

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*), dr 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.), Prof. R. Smith Kipp (Jambier, U.S.A.).

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". 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 1998 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 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 (check) 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.

Zending, kerk en overheid in Kameroen

Prof. dr J. Roldanus

Dit tijdschrift is gewijd aan de geschiedenis van de Nederlandse zending en overzeese kerken. Maar sinds 1960 zijn Nederlandse zendingsorganisaties gaan samenwerken met kerken die niet uit hun arbeid zijn ontstaan en die op dat moment al zelfstandig waren. Dit geldt in Afrika b.v. voor de Hervormde zending en de Evangelische Kerk van Kameroen – zoals voor de Zending van de GKN in Ruanda, en voor de GZB in Kenia. Om de betrekkingen van een Nederlandse zending met een reeds zelfstandige partner in een onbekend werelddeel goed te kunnen analyseren, is nodig om de eigen plaats van die zendingspartner in de missionaire en politieke geschiedenis van het land na te gaan. Het feit dat Kameroen als mandaatgebied van 1916 tot 1960 door Frankrijk is bestuurd, heeft die tweevoudige geschiedenis blijvend gemarkeerd. Daarover gaat dit eerste artikel. In een tweede komt de relatie van de EEC met de Zending van de NH Kerk aan de orde.

Een kerk, die de politieke en sociale malaise trotseert

Vanuit Nederland zijn er intensieve betrekkingen met Kameroen, gelegen op de grens van West- en Centraal-Afrika, in de zogenaamde ‘knieholte’. Deze betrekkingen liggen op het gebied van missie (Paters van de Heilige Geest en van Mill Hill) en zending (NH Kerk), van (semi-)overheidshulp en industriële ondernemingen. Toch is Kameroen weinig in het Nederlandse nieuws. Zo nu en dan verschijnen berichten die melding maken van ‘s lands economische crisis, van onderdrukking van de politieke oppositie en van schending van mensenrechten.

In november 1990 heeft de Kameroenese Federatie van evangelische (= protestantse) kerken, de FEMEC¹, een open brief geschreven aan de president, Paul Biya. De eerste bladzijde is in bescheiden mate lovend, maar de tweede leidt een reeks bij de naam genoemde misstanden in met de waarschuwing: “Ons land verzinkt – – – in een klimaat van onzekerheid: de uitvluchten en leugens aan de ene kant, tegenover de verwachtingen aan de andere, scheppen een onbehagen dat op den duur gevaar loopt het volk te verbitteren en het land naar een drama te voeren”.² De, vanwege haar ledental, bovenste ondertekenaar

1 Afkorting van Fédération des Eglises et Missions Evangéliques au Cameroun.

2 *L'Appel. Organe International d'Information et d'Expression de l'Eglise Evangélique du Cameroun*, Douala, N° 13 (1990/4) 5v. Als misstanden worden genoemd: diefstallen van alle soort, onrechtmatige bevoordelingen, hebzucht - dingen waar men zich voorheen voor schaamde maar nu mee te koop loopt; voorts de straffeloze verduisteringen van overheidsgeld en de kapitaalvlucht. De omslagtitel van dit nummer van *L'Appel* luidt: “Le débat politique au cœur de L'Eglise !”

is de *Eglise Evangélique du Cameroun* (EEC), een kerk, die in 1957 van het Evangelische zendingsgenootschap van Parijs (SMEP)³ autonomie verwierf en waarmee de NH zending sinds 1961 samenwerkt. Deze kerk is vanaf 1991 alleen doorgegaan met het afgeven van publieke, steeds kritischer gestelde, verklaringen over de sociale en politieke malaise, daarbij ook de hand in eigen boezem stekend. Het heeft haar het stigma van “gepolitiseerde kerk” opgeleverd. In het vervolg van dit artikel zullen deze uitspraken op de voet worden gevolgd. Zij zullen ook tegen het licht worden gehouden van het beeld dat deze kerk van zichzelf tot uitdrukking heeft gebracht in het jaar 1995, toen zij, samen met twee Baptistenkerken, op grootse en demonstratieve wijze heeft gevierd, dat het Evangelie voor 150 jaren naar Kameroen was gekomen.⁴ Echter, bij de viering van haar 20-jarige autonomie⁵ in 1977 heeft de toenmalige president, Dr Jean Kotto⁶, in zijn rede gezegd: De EEC is een kerk die wars is van grote uitspraken in het openbaar. De kerk heeft vele malen gesproken, maar heeft daarvoor steeds het goede moment afgewacht en gebruikt.”⁷ Dit werpt de vraag op of de EEC van een lijn van terughouding en

3 Société des Missions Evangéliques de Paris, opgericht in 1822 en in 1971 samen met haar vroegere zendingskerken overgegaan in een multilaterale missionaire organisatie, de Communauté Evangélique d'Action Apostolique (CEVAA).

