est allé chercher l'ennemy au Sud, et l'a attaqué au Nord. En un mot, a délivré l'Estat du Brésil, que l'ennemy possédoit desjà en espérance bien fondée.[13] – Je vous ay escrit amplement [...] de la signalée victoire qu'il a pleu à Dieu nous donner, nous délivrant des grandes forces terrestres et maritimes de nos ennemis. Ils s'en glorifioient tellement qu'ils avoient prins résolution de passer tout au fil de l'espée; mais la Bonté Divine les a confondus en leurs conseils, et a fait esvanouir leurs desseins pernietieux.[13]

Geregeld bespeurt men dat Soler wist dat zijn correspondentie-vriend Rivet goed over Braziliaanse toestanden was geïnformeerd, zodat hij allerlei voorvallen slechts summier behoefde aan te stippen. Het volgende is daar een voorbeeld van. Tijdens de groeiende angst voor de op handen zijnde aanval van de vloot van de Conde da Torre, was in Recife een fel conflict ontbrand tussen kolonel Arciszewski, de hoogste militaire commandant ter plaatse, en gouverneur Johan Maurits van Nassau. Nog steeds is de precieze reden voor die ruzie niet helemaal duidelijk, maar Soler geeft er in halve bewoordingen toch een heldere verklaring van. De kolonel, die in

1637 voor een dienstreis naar Nederland was vertrokken, keerde in maart 1639 in Recife terug, en onmiddellijk daarop was het conflict ontvlamd:

Arciszewski appeared with the first detachment of the long-awaited reinforcements – about 1.200 men in seven ships – on 20 March (1639), but Johan Maurits and his governing council soon fell out with him. The reasons for the governor-general's dislike of Arciszewski have not been fully explained, but Johan Maurits deliberately picked a quarrel with the latter and sent him packing back to Holland, 'like a dog through the sea', a bare two months after his arrival.¹⁴

Soler geeft een concrete reden voor de verwijdering van de kolonel. Vlak voor zijn vertrek uit Europa zou Arciszewski hebben verklaard dat veel soldaten van Johan Maurits tijdens de terugtocht van hun campagne tegen de Portugese troepen langs de São Francisco-rivier hun wapens hadden weggegooid om beter te kunnen marcheren. De gouverneur had dit als een persoonlijke belediging opgevat, en de kolonel onmiddellijk na aankomst uit Nederland van zijn functie ontheven:

[Son Excellence] a de très grands chagrins, et non sans raison. Deux ans sont passés qu'il a mandé l'estat des magazins et la nécessité de les fournir, et à présent on a donné charge à Artichofski de les visiter, à fin d'y pourvoir selon son rapport. Ès articles que le dit Artichofski a présenté avant que de partir d'Hollande, il y en a un de cette teneur: 'veu qu'en la traite de la Bahie on a rompu et jetté quantité d'armes' &c. Outre la fausseté il y a une calomnie insigne, car jamais Général d'armée ne se retira plus honorablement, ny avec moins de perte, et c'est chose inouye que les nostres ayent jetté leurs armes en aucune occasion.[10]

Er kwam een vervolg op deze ruzie. Terug in Nederland is de kolonel vermoedelijk uit rancune een roddelcampagne tegen Johan Maurits begonnen, want weldra arriveerden brieven waarin men de gouverneur van wreedheid en medeplichtigheid aan moord betichtte. En opnieuw was het ds Soler die in zijn correspondentie de achtergronden van het incident uiteenzette:

On a escrit d'Hollande qu'on le dépeint comme un inique tyran, lequel en sa cruauté ne cède en rien au duc d'Alba [...] Pour donner quelque couleur à la calomnie, on objecte à Son Excellence la mort d'un Brasilien jetté à la mer [...] Le Brasilien avoit gagné mille morts. Le grand crédit qu'il avoit parmi tous ceux de sa nation, et le danger éminent où il avoit mis cet Estat par sa révolte infallible, ont fait choisir non à Son Excellence, mais à tout le Conseil, ce genre de mort, à fin d'en oster la connoissance au Brasiliens.[13]

Die moord was gepleegd op de Indiaan Pantaleão Correia uit het dorp Tapicirica, omdat hij als enig dorpshoofd geweigerd had manschappen voor de verdediging van Pernambuco te leveren, toen men daar ernstig rekening hield met een aanval van de vloot van de Conde da Torre. Maar het is

14 Boxer, *The Dutch*, 90.

onthutsend te lezen dat de gereformeerde predikant Soler een dergelijke politieke moord rechtvaardigde. Verdere details over de liquidatie verschaft de Braziliaanse historicus Gonsalves de Mello:

Johan Maurits called together the Captains of the Indian villages to ask them for their help in fighting the Luso-Brazilian troops passing through Pernambuco. All promised to help but one, who was described in an official document signed by Johan Maurits and the High Council in the following terms: 'A certain Pantaleão Correia, Captain of the village of Tapicirica, who had always been unfriendly towards our State and was an intransigent Papist because he had been educated by the Jesuits, responded abusively, disquieting the Indians. Therefore, in order to shield them, we considered it necessary to retain him here with every courtesy and to put him on a ship and to have him removed from this land by the present fleet, so as to prevent him from inciting these fickle people against us'. [...] The order was carried out during the voyage, for the 'intransigent Papist' died from being thrown into the sea.¹⁵

Vincent Joachim Soler als koloniaal predikant

Doordat Soler het merendeel van zijn brieven aan een ambtgenoot richtte, hoefde hij nooit de aard van zijn werkzaamheden als predikant uiteen te zetten. Die laten zich trouwens raden, en zijn bovendien nauwkeurig door Johan Nieuhof beschreven:

De Godsdienst wiert' er na d'orde bij de Nationale Synode tot Dordrecht beraemt, en met de praktijk aldaer te lande gebruikelijk gepleeght, zonder in 't minste daarvan te verschillen. Byzonderlijk wiert' er zorge gedragen dat de jonge jeught wel gekatechiseert wierde, ten welken einde des Zondaghs na den middagh, zoowel op het Reciff als Mauritsstad, de katechismus van jaer tot jaer verklaert wirde. Het Sakrament des H. Avontmaels wiert' er viermael des jaers bedient. Die zich daertoe begeven willen, deden eerst hunne belijdenis voor den kerkenraet, of ten huize van de predikanten; welker namen, alsmede dergenen die met getuighenissen van buiten quamen, de gemeente, na de voorbereiding, openlijk bekent gemaakt wirden.

De bezoeken der ledematen en kerkelijke tught wiert, zooveel doenelijk was, onderhouden. De Kerkenraet bestont, behalve de predikanten, in zes ouderlingen, die alle weken, zonder verzuim, byeen quamen. Wanneer ze gewichtige zaken te verhandelen hadden, als verkiezing en beroeping van predikanten, zoo wierden de diakonen, die mee zes in getale waren, daerby geroepen. Uit de diakonen wierden, boven de bediening van hun ordinaris ampt, twee van hen maendelijk uitgemaakt om alle weken de zieken en gequetsten te bezoeken, en die na eisch van zaken te verzorgen. Zij onderhielden ook d'arme weezen die vader- of moederloos waren, onder opzicht van vrome huishoudende luiden; welke weezen ter schoole bestelt wierden om te leeren lezen en schrijven, en in alle goede zeden onderwezen te worden. Na deze wijze wierden de buitenkerken, hoewel met minder getal van ouderlingen en opzienders der armen en weezen, ieder na zijne grote en getal van de ledematen, mede geregeert.¹⁶

15 Gonsalves de Mello, "Vincent Joachim Soler", 253 vlg.; zie ook Schalkwijk, *Igreja e Estado*, 281 vlg.

16 Johan Nieuhof, *Gedenkwaardige Brasiliaense zee- en lant-reize* (Amsterdam 1682) 47; zie ook Caspar Barlaeus, *Nederlandsch Brazilië onder het bewind van Johan Maurits Grave van Nassau 1637-1644* (bewerking door S.P. l'Honoré Faber) (Den Haag 1923) 325 vlg. Het standaardwerk over de wereldlijke geschiedenis van Nederlands Brazilië is: José Antônio

Dat was een zware taak, die uitgeoefend werd in een tropisch land waar veel inwoners een andere taal spraken en andere religies aanhingen. De rooms-katholieke en Joodse gemeenschappen stonden ronduit vijandig tegenover de vaak onverdraagzame predikanten. Bovendien leed de gereformeerde kerk onder een chronisch gebrek aan personele en materiële middelen. Recife was voornamelijk bevolkt door militairen en kooplieden, wier belangstelling voor kroegen en bordelen levendiger was dan voor religieuze zaken. In die omstandigheden moest de kerkelijke tucht strikt worden nageleefd, en kon men geen zwakkelingen in het predikantencorps dulden. In die vooral op economisch gewin gerichte samenleving werden predikanten niet voor vol aangezien, en was hun salariëring navenant. De roep om meer kerkgebouwen, betere predikanten, hoger prestige en extra salaris was dan ook een steeds weerkerend geluid in Solers brieven naar Nederland.

Tot woede van de meeste predikanten heerste in Pernambuco een door de West-Indische Compagnie gegarandeerde godsdienstvrijheid, waar het opperbestuur zich nauwgezet aan hield. Zowel Joden als rooms-katholieken profiteerden daarvan. In de Nederlandse kolonie mochten zij hun religie openlijk belijden, mits dat niet al te ostentatief gebeurde. Maar de gereformeerde kerkenraad in Brazilië bleef zich daar steeds tegen verzetten, en bepleitte herhaaldelijk in felle petitiees beknopping der tolerantie. Ook ds Soler was aanhanger van dat radicale standpunt. “Les papistes ont autant de liberté que dans Rome”, [10] schreef hij in April 1639, en spijtig voegde hij daaraan toe dat zij over meer kerkgebouwen beschikten dan de protestanten.

Als potentiële handlangers van het Portugese bewind in Bahia werden zij bovendien als een voortdurende bedreiging van de veiligheid van de Nederlandse kolonie gezien, vooral in het crisisjaar 1639, toen men ieder moment een aanval van de vloot van de Conde da Torre vreesde. Zodra dat gevaar bezworen was, schreef Soler:

J'espère de la bonté de Dieu que ce sera Son bon plaisir de faire Son Oeuvre en despit de Sathan et de ses supposts: les moynes et prestres, lesquels ont fait esclatter leur mauvaise volonté en cette occasion. Ils se croyoient au faiste de leurs désirs, mais ils ont esté trompé en leur calcul, et tien pour certain qu'ils porteront la peine conformément à leurs démérites; comme aussy une grande partie des habitants qui ont suivi le mauvais conseil de leurs conduc teurs.[11]

Rooms-katholieke geestelijken hadden in die bange maanden inderdaad hun loyaliteit tegen het Nederlandse bewind geschonden door Portugese

Gonsalves de Mello, *Tempo dos flamengos. Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do norte do Brasil, 3a edição aumentada* (Recife 1987).

infiltranten in het achterland te bevoorraden, en rooms-katholieke soldaten van het Compagniesleger tot desertie aan te zetten:

Pleust à Dieu qu'aucun François papiste ne mist onques les pieds au Brésil, car je les tiens pour autant ou plus partiaux que les Portugais, lesquels amadouent de tout leur pouvoir les François qu'ils cognoissent estre de leur religion, et non sans fruit.[10]

Begin 1640 was de Hoge Raad er dan ook toe overgegaan zestig monniken via West-Indië te deporteren:

Omstreeks dezen tijd zijn eenigen van de kerkelijke orden der Franciskaners, Carmelieten en Dominicaners, uit de capitania Pernambuco ten getale van zestig, op het eiland Tamarica gevangen gezet wegens heulen met den vijand, het tot afval pogen te brengen van soldaten, en het zenden van mondbehoeften aan de Spanjaarden, waarna zij, op last van den Hoogen Raad, naar de West-Indiën zijn verscheept, alwaar zij in den geest wel kwaad konden brouwen maar toch, als gevolg van den ontzaglijken afstand die hen van Pernambuco scheidde, verhinderd werden hun voornemens uit te voeren.¹⁷

Ook van de Joden was Solers afkeer tweeledig, maar hier niet religieus en politiek, maar religieus en economisch gemotiveerd. Opvallend is zijn herhaalde – maar door de historische feiten gelogenstrafte – melding dat Johan Maurits een grote persoonlijke haat tegen hen zou koesteren:

La licence des Juifs passe les bornes, ce qui est en scandale non seulement aux Portugais chrestiens, mais aussy aux Brasiliens et aux nègres. Ils sont supportés au préjudice des Flamens, et le Magistrat Chrestien est si, si, si, si, &c., qu'il auctorise leurs festes et sabbaths, à quoy Son Excellence ne peut aucunement remédier pour plusieurs raisons, encore qu'il leur porte une hayne très grande.[10] Les Juifs se multiplient, ont une grande liberté, et lèvent la corne plus que jamais; et c'est une vérité que le soleil esclaire qu'ils ruinent le traffic, succent le sang du peuple, frustrent et volent la Compagnie; quoy non obstant sont supportés et favorisés au préjudice de marchands chrestiens; non de Son Excellence, qui les hayt de mort, mais de ces Messieurs.[12]

Solers afkeer van Joden zal ongetwijfeld toegenomen zijn door het dramatische voorval met een Franse domineesdochter, dat zich zich begin 1640 in Recife had voorgedaan. Die dame was met een christen gehuwd geweest, en rond 1630 moeder van een zoon geworden. Als weduwe was zij met haar kind naar Amsterdam gereisd, en daar met een Joodse man hertrouwd. Ook haar zoon was toen tot het Jodendom gebracht en besneden. Het gezin had zich vervolgens naar Brazilië begeven. Onderweg aan boord had de man enkele diefstallen gepleegd, waarvoor men hem geeseld had. In Recife had de dame verklaard familie van de deftige Haagse dominee André Rivet te zijn: Solers vriend, collega en correspondent. Schriftelijke navraag had aangetoond, dat dat onwaar was.

17 Barlaeus, *Nederlandsch Brazilië*, 248 vlg.

Op verzoek van de kerkenraad had het Opperbestuur van Recife daarop de ouders als schelmen naar Nederland gestuurd, en het kind via ds Rivet naar zijn grootouders in Frankrijk gezonden.[12]¹⁸

De predikanten in Nederlands Brazilië waren ook verantwoordelijk voor de catechisering en kerstening van Negers en Indianen. Bij de Negers boekten zij weinig succes, daar die voornamelijk slaven waren, buiten de stad op de plantages werkten, en afhankelijk waren van tegenwerkende eigenaren. Soler heeft zich in zijn brief van juni 1636 terloops laten ontvallen dat hun kerkgang bemoeilijkt werd.[1] Vermoedelijk waren de slaven zelf nauwelijks in kerstening geïnteresseerd. Voor het instituut slavernij toonde Soler geen belangstelling.

Meer succes boekten de predikanten bij de Indianen; niet zozeer bij de kannibaalse Tapuia's die in de verre achterlanden rondzwierven, als wel bij de sedentaire Tupi's – Brazilianen – der kustgebieden. Uit beide groeperingen waren de mannen voor het koloniale bewind belangrijk om in de dunbevolkte grensgebieden verkenningen uit te voeren en Portugese infiltranten te liquideren. Goede betrekkingen met de Indianen werden daarom op hoge prijs gesteld en onderwijs en kerstening waren middelen om hen aan de Nederlanders te binden. Omdat de Tupi's geen Nederlands maar wel Portugees verstonden, lag hier een belangrijke taak weggelegd voor predikanten en onderwijzers die Portugees kenden. In Brazilië had de Spanjaard Soler zich die taal snel eigen gemaakt, en dus werd hij bij de catechisatie der Indianen betrokken, en kreeg hij de opdracht een beknopte Indiaanse catechismus samen te stellen.

Dominee Joachim Soler werd op 31 Maart 1637 aangewezen om in het Spaans [=Portugees?] een kleine beknopte catechismus met enkele gebeden samen te stellen ten dienste van de catechese der Indianen. Hij was de Nederlandse predikant die zich het meest voor dat werk inzette, en verschillende toespelingen duiden daarop. Hij sprak Portugees, waarin hij zelfs preekte om de Portugezen te bekeren. De door hem gemaakte catechismus werd naar Nederland gestuurd, maar kwam niet in gedrukte vorm terug, waarop Soler opnieuw – dit keer door David Doreslaer geholpen – een kort, helder en bondig begrip van de Christelijke godsdienst opstelde.¹⁹

[Solvers] bundel gebeden en het 'kort begrip' zijn na verloop van tijd overgezet in het Portugees en Braziliaans [=Tupi], en naar het vaderland opgestuurd om gedrukt te worden. Op de Synode van Hoorn in 1641 werd echter besloten om het inmiddels gedrukte werkje niet naar Brazilië te sturen, omdat de inhoud te wensen overliet: 'zoo van wege de stellingen, als ook ten aanzien van de materie; ook dat het zeer periculcus is in het minste van de oude en gewoone formulieren af te wijken'.²⁰

18 B.N. Teensma, "Resentment in Recife. Jews and public opinion in 17th-century Dutch Brazil", in: Jan Lechner (ed.), *Essays on cultural identity in colonial Latin America. Problems and repercussions* (Leiden 1988) 63-78.

19 José Honório Rodrigues in: Johan Nieuhof, *Memorável viagem marítima e terrestre ao Brasil* (São Paulo 1981) 99 vlg. noot. Uit het Portugees vertaald.

20 J. van Goor, "Nederlandse predikanten in Brazilië", *Spiegel Historiae* 4 (1969) 653-658.

Van de door Soler en Doreslaer opgestelde catechismus is slechts bekend dat het boekje in 1641 te Enkhuizen werd gedrukt. Ondanks alle pogingen van diverse onderzoekers is tot dusver geen exemplaar teruggevonden.²¹

Ontgoocheling en vertrek

Pernambuco was voor de Nederlanders geen probleemloze kolonie. Het gebied was in de suikerproductie gespecialiseerd, en suikerriet werd er in monocultuur verbouwd ten nadele van onmisbare voedingsgewassen als maniok en mais. Vijandelijke infiltranten verwoestten geregeld de rietvelden en andere akkers, en doodden het vee. Daardoor liepen de opbrengsten terug, en daalden de winsten. Voor de bescherming van het gebied waren steeds meer militairen nodig, wier transport, legering, voeding en bewapening enorme bedragen kostten. De meeste levensmiddelen moesten uit Europa ingevoerd worden, en waren dus duur. Nederland lag ver weg, en de overtocht duurde vele maanden. Als de transportschepen te lang wegbleven, brak er hongersnood uit, en stegen de voedselprijzen tot waanzinnige hoogte. De gages en salarissen waren daar niet op berekend, en werden niet verhoogd. Recife was gaandeweg de duurste plek ter wereld geworden; de aanvankelijk winstgevendende kolonie was in een verliespost veranderd. Dat veroorzaakte crises met alle daarbij horende bezuinigingen, ook op de salarissen. De brieven van Soler getuigen van dat alles.

Vanaf april 1639 klaagde hij over stijgende voedselprijzen bij een dalend traktement. Hij veronderstelde dat het huispersoneel van zijn Haagse collega beter leefde dan hij en zijn vrouw in Recife: “Vous n’avez eu oncques serviteur dont la condition ait esté si chestive que la nostre”[10]; “suis bien assuré que vostre valet et vostre chambrière vivent beaucoup mieux que ma femme et moy”. [17] In april 1639 waren de prijzen sinds een half jaar verdubbeld [10], en in mei 1640 berichtte hij over collegae die in geen drie maanden salaris hadden gezien, en over andere die van vijftig stuivers per week moesten rondkomen.[12] Van enkele essentiële levensmiddelen somde hij in stuivers de prijzen op: 1 ei: 3 à 4 [17]; 1 kan gort: 8 [12]; 1 brood: 8 à 12 [11, 12]; 1 pond spek: 10 [12]; 1 pond mager rundvlees: 10 [17]; 1 pond kalfsvlees: 14 [17]; 1 pond schapenvlees: 24 [17]; 1 kan wijn: 30 [11, 12]. In mei 1640 kon men tamelijk goedkoop duurzame conserven als stokvis, boter, kaas en meel krijgen.[12] In maart

21 F.L. Schalkwijk, “Church and Mission in Dutch Brazil 1630-1654: Some notes on sources and historiography”, *Documentatieblad Geschiedenis Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* 3 (1996) 38-54, aldaar noot 19; voorts Schalkwijk, *Igreja e Estado*, 317 vlg. Het boekje droeg de volgende titel: *Een eenvoudige ende korte Onderwijzinge uyt Godes Woord, in de Brasiliaensche, Nederduytsche ende Portugeesche talen gesteld ende uitgegeven uyt laste ende naame der classicale Kerkckelijke vergadering in Brazilië, met bijgaende formulieren voor doop en avondmaal*.

1643 berichtte hij: “Je suis contraint bien souvent à me contenter de pain puant et de bacallau pourri”.^[17]

Immers, predikanten vervulden geen militaire of economische functie, zodat zij de eerste categorie waren op wier salarissen bezuinigd werd: “Les Ministres sont les plus misérables, et auxquels on retranche plus du tiers de leur subsistance, selon l’ordre venu de Hollande”.^[17] Toen zij bij al die armoede ook nog gedwongen werden de zorg voor hun verstoten dochter op zich te nemen, was de maat vol. Mevrouw Soler begon zienderogen weg te kwijnen: “Quant à ma femme, elle est seiche et bruslée comme un hareng sec, et en peu de santé; ayant tousjours eu ce pays à contrecoeur”.^[17]

Door hun ellendige leefomstandigheden en de smadelijke dood van zijn dochter was het Soler medio 1643 duidelijk geworden dat hij er goed aan deed Brazilië zo snel mogelijk te verlaten. Vermoedelijk heeft hij zijn invloedrijke Haagse collega Rivet per strikt vertrouwelijke brief om hulp gevraagd bij het vinden van een passende betrekking in Nederland. In Delft begon de fungerende predikant van de Waalse Kerk tekenen van ziekte te vertonen. Medio 1644 was Soler weer in Nederland terug, in april 1645 werd hij kandidaat gesteld voor de Delftse vacature, en een maand later aldaar in het ambt bevestigd. De Braziliaanse periode lag definitief achter hem. Ter afsluiting ontving hij in de tweede helft van 1645 per post het doodsbericht van zijn zoon Johannes.

Conclusie

Vincent Joachim Soler, vermoedelijk rond 1590 in Valencia geboren, begon zijn theologische carrière als augustijner monnik. Na een geloofscrisis brak hij met de kerk van Rome en werd hij in Frankrijk gereformeerd predikant. Hij huwde er en werd vader van twee kinderen. Lange jaren vervulde hij zijn ambt in Normandië en ook elders in Frankrijk. Toen zijn positie daar om politieke redenen bemoeilijkt werd, solliciteerde hij aan het begin van de jaren dertig naar een functie in de zojuist door Nederland in Brazilië veroverde kolonie. Wegens het grote contingent Franse militairen dat daar gelegerd was, kon men zijn diensten maar al te goed gebruiken. Van 1636 tot 1644, ruim zeven jaar, heeft Soler als predikant voor de Franse gemeenschap in Recife gearbeitet. Hij was er ook ten nauwste bij de catechisering der Tupi-Indianen in Pernambuco betrokken. De dominee had zijn gezin bij zich, maar zijn vrouw kon er niet aarden, het huwelijk van zijn dochter leed schipbreuk onder dramatische omstandigheden, en de zoon beantwoordde niet aan de verwachtingen van zijn ouders. Dat heeft zijn leven in de kolonie niet veraangenaamd, hoewel hij er aanvankelijk niet ongelukkig was.

Soler hield van de Braziliaanse natuur, en heeft Pernambuco met zijn planten, dieren en rivieren liefdevol beschreven in een in 1639 in

Amsterdam uitgegeven pamflet. Zelfs had hij een eigen moestuin. De tekst van de brochure moet in 1638 geschreven zijn, een periode waarin de kracht van de vijand nog onvoldoende gecoördineerd was om de veiligheid van de Nederlandse enclave te bedreigen. In de loop van 1639 kwam daar echter verandering in, en werd het leven in de kolonie grimmiger. De door de auteur minder gewaardeerde mensenwereld in de reeds spoedig belegerde stad Recife werd door toenemend voedselgebrek en groeiende vijandelijke druk van maand tot maand nerveuzer. In dat klimaat namen ontucht, alcoholisme en goddeloosheid een hoge vlucht. Ook in het eigen gezin was de situatie geenszins rooskleurig: op zijn salaris werd bezuinigd, zijn vrouw kwijnde weg, zijn zoon wilde niet deugen, en zijn dochter stierf na verleid en verstoten te zijn. Vanaf 1639 werd de toon van zijn brieven dan ook steeds somberder.