4 In de jaren 1841-45 begon de Baptist Missionary Society missionaire initiatieven te ontplooiën op het eiland Fernando Poo (waarheen bevrijde slaven werden teruggebracht) en op de daartegenover gelegen kust van wat nu Kameroen is. Als gevolg van de vestiging van een Duits protectoraat (later kolonie) in 1884 en de vervanging van de Baptist Missionary Society door de Basler Mission (1886) ontstonden er splittingsen tussen ‘Baptisten’ en ‘Evangelischen’ (1891). Een deel van de Baptisten kwam onder de hoede van de Berlijnse Zending; een ander deel wees dit af. De eerste groep, net als de Evangelischen ten gevolge van de Eerste Wereldoorlog van hun Europese kader beroofd, werd samen met dezen door de SMEP verzorgd en verwierf ook in 1957 autonomie. Deze Union des Eglises Baptistes au Cameroun (UEBC), de EEC en de ‘Native Baptist Church’ (zo genoemd vanwege hun afwijzen van Europese zendingsbegeleiding; na erkenning als kerkgenootschap in 1949 officieel: Eglise Baptiste Camerounaise) hebben dit gemeenschappelijke begin echter samen gevierd.

5 De EEC-leiding spreekt van ‘autonomie’, niet van ‘onafhankelijkheid’, omdat men bewust deel wil nemen aan het oecumenisch verkeer en van anderen bijdragen aan haar leven als geloofsgemeenschap wil ontvangen.

6 Jean Kotto, 1916-1987, zoon van een evangelist in dienst van de SMEP, studeerde theologie in Ndoungué en Parijs. Na het behalen van een licence en théologie in 1954 werd hij als docent geplaatst in Ndoungué en begon kort daarop, met twee andere predikanten, bij de zending aan te dringen op overdracht van de leiding van de Evangelische gemeenten en instellingen aan de autochthonen. Bij de autonomie in maart 1957 werd hij meteen secretaris-generaal van de nieuwe Eglise Evangélique du Cameroun. In die functie legde hij in 1961 de contacten met de NH Kerk en vroeg om missionaire assistentie, die de EEC via de Raad voor de Zending werd gegeven. Tengevolge van een wijziging van de kerkorde in 1977 werd de centrale bestuursfunctie van de kerk die van president, welke functie hij bekleedde tot 1987. Kort daarop stierf hij. Hij bekleedde ook functies in de Wereldraad van Kerken en in de CEVAA die, vooral op zijn instigatie vanaf 1964, op de plaats van de SMEP kwam (zie noot 3).

7 *Jaarverslag 1977 van de raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk, Oegstegeest*, 64.

voorzichtigheid inzake inmenging in maatschappelijke en politieke spanningen is afgeweken. Is dit wellicht een gevolg van de crisis waarin Kameroen, als zoveel andere Afrikaanse staten, sinds het midden van de jaren-80 is beland? Is hier sprake van wat Kā Mana, de uit Zaïre afkomstige theoloog, heeft gesignaleerd, dat “overall (..) de kerken zich thans wagen op het terrein van de politieke ethiek (..) en zij zich niet meer louter zien als charitatieve instellingen of instrumenten van sociale hulpverlening, maar als bepalende factoren die fundamentele veranderingen in de samenleving voorstaan”⁸ ? Of kan een historische analyse aan het licht brengen, dat deze kerk voortbouwt op een langere traditie van missionaire en sociaal-ethische keuzes, waarin niet alleen dienst aan de bevolking, maar ook heling van verhoudingen en menselijke ontplooiing op de voorgrond treden? Het stellen van deze laatste vraag dringt zich daarom op, omdat de EEC zelf haar – bewogen en complexe – geschiedenis interpreteert en spreekt van de impulsen die zij daaruit blijvend ontvangt.⁹ M.a.w.: is het aan de kaak stellen van sociale en menselijke corruptie, en de daarmee aangegane confrontatie met de overheid van recente datum? Of valt in deze opstelling een doorwerking te zien van beslissingsmomenten en ervaringen uit het verleden? Mijn stelling is, dat dit laatste aantoonbaar het geval is.

Om deze vragen te kunnen beantwoorden is het nodig om een blik te werpen op de periode van vóór de autonomie van de EEC en met name op de verhoudingen tussen zendingsorganisaties en het Franse bestuur in Kameroen. We zullen erbij moeten stilstaan dat Kameroen vanaf 1916 (de verovering van de Duitse kolonie door de Fransen en Britten) **een aparte weg** naar zijn politieke onafhankelijkheid (1960 respectievelijk 1961) is gegaan, waarbij de missionaire organisaties, naast hun betoon van loyaliteit aan het bewind, ook armslag kregen om zich te profileren en zelfs in het belang van het onder hun zorg vallende volksdeel oppositie te voeren.

De aparte weg van Kameroen

-
- 8 Kā Mana, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique. Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*, 1992. Kā Mana wil in zijn publicaties dit gebeuren met een theorie onderbouwen. Zie Gerard van 't Spijker, “Theologie der reconstructie. Een nieuw sleutelwoord in Afrika”, *Wereld en Zending* 22 (1993/2) 57-68. Het citaat van Kā Mana is ontleend aan Van 't Spijker.
 - 9 Rond de viering in 1995 van de 150ste verjaardag van de komst van het Evangelie naar Kameroen sprak de president van de EEC aan het adres van de vroegere zendingsarbeiders, “qui ont été les témoins de la grâce de Dieu au sein de notre peuple”, van “toute notre reconnaissance pour ce qu'ils ont été pour l'avancement de la Bonne Nouvelle et le développement de l'homme dans toutes ses dimensions.” En van zichzelf zei de EEC: “Elle se présente après 150 ans comme le symbole même d'une unité basée sur la pluralité et la diversité.” Zij weet zich een “produit de plusieurs missions évangélistiques et de nombreuses théologies.” *L'Appel* No.33 (mars 1995) 3.10.

De zendingsposten, geloofsgemeenschappen, scholen en ziekenhuizen die in 1957 tot de *Eglise Evangélique du Cameroun* zouden worden, hebben tot twee keer toe een ingrijpende verandering van zendingsbeleid ondergaan. Dit hing direct samen met de koloniale geschiedenis van het gebied. Zo had de vestiging van Duits protectoraat en kolonie tot gevolg, dat de Engelse Baptisten hun zendingswerk in 1886 overdroegen aan de Basler Mission die met inzet van haar Zuidduitse vleugel in personeel en materieel opzicht enorm in het gehele Zuidwesten van Kameroen heeft geïnvesteerd. Op haar beurt moest zij het veld ruimen toen, als gevolg van de Eerste Wereldoorlog, de Duitse kolonie tussen september 1914 en februari 1916 door Britse en Franse troepen werd veroverd en in bezettingszones verdeeld. Latere verdragen bevestigden deze verdeling, waarbij Engeland 1/5 en Frankrijk 4/5 ontving. De nieuwe grens doorsneed het zendingsgebied van Bazel, dat (na enige jaren) wel in de Britse zone mocht terugkomen, maar niet bij de Fransen, omdat die alle invloeden van de Duitse aanwezigheid wilden uitwissen. Inmiddels is dan de Parijse zending, de SMEP, met een vooralsnog zeer bescheiden inzet van personen en middelen op het terrein verschenen.¹⁰

Vervolgen wij eerst in het kort de politieke geschiedenis. Belangrijk zijn de in 1922 gesloten Verdragen van Londen, waarbij Engeland en Frankrijk als mandaatmachten van de inmiddels opgerichte Volkenbond worden aangewezen. Zij mogen Kameroen niet als eigen kolonie besturen. Zij worden als mandaatgebieden in principe - en op het moment dat er problemen of klachten zijn ook daadwerkelijk - door de Volkenbond op de vingers gekeken, respectievelijk getikt.¹¹ Na de Tweede Wereldoorlog (1946) wordt Kameroen een Trustgebied van de Verenigde Naties. Ook toen ging - na de onderbreking van de oorlogsjaren - het internationale toezicht dus verder: in theorie tot aan de onafhankelijkheid op 1 januari 1960 (en wat betreft de Britse zone: 1961). In feite werd deze aan Frans Kameroen gegeven in het kader van de algehele dekolonisatie van Frans West- en Equatoriaal-Afrika, waarbij een door Frankrijk gewenste politieke formatie en voorman aan de macht werden geholpen. Door deze omstandigheden is er in Kameroen, vooral tijdens het