Onverdroten bleef hij echter rapporteren over het leven in de stad, want dat aspect bleef zijn correspondentie tot het einde toe kenmerken. De wandaden van predikanten en ondergeschikte ambtenaren werden genadeloos door hem ontmaskerd en veroordeeld, maar toen gouverneur Johan Maurits van Nassau de rooms-katholieke en Portugeesgezinde Tupi-hoofdman Pantaleão Correia op stiekeme wijze in zee liet verdwijnen om aldus een politiek onbetrouwbaar geachte functionaris kwijt te zijn, genoot die moord zijn volle instemming. En toen zijn eigen dochter van schande en verdriet stierf na door diezelfde Johan Maurits van Nassau verleid te zijn, vloeide er geen woord van afkeuring, woede of verdriet uit zijn pen, en was hij vermoedelijk vooral voor eigen eerverlies beducht. Ik kan de man dan ook onmogelijk sympathiek vinden, al heb ik grote waardering voor de realistische manier waarop hij het sociale portret van die krankzinnige hoofdstad van Nederlands Brazilië geschilderd heeft. Daarvan wil dit artikel getuigen.

Bijlage

Van ds V.J. Soler zijn achttien Braziliaanse brieven bewaard gebleven (ARA = Algemeen Rijksarchief; BPL = Bibliotheca Publica Latina; OWIC = Oude West-Indische Compagnie; Thijs. – Bibl. Thijsiana, Leiden; UBL = Universiteitsbibliotheek Leiden):

- | | | | |
|----|-----|------------|--------------|
| 1. | ARA | 08-06-1636 | WIC 51, 54 |
| 2. | ARA | 16-07-1636 | OWIC 51, 86 |
| 3. | UBL | 16-07-1636 | BPL 302 |
| 4. | ARA | 15-03-1637 | OWIC 52, 16 |
| 5. | UBL | 15-03-1637 | BPL 302 |
| 6. | ARA | 28-04-1637 | OWIC 52, 53 |
| 7. | ARA | ??-12-1638 | OWIC 52, 155 |

8.	UBL	06-03-1638	BPL 302
9.	UBL	??-??-1638	Thijs. pf. 4265
10.	UBL	02-04-1639	
11.	UBL	12-02-1640	
12.	UBL	06-05-1640	
13.	UBL	10-09-1640	
14.	UBL	06-04-1641	
15.	UBL	15-02-1642	
16.	UBL	12-04-1642	
17.	UBL	20-03-1643	
18.	UBL	05-06-1643	

(nrs. 10 t/m 18: BPL 302)

In dit artikel worden de brieven met hun rangnummer tussen teksthaken [] aangeduid.

De brieven in het Algemeen Rijksarchief (ARA) te Den Haag zijn geschreven in het Frans en gericht aan de Directeuren van de Zeeuwse Kamer der WIC te Middelburg. Brief no. 9 werd in 1638 naar enkele ex-collegae in Frankrijk verzonden, en in 1639 in Amsterdam als pamflet in het Nederlands gedrukt; de Leidse Bibliotheca Thijssiana bezit een exemplaar onder signatuur pf. 4265. De overige brieven, onder signatuur BPL 302 in de Leidse Universiteitsbibliotheek (UBL) berustende, werden in het Frans aan dominee André Rivet in Den Haag gericht. Voor zover ik weet werden de Leidse brieven voor het eerst gesignaleerd door N. Weiss, ‘Le pasteur Soler au Brésil, 1636-1643’, *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français* 82 (1933) 91. Het is niet onmogelijk dat ooit nog meer geschriften van Soler gevonden worden. Naspeuringen in het Archief van de Gemeente Delft, het Rijksarchief te Middelburg, de Archieven der Nederlandse Hervormde Kerk te Leidschendam en der Waalse Kerk te Amsterdam, en de *Catalogus Epistularum Neerlandicarum* (CEN) hebben overigens geen nieuwe brieven of andere documenten van of over Vincent Joachim Soler aan het licht gebracht.

Een fragment uit een brief die Soler op 9 mei 1637 vanuit Recife aan een onbekende richtte, staat in copie geregistreerd op fol. 118r. van een in het ARA aanwezig notitieboek van Arnoldus Buchelius, bewindhebber van de Amsterdamse VOC-Kamer: toegangsnr. 1.111.01.01, inventarisnr. 255; de passage luidt als volgt: “Vray est-il qu’à fin que vous prouvez le fruit de vostre argent, il faut nécessairement que le traficq demeure libre; quiconque a un autre sentiment ignore totalement l’estat de ce pays; les habitans l’abandonneront en cas que la Compagnie retire à soy le dict traficq; sans eux il est impossible de le mettre en valeur en l’espace de 4 ans pour le

moins si vous avez de forces pour porter tant de frais. Dieu, qui seul a fait ces conquestes, vous veuille tous conseiller.”

Een lang fragment uit brief no. 17 bevindt zich in afschrift in de Bayerische Staatsbibliothek te München.

Samenvatting in het Portugees

As actividades do Pastor Vicente Joaquim Soler no Brasil e na Holanda
Vicente Joaquim Soler nasceu em Valença, na Espanha, por volta de 1590, e morreu em Delft, na Holanda, em 1665. Antes de se converter para o Protestantismo, na França, foi frade agostiniano. Da primeira época da sua vida, pouco se sabe. Foi nomeado Pastor protestante de Saint-Lô, na Normandia, em 1619.

Em 1630, os Holandeses conquistaram Pernambuco, no Brasil. No exército neerlandês serviram muitos militares franceses, para cuja assistência religiosa foram precisos alguns pastores protestantes que falassem francês. Soler solicitou e foi nomeado no cargo em Janeiro de 1636. Entre 1636 e 1643 serviu no Recife, donde mandou frequentes cartas em francês para a Holanda, algumas aos Directores da Câmara Zelandesa da Companhia das Índias Ocidentais, e bastantes mais ao colega André Rivet, na Haia. Também se conhece dele, traduzido para neerlandês, um panfleto com uma descrição de Pernambuco. Essas cartas fornecem uma ampla visão contemporânea da vida pública no Recife, nos seus aspectos político, religioso, econômico e social. No Brasil teve consigo sua mulher, sua filha e seu filho.

Num princípio, a vida na colônia foi-lhes bastante propícia, mas a partir de 1639 a situação política e militar dos Holandeses se ia empiorando rapidamente. Trás uma série de desenganos, tanto profissionais como particulares, Soler decidiu voltar à Holanda nos começos de 1644, onde, em Abril de 1645, foi nomeado Pastor em Delft.

Durante a sua estadia no Recife, Soler tratou activamente de melhorar o nível ético e moral da colônia, tanto do governo como da população. Numa constante tentativa de santificar a vida pública, não hesitou de criticar ferozmente os abusos que lhe foram comunicados. Também foi activo na catequese dos “Brasilianos”, ou seja dos Índios Tupinambás que viveram no território neerlandês, até tal ponto de ele, junto com o colega David Doreslaer, compor um livrinho trilingüe – neerlandês, português e tupi – com as bases da Religião Reformada e as principais orações. Esse livrinho, infelizmente, não foi aprovado pelo Conselho Eclesiástico Reformado na Holanda, com o resultado de que todos os exemplares já impressos foram destruídos.

Também como Pastor da Igreja Valã de Delft, Soler continuou activo na sua ofensiva para a santificação social, no sentido de implantar o Evangelho na vida pública e individual. Nesse aspecto tratou até de influenciar o governo, mediante sua influência pessoal na vida política. Nessa tentativa, no entanto, foi contrariado tanto pelos colegas reformados de orientação pietista que, como representante da minoria valã nos Países Baixos, só teve influência no próprio ambiente, no intuito de fomentar os interesses eclesiásticos no ultramar, e nas comunidades valãs da Holanda.

Soler als predikant in Delft (1645-1665)

L.J. Joosse

De Frans-Spaanse predikant Vincent Joachim Soler heeft helaas geen bloemrijke publicaties over zijn werk nagelaten. Zelfs in zijn particuliere correspondentie schrijft hij niet veel over zijn arbeid. Intussen geven diverse contemporaine bronnen¹ voldoende informatie over zijn kerkelijke bijdrage aan en religieuze invloed op het leven van velen in zijn omgeving.² Tot op heden werd in het kerkhistorisch onderzoek slechts gekeken naar zijn optreden in Brazilië. Hier gaat het ons om zijn positie en invloed in en vanuit Nederland.

Blijkens Teensma's bijdrage in dit nummer heeft Soler zich in zijn Braziliaanse periode duidelijk geprofileerd, zoals in zijn kritiek op de zedenverwildering van Europeanen en in zijn inzet voor de bekering van Indianen.³ In 1645 kwam hij naar Delft en werd daar predikant van de Waalse gemeente, hetgeen zelfs in Batavia bekend werd.⁴ Hoe stelde hij zich kerkelijk in Nederland op? Sloot hij zich aan bij zijn Nederduitse collega's in Delft? Hij kwam in Delft op een moment dat deze stad een brandpunt vormde van "gereformeerd Piëtisme" of van de Nadere Reformatie.⁵ Van primaire representanten van de Nadere Reformatie is

-
- 1 Geraadpleegd zijn: *Acta Brasiliana*, gepubl. door J.A. Grothe, zie het artikel van B.N. Teensma in dit nummer; *Acta Waalse Kerk te Delft* (voortaan: *AWD*), *Acta Geref. Kerk te Delft* (voortaan: *AGD*) en het *Livre synodal contenant les articles résolus dans les synodes des églises Wallonnes des Pays-Bas*, deel 1 (Den Haag 1896) (voortaan: *LS*); een nieuwe uitgave van het *Livre synodal* is in voorbereiding o.l.v. H. Bots en G.H.M. Posthumus Meyjes.
 - 2 A. Rivet maakte gebruik van Solers correspondentie, zie: A.G. van Opstal, *André Rivet. Een invloedrijk Hugenoot aan het hof van Frederik Hendrik* (Harderwijk 1937) 97; vgl. J.A.G. de Mello, "Vincent Joachim Soler in Dutch Brazil" en E. van den Boogaart, "Infernal Allies. The Dutch West India Company and the Tarairiu 1631-1654" in: E. van den Boogaart, H.R. Hoetink en P.J. Whitehead, *Johan Maurits van Nassau-Siegen 1604-1679. A Humanist Prince in Europe and Brazil* (Den Haag 1979) 247-255; Harald S. van der Straaten, *Hollandse Pioniers in Brazilië* (Franeker 1988).
 - 3 Voor de situatietekening van Solers optreden in Brazilië verwijzen we naar B.N. Teensma, "De Braziliaanse brieven" in dit nummer; voorts F.L. Schalkwijk, "Geschiedenis van de classis Pernambuco der gereformeerde christelijke kerk in Hollands Brazilië 1630-1654 ad." (niet gepubl. scriptie in Bibl. Leeuwarden en Bibl. H.K.I. te Oegstgeest) en F.L. Schalkwijk, *Igreja e Estado no Brasil Holandês, 1630-1654* (São Paulo 1989).
 - 4 Willem Apollonius, Middeburgs predikant en Walcherse deputaat voor zowel de Oost- als de West-Indische kerkzaken, vermeldt Solers beroep naar Delft in zijn brief aan Laurens Persant te Batavia, zie Pieter van Dam, *Beschrijvinge van de Oostindische Compagnie* 4 (RGP 96) (Den Haag 1954), bijlage 25, 112.
 - 5 G.H. Leurdijk, "De Nadere Reformatie in Delft" in: J.C. Okkema e.a., *Heidenen, Papen, Libertijnen en Fijnen. Artikelen over de kerkgeschiedenis van het zuidwestelijk gedeelte van*

bekend dat zij participeerden in en steun gaven aan de zendingsactiviteiten van de – wat wel wordt genoemd – ‘gewoon’⁶, of liever: van klassiek-gereformeerden.⁷

Schalkwijk stelt dat de predikanten die destijds dienst deden in Nederlands Brazilië sterk accent legden op de heiliging van het leven, dit als bewijs van hun piëtistische of Nader-Reformatorische gezindheid. Hij zet daarbij Soler vooraan.⁸ Kreeg Soler als Waals predikant in Delft voldoende armslag voor de ontplooiing van zijn heiligheids- en zendingsidealen? Gezien zijn Brazilië-ervaring mogen we van Soler verwachten dat hij in zijn Delftse periode in ieder geval binnen de Waalse kerken aandacht vroeg voor overzeese kerken. In deze jaren belastte de Waalse synode speciaal de Waalse predikant van Rotterdam, Charles de Rochefort, met de behartiging van de overzeese kerkzaken.⁹ Kreeg ook Soler een dergelijke opdracht? Ook al vormden de Waalse gemeenten in de Nederlanden als immigrantenkerken een minderheid – Van Deursens typering “de bedeesde Waalse kerken”¹⁰ is veelzeggend – toch hadden zij een eigen leven gekregen,¹¹ ook in Delft. Daarom behartigden zij ook zelf haar zaken voor de kerken overzee.¹²

Aan de hand van Solers optreden in Delft kan worden nagegaan in hoeverre de Waalse synode de kerkelijke zaken overzee destijds aan De Rochefort wilde, dan wel aan de Walcherse en Amsterdamse classes moest overlaten. Kortom, de vraag intrigeert: wat deed Soler in Delft met zijn Brazilië-ervaring en in hoeverre kon hij als Waals predikant een kerkhistorische bijdrage leveren binnen de gereformeerde kerken in de Nederlanden voor de bevordering van het kerkelijke leven overzee?

Zuid-Holland van de voorchristelijke tijd tot heden (Delft 1994) 137-169, spec. 157; vgl. R. Bisschop, “Nadere Reformatie en politiek. Over de doorwerking van de Nadere Reformatie in Delft”, *Documentatie Nadere Reformatie* 17 (1993) 112-145.

- 6 A.Th. Boone, “Tot verbreydinge van het rijke onses Heeren Jesu Christi’. Een inleiding tot de zendingsgedachten binnen het gereformeerd Piëtisme in Nederland”, *Documentatie Nadere Reformatie* 17 (1993) 14; vgl. L.J. Joosse, ‘*Scoone dingen sijn swaere dingen*’. Een onderzoek naar de motieven en activiteiten in de Nederlanden tot verbreyding van de gereformeerde religie gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw (Leiden 1992).
- 7 L.J. Joosse, “Zierikzee en de Walcherse zendingsactiviteiten rond 1620 en 1638”, *Documentatie Nadere Reformatie* 17 (1993) 33-46. Voor de Delftse predikant Dionysius Spranckhuysen, zie Joosse, ‘*Scoone dingen*’, 185 vlg.
- 8 F.L. Schalkwijk, “Church and Mission in Dutch Brazil 1630-1654 (Some notes on sources and historiography)”, *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* 3 (1996) 38-54, spec. 51.
- 9 L.J. Joosse, “De Westindische vaart en de kerk in West-Afrika en de Caraïbiën (1594-1674): de positie van predikanten en hun werk”, *DGNZOK* 3 (1996) 2-37, spec. 14-15.
- 10 A. Th. van Deursen, *Bavianen en Slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt* (Franeker z.j.) 272.
- 11 Art. 31, *Acta Nationale Synode 1578*, zie F.L. Rutgers, *Acta van de Nederlandsche Synoden der zestiende eeuw* (herdr.; Dordrecht 1980) 245.
- 12 Zie Joosse, “Westindische vaart en de kerk”, 2-37; vgl. Joosse, ‘*Scoone dingen*’, 479.

Heiligingsoffensief

Forse woorden over dwalingen of misvattingen en wangedrag waren bij zeventiende-eeuwse gereformeerden schering en inslag, waar het ging om afwijking van wat gold als een waarachtig christelijk geloof en levensgedrag. Zij verbonden immers de heiligheid van de kerk aan de erkenning en handhaving van het ware geloof. Omgekeerd gold dat dwaling of misvatting omtrent de geloofsleer van de kerk haar maakte tot een onheilige en dus valse kerk. Bovendien moest dwaalleer niet alleen binnen maar ook buiten de kerk worden bestreden en overwonnen. De ware gereformeerde religie moest universeel tot gelding worden gebracht.

Voorts moest de ware religie van de kerk gepaard gaan met een vroom of heilig leven van haar lidmaten, al erkenden toenmalige gereformeerden dat een volmaakt heilig leven of samenleven op aarde niet bereikbaar was. De heilige wil van God, geopenbaard in de Heilige Schrift, was de absolute norm voor de lidmaten en trouwens ook voor heel de samenleving.

Bij deze kerkelijke en maatschappelijke missie ging het gereformeerden om het respecteren van de Naam en de geopenbaarde wil van God. Recent is deze missie aangeduid als “een normeringsoffensief”.¹³ Het lijkt mij juist om – in de termen van zeventiende-eeuwse – te spreken van een heiligingsoffensief, dat zowel de kerkelijke als de maatschappelijke missie of beïnvloeding van de universele samenleving omvat. Deze missie of zending was voor zeventiende-eeuwse gereformeerden immers geënt op hun opvatting over een van de beden uit het Onze Vader (“Uw Naam worde geheiligd”).¹⁴

Wij zullen daarom nagaan of en in hoeverre Soler zich bij dit gedachtegoed aansloot. Daarbij denken we allereerst aan zijn inbreng in het kerkelijke leven in de Nederlanden en vervolgens gaat het ons om zijn pogingen de Delftse samenleving te beïnvloeden.

Kerkelijke heiligheid

Op verschillende manieren komen we dit heiligingsoffensief bij Soler tegen. Hem horen we in zijn Braziliaanse brieven immers met klem pleiten voor het uitzenden van bekwame predikanten en schoolmeesters. Maar ook verzet hij zich heftig tegen rooms-katholieke en joodse Portugese invloed in Brazilië. Publieke voorrang en uitoefening van de ware religie was zijns inziens dus strikte eis voor het voortbestaan van de kerk. Het bracht hem tot vertaling van een catechismus en de eis van aanvaarding van deze geloofsbelijdenis bij de bekering van rooms-katholieke Portugezen en

13 P.H.A.M. Abels en A.Ph.F. Wouters, *Nieuw en ongezien. Kerk en samenleving in de classis Delft en Delfland 1572-1621* (2 delen; Delft 1994) boek 2, 115-118.

14 Joosse, ‘*Sc Boone dingen*’, 538-544.

Joden. Het verklaart ook zijn inzet voor de bekering van Indianen, zodra hij maar mogelijkheden zag hen te bereiken. Ook zij waren immers in zijn ogen aan de geestelijke “duisternis” overgeleverd. Op de Braziliaanse classis vond hij daarin bij allen zonder meer gehoor. Lag dit in de Nederlanden anders? Zijn catechismusboekje moest door de Zuid-Hollandse synode gecontroleerd worden op mogelijke onzuiverheden alvorens het gedrukt zou kunnen worden. Inhoudelijk vertrouwde deze synode het niet helemaal en zij constateerde om die reden met spijt dat het drukproces niet meer gestopt kon worden.¹⁵

Soler legde voorts sterke nadruk op een strikte tuchttoefening over het leven van de kerklidmaten en andere kolonisten: strenge orde en discipline jegens allen die onder Nederlands bewind vielen. Wanordelijkheden die hij als Frans-gereformeerde in Brazilië waarnam en zijn ongeduldige karakter (zie het artikel van B.N. Teensma in dit nummer) deden hem aldus spreken en accenten leggen in zijn prediking.

Overigens vormde hij in dit opzicht in Brazilië geen uitzondering en vergde ook het leven op zee een harde behandeling van aspirant kolonisten, soldaten en het scheepsvolk teneinde de orde op de schepen te handhaven.¹⁶

Het leven op zee en overzee bracht gereformeerden er daarom toe in de prediking een zwaar accent te leggen op de eis van goede zeden.

Maar wat liet hij van dit alles zien in Delft, of vond hij het geloof en het leven van de kerklidmaten en andere burgers daar zoveel beter?

In Delft

Toen zijn diensttijd in Brazilië ruimschoots was verstreken, wilde Soler terug naar Europa. Voortdurend had hij de Waalse synode – evenals de gereformeerde classes Amsterdam en Walcheren en de synode van Zuid-Holland – van de kerkelijke situatie in Brazilië op de hoogte gehouden door officiële kerkelijke correspondentie¹⁷. De Waalse synode onderhield deze correspondentie via haar gemeente te Delft, namelijk via haar predikant Samuel de l’Escherpière, seigneur de la Rivière, meestal kortweg Mr. De la Rivière genoemd. Zijn verlangen te repatriëren liet hij in 1644 ook De la Rivière weten¹⁸. Toen zocht deze vanwege zijn leeftijd naar een opvolger.

15 W.P.C. Knuttel, *Acta der Particuliere Synoden 1627-1700* (RGP, kleine reeks 3) 1 (Den Haag 1908) 402 (Brielle 1643, art. 12); vgl. B.N. Teensma, “Braziliaanse brieven”, noot 16.

16 J.R. Brijn en J. Lucassen (eds.), *Op de schepen der Oost-Indische Compagnie. Vijf artikelen van J. de Hullu* (Groningen 1980) 109. De Hullu geeft ook voorbeelden van varenden naar Brazilië.

17 Joosse, ‘*Soone dingen*’, 460. Deze correspondentie is o.a. te vinden in het ARA, WIC-Kamer Zeeland, inv. nrs 46, 50-56; zie voorts Schalkwijk, “Church and Mission”, 39-41.

18 De la Rivière had hem ook eerder geïntroduceerd, zie Res. WIC-Kamer Amsterdam 29 nov. en 3 dec. 1635, en Acta Classis Amsterdam 7 jan. 1636. Er is geen reden voor de gedachte van Teensma, “Braziliaanse brieven”, dat Rivet zijn komst naar Nederland bevorderde.

Soler kende hem als zijn vroegere predikant: De la Rivière had tot 1621 in Rouen gewerkt, waar hij ongetwijfeld het huwelijk van Soler en zijn vrouw in de kerk te Quevilly-Rouen¹⁹ zal hebben ingezegend. De Delftse kerkenraad was blij met Solers kandidatuur, zowel om zijn gaven als ook omdat De la Rivière hem al zo lang en zo goed kende. Daar de kerkenraad voor deze beroeping hartelijke instemming ontmoette bij de Delftse burgemeesters en de Waalse synode kon Soler in 1645 aan de Waalse gemeente verbonden worden. Het stuitte bij Soler op één voorwaarde: graaf Johan Maurits moest ermee akkoord gaan. Hij wist zich nog steeds in dienst van de graaf. Deze bleek op reis en verbleef in Hoorn. Rivet trad toen op als bemiddelaar of boodschapper met als gevolg dat ook Johan Maurits verklaarde ingenomen te zijn met het Delftse beroep op Soler. Zodoende kon De la Rivière Soler ter bevestiging als predikant van de Waalse gemeente de handen opleggen en hem in zijn werk inwijden. Op dat moment schitterde nog de ster van de gereformeerde predikant Dionysius Spranckhuysen aan de Delftse kerkhemel, evenals Samuel van Dooreslaer en Johannes Goethals een man van de Nadere Reformatie²⁰. De laatste liet zijn piëtistische invloed volgens Leurdijk niet alleen gelden met betrekking tot de zondagsheiliging, maar vooral ook door zijn “opvallende affiniteit met het stadhouderslijk Huis”²¹ of, zoals Leurdijk het noemt, zijn betekenis voor het theocratisch bewustzijn in Delft. Het theocratisch ideaal kon volgens Leurdijk moeilijker concreter worden nagestreefd dan in de zondagsheiliging.²² Echter, deze heiliging was sterk gericht op de handhaving van de kerk(diensten). De vraag rijst dan overigens ook in hoeverre hier werkelijk van theocratie, of een “heilige” visie op arbeid, sprake was.

Soler was amper in zijn Waalse gemeente aan het werk of door de kerkenraad werd de onkunde gehegeld van hen die aan de avondmaalsviering deelnamen. Het lijkt wel alsof na het optreden van De la Rivière de bezem door de kerk ging. De kerkenraad besloot in ieder geval in juli 1646 – en daar zal het optreden van Soler toch debet aan zijn geweest – de twee aan de avondmaalsviering voorafgaande zondagen te gebruiken voor een onderzoek naar de geloofskennis van de lidmaten. Ieder

19 Ms. 11/2, noot van Mr. E. Lesens luidt: “On trouve sur les registres de l’Eglise de Quevilly-Rouen en date du 23 Juin 1619 – mariage de Joachim Vincent Soler, pasteur de l’Eglise Réformée de St-Lo, fils de feu Pierre, marchand de la ville de Valence en Aragon et de Marguerite Lioden, avec Marie Guérout, fille de Etienne et de Suzanne Cappérré, demeurant à Louviers”. Dit Ms. bevindt zich in de Bibliotheek van de “Société de l’Histoire du Protestantisme Français” te Parijs.

20 G.H. Leurdijk, “Dionysius Spranckhuysen”, in: T. Brienens (e.a.), *Figuren en thema's van de Nadere Reformatie*, 1 (Kampen 1987) 27-42; ook: G.H. Leurdijk, “Hermannus Tegularius (ca. 1605-1666)” in: Brienens, *Figuren en Thema's*, 2 (Kampen 1990) 32-45.

21 Leurdijk, “Delft”, 142.

22 Leurdijk, “Delft”, 149, 151.

die aan de avondmaalsviering wilde deelnemen moest zich tot de ouderlingen (“au consistoire”) wenden en zich aan een geloofsonderzoek onderwerpen om aldus rekenschap af te leggen van zijn geloof.²³ Zelf zal hij – mede door zijn Catechismusvertaling (zie Teensma) – om zijn geloofskennis bekend gestaan hebben. Bovendien vroeg de Waalse synode hem in 1652 met enkele collega’s de opvattingen van David Stuart, later hoogleraar in Leiden en Canterbury, te onderzoeken.²⁴ Deze heeft Johannes Hoornbeecks *De Conversione Indorum et Gentilium* uitgegeven.²⁵

Bekering van andersgezinden lag ook in Solers blikveld. De in Spanje geboren Don Antonio d’Oquendo zwoer in 1652 te Delft zijn roomse geloof als ketterij en bijgeloof af en legde getuigenis af van zijn gereformeerde geloof. Hij was er naar eigen zeggen van overtuigd geraakt dat de gereformeerde leer “totalement conforme aux Ecritures Saintes” was en dat deze heilige geschriften “la règle unique de verité” waren, aldus het rapport dat op de kerkenraad ongetwijfeld door Soler is uitgebracht.²⁶ Behalve voor een zuiver geloof ijverde Soler voor de doorwerking van de geloofsleer in een zuiver leven. In zijn correspondentie met Rivet liet hij weten pastorale taken met hem en zijn Delftse collega te willen delen. Daartoe behoorde de aandacht voor een collega François Clouet die onder de bijzondere zorg van Rivet viel. Rivet was na zijn Leidse hoogleraarschap hofprediker geworden van de prins, Frederik Hendrik, en was daarom verantwoordelijk voor de aanstelling van Franstalige predikanten die het contingent Franse soldaten in het Staatse leger bedienden. Na zijn terugkeer uit Brazilië was Johan Maurits opnieuw commandant geworden van dit contingent Franse militairen in Nederlandse dienst. De Waalse synode had op voorslag van Rivet vier predikanten voor het leger benoemd. François Clouet was de vierde en trad in september 1641 in dienst.²⁷

Op een onzalige dag in 1643 echter hield deze Clouet zich in Den Haag op in “un lieu infame” met als gevolg dat hij van overspel en hoerij werd beschuldigd. De Waalse synode gaf hem volop gelegenheid zijn gedrag te rechtvaardigen, maar hij deed dit volgens de broeders op een veel te frivole manier. Daarom hield de synode zich niet alleen bezig met zijn afhouding van het avondmaal, maar overwoog zij ook of hij uit zijn ambt moest worden gezet. Want deze schandalige misstap had ook de kerk een slechte naam bezorgd. In 1647 werd hij door de synode afgezet. Dit gezelschap

23 *AWD*, juli 1646. Mogelijk doelt Van Deursen, *Bavianen*, 166, op deze door hem niet aangetroffen maar wel gesignaleerde voorbereiding.

24 *LS*, 509 (sub 18).

25 Zie Boone, “Tot verbreydinge”, 9.

26 *AWD*, 23 maart 1652.

27 *LS*, 430 (sub 13).

synodeleden besloot hem niet meer als predikant in de kerkgemeenschap te zullen accepteren zolang hij geen berouw zou tonen van “sa vie impure”.²⁸ In april 1648 rapporteerde men de synode dat Clouet in Delft rooms was geworden, waardoor hij zich aan de Waalse tuchttoefening onttrokken had. Deze werd dus rigoureuus toegepast. Dit gold ook de pastorale zorg, zo blijkt uit Solers briefwisseling. Deze correspondentie geeft een levendige aanvulling op het korte en droge materiaal uit de Acta.²⁹ De la Rivière wilde zijn verantwoordelijkheid voor Clouet eind 1647 geheel aan Rivet overdragen maar ook Soler wilde zijn steentje aan de pastorale zorg – dus vóór de overgang van Clouet naar Rome – bijdragen. Daarom zette hij in zijn brief aan Rivet uiteen wat hij gedaan had tot heil van Clouet, diens vrouw en hun kind. Hij zag Clouet als “un homme perdu”, omdat deze de gereformeerde artsen aan zijn deur geweigerd had en zich had gesteld onder behandeling van twee rooms-katholieke artsen. Ook had Clouet een kamer in Delft betrokken, aangeboden door benedictijnse monniken, in een straat waar veel “papisten” woonden, zodat hij de lezing van de mis kon gaan bijwonen (tot vergeving van zonden?). Toch bleef Soler bij zijn pogingen om Clouet te benaderen, maar deze stuitten op onwil van Clouet, zo schreef Soler.

Kortom, in de hantering van de tucht zag hij de mens Clouet (en diens gezin) niet over het hoofd.

“Pauvres Brasiliens”

De vraag blijft of Soler de kerken in enigerlei opzicht diende met zijn Brazilië-ervaring. De Waalse synode had zich al vroeg, namelijk sinds 1624, beziggehouden met Brazilië. Dit vanwege de Franse militairen en kolonisten die zich overzee hadden gevestigd. De Waalse gemeente te Middelburg, met name ouderling André Oisel, had brieven uit Pernambuco ontvangen. Daaruit had men opgemaakt dat het aantal Fransen in Pernambuco in 1633 omvangrijk was geworden. Vandaar dat de Middelburgse afgevaardigden toen de synode hadden gevraagd om predikanten voor de Franse gemeenschap in Pernambuco³⁰.

Waarschijnlijk waren in 1633 en opnieuw in 1635 behalve Soler ook andere Fransen naar Brazilië gevlucht.³¹ Want toen bereikten berichten de

28 LS, 469v. (sub 7).

29 Het gaat om de niet gepubliceerde brieven van Soler aan Rivet, 1 jan. en 10 febr. 1648.

30 LS, 378 (sub 8).

31 Soler zelf vertelde de Amsterdamse classis dat hij uit Frankrijk had moeten vluchten, Acta Cl. Amsterdam, 7 jan. 1636: “sijnde gedwongen geweest om meerder swarighijt der vianden in wiens handen hij gevallen was te ontgaen ende dieselvighe in de zee te werpen”. Wat Teensma in zijn “Brasiliaanse brieven” hierover opmerkt, is dus onjuist. Albert Martin Steffe, *De Hugenoten. Tragiek en lijden omwille van een eigen geloof* (Baarn 1994) 298, schetst de situatie in Frankrijk o.a. in de jaren 1634-1636.

Waalse synode dat het aantal Walen in Pernambuco toenam.³² Deze hadden in 1635 zelfs een predikant aangesteld, Daniël le Neveu, maar Soler noch de synode bleken met hem gelukkig.³³ Met klem betoogde de Waalse synode toen bij de Heren XIX dat niet alleen de Amsterdamse en Walcherse classes vooraf uitzending van een predikant moesten goedkeuren; zij eiste die voorafgaande goedkeuring ook voor zichzelf op. De WIC-bewindhebbers werden in deze tijd ook door de Nederduitse gereformeerden (classis Amsterdam en Middelburg) onder druk gezet. Zij waarschuwden zowel de bewindhebbers als de Waalse synode dat er beslist geen predikanten mochten worden uitgezonden buiten kerkelijk Amsterdam om.³⁴ De Amsterdamse deputaten ad res indicas en de classis protesteerden tegen de gang van zaken, toen De la Rivière Soler in januari 1636 introduceerde bij de Amsterdamse WIC-bewindhebbers. Nog diezelfde dag erkenden de bewindhebbers deze onrechtmatigheid en werd Soler aan de classis voorgesteld.³⁵ Ook aan de eis van de Waalse synode gaven de Heren XIX in 1638 uiteindelijk gehoor, waarmee de Waalse synode dus een eigen zelfstandige positie kreeg in de behartiging van de overzeese kerkzaken ten opzichte van de bewindhebbers: het recht van voorafgaande examinatie en approbatie voor de uitzending van haar predikanten. Dit vooral op basis van de besprekingen met (niet de Amsterdamse die er ook bij betrokken waren, maar) de Middelburgse afgevaardigden.³⁶ Daarna werd de inmiddels in Brazilië werkzame Soler in 1638 als kerkelijk correspondent voor de Waalse kerken aangewezen.³⁷ Op grond van Solers informatie uit Brazilië bedankte De la Rivière de Heren XIX bijvoorbeeld namens de Waalse synode voor de financiële steun die de bewindhebbers voor het kerkgebouw van de Franse gemeente te Recife in 1641 hadden gegeven. De Amsterdamse kerk deed hetzelfde op basis van Solers brieven.

Wat lag dus na Solers komst in Delft meer voor de hand dan te verwachten dat hij nu omgekeerd in de Nederlanden vertegenwoordiger van de Waalse synode zou worden ten behoeve van de overzeese kerkzaken? Maar maakte de Waalse synode zo nodig een vuist tegenover de WIC?

Beurtelings vertegenwoordigden De la Rivière en Soler de Delftse kerkgemeenschap op de synode, zij het dat beiden om gezondheidsredenen een enkele keer verstek moesten laten gaan. Als opvolger van Soler was Marcus du Four in 1646 voor Brazilië aangewezen, maar deze werd kennelijk niet uitgezonden. Want de volgende synoden moesten er steeds

32 *LS*, 378 (sub 8) en *LS*, 388 (sub 3); vgl. *LS*, 386 (sub 7).

33 *LS*, 390 (sub 3).

34 *LS*, 393 (sub 3).

35 *Acta Cl. Amsterdam* 7 jan. 1636; vgl. *Res. WIC-Kamer Amsterdam* 3 en 7 jan. 1636.

36 *LS*, 393 (sub 3); *LS*, 399 (sub 4); *LS*, 403 (sub 3); *LS*, 409 (sub 15).

37 *LS*, 409 (sub 15).

op aandringen diens uitzending te bevorderen.³⁸ Toen was De La Rivière steeds synodelid; beiden zullen echter evenveel belang hebben gehad bij de vervulling van deze vacature.

Vermoedelijk is Soler daarna enige tijd naar Frankrijk teruggegaan. Uit brieven en van boodschappers uit Normandië vernam hij dat er onrust in de Franse kerk heerste: de universaliteit (niet van het evangelie, maar) van Gods genade was daar in discussie.³⁹ Hij lichtte Rivet daarover in, zonder helaas over het punt van discussie en zijn visie daarop uit te weiden. Maar Rivet behoefde als theoloog daarover uiteraard geen uiteenzetting. Soler schreef hem nog zeer strijdvast te zijn en er geen enkel bezwaar tegen te hebben zich te werpen in deze strijd met alle haat en verachting die dit met zich zou meebrengen (“jetter dans la hayne en dans le mepris”). Ondanks een zwakke gezondheid – hij was ernstig ziek geweest – hoopte hij toch gehoor te kunnen geven aan de uitnodiging om de kerk in Normandië te helpen. Bij zijn kerkenraad was een brief van gelijke strekking uit Normandië gekomen.⁴⁰ Op de synoden van 1648 tot 1650 was hij afwezig, terwijl hij vanaf 1651 weer regelmatig samen met De la Rivière Delft representeerde. Dit kan erop wijzen dat hij in deze tijd inderdaad een reis naar Normandië heeft ondernomen.

Solers zorg voor kerkelijk Brazilië omvatte echter meer dan het zoeken van een opvolger. Het is opvallend dat de Waalse synode na 1645 haar zorg voor Brazilië anders ging formuleren. Dit is ongetwijfeld te danken aan de inbreng van Soler, al zeggen de Acta niet wie waarover het woord voerde. Soler schreef er ook niets over. Steeds had de Waalse synode gesproken over “de zorg voor Franse soldaten en andere Franssprekenden” in Brazilië.⁴¹ In 1646 omschreef zij bij de opvolging van Soler de pastorale taak echter breder: het ging de synode nu ook om de evangelieverkondiging aan de “pauvres brasiiliens”.⁴² Hier vertoont zich een opmerkelijke overeenkomst met de invloed van Robertus Junius die in 1644 vanuit Formosa in kerkelijk Delft als Nederduits predikant was aangesteld. Sinds die tijd kreeg de door de Delftse gereformeerde kerkenraad opgestelde instructie voor de uit te zenden predikanten een bredere – op de autochtone bevolking overzee gerichte – scopus!⁴³ Met andere woorden: toen er

38 LS, 472 (sub 6) en 475 (sub 4).

39 Zie A.D. Lavender, *French Huguenots. From Mediterranean Catholics to White Anglo-Saxon Protestants* (reeks American University Studies, series IX vol. 80) (New York, Parijs 1990) 105.

40 AWD 20 juli 1649, een brief van een predikant en ouderling in Normandië is ingekomen en meldt problemen en afwijking omtrent “la matière de l’universalité de la grace”.

41 Zo van 1624 tot 1644, zie LS, 388, 390, 393, 409, 411, 422, 432, 435, 438, 450, 452, 462.

42 LS, 468 vlg.

43 Joosse, ‘Scoone dingen’, 402.

mogelijkheden bleken te zijn voor evangelieverkondiging aan de overzeese bevolking werd deze ook expliciet verwoord.

Echter, ter synode werden geen Braziliaanse zaken besproken. Deden deze zich niet voor, of liet de synode en ook Soler zelf deze aan anderen over? Er zijn geen gegevens voorhanden waaruit blijkt dat Soler Braziliaanse zaken aan de orde wilde stellen of stelde. In 1647 en 1648 werd nog aangedrongen op opvolging van Soler. Maar tegelijk werd geconstateerd dat deze zaak aan de Waalse kerk van Amsterdam en van Middelburg moest worden overgelaten.⁴⁴ Het is als kregen de Waalse synode en Soler geen ruimte voor een zelfstandige behartiging, of zij namen deze daarvoor niet. Soler verscheen weer op de synode in 1651 en 1652. Het perspectief op voortgaand kerkelijk leven in Brazilië was toen vrijwel verkeken; sindsdien werd niet meer over Brazilië gesproken. Maar er zijn wel andere overzeese zaken ter sprake gekomen.

Aan de hand van twee naar voren springende overzeese zaken kan worden nagegaan hoe de synode daarmee omging en welke ruimte Soler al dan niet zal hebben gehad, namelijk de zorg voor kerkplanting op Sint Maarten en op Tobago.

Wat Sint Maarten betreft, de synode liet deze zorg in 1655 en 1657 geheel over aan haar gedeputeerden van Middelburg en Vlissingen. Ook later volgde zij het beleid van de Vlissingse patroons of bewindhebbers Van Pere en Van Rhee, zelfs tegen het beleid van de Walcherse classis van de Nederduits gereformeerde kerken in.⁴⁵

Soler maakte de bespreking in de jaren 1655 en 1657 op de synode mee. Ook nu maken de Acta ineens melding – niet slechts van geestelijke zorg voor Franstalige Europeanen maar ook – van evangelieverkondiging aan neger-slaven. De predikant Jean de Camps heeft, zo reageerde de synode verheugd, zich prima aan zijn instructie gehouden door het onderwijs in de “hemelse waarheid” aan neger-slaven voort te zetten om hen zo te doen delen in de erfenis der heiligen. Want door geloofsbelijdenis en doop konden ze worden ingelijfd in het rijk “de nostre Seigneur Jesus Christ en ce nouveau monde”, dus ware leden van de kerk zijn.⁴⁶

De zaken betreffende Tobago werden in handen gesteld van de kerken te Middelburg en Vlissingen; tegelijk werd de Rotterdamse predikant Charles de Rochefort in 1660 voor de noodzakelijke correspondentie verantwoordelijk gesteld. Geen wonder, De Rochefort was zelf op Tobago geweest.⁴⁷ Maar Soler kwam er niet aan te pas!

44 *LS*, 472 (sub 6) en 475 (sub 4).

45 Joosse, “Westindische vaart en de kerk”, 17.

46 *LS*, 545 (sub 4) en 535v. (sub 7).

47 *LS*, 577 (sub 16).

Met andere woorden, de Waalse synode stelde zich weinig agressief op jegens de WIC waar het ging om de behartiging van overzeese kerkzaken en liet meer dan de Nederduitse kerken de bewindhebbers of patroons alle ruimte voor beleidsvorming. Opmerkelijk is dan ook dat de Nederduitse kerkenraad van Delft na de komst van Junius zich wel met de uitzending van predikanten bezig houdt,⁴⁸ maar de Waalse kerkenraad na aankomst van Soler in het geheel niet. Dit spoort met eerder vermelde waarnemingen omtrent de houding van de Waalse synode.⁴⁹ Kennelijk kreeg Soler in Nederland geen ruimte om kerkelijk zelfstandig iets te ondernemen voor Brazilië en moest hij deze zaken als predikant in Delft in handen laten van de Amsterdamse en Walcherse classes met haar deputaten. Hij wilde dit wel, blijkens de plotseling uitgedrukte aandacht voor de “Brazilianen”, maar hij had er geen kerkelijke armslag voor.

Maatschappelijke heiligheid: kerk en overheid

Lezen we de Acta van de Waalse synode waar het gaat om haar verwachting ten aanzien van inspanningen van de overheid voor het kerkelijke leven overzee, dan treft de stereotiepe uitdrukking: de overheid is er “pour avancer le règne du Seigneur Jésus Christ”⁵⁰. Geen algemene formulering dus met betrekking tot de vestiging of uitbreiding van een Godsregering. De blik was gericht op de (uitbreiding van de) kerk waarvan Jezus Christus als het Hoofd werd beschouwd.⁵¹ Dit kan gelden als uiting van een christocratische visie, of een beperkt theocratische waarbij men zich concentreert op het bestaan van de kerk.

Ook Soler had een uitgesproken opvatting omtrent de taak van de overheid in Brazilië. Blijkens Teensma’s notitie in zijn bijlage hield Soler zich o.a. bezig met de economische situatie en verstrekte hij een (incidenteel?) advies over vrij handelsverkeer. Kennelijk verwierp hij de vestiging van een handelsmonopolie voor de WIC. Gaf hij van een dergelijke interesse nog blijk in Delft?

Samen met Johan Maurits wenste hij de zedenverwildering in de kolonie aan te tasten en daarvoor vond hij bij overheden als de gouverneur-generaal gehoor.⁵² Niet alleen met de hofprediker Franciscus Plante maar zeker ook met het hoofd van de hofhouding, Mr. Bonjour, had Soler veel contact. Diens dochter bedacht hij in zijn testament vlak voor zijn overlijden in

48 Joosse, ‘*Scoone dingen*’, 402 vlg.

49 Joosse, “Westindische vaart en de kerk”, 17.

50 *LS, passim*.

51 Vgl. Joosse, ‘*Scoone dingen*’, 543 vlg en mijn: “Westindische vaart en de kerk”, 30. De vraag of klassiek-gereformeerden verschilden van de mannen van de Nadere Reformatie in hun theocratische visie vergt nader onderzoek.

52 Van der Straaten, *Hollandse Pioniers*, 72.

1665⁵³. Maria Bonjour had ook tot de Franstalige gemeente in Recife behoord. Volgens Soler had de overheid de taak om de randvoorwaarden voor een christelijke samenleving te scheppen; als predikant wist hij zich verantwoordelijk voor de bekering van allen. Kooplui waren dat met hem eens, ook waar de zondagsheiliging in het geding was. Johan Maurits ging zover dat hij tot verbazing van vriend en vijand plundering na overwinning verbood!⁵⁴ Op voorstel van Soler en zijn collega in Brazilië David van Dooreslaer stuurde de WIC vrouwen uit patria naar Brazilië, maar met militaire, bestuurs-, handelsfinanciële en economische zaken mochten predikanten zich niet bemoeien.

Soler protesteerde niet tegen handelspraktijken, evenmin tegen slavernij: de bestaande maatschappelijke orde was voor hem in Brazilië een (goddelijk?) gegeven. Slechts waar het ging om onzedelijkheid, verdraagzaamheid ten aanzien van het roomse en joodse geloof en belemmeringen voor de bekering van Indianen, Negers en anderen hief hij de beschuldigende vinger op. De vraag of God slavernij en handel goedkeurde, komen we bij hem niet tegen, wel was hij – zoals Teensma al aangeeft – lyrisch over Johan Maurits. Zijns inziens was het God die de gouverneur zo bekwaam deed regeren. Ook zag hij de WIC als een goed instrument in Gods handen. Maar zijn oordeel was gebaseerd op de houding die de overheid aannam jegens de voortgang van Christus' kerk. Zijn theocratische ideaal was dus sterk christocratisch getint.

Lag dit in Delft voor hem (en zijn collega's?) anders?

Een conflictueus voorval ontstond begin 1655. Het tekent de Delftse situatie inzake de verhouding tussen overheid en kerk⁵⁵ en de relatie tussen de Nederduitse en de Waalse kerk.

Soler had zich verstout in enkele preken het recht van de magistraat in kerkelijke zaken en de plicht van predikanten jegens de magistraat publiek ter discussie te stellen. Wat hem precies voor ogen stond, horen we van de Delftse predikanten Volcker van Oosterwijck en Johannes Goethals. Wat toch was het geval?

Soler doorbrak in tweeërlei opzicht bestaande gewoonten, zo concludeerde de Nederduitse kerkenraad. Hij was namelijk tegen “de gewoonte van de

53 Blijkens de gegevens uit het Archief van de Ontvanger van het Geestelijk Kantoor te Delft (in ARA-Den Haag) is aan Soler het jaarlijks salaris van 500 pond uitgekeerd tot en met het derde kwartaal van 1665; het salaris over het vierde kwartaal is uitgekeerd aan zijn erfgenamen Maria Hout en Maria Bonjour, zie inv. nr. 384, *Generale Journalen van de uitgaaf van de Ontvanger-Generaal 1665-1667*, 234; vgl. inv. nr. 383 *Gen. Journ.* 1662-1664, 113.

54 Van der Straaten, *Hollandse Pioniers*, 70.

55 Bischof, “Nadere Reformatie en politiek”, 116, kwalificeert deze als ‘goed’; Leurdijk, “Delft”, 150 en 153, stelt dat de kerkelijken zich niet snel lieten intimideren maar dat het gedurende dit tijdsbestek met de onderlinge verstandhouding redelijk goed ging.

Fransche Kercke” diverse preken gaan houden over de verklaring van het vijfde gebod. Dus los van de Geneefse catechismus? Bovendien was hij publiek gaan spreken over het recht van de overheid in kerkelijke zaken en over de plicht van predikanten in het bestraffen van de overheid. Dat hij hierover publiek, namelijk vanaf de preekstoel, was begonnen, daarover struikelden zijn Nederduitse collega’s. Te meer omdat hij (n.b.!) vanaf de preekstoel had verklaard of afgekondigd dat hij over het vijfde gebod was begonnen om dwalingen waaraan enkele van zijn toehoorders zijns inziens bloot stonden, te weerleggen.⁵⁶ Hij zette zich dus tegen anderen af en ook dat viel verkeerdt.