10 Aanvankelijk met drie, korte tijd later vier personen. Frans-Zwitsers in dienst van de SMEP werden wel getolereerd. Nadat het westelijke deel van het oorspronkelijke terrein van Bazel reeds was afgesplitst door de instelling van de Britse zone, droeg de SMEP ook een groot gebied ten O. en Z.O. van Douala over aan de aangrenzende Zending van de Amerikaanse Presbyterianen. Hoe bescheiden de middelen van de, onvrijwillig voor een nieuwe taak geplaatste, SMEP waren, blijkt ook uit het feit, dat men één van de twee, met hout uit het Schwarzwald gebouwde, zendelingshuizen van de post Lobethal afbrak en - via een lang transport over rivieren - op een nieuwe post, Yabassi, weer opbouwde!

11 Deze verdeling is weer ongedaan gemaakt door een referendum in 1961, waarbij de Britse zone mocht kiezen tussen hereniging met Frans Kameroen (dat op 1.1.1960 onafhankelijk was geworden) en definitieve aansluiting bij Nigeria. Het Zuiden van de zone koos voor het eerste, het Noorden voor het laatste.

Interbellum, een bijzondere situatie geweest, die ambivalente verhoudingen tussen missie/zending en het Franse bestuur heeft veroorzaakt en aan de “religieuze krachten” de gelegenheid heeft gegeven om gaandeweg de rol te vervullen, die de Kameroenees Ngongo de “fonction tributienne” heeft genoemd, d.w.z. de rol van een plaatsvervangende politieke krachtfactor. Deze Louis Ngongo, R.K. theoloog, jurist en bezitter van een *Doctorat d’Etat* in de politieke wetenschappen, is de auteur van de *Histoire des Forces Religieuses au Cameroun, 1916-1955*.¹² Z.i. is de politieke geschiedenis vanaf de Duitse kolonisatie tot heden niet te analyseren zonder daarin de religieuze krachten te betrekken. Ik geef zijn interessante theorie over het ontstaan, functioneren en het verloren gaan van deze “fonction tributienne” weer, en plaats vervolgens daarbij enkele eigen aanvullingen en kritische kanttekeningen.

Invloed en oppositioneel vermogen

Ngongo toont met betrekking tot het Interbellum overtuigend aan dat missie en zending in Kameroen méér invloed en een gróter oppositioneel vermogen hadden dan de Fransen lief was. In Duitsland en Engeland heeft de overheid er geen moeite mee, dat de kerk een deel van het onderwijs en de gezondheidszorg voor haar verantwoording neemt. De Franse opvatting sinds de scheiding van kerk en staat in 1905 verlangt echter dat de staat voorziet in alles wat de burger toekomt. In 1914 stonden in Kameroen vier overheidsscholen tegenover een totaal van 624 scholen van missie en zending. Frankrijk wilde, heimelijk en slinks, van zijn mandaatgebied een kolonie als haar andere maken. Maar in de bepalingen van het mandaat stond, dat het de verbreiding van de christelijke religies onbeperkt moest toelaten. Een poging om hun bezittingen te confisqueren, mislukte. Anderzijds had het Franse gezag missie en zending hard nodig om het vertrouwen van de bevolking te winnen. Ze konden wel alle Duitsers naar huis sturen – en dat deden ze grondig en hartgrondig – maar ze moesten wel snel Franse opvolgers verwelkomen: dat waren de reeds genoemde Paters