De heren predikanten Goethals, Moreus en Van Oosterwijck spoedden zich met de ouderling Kinschot, pensionaris van Delft, naar het huis van Soler. Dit geheel op eigen initiatief. Uit niets blijkt dat zij daartoe door de magistraten waren aangezet. Zij wensten hem zes theses voor te leggen met betrekking tot zijn visie op het recht van de overheid en van de kerk. Soler weerde hen af door te stellen dat hij zich niet voor de Nederduitse kerkenraad behoefde te verantwoorden. Teruggekeerd rapporteerden Goethals c.s. hun wedervaren. Na een debat werd besloten de Waalse kerkenraad twee zaken voor te leggen. In de eerste plaats: een korte schets van hetgeen in huize Soler was voorgevallen. De tweede zaak betrof een vriendelijk maar ernstig verzoek aan de Waalse kerkenraad dat hij in de toekomst de goede orde en de vrede tussen de “duytsche en fransche Kercke alhier” niet meer zou verstoren en dat “op haere predickstoel gheen materien mochten werden verhandelt [...] onder welke materien wel de voornaemste was: te weten, wat recht ofte gesach de Magistraten heeft omtrent het kerckelicke, en wederom wat de schuldige plicht is der kerckelicken omtrent de bestraffingen des Magistraets soo aengaende haere personen alsoock de oeffeninge haeres ampts”(!).⁵⁷ Hiermee zal bedoeld zijn op een in 1617 tussen kerk en magistraat gesloten compromis ter zake van de zelfstandigheid van de stadskerk.

Onder pressie van een groot deel van de kerklidmaten en enkele als “scherpslijpers” gekwalificeerde predikanten (vooral Henricus Arnoldi) was dit compromis tot stand gekomen toen de magistraat kansen meende te zien om zijn greep op de kerk te verstevigen. Het pakte voor hem anders uit, want zowel de burgemeesters als de piëtistische of irenische predikanten wensten een kerkscheuring in Delft te voorkomen. Het bereikte compromis betekende dat de invloed van de burgemeesters op kerkzaken werd teruggedrongen.⁵⁸ Sindsdien heerste in Delft een praktijk waarbij

56 AGD, 18 jan. 1655.

57 AGD, 27 jan. 1655.

58 Zie Abels, *Nieuw en ongezien*, 1, 341-346; vgl. Bischof, “Nadere Reformatie en politiek”, 116.

kritiek van de kerk op de overheid in een vroeg stadium op persoonlijke basis aan het adres van de magistraat werd geventileerd. Door de persoonlijke verstengeling van kerk en overheid waarborgde dit een tijd lang de goede verstandhouding, maar spanning bleef latent aanwezig.⁵⁹ Het is geen wonder dat Soler de onderlinge verstandhouding tussen kerk en overheid enkele jaren na zijn komst in Delft wenste uit te testen. De Waalse gemeente stond immers onder het politieke gezag van de burgemeesters en zij was niet gebonden aan de Nederduits-gereformeerde kerkorde.⁶⁰ Soler verwees zijn aanklagers naar zijn Waalse kerkenraad. Daar wenste hij zich te rechtvaardigen. Zo kwam op verzoek van Soler zijn kerkenraad voltallig bijeen.⁶¹ Deze verklaarde geen enkel probleem te hebben met wat Soler publiek had gezegd en gaarne de Nederduitse collega's te ontvangen. De laatsten presenteerden zich, eerdergenoemde pensionaris-ouderling excuseerde zich echter en liet de bespreking dus over aan de predikanten. In de Waalse kerkenraad zat o.a. bewindhebber Willem van der Graaf als ouderling. Er ontspoon zich een pittig debat; weinig staat vermeld over de discussie, maar met name Goethals en Van Oosterwijck waren met Soler de woordvoerders, al moest Soler enige tijd buiten de vergadering staan, namelijk tijdens een tussenberaad.

De discussie draaide om de vraag: in hoeverre mochten predikanten vanaf de kansel het politieke beleid en persoonlijke leven van magistraten zonder vooroverleg kritiseren? Dit herinnert aan de situatie in augustus 1616 toen Arnoldi tot ongenoegen van de burgemeesters "seer vrijmoedigh was de magistraeten openbaerlijk op den predikstoel aen te tasten en te bestraffen".⁶² Soler was nu volgens Goethals c.s. zover gegaan dat zij meenden zich niet stil te mogen houden.⁶³ Ze vonden hem, zo blijkt ook achteraf, te vrij in zijn preken aan het adres van de overheid.⁶⁴

Na heen en weer gepraat stelde Soler een verklaring van gevoelen op. Daarin stelde hij dat predikanten zich niet mogen uitspreken over het politieke beleid van magistraten inzake oorlog, vrede en belastingen. Maar wel hadden predikanten ("du Nouveau Testament") de plicht wandaden van magistraten publiek van de preekstoel te hekelen.

Bij het eerstgenoemde punt inzake oorlog en vrede wilden Goethals c.s. een kanttekening maken. Zij verlangden dan ook correctie van Solers verklaring in deze zin dat predikanten zich kritisch mochten uitspreken over het beleid van magistraten, maar alleen wanneer het voor allen en een iegelijk

59 Abels, *Nieuw en ongezien*, 1, 414; vgl. *Ibidem*, 2, 394.

60 *Ibidem*, 1, 343.

61 *AWD*, 24 jan. 1655: Soler rapporteerde dit voorval in zijn huis aan zijn kerkenraad.

62 Abels, *Nieuw en ongezien* 1, 342.

63 *AGD*, 27 jan. 1655.

64 *AWD*, deel 2, 213 (inhoudsopgave) waar over Soler wordt gezegd: "les ministres flamands le taxent de s'être emparcé dans ses Sermons à l'égard du Magistrat".

duidelijk was dat de overheid zich “in desen vergreep tegens het expresse en formele Woord Godts”. Op de vraag wat werd bedoeld met “het expresse en formele Woordt Godts” was hun antwoord dat daaronder ook vielen “de saecken en vaste consequentien die daeruijt getrocken worden even gelijk men de kinderdoop met geen expresse en formele Woordts Godts kan bewijsen”. Daarop repliceerde Soler dat dit nogal rekbaar is, gezien het feit dat bijv. Bellarminus de kinderdoop met het “formele en expresse Woordt Godts bewees”.⁶⁵

Soler koos dus in Delft voor een meer direct publiek of openlijk kritisch beleid van de kerk jegens de magistraat. Mogelijk was zijn verwijzing naar Bellarminus een veeg uit de pan om te proberen Goethals c.s. nog meer in de richting van zijn stelling te dringen. Het is opmerkelijk dat zijn kerkenraad in zijn preek niets afkeurenswaardigs had gehoord!⁶⁶

Merkwaardig is ook dat Soler de manier waarop hij (nl. vanaf de kansel) zijn kritiek uitte, van zijn Nederduitse collega's moest opgeven. Terwille van de vrede en rust met de Nederduitse en Waalse predikheren (!) deed hij het ook, zo verklaarde hij nadrukkelijk.⁶⁷

Dit laat ons wel achter met de vraag wat de theocratische idealen van Soler precies waren, en zeker ook die van Goethals c.s.! Het ging hier immers om de manier waarop men gereformeerde beginselen wilde uitwerken omtrent het zelfstandig optreden van de lokale kerk. De Nederduitse predikanten durfden het kennelijk niet aan om publiek vanaf de preekstoel kritiek te uiten op het beleid van magistraten. Het zou voor hen pas gerechtvaardigd zijn indien duidelijk zou zijn (n.b. voor een allen en een iegelijk) dat er pertinente en expresse gegevens van Gods Woord in het geding waren. Lag hier misschien onderscheid in behandeling tussen bewindhebbers en magistraat? Enkele VOC-bewindhebbers waren immers in 1626 wel aangepakt.⁶⁸ Of begon het stadsbestuur in 1655 de kerk weer meer te domineren? Op gewestelijk niveau hadden de magistraten steeds al een ander beleid gevoerd inzake de zelfstandigheid van de kerk, anders dan in loco.⁶⁹

In de jaren vijftig kozen piëtistische predikanten dus op eigen initiatief voor een andere houding dan een puur negatieve in de zin van “geen afbreuk” te willen doen aan de “ordenende rol van de overheid”.⁷⁰ Zij bevorderden door hun oppositie tegen Soler (opnieuw ook anders dan een groot aantal lidmaten?) als irenische figuren dat de ordenende rol van de overheid juist

65 *AGD*, 18 en 27 jan. en 8 febr. 1655.

66 *AWD*, 2 febr. 1655.

67 *AWD*, 2 febr. 1655: “C’est la response qu’à la pareille j’ay donné aux pasteurs de l’Eglise flamands pour le repos de l’Eglise”.

68 Leurdijk, “Delft”, 150.

69 Abels, *Nieuw en ongezien* 1, 393v.

70 Zo in 1617, zie Abels, *Nieuw en ongezien* 2, 394.

weer sterker werd. Misschien dat de magistraat daarom in deze jaren zijn kans schoon zag om zich in bestraffende zin uit te spreken over bepaalde predikanten? In deze tijd immers tikten de burgemeesters van Delft enkele Nederduitse predikanten op de vingers toen zij zich volgens het stadsbestuur te scherp afkeurend over de zedentucht en de oorlog met Engeland hadden uitgesproken.⁷¹ Kortom, Soler werd nadrukkelijk de mond gesnoerd, niet door ouderlingen maar door zijn Delftse collega's ter wille van de door hen gewenste orde en rust in kerken en samenleving.

Soler beperkte zich naderhand tot de kerkelijke zaken en het zedelijke gedrag van de burgers in Delft en verstoorde bovenbedoelde orde en rust niet meer. De Nederduitse kerkenraad ging voort om op zijn vergadering te spreken over het beleid van de overheid in het toelaten van afgoderij, misbruik van Gods naam, schending van de christelijke rustdag, zoals al er eerder privaat, dat wil zeggen: buiten het Delftse publiek om, een onderhoud met de magistraten over het handhaven van plakaten en het aanscherpen van een politiek van onverdraagzaamheid was geweest.⁷² Zij hadden de orde en rust in de samenleving hoog in het vaandel. Of anders gezegd: ze wensten zelf de toon van en het tijdstip voor de gewenste orde en (on)rust in Delft te bepalen en gaven de Waalse gemeente daarin geen stem.

Een andere maatschappelijke aangelegenheid waarmee Soler zich bemoeide was het huwelijk. Tijdens zijn Braziliaanse periode had hij zich ingespannen voor regelgeving in dezen. Maar hij niet alleen. De Braziliaanse classis had zich gekeerd tegen erkenning van een huwelijk waar sprake was van bloedschande. In Delft bemoeide Soler zich niet met de huwelijkswetgeving. De kerk had in de Nederlanden de mogelijkheid eigen huwelijkswetten of voorschriften te dicteren. Ging het om toepassing van de Tien Geboden, dan liet de kerk zich horen. In zijn brief aan eerdergenoemde Clouet had Soler, blijkens zijn correspondentie met Rivet, een onderhoud gehad met de vrouw van Clouet en haar gewezen op toekomstige moeiten wanneer haar man bij zijn voornemen zou blijven zijn misstap te verbloemen en in Delft tot het roomse geloof over te gaan. Even later constateerde hij tot zijn spijt dat Clouets vrouw van plan was haar man daarin te volgen.

Toen de Waalse schoolmeester in Delft, Jacques Tourion, voordat zijn huwelijk gesloten was geslachtsgemeenschap bleek te hebben gehad met zijn toekomstige vrouw, werd besloten dat hij uit zijn schoolmeestersambt moest worden gezet. Na de publieke afkondiging – gebruikelijk in de

71 Leurdijk, "Delft", 153, noemt dit in deze (!) jaren ten onrechte een goede verstandhouding; vgl. noot 55.

72 *AGD*, 5 sept. en 5 okt. 1653.

Waalse kerken⁷³ – van zijn schuldbelijdenis in de kerk bleef de vraag over, of hij als voorlezer in zijn ambt nog kon worden hersteld.⁷⁴

Met andere woorden, de kerkenraad zag het huwelijk als een goddelijk gegeven voor de samenleving en eiste publieke zeggenschap over het huwelijksleven van haar lidmaten. Soler sloot zich daarmee aan bij wat kerkelijk in de Nederlanden gedacht werd over de manier waarop een beperkte kerkelijke zeggenschap, zoals ten bate van een heilige samenleving in zedelijk opzicht, kon worden uitgeoefend.

Conclusie

Tijdens zijn Brazilië-periode was Soler een sleutelfiguur voor de kerkelijke correspondentie van de kerken in Brazilië met de Nederduitse en Waalse kerken. In die tijd had hij zich scherp uitgelaten over het leven van de kerk en in de kolonie.

Zijn komst in Delft in 1645 bleef dan ook niet onopgemerkt. Daar wenste hij zijn heilingsoffensief voort te zetten en zijn bekeringsidealen in praktijk te brengen. Maar hoever reikten daar zijn mogelijkheden? Zijn Waalse kerkenraad kreeg hij behoorlijk mee. Zo bepleitte hij met succes dat in zijn gemeente meer aandacht werd besteed aan de geloofskennis van de kerkleden. Zijn intern kerkelijk heilingsoffensief kreeg instemming van zijn ouderlingen. Ook extern vond hij in dat opzicht, zoals met het oog op erkenning van de geloofsleer als de ware leer en het huwelijksleven, over het algemeen in Delft gehoor. Bij het pastorale werk van zijn Waalse collega's sloot hij zich aan, bijv. toen zij het heil van François Clouet en diens gezin in gevaar zagen komen. De Waalse synode bracht hij er voorts toe expliciet de bekering van autochtone Brazilianen in het oog te houden. In 1655 eigende hij zich in het openbaar het recht toe invloed uit te oefenen op het politieke beleid of leven van overheidspersonen. Want hij verstoutte zich concreet en publiek vanaf de preekstoel de magistraten de waarheid aan te zeggen. Juist daarin werd hij echter ter wille van de door kerk en overheid afgesproken orde en rust in kerken en samenleving door zijn Nederduitse collega's in Delft, de piëtistische predikant Goethals c.s., gedesavouéerd. Het bleef daardoor bij een incident. In de bepaling van de kerkelijke omgang met de overheid kreeg hij zodoende geen publieke stem in Delft, en dit op een moment dat de magistraat haar greep op kerkzaken verstevigde. Waar het ging om de vestiging van een Godsregering zocht hij blijkens zijn berusting in de door de Delftse predikanten gewenste orde en vrede slechts een beperkte invloed tot gelding te brengen. Wel stond hij

73 Van Deursen, *Bavianen*, 212.

74 *AWD*, 18 febr. 1660.

voor een kerkelijk-zedelijke heerschappij van Jezus Christus. Zo toonde hij zich in Delft meer christocraat dan radicaal-theocraat.

Voor de behartiging van overzeese kerkzaken gaven de WIC-bewindhebbers aan de Waalse synode de door haar gewenste ruimte, zeker waar het de uitzending van haar predikanten betrof. Toch liet de Waalse synode deze zorg grotendeels over aan haar lokale gemeenten, aan de Nederduitse kerken en aan de overheden, met name te Amsterdam, Vlissingen en Middelburg! Daaraan kon Soler als Waals predikant vanuit Delft niets veranderen. Hij kwam er, anders dan de Rotterdamse predikant Charles de Rochefort, niet aan te pas. Waarschijnlijk ook omdat het Braziliaanse avontuur voor Nederland in 1654 voorbij was.

Kortom, als Waals predikant kwam Soler in de Nederlanden, anders dan in Brazilië, klem te zitten tussen zijn Nederduitse gereformeerde collega's, de Waalse synode en de overheden zoals de patroons, waardoor hij niet meer dan privatim zijn invloed kon doen gelden op anderen.

Power, symbol and the Catholic mission in Java. The biography of Frans van Lith S.J.

Gerry van Klinken

Introduction

Perhaps nowhere is the need for a community to have tangible symbols that define and reflect its identity clearer than in the biographies it writes of important forebears, its heroes and, yes, its villains. Inextricably entwined with the creation of these symbols are the community's interests – questions of power. The same person can be symbolised in different ways, in accordance with the needs of power, even by different sectors within the same community.

The “classic” founders of modern sociology, particularly Weber, thought this relationship between power and symbol, fundamentally a religious question, was so important that they placed the sociology of religion at the heart of their work.

Weber, and thence his student Troeltsch, proposed that religious communities can be divided into sects and churches.¹ Membership of a sect is determined by an often sacrificial personal commitment to truth, and focusses on a charismatic leader, someone of extraordinary personal presence. A church, by contrast, is an institution with interests to protect, which drive it to make compromises with the power of the state. In a church, Weber said, charisma has been “routinised”. Negatively, routinised charisma is a memory that lacks the immediacy of the sect's confrontation with new cosmic realities. But positively, it is truth made effective in the real world in a way the sect can never achieve.

These general observations hold for the story of Franciscus van Lith (1863-1926), the modern founder of the Catholic mission to Java. Van Lith was a missionary with charisma, whose memory has been routinised in the official histories.

Franciscus van Lith

Though Roman Catholics were among the first Christians in the archipelago (Nestorians were there earlier), Catholic missionaries were banned from most of the Indonesian archipelago after the (rather nominally) Calvinist Dutch extended their hegemony in the seventeenth century. They were

1 Max Weber, *The sociology of religion* (Boston: Beacon, 1963) [original German 1922]; Ernst Troeltsch, *The social teaching of the Christian churches*, 2 vols. (New York: Harper Torchbooks, 1960) [original German 1911, English translation 1931].

permitted again, under sufferance, in 1808. Even then, their clergy largely gave their attention to fellow Europeans until the end of the nineteenth century.

Back in the Netherlands, Catholics were politically marginal until the early twentieth century. They rarely spoke out on colonial issues. It was not “their” problem, at least until the missions became much more active after 1915.

Franciscus Georgius Josephus (“Frans”) van Lith was born in the largely Catholic and thus politically unemancipated southern Dutch province of Noord-Brabant, of humble and pious parents. The romantic ideal of Francis Xavier inspired him at an early age. He attended a traditional Latin School, its curriculum perhaps changed little since its establishment in 1587. To his students’ dismay, its pedagogic methods were to surface again in his classrooms in Java. A shy and studious exterior hid a great ambition. As part of his training for the priesthood he spent three years studying philosophy in England in the mid-1880s.

When by the age of 31 he had finally completed the arduous preparations for his entry into the Society of Jesus, he contemplated a choice between labouring for the conversion either of England or of Protestant Holland, or perhaps working for the reconstruction of the Church in Japan. An academic career in philosophy also appealed.

However, in 1896 he received orders to join the mission in the Netherlands Indies. Among Catholics the Indies as yet excited no dreams of great achievements, an attitude that contrasted sharply with early “ethical” Protestant exhilaration at the time. Nothing there connected with the Dutch Catholic imagination. It was sometimes pictured as a place of spiritual death. All Van Lith’s hopes died at once. He went as an act of sacrificial obedience.

He and another Jesuit, Petrus Hoevenaars, were assigned to the recently commenced mission among the Javanese. Both set themselves to learn Javanese, Van Lith with an enthusiasm that was medicine to his crushed ambitions. They settled in Muntilan, near Yogyakarta, intending to preach among peasants.

Ascetic

In the first phase of his life in Java, Van Lith attempted to insert himself into traditional rural Javanese life. He realised that to do so he would have to shed the attributes of power that adhered to him – including overt loyalty to the European race and even to the *esprit de corps* of the Catholic mission. Is it permissible to speculate that this act of kenosis was inspired by the Anglo-Catholic bishop Charles Gore, whose 1891 Bampton Lectures

on the incarnation of Christ as a kenosis were widely influential at the time?² However, noble as his act was, it tended to irritate his superiors.

The missionary community both Catholic and Protestant was agog at this time over the Sadrach affair. *Kiai* Sadrach was a Javanese guru who had embraced Christianity quite apart from direct missionary influence. Throughout the second half of the nineteenth century he taught a considerable following in Central Java with a syncretic Javano-Christian message. Less successful Protestant missionaries attempted to annex Sadrach's movement and even persuaded the government to intimidate him into yielding his prestige to them, all to no avail. A couple of years before Van Lith arrived in Java, the Dutch ecclesiastical emissary Lion Cachet condemned Sadrach after a cursory investigation, and ordered Dutch missionaries to sever contact with his movement. This debacle set back the Protestant missionary effort many years.³

Van Lith knew Sadrach as an old man, and wrote a book about him. He intended to say that the Protestant failure presented a marvelous opportunity for Catholics. But the price of success would be the same as the one Protestants had refused to pay, namely a kenosis. Consequently, Van Lith's book on Sadrach was as much a criticism of Catholic missionary practice as it was a study of the Javanese teacher. His superior found its condemnation of racism amongst missionaries uncomfortable, and refused to publish the study. He disliked too the praise of the simple-hearted missionary "Brother" Wilhelm, the one Dutchman, a Protestant, who had stuck with Sadrach and honoured him. Van Lith implied that only Wilhelm had understood the Jesuit doctrine of adaptation.⁴

He wrote other pieces along similar lines, and all evoked the same irritation from his missionary superiors, who filed them away unpublished. One, entitled "On Javanese servants and durians", was a series of satirical anecdotes about Europeans, including priests, who complained about useless native servants and the stench of the durian fruit. In characteristically robust terms Van Lith said the Dutch ought either to learn to enjoy life as fellow-citizens with the indigenous population or find themselves thrown out of the Indies.⁵

2 Charles Gore, *The Incarnation of the Son of God* (Bampton Lectures 1891) [reissued London: J. Murray, 1909]. I owe this point to James Haire.

3 Sutarman S. Partonadi, *Sadrach's community and its contextual roots: A nineteenth century Javanese expression of Christianity* (Amsterdam: Rodopi, 1988).

4 F. van Lith, "Kjahi Sadrach: Eene les voor ons uit de Protestantsche zending van Midden-Java", (unpubl. mss. in Archives of the Netherlands Province of the Jesuits, henceforth abbreviated ANPJ, in Nijmegen) n.d. [c. 1922]. The work is based on liberal quotations from L. Adriaanse, *Sadrach's Kring* (Leiden: D. Donner, 1899), and P. Lion Cachet, *Een jaar op reis in dienst der zending* (Amsterdam: J. A. Wormser, 1896), but interspersed with Van Lith's own anecdotes.

5 "Over Javaansche bedienden en durians", unpubl. mss. intended for *St. Claverbond*, in ANPJ,

He lived with an austerity both Jesuit and Javanese, and later wrote with affection of years spent walking or cycling among mountain villages on the volcanic slopes of Mounts Merapi and Merbabu. Van Lith was proud of this asceticism. He felt it contrasted with the lifestyle enjoyed by his colleague and rival Hoevenaars:

I wanted to be Javanese with the Javanese, while Hoevenaars, as a European, as a participant in the powerful ruling race, wanted to make use of the privilege of his Dutch citizenship to act as a benevolent gentleman, as a superior of higher standing, who gives kind-hearted instructions to his inferiors and wants to be their teacher and their helper and thus wants always to remain above the Javanese. What a coincidence that I in Muntilan had to buy a native house with a wooden frame and bamboo walls, while Hoevenaars in Mendut lived in a former factory house, that is a stone building, as is the custom of pedigree Europeans.⁶

His first convert was an old man who said he recognised Van Lith as his guru from a previous incarnation, three hundred years ago. His most colourful friend, another of whom the censors did not approve, was the adventurer Schmalz, a half-converted Protestant who resembled a Joseph Conrad character complete with South American revolutions, a white schooner, and dusky concubines. This man put him in touch with a neglected Protestant congregation of Javanese led by an eighty year-old independent missionary, M. Teffer, who later went over to the Catholic faith.

However, Van Lith's insertion into traditional rural life was not as complete or as successful as he himself imagined. The entire village mission effort collapsed in 1898 when he discovered that the Javanese he had employed as catechists were lining their own pockets. One of them, praised in the Catholic press back home as "the Apostle Paul of Java", Van Lith now privately called "a Judas". It was a catastrophe as serious as the one the Protestants had experienced with Sadrach.

Years of missionary effort in the villages had yielded few converts. A student from the school Van Lith established at Muntilan recalled that in 1908, twelve years after Van Lith's arrival in Java, Sunday church services were poorly attended. Besides the students there were "a couple of Catholic teachers and their families, a handful of Christians from villages spread far and wide, a group of faithful Kalibawang villagers, and some extremely poor people. The last two categories appeared to appreciate the small coins that Father van Lith handed out to them personally after high mass."⁷

n.d. [c. 1922].

- 6 F. van Lith, "De geschiedenis der Katholieke Java-missie", n.d. [c. 1922], (unpubl. mss. in ANPJ), pp. 54f, 129. Substantial extracts of this study later appeared in G. Vriens, "God's wegen zijn niet onze wegen: De ondergang der Java-Missie in 1898 – uit de herinneringen van Pater van Lith S.J.", *St Claverbond* (1935) 87, 135, 182, 207, 228; (1936) 20, 32.
- 7 Satiman in Van Lith, "Geschiedenis"; on the Kalibawang village, see F. van Lith, "Mijn eerste

Educator

Having failed to incarnate in Javanese rural culture, Van Lith now became a mediator between modern Western culture and the Javanese elite. An unexpected and very large indigenous demand for Western education had become evident. Abandoning the villages, Van Lith turned to the Javanese elite and offered them a Catholic education. This role at once put him among the vanguard of a wave of Westerners who came to the Indies at the beginning of the new century, driven by the so-called Ethical Policy announced by the new Calvinist government in the Netherlands in 1901. He wheedled his superiors into concentrating all efforts on a school to be built in Muntilan, about 30 km northwest of Yogyakarta. A simple school for male village teachers opened in 1904, which later developed into a variety of higher level schools for both sexes. Van Lith later engaged in vigorous theorising about education in the Indies, even making a government-funded study tour to the Philippines shortly before his death.⁸ As he had the villagers, he also thought of the Javanese “elite” as oppressed, which in comparison with the Dutch they were. This partisanship with the (relatively) oppressed in a racist colonial atmosphere was the cornerstone of his missionary approach.

Priest

In 1911 two of Van Lith’s Javanese students asked unexpectedly to be trained as priests. Both had converted to Catholicism at the school. The Apostolic Vicar in Batavia thought immediately of the indigenous Filipino priests who had sided with the rebels in the 1896 Revolution, and refused his permission. It was Catholic policy to ordain only from the third or at least the second Catholic generation, never new converts, he explained. But a little string pulling directly to Rome, which the structure of Van Lith’s Society of Jesus permitted, produced the required approval early the following year.

After preparatory studies at Muntilan, the two candidates were sent to the Netherlands in 1914. Ten others followed. One of the last to go before the complete training program was moved back to the Indies in 1922 was Albert Sugiyopranoto, later to become Indonesia’s first indigenous bishop. Unlike indigenous Protestants, Catholic priests were all trained to the same exacting standards, regardless of ethnic origin.⁹

bezoek aan Kalibawang (uit nagelaten aantekeningen van Rama F. van Lith S.J.)”, *St Claverbond* (1930) 255f, 289f.

8 I have not investigated this material in detail.

9 G. Vriens, “Honderd Jaar Jezuitenmissie in Indonesië”, (3 parts), (unpubl. mss, ANPJ), n.d. [c. 1970]. A short while after Van Lith’s initiative, Pope Benedict XV published the encyclical *Maximum illud* to stimulate the training of indigenous priests.

Universal love

Van Lith was one of the first of a large influx of well-meaning Dutch to arrive in the Indies before and especially after the turn of the century. All felt themselves engaged in a project to “uplift” what they often saw as a degenerate society by means of education and government services, such as irrigation and rural credit. Their ideals were labelled “ethical”, meaning they intended not to exploit but to improve the lot of the indigenous population, much like the British bore the “white man’s burden” for their colonies.

Their social ethics were the critique of a newcomer. Among their fellow-Europeans they discovered a society that seemed to have lost meaningful contact with European civilisation. The compromises with greed and autocracy, the profligate lifestyles and the overturn of conventional sexual ethics, the lack of interest in organised religion or in the arts – everything shocked.

Yet, though his work stood in the same line as the “ethicists”, Van Lith’s Catholicism stood quite outside the mainstream of contemporary liberal and Protestant “ethical” thought. Not one allusion to Snouck Hurgronje, Van Deventer, Kuyper, Idenburg, or Van Limburg-Stirum – all famous spokespersons of the new ideology – is to be found in his surviving writings.¹⁰

Instead of taking up themes of social uplift, in the classroom as in the pulpit, poor as his delivery was, he dwelt on universal love and brotherhood as the essence of the Catholic mission. He once told a gathering of the Catholic party RKSP in the Netherlands, little used to such universalism, that the ideal of Catholic politics

coincides with the Christian ideal of the general brotherhood of all nations and all races. As soon as love for the mission shifts from that genuine Christian general love and becomes a love for one’s own personal goal, for one’s own business, becomes a love that seeks itself rather than Christ, then it has degenerated. [...] In the Church of Christ there is neither Jew nor Roman nor Greek, and so also neither Dutch nor Javanese. What has always been law in the Church, is now also being made law outside: the Dutch, the Indos and the Javanese shall from now on live together as brothers, or else very soon they shall not live together at all.¹¹

Van Lith interpreted education as a “healing of the soul”, that would surely open the gates to the higher life of God’s Spirit. As a good Thomist he saw the “life of Nature” as preparation for a “life of Grace”. Along the road

10 Van Lith only wrote prolifically while recuperating in the Netherlands from a nervous disease between 1920 and 1924. He suffered from thrush that gave him an ulcerated mouth and chronic enteritis. He was then in his late fifties and physically almost spent.

11 F. van Lith, *De politiek van Nederland ten opzichte van Nederlandsch-Indië* (‘s Hertogenbosch-Antwerpen: Malmberg, 1922) 40.

upwards lay a gradual purification of the moral foundations according to God-ordained Laws of Nature. In Van Lith one never finds militant imagery of conquest against a hostile world. He leaned towards a mystical conviction of God already at work beyond the Church – in the Asian awakening generally, in the new class of education-hungry Javanese *priayi* (aristocrats) in particular, and even in those few Protestants who had risen above the general European racism of the times.¹²

Instinctively he divided the world not into Catholic and non-Catholic, but rather into oppressor and oppressed – an embryonic liberation theology unusual at the time. In the Indies, he said he only distinguished “two great sides, that virtually coincide with the races – namely the indigenous population and the Dutch; [that coincide] with the historical political opposites – namely the ruled and the rulers; [and] with the apparently natural social and economic antipodes – namely employees and the employers”.

The Catholic Church, throughout the nineteenth century marginalised in the Netherlands, was not responsible for the historical exploitation of the Indies. “Our greatest interest”, he insisted, “is that we Catholics do not get the blame for the introduction of a government system that is oppressive and degrading for the indigenous population”. Indeed, Van Lith went on to declare, “should it come to the break that none of us hope for, and we are forced to choose sides, then we shall stand on the side of the indigenes”.¹³

Java's glorious resurgence

On one point he did share some “ethical” Dutch newcomer opinion from outside the Church. That was the romantic notion of the superiority of Javanese civilisation in past ages. Admirers of ancient Javanese culture met one another in the Java Institute at Solo from 1920, an institute Van Lith helped to run. There they met members of the Javanese political association Budi Utomo, particularly from the Solo *kraton* (sultan's palace) – young aristocrats interested in preserving and renewing Javanese culture, whilst generally avoiding political agitation.

Van Lith often contrasted the oppressed condition of contemporary Javanese with their history of seafaring greatness. The Javanese had pride in their own national spirit, their own art, life philosophy and refined etiquette, he wrote. Though perhaps inferior to a Westerner in science, a Javanese knew himself to be the superior in good breeding besides the “rough old salt and the drunken fusilier, and besides many a Dutchman of whom too much is made in the Indies though he had brought with him from

12 F. van Lith, “Toelichting van het Missiewerk op Java”, (unpubl. mss. in ANPJ) n.d. [c. 1922].

13 Van Lith, *De politiek*, quotes in this paragraph and the previous are from pp. 15, 9, 39.

home but the thinnest layer of propriety, which in any case he felt permitted to shed in the presence of a Javanese”.¹⁴

He mixed easily with elite Javanese who valued the education he sought to bring. Nor were they all politically inactive, for among his acquaintances were Suwardi Suryaningrat (later exiled to the Netherlands and known as K.H. Dewantoro), his brother Suryapranoto (later dubbed “the strike king”), and their uncle Prince Sasroningrat of the Pakualam royal house in Yogyakarta.¹⁵

Sarekat Islam

Van Lith never anticipated the rise of the younger Dutch-trained generation of Indonesians with their socialist and democratic ideals. He thought the urge for self-determination expressed in the political association Sarekat Islam (1912) was aimed at restoring an older Javano-Islamic identity. In common with most “ethical” opinion he envisaged a New Java led by a corps of well-educated *priayi* – a revitalisation of the glories of Java’s past. His educational effort was aimed at capturing that *priayi* elite, giving them a pre-Catholic sense of right and wrong to “ennoble” the splendid culture they already possessed.

As did Snouck Hurgronje, Van Lith recognised in the early Sarekat Islam a national movement of the oppressed rallying under the flag of an indigenous religion. He enjoyed friendships with Sarekat Islam leaders *Haji* Agus Salim (two decades his junior) and Hasan Djajadiningrat (brother of the modernising West Javanese Regent Ahmad Djajadiningrat). In this its “ethical” phase, Sarekat Islam was an organisation of educated, largely Javanese aristocrats promising to lead the New Java to dignity and prosperity. Indeed, when Van Lith was not nominated by the Catholics for the first elections to the Volksraad (the colonial proto-parliament) in 1918, the Serang branch of Sarekat Islam asked him to stand on their ticket, an offer he refused!¹⁶

The fact that Sarekat Islam’s protest was religiously coloured naturally implied a threat to the Christian mission. But, Van Lith reported to Cardinal van Rossum, Islamic attacks on the Christian mission as the religion of the oppressor could be blunted only if the mission “very clearly took sides and declared its sympathy for the indigenous movement”. The same consideration led him to warn against all proselytism. Like Snouck Hurgronje, but unlike many missionaries, he thought Christianity was a perhaps desirable but in practice unsuitable instrument to bind together East

14 Van Lith, “Geschiedenis”, 134.

15 Van Lith, *De politiek*, 34f.

16 Van Lith, *De politiek*, 35.

and West. Even more than Islamic reaction, the corruption of Christianity by “so many bad Christians” made it unfit. A more practicable basis of association was “common religiosity with appreciation of everyone’s respective religious sensibility”. The weakest and least enduring basis for association, he thought, was mere “commonality of interests”.¹⁷

Paternalism was of course not absent from this associationism in 1916. He wrote: “The Dutch must be good for the Javanese, forgive him his shortcomings and improve them, while openly acknowledging also his own failures and weaknesses. [...] The courage to use his strength is necessary for the [Dutch] father of this large Eastern household”.¹⁸

The leading Protestant missionary intellectual in the Indies in the 1920s and 1930s, Hendrik Kraemer, shortly after his arrival in the Indies in 1922 praised Van Lith’s positive attitude to the “indigenous movement” as a good model for Protestants too. Like Van Lith, Kraemer thought indigenous Javanese culture was more “authentic” than the Islamic, which they both pictured as pan-Islamic with a strong anti-Christian ideology.¹⁹

Constitutional review commission

After more than two uninterrupted decades in the colony, lately much in the company of Indonesians who were turning out to be important, Van Lith had acquired the status of political expert. This expertise was acknowledged when he was invited to sit on the Review Commission, a constitutional committee formed by the “ethical” Governor-General van Limburg-Stirum in late 1918 on the model of the British Montagu-Chelmsford reforms in British India. Forty percent of its 26 members were indigenous, and in 1920 it brought out a very liberal report urging many democratic reforms.²⁰

He identified with a “left wing” of the commission that included the socialists D.M.G. Koch and Ch.G. Cramer, the Sarekat Islam leaders *Haji* Agus Salim and Hasan Djajadiningrat, and some others. Koch later recalled him as “a noble, grey, tall and impressive figure in his black priestly robes”.²¹

17 Letter from Van Lith to Cardinal van Rossum, n.d. [c. 1921], p. 8 (ANPJ Box 324 File i.29).

18 Letter from Van Lith to Colonial Education Congress in answer to a questionnaire, Muntilan: 20 & 28 Apr. 1916, part 2/2 p. 9, ANPJ box 324 topic i29.

19 H. van Steenberghe, “Zending en politiek”, *De Banier* (1924) 163, 169. T.H. Tan advances good reasons for thinking dr H. Kraemer was an important participant in this anonymous missionary discussion (T.H. Tan, “The attitude of Dutch Protestant missions towards Indonesian nationalism 1945-49”, Princeton: Princeton Theological Seminary, 1967 [unpubl. PhD dist.]).

20 *Verslag van de Commissie tot Herziening van de Staatsinrichting van Nederlandsch-Indië* (Weltevreden: Landsdrukkerij, 1920). As is often the way with such commissions, almost none of the reform suggestions were acted on.

21 D.M.G. Koch, *Verantwoording: Een halve eeuw in Indonesië* (The Hague/Bandung: Van

Two minority reports carried his signature. One by him alone proposed a bicameral legislature for the Indies – one for the small but powerful group of European capital, one for the mass of Indonesians. He realised this was an unideal system for an unideal situation, and it was rejected for that reason. The unequal situation in the Indies was comparable, he said, to the rule of the Norman barons over the defeated Saxons at the beginning of English parliamentarianism. To explain this minority report he later wrote the controversial brochure in which he predicted a colonial denouement and announced that “should it come to the break that none of us hope for, and we are forced to choose sides, then we shall stand on the side of the indigenes”.²² He also signed another minority report from the “left wing”, urging a greater degree of electoral democracy for illiterates than the commission was prepared to accept.

Early evaluations

Such are the bare bones of a life history. But how was this life read by others, especially within the Catholic Church? It is helpful to make a distinction between early evaluations, in obituaries especially, and the more considered evaluations incorporated into official biographies.

Van Lith’s death in 1926 came just as the “indigenous movement” in the Netherlands Indies was being recognised as a “nationalist movement”. He missed the localised communist uprisings at the end of 1926 and beginning of 1927. These triggered so much alarm within the colonial establishment that thousands of politically active Indonesians were imprisoned or packed off to exile in remote and unhealthy locations of the archipelago. He missed too the increasingly voluble debate about the future of the colony, which made the controversies surrounding the optimistic Review Commission appear mild-mannered.

But his early patronage of educated Catholic Indonesians who unavoidably were drawn into this debate made his name an important symbol for Catholics. Even more pointedly, the myth of origin of the Catholic mission in Java was in Van Lith conflated with the myth of origin of the Indonesian nation. This alone was bound to make his biography contested territory.

Our emancipator

Most ardent among his admirers were his Javanese protégés from the Muntilan school. Muntilan was the heart of an important group within the Church, namely missionary educator-priests and their indigenous charges. The missionaries were continually torn between the fear that “their”

Hoeve, 1956) 102.

22 See footnote 13.

indigenes would be influenced by “extremists”, and the hope that they would become the future standard bearers of the Church in the Indies. The Muntilan indigenes themselves constituted an aspiring elite, hoping to play a significant role in the great changes taking place in their country – perhaps as church leaders, teachers, government officials or politicians. Even after his death, when they continued to quote his words and ideas, they saw Van Lith as their patron, who would open a path for that role.

Some of the priests who had been admitted to training through Van Lith’s advocacy left their impressions of him when he died in 1926 (he was buried at Muntilan). All commended his asceticism. Yet some were in fact rather critical. These young men were already embarked on a career within the institutional church, and their criticisms revealed the sentiments of the churchman that Van Lith had never been. One complained he did not teach the forms of religion because he was “so swallowed up in Christ”. Another could praise only his administrative prowess.²³

Others were much more impressed. Sugiyopranoto called Van Lith “our emancipator”. He did not mean political emancipation, but the sublimation and spiritualisation of political protest into a personal salvation. Sugiyopranoto recalled the Dutch dictation lessons when Van Lith invented a story about the boys in a previous incarnation, in which they possessed their own kingdom in Central Africa. “None of us could remember that we had ever had a romantic past”, he recalled. Van Lith taught “that we could relate to God as royal children do with their lord and father”. According to his own recollection, Sugiyopranoto’s dominant feeling when he entered the Muntilan school was an intense anti-colonial resentment. But Van Lith, he said, had offered him a Catholic way of resolving those feelings, namely by rediscovering the chivalry that had always lain within them. He recalled Van Lith sitting on the lawn surrounded by his students:

When he sat there among those boys with their open, free, joyous faces, he must have felt like a happy father in the midst of his happy children. By joking and teasing he often tried to evoke some opposition, some protest. When the boys began to defend themselves spiritedly, when in excitement they began to make telling remarks about the Europeans, that is when he experienced the greatest pleasure. [...] In those relaxed conversations with Father van Lith we unconsciously learned courage and the realisation of our own powers.²⁴

Did he sense in them the same resentment he had felt as a Catholic young man in politically marginalised Noord-Brabant?

23 Satiman and Darmaseputra in Van Lith, “Geschiedenis”.

24 Sugiyopranoto in Van Lith, “Geschiedenis”. The superior indicated by his marginal notes that he thought this image of Van Lith was “subjective”, and when it was eventually published in 1952 the reference to jokes about Europeans was deleted (Sugiyopranoto, “Pastoor van Lith als onze opvoeder”, *St Claverbond* (1952) 101-105).

Sugiyopranoto's conversion was a coming home, rather than a leaving behind. The proto-nationalism he brought with him to Muntilan was resolved at the altar, rather than in the political arena. In his obituary for Van Lith, written five years before Sugiyopranoto was consecrated as priest, he wrote with awe:

The love of Father van Lith that always aimed at our genuine happiness, has opened for us Javanese seminarians the royal road to God's altar. Father van Lith showed himself a suitable instrument in the merciful hand of God, who now after 19 centuries is about to grant to the poor Javanese people that He, God himself, in the form of bread and wine, shall descend on the unstained altar obedient to the word of power spoken by a Javanese priest's mouth.²⁵

Model nationalist

Another of the Muntilan elite who quoted Van Lith throughout his life did not recall him as a model priest who brought individual souls to water, but rather as a model for collective political action. Ignatius Kasimo (1900-1986) led the indigenous Catholic political party almost from its inception in 1923 until 1960. Particularly frequent among these quotes was the last paragraph of Van Lith's 1924 booklet, directed at indigenous activists:

My article is for you a call to place yourselves behind me [until you achieve] that for which your soul longs: that Java, grown out into the Indies and the entire Nusantara, shall at last see her time of glory again and rise reborn, to take her worthy place in the gallery of nations.²⁶

Kasimo was hardly an inflammatory speaker in the Volksraad, where he represented indigenous Catholics between 1931 and 1942. Most of his speeches were technocratic. But his maiden speech contained a short statement of political ideals, in which he quoted the authority of Van Lith for "hallowing the principle of nationality, according to which every nation has the right to form an independent state". The strongest anti-colonial statement he ever made, when he spoke to his signature on the Sutardjo Petition demanding a Commonwealth status for the colony in September 1936, quoted Van Lith's opinion that the distant Netherlands could never satisfy the Indies' interests. As a result of his support for the Sutardjo Petition, Kasimo's nationalist stature increased considerably. Even as the clouds of war in the Pacific approached, Kasimo dreamed about an Indonesia with a genuine parliament – a bicameral one, just as Van Lith had taught over two decades earlier.²⁷

25 Sugiyopranoto, "Aan de nagedachtenis van onzen vader Pater Franciscus van Lith", *St Claverbond* (1926) 97-106.

26 Van Lith, *De politiek*, 46.

27 *Handelingen van de Volksraad*, 13 July 1931, 165-166, and 14 July 1934, 228f; *Soeara Katholiek*, 7 March 1941.

Van Lith was thus the posthumous patron of an “ethical” group within the Catholic establishment. This group also included some Dutchmen. But they did not have it easy. One of them, the teacher A.B. ten Berge wrote to Kasimo after a tactical defeat in 1933: “I myself, as a follower of the late Father van Lith, have experienced so much unpleasantness in my Indies political career, that I could not stand the idea of pushing on”.²⁸ Outside the Catholic community Van Lith was remembered as well. Among Indonesian nationalists his name was enlisted in the service not of a reascent Java but of an independent Indonesia that embraced all the ethnic groups of the Netherlands Indies. The 28-year old Soekarno, on trial for his anti-colonial activism, quoted Van Lith’s 1924 brochure in support of the cause. In his 1929 defence speech that later became a national icon Soekarno called him a “true saint”. He even told his biographer Cindy Adams that Van Lith used to visit him in jail. This is impossible, since Van Lith had been dead for four years. Probably it was another Catholic missionary, Jan van Rijckevorsel, brother of the Jesuit priest who later wrote Van Lith’s biography.²⁹

Extremist

Making life difficult for the Muntilan “ethicists” within the Church was the Indische Katholieke Partij (IKP), most of them Dutch short-termers involved in the booming plantation economy. These were the kind of “bad Catholic” Van Lith had despaired of so often, but they had access to power and money. Though Catholics remained marginalised within the Indies bureaucracy, the IKP had a sister-relation with the political party RKSP in the Netherlands, which sat in several coalition governments between the world wars. It also had relations with wealthy industrialists in the Netherlands, who could be moved to fund the mission in the Indies, often on the basis that mission was the best way to keep communism at bay. The IKP group included L.J.M. Feber (1885-1964), the most influential lay Catholic politician in the colony during the period between the wars and president of the IKP. In many polemical newspaper articles this engineer argued against the “sentimental” appeasement of indigenous radicals promoted by the so-called “ethical” school. Another was sugar planter J.A.M. Bruineman, who presided over the IKP for eight years after Feber left in 1920 (to become colonial expert for the RKSP). In 1927 Bruineman

28 Letter Ten Berge to Kasimo 8 Feb. 1933 (Archives of the Archbishop of Jakarta, mfch M4-1).

29 Sukarno, *Indonesia accuses!, Sukarno’s defence oration in the political trial of 1930*, Ed., transl., annotated, & introd. Roger K. Paget (New York: Oxford University Press, 1975) [original 1930], 90-91 (“a true saint”) and 130; Sukarno, *An autobiography, as told to Cindy Adams* (Hong Kong: Gunung Agung, 1965), 114. Van Lith’s biography is given in footnote 31.

urged that communists ought to be segregated to one of the many uninhabited islands as “dangerous madmen”.³⁰

Feber found Van Lith’s militant 1924 brochure, particularly the statement that Catholics ought to choose sides with the natives in the coming denouement, quite galling. He later used the normally restrained occasion of an obituary to speak of Van Lith’s “swerve to the extreme left in his latter years”. Another obituary, this one anonymous, also employed the phrase “swerve to the extreme left”, bringing it into relation with his educational ideas. The latter claimed to have inside knowledge that the bishop himself, much as he might respect the grey man, did not approve of his opinions. As late as 1930, the small but vocal white supremacist party *Vaderlandsche Club* quoted Van Lith’s partisan statement in one of its election brochures, hoping to taint its opponent the IKP with leftist radicalism. The Catholic newspaper *Koerier* replied it was not mission policy to be so partisan as to adopt Van Lith’s ideals.³¹

Later evaluations

Model colonialist

Feber’s angry denouncement of Van Lith would hardly do as Catholic biography in the long run. Indeed, as events took their course it was rarely heard again. But Van Lith’s political partisanship remained an uncomfortable fact, best forgotten if it could not be denounced. So Van Lith’s biographer, a former Muntilan teacher who completed his work before the war though only published it afterwards, preferred to ignore it almost completely. He did recognise that in these matters, “among the Dutch, [Van Lith] stood alone”. But instead of praising this exemplary solitude, he suggested it was merely a personal eccentricity: “Exaggerated? ... Perhaps!” Van Rijckevorsel himself thought of “Javanese nationalism” as essentially regressive, “a holding fast to old customs”. Exaggerated affection for old customs aside, Van Rijckevorsel portrayed Van Lith in this biography as a model missionary, almost a model colonialist. Besides emphasising his personal piety and fatherly concern for the natives, the book stressed his modernising educational work.³²

30 J.A. Klomp, “Van orde en rust: Aspecten van de houding der Rooms-katholieke Staatspartij tegenover Nederlands-Indië, 1918-40” (Nijmegen University, 1975) [unpubl. M.A. dist.]; e.g. J.A.M. Bruineman, “Bestrijding van communisme”, *Sociaal Leven en Streven* (19 Aug. 1925) 285-286.