12 Louis Ngongo, *Histoire des Forces Religieuses au Cameroun. De la Première Guerre mondiale à l’Indépendance (1916-1955)*. Paris, Karthala, 1982. Het jaartal 1916 is gekozen omdat toen de bezetting van de Duitse kolonie voltooid was. Ngongo sluit zijn studie af in 1955, met als motief dat dit het jaar is van de instelling van een normale hiërarchie (kerkprovincie) en de wijding van de eerste Kameroenese bisschop. Verder geldt dat de dekolonisatie zich als onherroepelijk aankondigt. De eerste politieke formatie van Kameroen, de *Union des Populations Camerounaises* (UPC), opgericht in 1948, werd in 1955 per decreet ontbonden omdat zij als marxistisch beschouwd werd, en vervolgens met geweld van de macht afgehouden. Dit veroorzaakte een periode van ondergrondse, terroristische acties van de UPC-isten - “les troubles” -, die nog een tiental jaren na de onafhankelijkheid voortduurden. De stappen binnen de protestantse zendingsgemeenten, die leidden tot de vorming van drie autonome kerkenootschappen in 1957 (EEC, UEBC en de uit de zending van de Amerikaanse Presbyterianen voortgekomen *Eglise Presbytérienne Camerounaise* [zie noot 9]), noemt hij niet. Overigens laat Ngongo zijn beschouwingen tot de Onafhankelijkheid van 1960 doorlopen.

van de Heilige Geest en de SMEP. Ze waren namelijk zeer bevreesd voor een mogelijke terugkeer van de Duitsers, die mogelijk zou worden door Duitslands toetreding tot de Volkenbond (1926). Bovendien konden ze – hoe spijtig ze dat ook vonden – de Amerikaanse Presbyterianen in het Zuiden *niet* wegsturen. De VS waren bondgenoot geweest in de Eerste Wereldoorlog; zij hielden sterk vast aan de rol van de Volkenbond en hadden hun eigen opvattingen over vrijheid en recht op zelfbeschikking van gekoloniseerde volken. In Kameroen verzorgden ze een groot gebied met scholen en ziekenhuizen. Hier was geen breuk, geen noodgedwongen overdracht aan een ander zendingsgenootschap. Alleen - ze spraken geen Frans! En dat ging het gezag eisen: Frans op hun scholen; misschien dacht men hen zó te kunnen ontmoedigen.¹³ Maar nu schoot de SMEP tijdelijk te hulp met leerkrachten, zodat de Amerikanen niet gedwongen konden worden hun scholen te sluiten of af te staan. Aan katholieke kant werd een Elzasser als apostolisch vicaris uitgezocht. Hij moest meermalen meemaken dat zijn Fransgezindheid in twijfel getrokken werd wanneer hij voor de belangen van zijn gelovigen opkwam; maar hij wist zich te handhaven. Missie en zending stonden dus sterker, en vormden méér een 'tegenover', dan het Franse thuismodel toestond: "de kerken konden zich hier veroorloven wat voor hen in Frankrijk moeilijk geweest zou zijn, wetend dat ze zich in laatste instantie op de Volkenbond konden beroepen".¹⁴ De gouverneurs waren tweeslachtig: ze verleenden allerlei faciliteiten, ook fondsen, en incasseerden als tegenprestatie de bevordering bij de inboorlingen van ontzag voor Frankrijk. Anderzijds zagen de gouverneurs met leedwezen, dat missie en zending – mede door de hun gegunde armslag, maar vooral krachtens hun eigen organisatiepatroon – een 'staat binnen de Staat' vormden. Via het stelsel van catechisten (RK) en evangelisten (Prot.), tot in de kleinste dorpen toe de geïnstrueerde assistenten van de missiepater, respectievelijk zendeling, was er een netwerk van contact, vertrouwen en beïnvloeding, waar het bestuur, dat via de traditionele chefs werkte, niet tegenop kon: de evangelist onttroude de chef. Het Franse bestuur heeft meermalen moeten inbinden, ook toen men met speciale wetgeving probeerde de figuur van de evangelist uit te schakelen. De "fonction tributienne" bestond derhalve hierin, dat missie en zending de stem vormden die de behoeften en ambities van de politiek stemlozen articuleerde.¹⁵ Volgens

13 Dat was aan het eind van de 19e eeuw in Gabon wèl gelukt!

14 Zij konden "se permettre ici ce qui leur serait difficile en France, sachant pouvoir s'appuyer en dernier ressort sur la SDN". Ngongo, *a.w.*, 113.