31 L.J.M. Feber, “Pastoor van Lith, SJ”, in: *St Claverbond* (1926), 35-39; “Pastoor F. van Lith SJ”, *Handelsblad* 11 Jan. 1926; “Pastoor van Lith redivivus”, *Koerier* July 1930.

32 L. van Rijckevorsel, *Pastoor van Lith s.j.: De stichter van de missie in Midden Java, 1863-1926* (Nijmegen: Stichting St. Claverbond, 1952). Quotes are from 115 and 51 resp.

Model nation builder

When next Van Lith became the object of a Catholic biographer's attention it was under much changed circumstances. Once Indonesia had won its independence from the Netherlands, Van Lith's militancy for the indigenous cause was no longer an embarrassment. So for instance Camps praised him in an article in 1972 for separating the mission from the Dutch colonial project of economic exploitation, and for speaking up prophetically for the human rights of the Javanese.³³

Indeed, that very militancy could now play an important role in a project to redefine a place for the Catholic Church within the new nation. Now not colonial uplift but Indonesian nation building provided the challenge to which the Church needed to relate. In several versions of a study that appeared between 1969 and 1979, one of them incorporated into the official history of Catholicism in Indonesia, Muskens devoted a large section to Van Lith. Substantial excerpts from the militant 1924 brochure were included. The point of this study, as the title of its Indonesian translation suggested, was to demonstrate the "integration" of Catholicism into the "Indonesian identity". In an age of "nation building", it had become important to show that Catholicism had always supported the Indonesian independence movement. Whilst all due qualifications were noted by the author, such as the fact that he had envisaged not a new Indonesia but Java resurgent, Van Lith served well for this purpose.³⁴

Inevitably, each "remake" of Van Lith's biography ignored important aspects of his personality and career. Interests increasingly played a role. If once these interests were limited to the sometimes "sectarian" (in Troeltsch's sense) Jesuit missionary order, the narrative had now to serve a broader purpose, namely to describe the origins of the institutional Church in Indonesia as a whole.

As a result, for example, the strange universalism, and the respect for the unordained Protestant missionary Wilhelm or the syncretistic Sadrach, were not major themes in either Van Rijckevorsel or Muskens. But most especially, the accounts played down adversarial aspects of the story. Van

33 A. Camps, "Spanning tussen kolonialisme en missie: Las Casas, Lebbe en Van Lith", *Wereld en Zending*, vol. 1 (1972) 437-448.

34 M.P.M. Muskens, *Indonesië: Een strijd om nationale identiteit – nationalisten, islamieten, katholieken* (Bussum: P. Brand, 1969). This was translated into Indonesian as volume 4 ("Pengintegrasian di alam Indonesia") [Integration into the Indonesian environment] in *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, 5 vols., Jakarta: Bagian Dokumentasi-Penerangan, Kantor Waligereja Indonesia, 1974, and again as Pipitseputra, *Beberapa aspek dari sejarah Indonesia: Aliran nasionalis, Islam, katolik, sampai akhir zaman perbedaan paham 1973* (Ende: Arnoldus, 1973). [Pipitseputra is the Indonesian "translation" of the Dutch name Muskens, *mus/pipit* meaning sparrow.] See also M.P.M. Muskens, *Partner in nation building: The Catholic Church in Indonesia* (Aachen: Missio Aktuell Verlag, 1979), a reworked version of the preceding.

Rijkevorsel ignored serious conflict almost completely. Muskens did not. But the conflict there was with a safe enemy, Dutch colonialism, now gone from the Indonesian scene and relegated to an abstract place in the national mythology. Van Lith was now a fighter for everyone, of whom no one could disapprove. By taking the edge off his adversarial relations, and forgetting or dulling the opposition he evoked, he was reinstated as a symbol of what was generally right, and what the Church was generally committed to – upliftment, emancipation, personal courage, “reasonable” politics. Van Lith’s charisma had become routinised.

Conclusions

In the terms of Weber’s typology outlined in the introduction, Van Lith was in his lifetime a charismatic figure. He had an adversarial relation with power that made him friends among the oppressed, and enemies among the strong even within the church. Commercially successful colonialist Catholics regarded him as an extremist, while politically marginal Javanese Catholics described him as “our emancipator”.

After his death, his memory was routinised in the official biographies. The adversarial edge was dulled. He was initially cast by the Dutch-controlled Church as a missionary of great piety without political interests. Later, after independence, the Church – Indonesianised by this time – cast him as a missionary with all the “politically correct” interests, namely those of the Indonesian nationalist movement. There he continues to function as a model of modern Catholicism in Indonesia.

Acknowledgements

This study is based on material presented in the author’s doctoral dissertation entitled “Migrant Moralities: Christians and nationalist politics in emerging Indonesia, a biographical approach”, completed at Griffith University’s Faculty of Asian and International Studies, in cooperation with the University’s School of Theology, in 1996. My thanks are due to Han Spykerboer and James Haire of that School, who commented on drafts. During visits in 1992 to the archives of the Netherlands Province of the Jesuits, in Nijmegen, I particularly appreciated the hospitality of Pater Th. van Eijk.

Division of Pacific and Asian History
Research School of Pacific and Asian Studies
Australian National University
Australia 0200
Tel +61-6-249 2317
Fax +61-6-249 5525

Email vklinken@thehub.com.au

Overzicht bibliografische gegevens

A.J. van den Berg

Zowel in Nederland als in het buitenland verschijnt een groot aantal periodieken die bibliografische overzichten geven op het gebied van de missiologie/kerk- en zendingsgeschiedenis. Een aantal waarin deze discipline behandeld wordt geef ik hieronder. Tevens zal ik ingaan op de elektronische zoekmogelijkheden, zoals de geautomatiseerde bibliotheekcatalogi, informatie op CD-ROM en de mogelijkheden die Internet biedt.

I. *Periodieken*

A. Nederland.

Kerktijd geeft jaarlijks een bibliografie op het terrein van de Nederlandse kerkgeschiedenis met een aparte paragraaf 'Nederlanders elders'. Tevens biedt het trefwoorden-, auteurs- en plaatsnamenregisters. In het systematisch register is missie/zending een lemma. Zowel Nederlandse als buitenlandse tijdschriften worden gedepouilleerd.

Wereld en Zending verzorgt jaarlijks een bibliografie op missiologisch terrein, waarin de geschiedenis van de zending ook aan bod komt. De bibliografie is thematisch van opzet. Alleen Nederlandstalige uitgaven worden ontsloten.

Het Afrika Studiecentrum geeft *African Abstracts* uit, waarin ook historische studies vermeld worden.

Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht) depouilleert vanaf 1969 boeken en tijdschriften op het gebied van de zending. Er is in het instituut een cartotheek. Sinds 1991 geschiedt de ontsluiting via de computer, waardoor de zoekmogelijkheden uitgebreid zijn. Tevens worden vanaf dat jaar boeken en tijdschriften op het terrein van de oecumenica ontsloten.

B. Buitenland.

Theology in context wordt uitgebracht door Missio Aachen.

Missionalia (Zuid-Afrika); de daarin opgenomen bibliografische overzichten verschijnen binnenkort op CD-ROM.

International Review of Missions (IRM) geeft in elk nummer bibliografische overzichten, thematisch. Alle eerder verschenen bibliografische overzichten uit *IRM* verschijnen binnenkort eveneens op CD-ROM.

Vanwege de UB Tübingen verschijnen:

– *Zeitschriften Inhaltsdienst UB Tübingen*; geeft overzichten van recent verschenen tijdschriftartikelen, echter niet op onderwerp, maar per tijdschrift.

– *Neuerwerbungen Theologie*; geeft overzichten van nieuw verschenen boeken; deze zijn wél thematisch ingedeeld.

Religious and Theological Abstracts geeft kleine overzichten van de inhoud van artikelen en andere publicaties. Het is thematisch van opzet en verschijnt eveneens op CD-ROM (wordt jaarlijks bijgehouden). Dit is een zeer uitgebreide ‘database’.

Overigens neemt het aanbod van bibliografische bestanden via CD-ROM op alle wetenschapsterreinen snel toe. Daarnaast biedt ook Internet vele mogelijkheden voor het bekijken van recent opgezette bestanden elders.

II. Geautomatiseerde bestanden

A. Bibliotheekcatalogi

In iedere Nederlandse universiteitsbibliotheek, de Koninklijke Bibliotheek en een aantal openbare bibliotheken zijn de catalogi via de computer raadpleegbaar. Deze biedt vele zoekmogelijkheden. Zo kan naast de auteurs ook op titel en woorden uit de titel gezocht worden. Tevens wordt in een aantal bibliotheken op onderwerp ontsloten. Ook is het mogelijk de catalogi van bibliotheken elders en de KB in te zien. Het eenvoudigst is, wanneer men in een bepaalde bibliotheek de gezochte publicatie niet aantreft de geautomatiseerde Nederlandse Centrale Catalogus (NCC) te raadplegen. Deze geeft de bestanden van een groot aantal Nederlandse bibliotheken, waaronder alle Universiteitsbibliotheeken en de KB. De NCC bevat titelbeschrijvingen van ongeveer 350.000 tijdschriften en bijna 10 miljoen boeken. Bij iedere titel staat vermeld in welke bibliotheken een exemplaar aanwezig is. Overigens dient men er rekening mee te houden dat van een aantal bibliotheken – zeker de KB en de grote universiteitsbibliotheeken – nog niet alle boektitels in de geautomatiseerde catalogi opgenomen zijn (wel het gehele tijdschriftenbestand). Men dient voor publicaties van ± vóór 1977 dus altijd ook de kaartcatalogi of ‘Leidse boekjes’ in te zien. Daarnaast bestaat de mogelijkheid de Centrale Catalogus van de KB telefonisch informatie te vragen over de vindplaats van maximaal drie boeken (tel. 070 3140883, tussen 10 en 16 uur).

In het bestand 'On Line Contents' (OLC) zijn de inhoudsopgaven van ruim 12.000 tijdschriften in te zien. Dit bestand zal uitgroeien tot ongeveer 14.000; het bevat beschrijvingen van tijdschriftartikelen vanaf 1992. Via een rekening is het mogelijk kopieën van aldaar gevonden artikelen op te vragen.

Er is tevens een catalogus van brieven, de 'Catalogus Epistularum Neerlandicarum' (CEN). Deze catalogus geeft samenvattende beschrijvingen van 900.000 brieven uit de collecties van de Universiteitsbibliotheken Amsterdam, Leiden, Groningen en Utrecht, de KB, het museum Meermann-Westreenianum en het Nederlands Letterkundig Museum en Documentatiecentrum te Den Haag, de Provinciale Bibliotheek te Leeuwarden en de Stads- of Athenaeumbibliotheek te Deventer.

In toenemende mate verschijnen bibliografieën op CD-ROM (een compact disc waarop gegevens zijn te lezen). Het grote voordeel van de CD-ROM is dat op één schijfje vele jaargangen van een bibliografisch tijdschrift opgeslagen kunnen worden. Dus een zoekactie geeft in één keer treffers over een grote periode. Voor het gebruik van de CD-ROM op het gebied van de theologie bestaat de ATLA Religion Database. Hierin vindt men een groot aantal jaargangen van wat in gedrukte vorm de *Religion Indices* heet. Deze Database is op sommige bibliotheekcomputers – bijvoorbeeld die van de UB Utrecht – direct raadpleegbaar. Voorts verschijnen, zoals boven vermeld is, steeds meer bibliografische bestanden op CD ROM.

Voor informatie over de mogelijkheden van de elektronische bestanden in bepaalde bibliotheken wende men zich tot de bibliotheekmedewerkers ter plaatse. Er bestaan tussen de bibliotheken namelijk verschillen in aanbod.

B. Internet

Via dit wereldwijde netwerk zijn de mogelijkheden om informatie te vergaren aanzienlijk toegenomen. Het is niet alleen mogelijk thuis of waar men dan ook een aansluiting heeft de bovengenoemde bibliotheekbestanden in te zien, maar Internet geeft ook toegang tot een groot aantal buitenlandse bibliotheekcatalogi; via GABRIEL (Gateway to Europe's National Libraries) kan toegang verkregen worden tot vele nationale bibliotheken. Men dient er wel rekening mee te houden dat de aangeboden diensten in toenemende mate niet meer kosteloos zullen zijn. Overigens is het hier niet zinvol te noemen wat er allemaal op het net te vinden is; de gebruiker komt er zelf snel achter en de aanbiedingen nemen dagelijks toe. Om enkele voor de lezers van dit blad wellicht nuttige voorbeelden te noemen: de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde biedt niet alleen allerlei

informatie over de activiteiten, maar geeft op het netwerk ook de zgn. Levensberichten. Deze informatie is ook toegankelijk voor niet-leden van de Maatschappij. Ook archiefdiensten begeven zich in toenemende mate op het 'net' waardoor verschillende inventarissen in te zien zijn. Tot slot: wanneer men aangesloten is op het netwerk, kan men lid worden van zgn. nieuwsgroepen, die onderling wereldwijd over bepaalde onderwerpen informatie uitwisselen, in discussie gaan etc.

Boekbesprekingen

J.H. van de Bank (red.), *De leiding van des Heeren liefde met Dina van den Bergh. Aantekeningen, dagboek en brieven* (Houten: Den Hertog, 1994), 228 pp., NLG 52,50.

Egodocumenten staan tegenwoordig in het middelpunt van de historische belangstelling, vanwege het inzicht dat zij verschaffen in het leven en denken van “gewone” mensen. Dergelijke documenten zijn op het gebied van de overzeese kerkgeschiedenis van de zeventiende en achttiende eeuw vrij zeldzaam en vaak moeilijk toegankelijk.

Een mooie uitzondering zijn de door dr Van de Bank, docent aan de theologische faculteit van de Universiteit Utrecht en aan het New Brunswick Theological Seminary, uitgegeven documenten van Dina van den Bergh (1725-1807). Zij was afkomstig uit een Amsterdamse koopmansfamilie en huwde in 1750 met de predikant Johannes Frelinghuysen. Zijn vader was Theodorus Jacobus Frelinghuysen, die een belangrijke rol speelde binnen de piëtistische kringen in de Nederduits Gereformeerde Kerk in Amerika. Het merendeel van de teksten dateert nog uit Dina's Amsterdamse tijd en geeft een goed beeld van de piëtistische subcultuur. Dit zijn een brief aan de predikant Gerardus van Schuylenburg, fragmenten van Dina's geestelijk dagboek over 1746 en 1747 en enkele aantekeningen betreffende de wijze waarop zij door God geleid werd tot het huwelijk met ds Frelinghuysen. Uit de Amerikaanse tijd is voornamelijk correspondentie met familieleden bewaard gebleven.

In deze teksten ligt het accent op de beschrijving van Dina's geestelijk leven. Ze zijn geschreven in de tale Kanaäns en hebben vaak de vorm van inwendige overleggingen. De informatie over de historische context is gering, wat past in het algemene beeld van piëtistische autobiografieën. Wel krijgen we veel te horen over de effecten van preken, avondmaalsvieringen en ziekte op haar geloofsgestalte. Dina blijkt veel te hebben aan de Amsterdamse predikanten, waarbij hun theologische richting voor haar minder belangrijk is dan het bevindelijk gehalte van hun prediking. Daarnaast houdt zij wekelijks samenkomst met enkele vriendinnen en bezoekt zij “oefeningen”. De tegenstelling die vaak geconstateerd wordt tussen conventikelpiëtisme en de officiële kerkelijke lijn wordt door haar aantekeningen niet bevestigd. Naast bijbels taalgebruik worden haar teksten gekleurd door citaten uit piëtistische liedbundels, waarvan het leeuwendeel stamt uit Van Lodensteins *Uyt-spanningen*.

De documenten zijn afgedrukt in hedendaagse spelling en voorzien van tussenkopjes, die de leesbaarheid verhogen. Hieruit blijkt ook dat het boek

een dubbel doel heeft, namelijk bronnenuitgave en stichtelijke lectuur, zoals Van de Bank expliciet vermeldt in zijn voorwoord. De inleiding geeft achtergrondinformatie om de teksten beter te kunnen begrijpen. Wie iets wil weten van het geloofsleven binnen de Nederlandse gemeenschap in het Amerika van de achttiende eeuw doet er verstandig aan deze tekst te raadplegen.

Guus Boone

Martin Bossenbroek, *Holland op zijn breedst. Indië en Zuid-Afrika in de Nederlandse cultuur omstreeks 1900* (Amsterdam: Bert Bakker, 1996), 443 pp., NLG 59,50.

In het kader van het “zwaartepunt 1900” geeft Martin Bossenbroek, verbonden aan de vakgroep geschiedenis van de Rijksuniversiteit Leiden, een beeld van het Nederlandse op overzee gerichte nationalisme rond 1900. De opvattingen van de koloniale lobby in al haar veelkleurigheid en de manier waarop de Nederlandse samenleving doordrenkt werd met de imperialistische ideologie komen uitvoerig aan de orde. We krijgen een blik op de opvattingen van militairen, industriëlen, handelaars, wetenschappers, kunstenaars en politici, op de propaganda door de overheid, verenigingen, diverse instituten, tijdschriften, boeken, kranten, tentoonstellingen en natuurlijk het erbetoon aan de Indische helden en de leiders van de Boeren. Holland op zijn breedst laat ook Holland op zijn smalst zien, met alle moralisme en het bijbehorend gebrek aan zelfkritiek.

In het expansionistisch orkest blies ook de zending vol vuur haar partij mee. Zoals in heel zijn boek beschrijft Bossenbroek met haast te vlotte pen uiterst leesbaar de verschillende initiatieven, activiteiten, propaganda en het lobbyen bij de regering. Desondanks zijn er weinig onnauwkeurigheden, al is bijvoorbeeld de vermelding S.J. van Lith voor F. van Lith S.J. op zijn minst wat slordig.

Het beeld dat Bossenbroek schetst is dat van een grote verbroekeling van het zendingswerk waarbij “geloofsijver en oprecht mededogen, maar ook uit naijver en muggenzifterij” met elkaar om de voorrang streden. De richtingenstrijd werd op de Indische Archipel geprojecteerd, terwijl de orthodoxie Zuid-Afrika als haar oogappel zag en de ontluikende apartheid op de koop toe nam. De zending stond los van het officiële expansiebeleid van de overheid, maar zij aarzelde niet om de steun van het KNIL in te roepen en ook ongevroegde steun te waarderen. De zendingstijdschriften en de vele collecten waren voor de protestanten de belangrijkste bron voor kennis van en betrokkenheid bij Indië. Hun totale oplage werd door geen

ander genre van koloniale propaganda overtroffen. Op deze wijze droeg de zending eraan bij dat het imperialisme ook door de protestantse zuil werd geaccepteerd als deel van de nationale identiteit.

Bossenbroeks opmerkingen over de plaats van de zending binnen het Nederlandse imperialisme vormen een goed uitgangspunt voor verdere studie op dit terrein. Onderzoek blijft nodig. Na 1900 vonden nog veel ontwikkelingen plaats in zendingspropaganda en -studie en de “ethische politiek” bood zendingsorganisaties nieuwe mogelijkheden.

Guus Boone

C.J. Haak e.a. (red.), *Met vereende kerken. De 'zendingssynode' van Middelburg 1896 na 100 jaar herdacht*. GMO bulletin nr. 6, oktober 1996 (Zwolle: Gereformeerde Missiologische Opleiding, 1996). 260 pp. Alleen verkrijgbaar bij: GMO, Oosterlaan 8, 8011 GA Zwolle. NLG 17,50 + NLG 5,- verzendkosten.

Sybe Bakker (red.), *Op weg naar het licht. Gedenkboek van de Gereformeerde Kerken in de classis Groningen ter gelegenheid van veertig jaar zending op Irian Jaya (1956-1996)* (Boon: Groningen 1996) 87 pp. Met kaart van het zendingsterrein. ISBN 90-75913-01-X. NLG 24,95.

De bundel *Met vereende kerken* is niet alleen gewijd aan honderd jaar Middelburg, maar ook aan vijftig jaar zending van de Gereformeerde Kerken (Vrijgemaakt). Zij bestaat uit vijftien bijdragen, merendeels geschreven door oud-zendingsarbeiders. In één ervan komt een Indonesische predikant aan het woord (9). De thema's zijn deels bepaald door de thematiek van Middelburg: De soevereiniteit van God (1, Jac. Kruidhof); Goede orde op het zendingsveld (2, D.J. Zandbergen); De structuren van de zending (3, D. Griffioen); Het ene evangelie in verschillende culturen (10, G. van Bruggen); Over hulpdiensten, barmhartigheid en ontwikkelingswerk (13, M.J. van Hulst en H.M. van Hulst-Mooibroek). Deels ook behandelen ze takken van werk: zending onder de Joden (4, R.Th. Pos), onderwijs, medisch werk, voorlichting in Nederland. C.J. Haak schreef over Zending, godsdiensten en dialoog, met een kritisch overzicht van de ontwikkeling van de missiologie in Nederland in de 20e eeuw; van zijn hand is ook een Nawoord met reacties op de andere bijdragen. In één stuk (9) komt een Indonesisch predikant aan het woord. Het boek heeft geen register.

De bundel is boeiende lectuur, en dat niet alleen omdat ze gaat over een buiten de GK (V) weinig bekende arbeid. Ze is bestemd voor een “breed, belangstellend publiek”; veronderstelt bij dat publiek overigens een goede

kennis van zaken. In enkele bijdragen treffen wij een uiterst kritische houding aan jegens ontwikkelingen op missiologisch gebied in de GKN en daarbuiten: J.H. Bavinck (wiens Handboek wel op de GMO wordt gebruikt), J. Verkuyl, A.G. Honig, D.C. Mulder, P.N. Holtrop en anderen worden gemeten, en in mindere of meerdere mate te licht bevonden (p. 20-23, 99-110, 112, 116). Toch is de toon niet triomfalistisch. De Vrijgemaakte zending is vanaf het begin op zoek naar geschikte vormen van organisatie en in de bundel blijkt duidelijk dat men ook nu nog steeds geen afdoende antwoorden heeft. Er is critiek op het centralisme van de ZGKN na Middelburg, maar de afschaffing van de Zendingsorde door de GK (V) in 1951 was een ander uiterste (Haak, 248) en de daardoor veroorzaakte extreme decentralisatie van het zendingswerk had grote nadelen (Griffioen, p. 50). De organen van samenwerking die noodgedwongen werden gevormd voldeden veelal niet aan de kerkelijke criteria van Middelburg (Zandbergen, p. 41v).

De bundel boeit vooral ook door haar veelkleurigheid. Er is de eschatologische toon van Kruidhof, die Middelburg te vlot-optimistisch, te actief bouwend acht (18-20). Er is de meer dogmatische instelling van Haak, die met zorg constateert hoe velen het Christendom een plaats geven temidden van de andere religies, hoe de christenheid verlamd wordt door de Schriftkritiek, en die daartegenover de “beleden leer” stelt als houvast (116v). Er is ook de meer onbevangen houding – een onbevangenheid die men ook bij evangelikalen wel aantreft – van enkele niet-theologen (Van Bruggen, Oostra) en van de missionair predikant H. Venema, die aan de andere kant beginnen: hoe maak je als christen uit en in een andere cultuur je belijdenis concreet. Daarbij komen vragen aan de orde waarop de voorhanden leer (in casu de Dordtse Leerregels, p. 173) geen antwoord heeft, omdat ze nu eenmaal niet in die cultuur is ontstaan; vragen die ook niet door de Westerse Christen beantwoord kunnen worden; die kan alleen helpen de vragen bewust te maken en te formuleren (172). Het deed mij groot genoeg dat in het stuk van Oostra de onderwijzer T. van Dijk van Sumba en zijn Lewa-school worden genoemd.