15 "Les forces religieuses n'ont pu exercer la fonction tributienne que grâce au statut international du Cameroun, statut garanti par l'acte constitutif du Mandat et les Accords de Tutelle", *idem*, 109. Toen, b.v., in de jaren-20 de Fransen de (door de Duitsers onvoltooide) infrastructuur wilden verbeteren en daarvoor naar het middel van dwangarbeid grepen, gebeurden er twee dingen: 1. de lokale chefs, die de arbeiders moesten aanwijzen, kozen bij voorkeur de hun minder gehoorzame christenen; 2. onder de mensonterende werkomstandigheden, die veel slachtoffers eisten, won het geloof van deze christenen aan

Ngongo werd dit tegenspel, hoe werkzaam ook, toch zó binnen een loyaliteit jegens het Franse bewind geleverd, dat het vanaf 1945 zijn basis in de bevolking in snel tempo verloor doordat missie en zending niet de zijde kozen van de ontwakende nationale aspiraties. Hun leiders continueerden de lijn van evenzeer voor Frankrijk als voor hun kerk te werken. Als gevolg daarvan werden zij in de turbulente jaren 1945-55 geschokt en zelfs omvergeworpen door de “wind van het anti-kolonialisme en de cycloon der onafhankelijkheid”.¹⁶ De uiterste consequenties hiervan zouden na de onafhankelijkheid van 1960 goed zichtbaar worden in de vorm van een kerkelijk functieverlies en een ernstige inboeting aan publieke invloed.

Aanvullingen en kanttekeningen

Ngongo's titel geeft aan, dat hij missie en zending onder de éne noemer van “religieuze krachten” brengt. De vraag is of daardoor de eigen trekken van de onder verschillende zendingsleiding gegroeide, protestantse kerkformaties voldoende uit de verf komen, zoals van de EEC. Weliswaar onderscheidt hij de zending van de missie op het punt van de voorbereiding van haar respectievelijke aanhang op een politieke rol: op de zendingspost werden verantwoordelijkheden meer en eerder met autochthonen gedeeld dan waar de missiepater de scepter zwaaide. Leken, die verantwoordelijkheid dragen, zijn daardoor beter voorbereid op samenwerking met andere politieke en maatschappelijke krachten. Het is zijns inziens vorming geen toeval dat de eerste vakbondsleiders en nationalistten een protestantse vorming hadden gehad.

Inderdaad zijn er in relatie tot de protestantse groepen drie markante voorbeelden te noemen van – voor de Europeanen te vroegtijdig – Afrikaans zelfbewustzijn en verlangen naar zelfbeschikking. Te vroegtijdig, omdat de zendelingen deze ambities met schrik afwezen, hoewel ze juist uit de eigen voedingsbodem opkwamen! Al deze voorvallen betekenden een uitdaging aan het beleid van de SMEP in Kameroen. Het is daarom ook de vraag of de herinnering eraan doorgewerkt heeft in de opstelling van de EEC, nadat zij zelfstandig was geworden.

Toegeëigende en interregionale verantwoordelijkheid

Als gevolg van de snelle opmars van Britten en Fransen in 1914 in het gebied van de Bazelse zending en de internering van het Europese personeel ontstond een vacuüm in de leiding, dat tot 1917 duurde. Dan intervenueert een drietal Franse predikanten. Intussen heeft een driemanschap van predikanten in Douala

diepgang en kracht. De meegegane evangelisten toonden vaak moed en gaven steun. Mede daardoor zagen Missie en Zending nauwkeurig wat er plaats vond en richtten hun klachten aan de Volkenbond.

16 A.w., 215.

de leiding waargenomen en het doet dat op indrukwekkende wijze: zij oefenen het toezicht uit op de gemeenten, geven steun aan vervolgd geloofsgenoten in het binnenland, ja beginnen zelfs aan evangelisatie van een nieuw gebied! Aanvankelijk respecteren de Fransen deze zelfstandigheid en bieden de bescheiden hulp van de SMEP aan.¹⁷ Het hoopvolle begin strandt echter als de drie van Douala de mogelijkheid van de doop van polygamen ter discussie stellen. Dan verharden de Fransen hun houding en komen tot de conclusie dat de Kameroenese christenen kennelijk nog niet rijp zijn voor leiderschap. Ze nemen de leiding over. En ze willen het nog amper bewerkte, zich openende zendingsgebied van de Bamiléké's tegen de huns inziens verderfelijke invloed van de christenen van de kust vrijwaren. Daarmee remmen ze het eigen missionaire élan van de kustgemeenten af en worden kansen op diepgaande integratie van kust en binnenland gemist.¹⁸