De Groningse herdenkingsbundel is in haar geheel een specimen van de onbevangen benadering die ik zoëven releveerde. Ze is uniek, niet alleen door de buitengewoon fraaie uitvoering, maar vooral ook doordat ze grotendeels gevuld is door Irianese Christenen. De zendingsarbeiders leiden in, vertalen, lichten toe, maar verder is het woord aan Sapuru Sendékh, Yusuf Kingo en Buta Yaluwo. Wat die te zeggen hebben wordt ongcensureerd weergegeven. Ook dat is een tegenstelling met de klassieke zendingsvoorlichting, die de inheemse Christenen weinig aan het woord liet en dan alleen nog in bewoordingen die voor het thuisfront herkenbaar

waren. Wie wil weten hoe Irianners uit het binnenland de komst van de zending hebben beleefd leze de bijdrage van Yusuf Kingo. Het zou onfatsoenlijk zijn, maar ook irreëel, de auteurs die in deze bundels aan het woord komen in groepen te gaan opdelen, of tegen elkaar uit te spelen. Ook G. van Bruggen “pakt er de Dordtse Leerregels nog eens bij” (173). En ook in de kerk die op Irian is ontstaan zijn de Drie Formulieren in de kerkorde opgenomen. Toch is er voor mijn gevoel een wezenlijk verschil in benadering. Het valt te vermoeden dat de nadruk op de “leer” als houvast, als fundament, de aandacht voor en de bereidheid tot contextualisatie niet zal bevorderen. We zijn hier in het klimaat van de gereformeerde zending in de eerste helft van deze eeuw, met haar betrekkelijk negatieve houding t.a.v. niet-westerse culturen. Anders, en nog wat verder toegespitst, geformuleerd: deze nadruk neigt tot inperking van de christelijke vrijheid, ook en vooral de vrijheid van de niet-westerse Christenen om zelf de vormen voor hun geloof te zoeken. Uitgaan van de noodzaak of zelfs de vanzelfsprekendheid van contextualisatie legt vanzelf andere accenten in theorie en praktijk – en leidt m.i. ook tot andere vormen van kerkelijk en individueel christelijk leven (en leer).

Th. van den End

Bronnen betreffende de Midden-Molukken 1900-1942, deel 1-4, bewerkt door P. Jobse en Ch.F. van Fraassen, RGP Kleine Serie 81-84 ('s-Gravenhage 1997).

In 1980 diende de Commissie Ambon Studies bij de Nederlandse stuurgroep van het Programma Indonesische Studiën (PRIS, 1975-1993) een subsidieaanvraag in voor een bronnenpublicatie over Ambon en de omliggende eilanden in de periode 1605-1942. De subsidie kwam af en in overeenstemming met het karakter van PRIS, waarin de nadruk gelegd werd op bilaterale samenwerking, werden vervolgens werkafspraken gemaakt met Indonesische vakmensen over de aanpak van het onderzoek. Nederlandse onderzoekers zouden zich beperken tot de uitgave van bronnen aanwezig in Nederlandse archieven, Indonesiërs tot archieven in Indonesië. Sindsdien verscheen van Indonesische zijde in 1982 een bloemlezing van 19e-eeuwse archiefstukken betreffende de Midden-Molukken (Buru, Ambon en West- en Midden-Ceram) die in het Arsip Nasional te Jakarta bewaard zijn gebleven (R.Z. Leirissa, Z.J. Manusama, A.B. Lopian, Pramita R. Abdurrachman (eds), *Maluku Tengah di masa lampau. Gambaran sekilas lewat arsip abad sembilan belas*, Jakarta (ARNAS) 1982) en van Nederlandse zijde, in 1987 een uitgave van de

memories van overgave van de VOC-gouverneurs van Ambon (G.J. Knaap, *Memories van overgave van gouverneurs van Ambon in de zeventiende en achttiende eeuw*, (RGP Kleine Serie 62), 's-Gravenhage 1987). Precies 10 jaar later, na enkele wijzigingen in het onderzoeksteam, verschijnt dan nu de bronnenuitgave in vier delen betreffende de Midden-Molukken vanaf 1900 tot de Japanse tijd. Daarvan is het eerste deel bewerkt door P. Jobse, de twee volgende delen door Ch.F. van Fraassen en het laatste (register)deel door de twee bewerkers tezamen.

De bronnenuitgave bestrijkt de periode vanaf het moment dat Nederland zijn koloniaal bestuursgezag uitbreidt tot in de verste uithoeken van de archipel – ook Buru en Ceram komen onder daadwerkelijk Nederlands gezag – tot aan de invasie van de Japanse troepen. Zoals in de verantwoording in het registerdeel wordt uiteengezet, werden de bezorgers van de bronnenuitgave geleid door ‘het idee dat de bronnenuitgave een zo breed mogelijk tijdsbeeld dient te geven van Ambon en omliggende eilanden, alsmede van de politieke activiteiten van Ambonezen elders in Nederlands-Indië voor zover die activiteiten van invloed waren op de samenleving in de Molukken zelf’. Om dat doel te realiseren hebben zij geput uit de bestuursarchieven in het ARA te Den Haag, de zendingsarchieven van de Utrechtse Zendingsvereniging (UZV) – werkzaam op Zuid-Buru – in het Archief van de Raad voor de Zending der NHK (ten onrechte in de bronnenpublicatie aangeduid als archief HKI) en een enkele maal uit persoonlijke archieven, zoals dat van Hendrik Kraemer (eveneens in het Archief van de Raad voor de Zending).

De bronnenuitgave bevat documenten over de militaire expedities in het binnenland. Maar ook de culturele, ‘ethische’ kant van het imperialisme wordt ruimschoots belicht: bestuurlijke en economische ontwikkeling, onderwijs, zending en etnografie. Veel aandacht krijgt de opkomst van de nationale beweging, met name de Sarekat Ambon in het derde decennium. In de jaren dertig eiste de economische crisis de aandacht. Maar daarnaast volgde de gewestelijke regering in die jaren scherp het streven naar een autonome Molukse Protestantse Kerk (1935).

Bij lezing van deze bronnen blijkt opnieuw de waarde van de memories van overgave. Terecht nemen die in deze uitgave een belangrijke plaats in. In deel 3 (1926-1942), waarvoor ik het aandeel van de memories in het geheel van dit ruim 600 pagina's tellende deel narekende, vormen de memories de ‘ruggegraat’. Meer dan de helft van het totaal aantal pagina's is geput uit de overdrachtsstukken van de hoogste bestuursambtenaren op gewestelijk niveau, afdelings- en onderafdelingsniveau. De memories geven een uniek inzicht in de geschiedenis van het betreffende gebied: geschiedenis, geografie, etnografie. De uitvoerige memorie van Van Wijk, onderafdeling

Ambon 1937, kan zelfs – misschien vandaag nog wel – gebruikt worden als een reisgids voor Oud en Nieuw Ambon.

Het ligt voor de hand dat ook de religie en inzonderheid de (Molukse) Protestantse Kerk veel aandacht krijgen. Wat dat betreft lieten de uitgevers zich kennelijk iets gelegen liggen aan de opvattingen van gouverneur van Ambon, L.H.W. van Sandick, over de verhouding bestuur – kerk. Hij schreef dat het volksleven in de Molukken oorspronkelijk twee fundamenteën had: een wereldlijk (*oepoe latoe*) en een geestelijk (de dorpspriester en sjamanen). Van dit tweede fundament was het Ambonse leven door de aanraking met het Westen losgerukt. De aldus ontstane lege plaats werd echter, zo schrijft Van Sandick, “gelukkiglijk door het Christendom, i.c. door de Indische Kerk gevuld. De kerk vervulde aldus een innerlijke behoefte. Dit is haar waarde en ook tevens haar kracht. Dit is haar psychologische fundering.” (III, 92). Bij een bronnenuitgave als deze zal, wanneer het om het christendom gaat, als vanzelf het accent komen te liggen op datgene wat in de bestuurskantoren en andere centra van politieke macht daarvan waargenomen werd. De 'binnenkant' van de kerk blijft in de regel buiten beschouwing. Overigens opent het derde deel met een groot stuk uit het rapport van Hendrik Kraemer over de situatie van het christendom op Ambon, en dan vooral datgene wat uit Kraemers rapport minder bekend was. Hoe het zij, het is goed dat thans ook gewerkt wordt (door een onderzoeksgroep van de THUK) aan een bronnenuitgave betreffende de geschiedenis van het protestantisme in de Molukken 1605-1935.

De bronnenuitgave is, op een enkele drukfoutje na, goed verzorgd. De annotatie is sober, naar de RGP-regel is dat de bezorger van een bronnenuitgave niet tegelijkertijd de historiograaf van dat onderwerp kan zijn. De afgesproken ‘verdeling’ van archieven tussen Nederlandse en Indonesische onderzoekers brengt met zich mee dat de Nederlandse onderzoekers niet al het materiaal onder ogen hebben gekregen waarnaar in de stukken verwezen wordt. Die stukken zijn (mogelijk) indertijd in Jakarta achtergebleven. Om die reden zijn ze niet afgedrukt in deze, door Nederlanders verzorgde bronnenuitgave. Deze werkverdeling is praktisch, maar geeft de lezer toch het onprettige gevoel dat misschien stukken van belang niet opgenomen zijn. Op dit punt wenste men wel dat er meer samenwerking was geweest tussen Nederlandse en Indonesische onderzoekers. Jammer vind ik ook dat de aanduiding van wat men in elk der opgenomen documenten kan aantreffen zeer sober is uitgevallen. Een korte beschrijving van wat in de documenten aan de orde komt – in telegramstijl – toegevoegd aan de lijst van opgenomen documenten zou een waardevolle aanvulling geweest zijn op wat het register aan toegangen bevat.

Intussen kan men niet dankbaar genoeg zijn dat deze vierdelige bronnenuitgave nu is verschenen, een schitterend uitgangspunt niet alleen voor (kerk)geschied-schrijving maar ook voor bestudering van de regio door vertegenwoordigers van andere disciplines. CAS, (ex-)PRIS en ING kunnen trots zijn op dit werk van lange adem.

P.N. Holtrop

Boyke Arther Suak, *The assemblage of Minahasan Protestant Congregations (Kerapatan Gereja Protestan Minahasa). A Historical Analysis of its Founding and Development* (Jakarta, 1992). 342 pp. Geen handelseditie.

Suak is een alumnus van de Theologische Faculteit van de Chr. Universiteit te Tomohon (UKIT) en de Theologische Hogeschool (STT) te Jakarta. Dit boek is de neerslag van onderzoek dat gedaan is ter verkrijging van de graad van Master of Theology aan de South East Asia Graduate School of Theology (SEAGST), waarvan het centrum is gevestigd te Singapore.

Zoals wel vaker gebeurd is in het proces van kerkelijke zelfstandigwording, zijn ook in de Minahasa (Noord-Celebes) twee kerken ontstaan waar men er één gedacht had. Suak behandelt het ontstaan en de geschiedenis van de KGPM (*Kerapatan Gereja Protestan Minahasa - Assemblage of Minahasan Protestant Congregations*) in de Minahasa (Noord-Celebes). Aan het ontstaan van deze kerk lag een meningsverschil onder de inlandse gemeenten van de Indische Kerk (IK) in de residentie Manado ten grondslag. Dat had betrekking op de toekomstige relatie met het centrale Kerkbestuur van de (door de Nederlanders geleide en gefinancierde) IK in Batavia. Het grootste deel der gemeenten stemde in met de status van semi-onafhankelijkheid (die van kracht werd in 1935). Zij vormden de *Gereja Masehi Injili Minahasa* (Chr. Evang. Kerk van de Minahasa, GMIM), die organisatorisch wel, doch financieel niet op eigen benen stond.

Een minderheid evenwel koos voor een volledig autonome en zelfstandige kerk onder leiding van Minahasers, waarbij Suak laat zien dat de wortels van deze beweging teruggaan tot de tijd toen het NZG de uit haar zendingswerk voortgekomen gemeenten in de Minahasa aan de Indische Kerk overdroeg (omstreeks 1870-1880). Nadat reeds geruime tijd kerkdiensten buiten de IK om gehouden waren, vond de oprichting van deze onafhankelijke kerk, de KGPM, plaats in april 1933. De eerste IK-gemeente die naar de KGPM overging was die van Wakan (okt. 1933). Hierop volgden andere, niet alleen in Manado, maar ook in Jakarta, Bolaang Mongondow en Siau-Tagulandang.

De oprichting van de KGPM gebeurde tegen de wensen van het NZG en de IK in, die de inheemse christenheid nog niet tot zelfstandige kerkregering in staat achtten. De KGPM kwam aldus in een sfeer van afscheiding en conflict ter wereld, een sfeer die volgens de auteur de relatie tussen de betrokken kerken (GMIM en KGPM) tot op heden beheerst heeft. Zelfs de DGI (Indonesische Raad van Kerken) was na de oorlog in KGPM-kringen anathema als voortzetting van de IK (p. 219 vlg.). Pas in 1979 trad de KGPM toe als lid (p. 222). In hoofdstuk II en III komt de periode tot 1942 aan de orde, gevolgd door de Japanse tijd, de NICA-periode en de daarop volgende halve eeuw van “vrijheid en opbouw”.

De groeiende politieke en kerkelijke oppositie in de Minahasa tegen de IK wordt helder naar voren gehaald. Duidelijk wordt ook dat het feit dat het NZG heeft nagelaten in de Minahasa een kerkelijke infrastructuur en organisatie in het leven te roepen – volgens Suak het gevolg van de piëtistische achtergrond en instelling der zendelingen – een keus voor iets anders dan de opnemings van de Minahasische christenheid in haar geheel in de IK moeilijk maakte. Suak stelt dat de verzorging der inheemse christenen binnen de IK zeer gebrekkig gebeurde – een belangrijk argument voor de IK in de jaren dertig om de verlangde autonomie te weigeren. Doch het niet of slecht functioneren van veel inheemse inlands leraars, hulppredikers en schoolmeesters aan wie deze verzorging was opgedragen, was geen kwestie van onwil of onkunde maar werd veroorzaakt door de erfenis van het NZG en door de (koloniale) structuur van de IK. De “discriminatie” (p. 229-230) der inlandse voorgangers was onderdeel van een zijns inziens onchristelijke hiërarchische kerkstructuur. Uitvoerig gaat de auteur in op de feiten van de IK en de mislukte pogingen die sedert de negentiende eeuw gedaan zijn om deze kerk meer “kerkelijk” te maken, onder meer door de scheiding van kerk en staat door te voeren.

Hij zet uiteen dat, behoudens een kleine elite, de Minhasers zelf er niet aan te pas kwamen. Cruciaal blijkt het conflict geweest te zijn omtrent de toekomst van de NZG-scholen in de Minahasa: het besluit van het gouvernement begin jaren dertig om deze scholen – die in 1872 niet aan de IK overgedragen doch in eigen NZG-beheer gehouden waren – alsnog aan de IK c.q. GMIM over te dragen en niet aan een zelfstandige Minahasische kerk, heeft als katalysator bij de vorming van de KGPM gewerkt. Hiermee hangt samen de voortrekkersrol van de *Pangkal Setia*, een christelijke, nationalistische onderwijzersorganisatie in de Minahasa, die zich gaandeweg ook openstelde voor anderen en een politieke en kerkelijke machtsfactor van betekenis werd. Naast de *Pangkal Setia* waren er meer, zoals de *Permufakatan Serikat Kaum*, de *Persatuan Minahasa* en de Inlandsch Leraren Bond. Ze mengden zich in de strijd met de IK, die zij zagen als “senjata imperialisme”, een wapen van kolonialisme en

imperialisme. Dat moest veranderen. Christen-zijn betekende strijden voor nationale onafhankelijkheid en vrijheid. De vrijheid en zelfstandigheid die in 1935 aan de GMIM werden gegund, werden door hen als onvoldoende van de hand gewezen.

Een bezwaar van technische aard tegen Suak's betoog is dat in al deze uiteenzettingen van achtergronden, factoren en omstandigheden, die de eerste tientallen pagina's van zijn boek vullen, de lezer weinig of niets nieuws verneemt. Alles is al bekend en in de handboeken te vinden. Pas op pag. 88 krijgt de lezer iets over de KGPM onder ogen. Hoofdstuk I en een groot deel van hoofdstuk II hadden samengevat kunnen worden in hooguit 10 pagina's.

Pas vanaf pag. 64 worden Minahasische theologen en kerkleiders ten tonele gevoerd, die (in de tweede helft van de negentiende eeuw) invloed hebben uitgeoefend middels de ontwikkeling van een eigen liturgische vormgeving en van zich hebben doen spreken door hun streven naar kerkelijke zelfstandigheid (L. Mangindaan, J. Walintukan, W. Sumampow e.a.). Hier is Suak's verhaal even interessant. De lezer wordt nieuwsgierig naar sporen van een "Minahasische theologie", doch raakt snel teleurgesteld. Wel vervalt Suak soms tot overbodige retoriek, bijvoorbeeld waar hij "Batavia" niet uit de pen kan krijgen en zijn toevlucht neemt tot het kennelijk politiek correcte "Betawi".

In de hoofdstukken III en IV wordt onder meer de twist met de IK nog eens breed uitgesponnen. Tijdens de Permesta-beweging (1958-1961) en de mislukte staatsgreep van 1965 stond de KGPM-leiding aan de behoudende, gezagsgetrouwe kant en stelde zij de nationale eenheid boven regionale belangen (p. 195). Doch anderzijds wordt aarzelend gesuggereerd dat de kerk nog al wat leden verloor als gevolg van hun lidmaatschap van de communistische partij (PKI) en/of hun betrokkenheid bij de mislukte staatsgreep van sept./okt. 1965 (p. 199). Hoe dit precies zit blijft duister.

Suak tracht de KPGM te profileren als zelfstandige kerk met eigen identiteit en geschiedenis. Doch doordat hij het voortgaande conflict met achtereenvolgens de NZG, de Indische Kerk en de GMIM, zowel voor als na de oorlog, breed uitmeet, komt de KPGM nauwelijks onder de schaduw van haar grotere zusters uit. Deze benadering is te betreuren. Jammer is ook dat de archieven van de Raad voor de Zending der NHK in Oegstgeest niet zijn geraadpleegd, met name omdat het NZG, Kraemer en het zendingsconsulaat nauw bij de gebeurtenissen in de Minahasa in de jaren dertig betrokken zijn geweest en bepaald niet zonder meer de zijde van de IK en de GMIM hebben gekozen. Het was dan mogelijk geweest vragen te beantwoorden die thans opengelaten zijn. Hoewel de notulen van het Kerkbestuur van de Indische Kerk te Jakarta geraadpleegd zijn, draagt deze studie in de eerste plaats het karakter van literatuuronderzoek. Daarbij valt

op hoe smal de basis in de literatuur is, met name waar het gaat om studies over noordelijk Celebes van niet-Indonesische auteurs. Afgezien van kerkhistorische handboeken en andere zeer algemene literatuur (zoals Berkhof, Calvin, O. Chadwick, Van den End, Harvey e.a.) zijn er geen monografieën geraadpleegd (b.v. Runia over de negentiende eeuw, Rensink, Kraemers rapporten en reisverslagen over de Minahasa, e.d.). Ook mist men de *Mededeelingen van het NZG*, dat toch zo rijk is aan informatie over de Minahasa.

Suak schrijft organisatiegeschiedenis. Het vermoeden dat bij de vorming van de KGPM meer factoren een rol gespeeld hebben dan alleen antiekolonialistische en nationalistische sentimenten die binnen de gedachtenwereld van het gouvernement en de toenmalige IK-leiders geen weerklank vonden, wordt ondersteund door het feit dat haar eerste kerkorde, die opgesteld werd in kringen van de *Pangkal Setia*-leiding, van congregationalistische signatuur was, d.w.z. dat de plaatselijke kerken een relatief grote autonomie hadden, die ten koste ging van het gezag van zogenaamde bovenplaatselijke organen (classes, synode) (p. 116 vlg.). Hoewel Suak vanaf p. 271 de kerkorde opnieuw aan de orde stelt, zegt hij niet te weten wat destijds de achtergrond en aanleiding voor de keuze voor zo'n kerkstructuur was (p. 117). Misschien ging het om een antwoord op bestaande gevoeligheden die met het regionale *suku*-isme samenhangen? Had de *adat-istiadat* (het woord komt in het boek niet voor) van de regio er iets mee te maken? Of tegenstellingen die in de persoonlijke sfeer lagen? Wellicht had archiefonderzoek (ARvdZ) uitsluitsel kunnen geven over dergelijke vragen, bijv. aan de hand van praktijkgevallen.

Suak heeft een ouderwets boek geschreven in die zin dat hij uitgaat van de gedachte dat geschiedenis gemaakt wordt door de vergaderende, toespraken houdende en handenschuddende elite. Volstrekt duister blijft de sociaal-culturele omgeving waarin deze vorm van christendom (was er wel een eigen vorm?) gestalte kreeg. Alle aandacht gaat uit naar officiële organen, besturen, voorzitters en leiders, zowel kerkelijke als politieke, een euvel waar zeer veel Indonesische studies aan lijden. Opvallend is hierbij de rol van republikeinse kopstukken als G.S.S.J. Ratulangi, R. Tumbelaka, A.A. Maramis en B.W. Lopian. Maar het volk en zijn godsdienstige aspiraties doen er in zijn optiek niet toe.

Dat de lezer met een enigszins onbevredigd gevoel blijkt zitten komt ook doordat Suak's studie overheerst wordt door de wens een apologie te geven van de afscheiding van 1933. Het ging hier volgens hem niet om een schisma, maar om heuse zelfstandigwording. Hij tracht ook de naam van een aantal KGPM-leiders voor het nageslacht te zuiveren van de mogelijke verdenking dat hun ware motieven van machtspolitieke aard waren en dat de KGPM daarom in haar beginjaren weinig meer geweest is dan een

politiek instrument van de *Pangkal Setia* en de *Persatuan Minahasa*. Daar is uiteraard geen bezwaar tegen, doch het apogetisch karakter van dit geschrift had wel in de titel moeten worden vermeld. “Historisch analytisch” is het boek bepaald niet. Gelet evenwel op het beperkte doel van deze studie (een Masters Degree) mag zij als geheel toch wel geslaagd worden genoemd.

Chr.G.F. de Jong

Howard M. Federspiel, *A Dictionary of Indonesian Islam* (Ohio University Center for International Studies, Monographs in International Studies, Southeast Asia Series Number 94, Athens, Ohio 1995), xxx, 297 pp.

Dit handige naslagwerk is te gebruiken als algemene bron en bestemd voor onderzoekers die niet getraind zijn in het Arabisch en in de Koranwetenschappen maar vanuit de sociale of historische wetenschappen geïnteresseerd zijn in de Indonesische Islam. Onderzoekers die regelmatig werken met onderzoeksmateriaal waarin veel naar de Islam wordt verwezen hebben met Federspiels dictionarium gemakkelijk toegang tot basisinformatie betreffende de technische termen of begrippen die veel voorkomen in de Indonesische Islam. Het boek is bedoeld als algemene toegang, voor uitgebreidere beschrijvingen moet worden uitgeweken naar het Indonesische *Leksikon Islam* e.d.

De moeilijkheid bij de samenstelling van een dergelijk dictionarium is natuurlijk het formuleren van de selectiecriteria, die in de inleiding op dit werk helaas niet nader worden toegelicht. De methode was hierin gelegen, dat de auteur vijftig teksten en drie belangrijke periodieken doornam, hetgeen resulteerde in 1800 ingangen en 450 kruisreferenties. We vinden dan ook allerlei uiteenlopende zaken opgenoemd, waaronder “Het kantoor voor Inlandsche Zaken” mijns inziens er wel uit gelaten had kunnen worden. Hier en daar blijkt ook de historische omschrijving van een begrip moeilijkheden op te leveren. In de doorgenomen periodieken konden immers veelal hedendaagse visies van Moslimauteurs op de historische ontwikkeling van de Islam worden aangetroffen en zoals bekend is de kennis daaromtrent nog zeer beperkt en vertroebeld door hedendaagse projecties. Van die beperkte historische kennis getuigt bijvoorbeeld het woord *penghulu*, volgens dit dictionarium: 1. in antropologische zin een familiehoofd in de Minangkabau; 2. historisch een persoon in Mataram die verantwoordelijk was voor de belangrijkste moskee op provinciaal niveau, conform koninklijke orders uit de 17e eeuw bijgestaan door veertig

dienaren; iemand die was belast met alle religieuze zaken van de provincie, inclusief de juridisch-religieuze zaken.

Afgezien van de vage omschrijving van het antropologische begrip (in de Minangkabau werd een lokaal Minangkabaus hoofd (pengulu) aangewezen door een niet-Minangkabaus batin-hoofd), wordt hier gesuggereerd dat er in de rest van de archipel geen *penghulu* (in de zin van lokale geestelijke voorgangers en godsdienstleraren) voorkomen. Dat is echter onjuist. Van de Minahasa bijvoorbeeld kan worden opgemerkt dat daar in de 17e eeuw reeds *penghulu* waren, die als zodanig ook in de bronnen worden genoemd. Hun bekendheid reikte zelfs zover dat vanuit Mindanao nog leerlingen naar het Islamitische Gorontalo werden gestuurd. Zo vallen er bij verschillende historische omschrijvingen in Federspiels werk gebreken en hiaten aan te tonen. Zie bijvoorbeeld bij Bantam (het jaartal 1682 wordt niet genoemd) of bij het woord Korban (kurban), waarbij wel vermeld had mogen worden dat dit offerritueel op Idul Adha zijn betekenis ontleent aan de Islamitische versie van het verhaal van Abrahams offer met Ismaël in de rol van slacht offer.

Hoewel het een handige gids is, dient dit dictionarium dus met voorzichtigheid en naast grotere naslagwerken gehanteerd te worden.

H.E. Niemeijer

Karl Müller/Werner Ustorf (Ed.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums* (Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1995), 291 pp.

De klassieke periodisering der Europese geschiedenis in Oudheid, Middeleeuwen, Nieuwe Tijd en Contemporaine Geschiedenis heeft voor de meerderheid van het Christendom, die zich tegenwoordig buiten Europa c.q. buiten de Westerse wereld bevindt, geen zin. Wij betreden het tijdperk van een wereldwijde, cultureel polycentrische kerk, en bevinden ons op de cesuur tussen deze kerk en die van de cultureel monocentrische Westers-Hellenistische kerk.

Met deze ouverture opent uitgever Kohlhammer een nieuwe inleiding in de missie- en zendingsgeschiedenis, een boek dat mijns inziens geschikt is als literatuurwijzer in het onderwijs. Het boek telt drie delen:

1. Historiografische introducties in de debatten betreffende de Protestantse zendings- en Katholieke missiegeschiedenis. Deze twee bijdragen geven een belangwekkend overzicht van literatuur en gaan o.a. in op de betekenis van de ontdekking van niet-theologische, contextuele factoren die van invloed waren op de historische ontwikkeling van zending en missie

(“Kontextoriënteerte Geschiehte”), alsmede de invloed van het oecumenische denken op een meer contextbewuste geschiedschrijving.

2. De dynamiek van het Christendom op de wereldcontinenten. Het oude begrip van expansie van het Westerse Christendom is hier verlaten ten gunste van de begrippen “beweging” en “dynamiek”. Verschillende auteurs behandelen in veertien bijdragen het Nabije Oosten, Noord-Afrika, Centraal-Afrika, het Indisch subcontinent, Centraal-Azië, Noordoost-Azië, Zuidoost-Azië, Oceanië, Latijns-Amerika, Noord-Amerika, de missiegeschiedenis van etnische minderheden in de V.S. en Canada en de identiteit van het Westeuropese Christendom 1789-1989.

3. In een hoofdstuk met slotoverwegingen wordt ingegaan op respectievelijk de oorsprong van de zendingsgeschiedenis, de zendingsgeschiedenis als integraal onderdeel van de missiologie, de verhouding zendingsgeschiedenis en kerkgeschiedenis en theologie, en de zendingsgeschiedenis als seculaire of profane geschiedenis.

Op dat laatstgenoemde punt had de historiografische reflexie mijns inziens nog wel wat verder mogen gaan dan die ene slotparagraaf (pp. 270-275). Het is immers onbetwistbaar dat de historiografische veranderingen in de profane geschiedschrijving gerelateerd kunnen worden aan de contextualiseringstendens binnen de zendingswetenschappen en in het verlengde daarvan de zendingsgeschiedenis. De oude koloniale, europacentrische geschiedschrijving waarin de niet-westerse geschiedenis niet meer was dan “overzeese geschiedenis” in het verlengde van de Europese geschiedenis, heeft plaatsgemaakt voor een geschiedbeschouwing waarin aandacht is voor actie en reactie en voor wat men kan betitelen als een voorgeschiedenis van de Derde Wereld of positiever geformuleerd de geschiedenis van nieuwe nationale bewustwording en identiteitsontplooiing. De bestudering van die wederzijdse beïnvloeding kan in ieder geval met het verschijnen van deze handzame literatuurgids op de onderzoeksagenda worden geplaatst.

H.E. Niemeijer

Cees Fasseur, *Indischgasten* (Amsterdam: Bert Bakker, 1997) 314 pp; ISBN 90 351 1813 8; NLG 39,90.

In dit boek beschrijft de Leidse hoogleraar in de geschiedenis de Indische loopbaan van een tiental tijdgenoten van Multatuli. Om een helder beeld te krijgen van de Indische ambtelijke wereld waarvan Eduard Douwes Dekker van 1839 tot 1856 deel uitmaakte, brengt Fasseur de geslaagde of mislukte

carrières van enkele tijdgenoten en collega's in kaart. Het archief van het ministerie van koloniën in het Algemeen Rijksarchief te Den Haag bood hiervoor veel nog niet gepubliceerd materiaal. Na een inleidend hoofdstuk over de omstreden beoordeling van Douwes Dekker als Indisch ambtenaar wordt de loopbaan van de volgende personen beschreven: Dirk van Hogendorp, Guillaume de Serière, Eduard van Teijlingen, Izaak Esser, Henri Julius Lion, Otto van Rees, Frederik Nicolaas Nieuwenhuijzen, James Loudon en J.L. de Rochemont. Het boek wordt afgesloten met een beschrijving van het bezoek van de 'varens-gast' prins Hendrik (1820-1879), de jongste zoon van Koning Willem II, aan Nederlands-Indië (1837) en dat van koningin Beatrix aan Indonesië (1995). De meeste verhalen zijn nieuw en voorzover ze reeds eerder waren gepubliceerd zijn ze ingrijpend bewerkt en aangepast aan later verschenen literatuur. Fasseur schrijft op een even boeiende als wetenschappelijk verantwoorde wijze. Ons beeld van het negentiende eeuwse Nederlands-Indië heeft hij met dit boek verder verrijkt. Naast het verhaal over de Waalse predikant De Serière (1788-1868), die het bracht tot gouverneur van de Molukken, is het opstel over Izaak Esser (1818-1885) voor ons blad het meest interessant. Deze adjunct-inspecteur der cultures en waarnemend resident van Timor was zeker niet minder excentriek dan Multatuli of de andere beschreven Indischgasten. Excentriekelingen kwamen destijds veel voor onder Indische ambtenaren. Zij werden niet benoemd op grond van hun opleiding of geschiktheid voor het ambt maar op voorspraak van een goede relatie. Bovendien werden zij bij de uitoefening van hun functie niet in het gareel gehouden door het toezien oog van een vrije pers of de publieke opinie. De buitenissigheid van Esser bestond echter niet in het maken van enorme schulden, het jagen op koninklijke onderscheidingen, despotisch optreden, opvliegendheid of andere ondeugden, maar in de opvallende wijze waarop hij zich in en buiten zijn functies inzette voor de zending. Deze inzet riep veel reacties op in het weinig christelijke Indië van zijn tijd; hij heeft zijn promotiekansen er zelfs door verspeeld. Na zijn Indische periode trad Esser dikwijls op als straatprediker te Den Haag. Als zodanig heeft Multatuli hem zien optreden. Hij schreef erover met een mengeling van medelijden en bewondering. De betekenis van deze excentrieke 'christenstrijder' is m.i. groter dan Fasseur vermoedt. Het is bijvoorbeeld Izaak Esser geweest, die de gereformeerde zending (c.q. de NGZV) op Sumba attent heeft gemaakt. Drie van zijn zoons hebben de zending op Java gediend, niet alleen Julius Pieter (Oost-Java), maar ook Samuel Jonathan David en Bernard Jonathan (Midden-Java), respectievelijk als arts en als missionair predikant.

H. Reenders

Boeksignalering

Angin menderu, ombak mengguncang: Sejarah singkat Gereja Kristen di Sulawesi Selatan. Samengesteld door Z.J. Ngelow, B.E. Tuwanakotta, Jusuf U. Ladja, Demma Daeng Pasare. Ujung Pandang, Indonesië, jan. 1997. 188 pp. Uitgave bestemd voor eigen kring.

Sedert het midden van de negentiende eeuw is onder de Buginese en Makassarse bevolking van Zuid-Celebes door enkele Europese kerken en zendingsgenootschappen getracht het gereformeerde christendom te verbreiden. Na ruim een eeuw is hieruit in 1966 voortgekomen de *Gereja Kristen di Sulawesi Selatan* (Christelijke Kerk in Zuid-Sulawesi). Tot op heden was het overgrote deel van de historiografie over kerk en zending in dit gebied van de hand van buitenlanders (o.a. H. van den Brink, P.N. Holtrop, Chr.G.F. de Jong). Thans is, ter gelegenheid van de dertigste verjaardag van de kerk, een kennismakingsbundel verschenen van de hand van enkele van haar leden. Behalve de eerstgenoemde, dr Ngelow, kerk historicus en de huidige rector van de Theologische Hogeschool te Ujung Pandang, zijn allen amateurs. Desalniettemin biedt het boekje, een uitgave van het synodebestuur, in grote lijnen een nuttig en betreffelijk volledig overzicht van het reilen en zeilen van deze kerk tot op heden. Een betrouwbare bibliografie ontbreekt.

Chr.G.F. de Jong

Errata and Addenda re F.L. Schalkwijk, "Church and Mission in Dutch Brazil, 1630-1654 (Some notes on sources and historiography) in *DZOK* 1996/1, 38-54.

Errata

p. 39, line 6: not "sources", but "titles" (before and after 1700).

p. 43 note 22: not "See note 9 and 17", but "See note 9 and 16".

p. 45, line 4: not "repatriation to", but "recapture of" (Brazil was requested).

p. 48 note 53: not "Calado was criticized, somewhat slanderously, by F.A.P. da Costa...", but "Calado. somewhat slanderous, was criticized by F.A.P. da Costa..."

p. 51 note 81: not "See note 17", but "See note 16 and 66".

Addenda

p. 52, line 2: note 82a: In the meantime, both the revision and the translation into Portuguese of all the known acta (by F.L. Schalkwijk) has

been published by the Historical Institute of Pernambuco, in RIAP LVIII (1993) 145-284 (with suggested corrections for Grothe's *Archief* in the footnotes).

Mededelingen uit de Werkgroep

Vergaderingen van de Werkgroep

In het afgelopen kalenderjaar kwam de Werkgroep twee maal bijeen, op 10 juni in het Zendingshuis te Oegstgeest en op 4 november in de gebouwen van de Theologische Universiteit te Kampen. De voorjaarsbijeenkomst was gewijd aan de memoires van een zendelingsvrouw in Zuidoost-Celebes, Anna van der Klift- Snijder, door ons redactielid dr Chr. G.F. de Jong in het licht gegeven. Aan een dochter van Mevr. van der Klift, Mevr. Anna Catharina Muller - van der Klift en aan de voorzitter van de Raad voor de Zending der NHK, drs C. Fieren, werd een eerste exemplaar overhandigd. In zijn dankwoord diepte drs Fieren een curieus citaatje op uit de memoires. Het komt voor in het gedeelte dat handelt over de periode waarin de Van der Klifts, na hun repatriëring, werkten in het Friese Oudega. Over de vrouwenvereniging schreef Mevr. van der Klift: 'Voor de "sinding" wilden ze wel offeren bij de pinkster-en najaarscollecte, maar er was geen verlangen er iets over te horen vertellen. "Mefrou moat er maar niet van vertellen, want wij binne er nooit 'weest en salle er oek wel nooit komme"' (147). Deze memoires zijn uitgegeven bij het Boekencentrum, als eerste deel in de KLEINE REEKS van de Werkgroep.

De najaarsvergadering was gewijd aan de geschiedenis van twee zeventiende eeuwse handelskerken: die van Batavia en die op Formosa. Dr H.E. Niemeijer sprak over 'De Gereformeerde Kerk in de koloniale stad Batavia, 1621-1700: over slavernij, kerstening en acculturatie'. In zijn lezing belichtte dr Niemeijer een aantal elementen uit zijn op 30 mei 1996 aan de VU verdedigde proefschrift *Calvinisme en koloniale stadscultuur: Batavia 1619-1725*. De aanwas van de Gereformeerde kerk te Batavia was voor een groot deel te danken aan de aanvoer van slaven uit allerlei gebieden van Azië. Deze slaven werden in vele gevallen gekerstend en dat leidde ertoe dat de gemeente van Batavia in etnisch opzicht zeer heterogeen van samenstelling werd. De tweede voordracht werd gehouden door dr L. Blussé, historicus-sinoloog, verbonden aan het Instituut voor de Geschiedenis van de Europese expansie en de reactie daarop, van de Leidse universiteit. Hij is in 1986 gepromoveerd op een dissertatie, getiteld *Batavia als Chinese koloniale stad*. Zijn lezing had als onderwerp: 'De interactie tussen het koloniale gouvernement en de protestantse zendingspredikanten op Formosa/Taiwan, 1626-1636'. In 1624 opende de VOC haar eerste vestiging op Formosa. De aangestelde predikant, Candidus, begon terstond met zendingsarbeid, die werd voortgezet door zijn opvolgers. Door het succes ervan werd de Compagnie, die alleen bedoelde een entrepôt te stichten, als het ware het binnenland ingezogen. De predikanten kregen van de VOC bestuurstaken toebedeeld, als belasting

heffen en de organisatie van landdagen. In een later stadium kwam de Compagnie op dat beleid terug. De predikanten zagen de 'Inib', vrouwen die de verbinding met de 'bovenwereld' onderhielden, als hun grootste tegenstanders. Zij konden niet in deze rol treden en zij hadden er belang bij deze vrouwen te doen uitschakelen door verbanning.

DE NAJAARSBIJEENKOMST 1997 ZAL OP 3 NOVEMBER A.S. GEHOUDEN WORDEN IN HET ZENDINGSHUIS IN OEGSTGEEST.

Herdenkingen

Een bijzondere gebeurtenis was de herdenkingsdag van 'honderd jaar synode van Middelburg'.

Op 7 september 1996 kwam te Lunteren een grote groep voornamelijk Gereformeerde (oud)-zendingsarbeiders bijeen voor de viering van het eeuwfeest van 'kerkelijke' Gereformeerde zending. Natuurlijk is de Gereformeerde zending ouder - die gaat terug op het midden van de vorige eeuw - maar op de synode van Middelburg werd een sterk door Kuypers beïnvloed zendingsrapport aanvaard waarin lijnen getrokken werden, die geruime tijd het beleid - dan wel de zendingstheorie - van de Gereformeerde zending hebben bepaald.

De Werkgroep gaf acte de présence met een herdenkingsbundel, *ZGKN100*, die de voorzitter van de redactie aanbood aan Prof. Verkuyel en aan de voorzitter van de Deputaten voor Zending en Werelddiaconaat van de GKN. Deze bundel is als aparte uitgave verschenen, maar ook als najaarsaflevering 1996 van het *Documentatieblad*. Om die reden is het niet nodig apart stil te staan bij de inhoud ervan. De bundel krijgt, tot vreugde van de schrijvers, goede recensies.

Op 19 december a.s. is het 200 jaar geleden dat in Rotterdam het Nederlandsche Zendelinggenootschap (NZG) werd opgericht. Deze oprichting is (opnieuw) aanleiding tot herdenking. Natuurlijk is 1797 niet het geboortjaar van de nieuwere zending in Nederland, wat dat betreft nam de Broedergemeente het voortouw (1793), maar het NZG kan wel beschouwd worden als het moedergenootschap voor tal van andere zendingsorganisaties. De organisatoren van de herdenking besloten ruim aandacht te geven aan een vooruitblik, vandaar het motto dat aan de herdenking wordt meegegeven: Agenda 2000. Op 22 november a.s. wordt een symposium gehouden en op 17 december een bijzondere herdenkingsdienst in de Laurenskerk in Rotterdam. Ook zal een expositie worden georganiseerd van historisch materiaal. De Werkgroep levert haar bijdrage in de vorm van een historische bundel, onder redactie van A.Th. Boone, Th. van den End, P.N. Holtrop en Chr.G.F. de Jong, met opstellen

over onderwerpen uit de zendingsgeschiedenis van de afgelopen twee eeuwen. Van de hand van dr A.J. van den Berg, parttime werkzaam in het zendingshistorisch programma van de THUK, zal een studie verschijnen over het uiteenvallen van het NZG in het midden van de vorige eeuw. Beide boeken zullen, in de KLEINE REEKS van de Werkgroep, bij Boekencentrum verschijnen.

Projecten

Het grote *Molukkenproject* is per 1 januari j.l. begonnen. Het is een samenwerkingsproject tussen de THUK en de Christelijke Universiteit in de Molukken (UKIM), dat plaatsvindt onder auspiciën van de KNAW en – wat het Nederlandse deel van het onderzoek betreft – gefinancierd wordt door de Nederlandse regering in het kader van de wetenschappelijke en culturele samenwerkingsakkoorden tussen Nederland en Indonesië. Het ligt in de bedoeling een serie bronnenpublicaties in het licht te geven over de geschiedenis van de protestantse kerk in de Molukken vanaf 1605 tot 1935 (de administratieve zelfstandigheid van de GPM). Zo zal een deel verschijnen over de periode van de VOC, en verschillende delen over de negentiende en twintigste eeuw. De archieven die in aanmerking komen (zendingsarchieven, rijksarchieven, zowel in Nederland als in Jakarta) worden bestudeerd door Nederlandse en Indonesische onderzoekers. Uit onze Werkgroep zijn dr Niemeijer, dr Chr.G.F. de Jong, mevr. drs. M. van Selm, dr Th. van den End en dr P.N. Holtrop met de uitvoering van het project belast, terwijl van Indonesische zijde dr M. Tapilatu (UKIM), Chr. Alyona (STT Jakarta) en dr R.Z. Leirissa (Universitas Indonesia) met assistenten aan het werk deelnemen. Het project loopt tot het einde van het jaar 2000.

Het *inventarisatieproject zendingsarchieven*, een project van de Werkgroep dat door mevr. drs M.H. Dirkzwager wordt uitgevoerd, vordert gestaag. Bij de uitnodiging voor de voorjaarsvergadering werd een 'zoeklijst' van haar hand bijgevoegd. Het aantal zendingsorganisaties in Nederland in de afgelopen twee eeuwen wordt door mevr. Dirkzwager geschat op meer dan 700. Niet alle organisaties of archieven zijn achterhaalbaar, maar een gids met een inventarisatie van de nu reeds ongelooflijke grote hoeveelheid gegevens over zendingsarchieven zal eind volgend jaar in druk verschijnen.

Publicaties van de Werkgroep

In het vorige jaar besloot de redactie van het *Documentatieblad* twee nieuwe series in het leven te roepen: de KLEINE REEKS, bedoeld voor kleinere bronnenpublicaties en monografieën (de delen 1 en 2 zijn

inmiddels verschenen - over de zendelingsvrouw Van der Klift, en de herdenkingsbundel *ZGKN100* -, de delen 3, 4 en 5 zijn in voorbereiding). Boekencentrum is bereid als uitgever op te treden. Daarnaast is er de GROTE REEKS, waarin grote bronnenpublicaties zullen verschijnen uit de zendingsarchieven. Deze Reeks is een voortzetting van de serie door dr Van den End verzorgd over Toraja, Sumba en West-Java, en door dr De Jong over Zuid-Sulawesi. Op dit moment staat het door dr De Jong verzorgde deel over de Gereformeerde zending op Midden-Java vanaf 1931 op punt van verschijnen, volgend jaar hoopt dr Reenders zijn deel over de periode 1859-1931 in het licht te geven.

Financien

Voor de uitgave van de verschillende publicaties moet de Werkgroep voortdurend op zoek naar financiële ondersteuning. Wij zouden er geen bezwaar tegen hebben wanneer de leden van de Werkgroep ons attenderen op (mogelijke of zekere) geldbronnen om de publicaties van de Werkgroep blijvend mogelijk te maken. Een legaat, uit de rente waarvan deze en volgende uitgaven gefinancierd zouden kunnen worden vinden wij ook een heel aantrekkelijke gedachte.

PNH

Personalia auteurs

Dr L.J. Joosse (1944) is predikant van de Gereformeerde Kerk (Vrijgemaakt) te Groningen-West en hoofddocent in de vakken Missiologie aan de Reformatorische Hogeschool te Zwolle.

Dr Gerry van Klinken was born in the Netherlands in 1952. He trained as a geophysicist in Australia and taught physics in universities in Malaysia and Indonesia between 1979 and 1991. In 1996 he was awarded a PhD in Indonesian history by Griffith University in Brisbane. He has taught and carried out research at Griffith University and the Australian National University. He edits the quarterly magazine *Inside Indonesia*.

Dr B.N. Teensma (1932, Pematang Siantar) studeerde Spaans en Portugees te Utrecht en was van 1960-1992 (hoofd)medewerker en universitair docent Portugese taal- en letterkunde te Groningen en (sinds 1970) te Leiden.

WERKGROEP VOOR DE GESCHIEDENIS VAN DE
NEDERLANDSE ZENDING EN OVERZEESE 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: 038 33 71 600 Fax/Telefax 038 33 71 613
Postgiro/Postal account: 234641 (Theologische Universiteit GKN,
Kampen)

Bestuur van de Werkgroep:
Board of the Society:

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

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
January 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, Windows 95 bij voorkeur WP of MS Word) 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 en, indien hij/zij nog niet eerder in *DZOK* publiceerde, van een beknopt curriculum vitae.

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 tekst 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.

(C) Stichting Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken, te Kampen.

ISSN: 1380-3905.

Inhoud

B.N. Teensma

De Braziliaanse brieven van ds Vincent Joachim Soler

1

L.J. Joosse

Soler als predikant in Delft (1645-1665)

00

Gerry van Klinken

Power, symbol and the Catholic mission in Java. The biography of Frans van Lith S.J.

00

Boekbesprekingen:

J.H. van de Bank (red.), *De leiding van des Heeren liefde met Dina van den Bergh. Aantekeningen, dagboek en brieven* (A.Th. Boone); Martin Bossenbroek, *Holland op zijn breedst. Indië en Zuid-Afrika in de Nederlandse cultuur omstreeks 1900* (A.Th. Boone); C.J. Haak e.a. (red.), *Met vereende kerken. De 'zendingssynode' van Middelburg 1896 na 100 jaar herdacht* (Th. van den End); Sybe Bakker (red.), *Op weg naar het licht. Gedenboek van de Gereformeerde Kerken in de classis Groningen ter gelegenheid van veertig jaar zending op Irian Jaya (1956-1996)* (Th. van den End); P. Jobse en Ch.F. van Fraassen (eds), *Bronnen betreffende de Midden-Molukken 1900-1942, deel 1-4*, RGP Kleine Serie 81-84 (P.N. Holtrop); Boyke Arther Suak, *The assemblage of Minahasan Protestant Congregations (Kerapatan Gereja Protestan Minahasa). A Historical Analysis of its Founding and Development* (Chr.G.F. de Jong); Howard M. Federspiel, *A Dictionary of Indonesian Islam* (H.E. Niemeijer); Karl Müller/Werner Ustorf (Ed.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums* (H.E. Niemeijer); Cees Fasseur, *Indischgasten* (H. Reenders)

Errata/Addendum artikel F.L. Schalkwijk 1996/1

00

Mededelingen vanuit de Werkgroep

00

Personalia auteurs

00