Toch blijken dit élan en het interregionaal verantwoordelijkheidsgevoel niet te zijn uitgedoofd: ze treden opnieuw aan het licht wanneer na de burgeroorlog, die tienduizenden doden gekost en vooral in het Bamiléké-gebied gewoed heeft, de jonge kerkleiding in 1961 besluit tot een intensief programma van wederopbouw, evangelisatie en verzoening. De inzet en de boodschap van de evangelisatiecampagne waren – in de woorden van Kotto –: “De terroristen, maar ook het leger kunnen geen vrede en verzoening bieden, dat kan alleen de kerk”. Dit is de directe aanleiding geweest om hulp van de NH Kerk in te roepen.¹⁹ Later werd aan hetzelfde besef van verbondenheid uiting gegeven door een financiële solidariteit van de economisch meer ontwikkelde regio's met de armere.

Een recalcitrant kerkleider

De SMEP kreeg al in 1915 een ander probleem met een té zelfstandig kerkleider in Douala: Lotin Samé. Men wilde als interkerkelijk genootschap – zowel de Evangelischen (voorheen: Bazel) als de Baptisten (voorheen: Berlijn) bijstaan. ‘Parijs’ rekruteerde daarom ook baptistische zendingsarbeiders voor Kameroen. Wellicht hoopte men de breuk van 1891 te lijmen. De Duitse Baptisten hadden een zeer begaafde medewerker in 1908 tot predikant bevestigd. In 1915 – dus in het gezagsvacuüm – werd deze gekozen tot

17 Zie noot 9.

18 Een beschrijving van deze episode door een tijdgenoot, en geheel vanuit het perspectief van een Europese zending, vindt men bij Henri Nicod, *Conquérants du Golfe de Guinée*, Paris-Genève z.j., Hfdst. XXVI “Une Mission délicate”. Een kritische evaluatie van de gebeurtenissen geeft Jaap van Slageren, *Les origines de l'Église Évangélique du Cameroun*, Leiden 1972, Hfdst. iv. “Le Mouvement missionnaire et la Croissance spontanée du Christianisme autochtone”, en hiervan vooral 140-147.

19 De, uiteraard als eerste benaderde, SMEP kon aan het brede pakket aanvragen niet voldoen, terwijl de NH Zending in 1961 haar zendingsarbeiders tijdelijk niet aan Indonesië kwijt kon vanwege de Nieuw Guinea-crisis.

president van de vergadering van Baptistengemeenten. Hij was daarmee waarschijnlijk de eerste bevestigde Kameroenese predikant en de eerste wettig gekozen kerkleider van wat hij, met enig historisch recht, beschouwde als de eerste protestantse kerk van Kameroen.²⁰

Deze Samé wilde wel samenwerken met de SMEP, maar het christendom inheemser maken. Dit verbond zich bij hem met een roep om politieke autonomie. De SMEP laat zich in de armen van de kolonisator drijven, omdat zij het streven van Lotin Samé als gevaarlijk beschouwt: het christendom moet zich immers nog aan de Europese leiband ontwikkelen. De zending verwijt hem vermenging van geloof en politieke ambities, het Franse bestuur beschuldigt hem van Deutschfreundlichkeit. Samé speelt een intelligent spel, brengt ze in verwarring door hen steeds vóór te zijn met onverwachte stappen. Hij appelleert aan de Volkenbond.

Hij weigerde met andere woorden een christendom dat zou bijdragen aan de bevestiging van Frans gezag en Franse civilisatie. Hij was enorm populair, zijn Native Baptist Church groeide en de SMEP verloor krediet, waardoor ze nog meer hun inspanningen gingen concentreren op de Bamiléké's.²¹

De Kerk van de Kinderen van Cham

Na de Tweede Wereldoorlog werd het streven naar onafhankelijkheid in gang gebracht door de vorming van vakbonden, waardoor politieke denkbeelden uit Frankrijk werden overgebracht. In 1948 werd de eerste politieke partij opgericht, de "Union des Populations Camerounaises" (UPC), die met haar programma de verschillende etnische groepen wilde verenigen en hun tegenstellingen te boven gaan. Het programma is nogal marxistisch. Grote voorbeelden zijn Mao en Nasser. De UPC wordt door het Franse bestuur tegengewerkt en in 1955 verboden.²²

Ook in het gebied van de SMEP trad een voorvechter van onafhankelijkheid op, bij wie kerkelijk leiderschap en een invloedrijke politieke rol samengingen. Het was de Bamoun predikant Josué Muishe, die in de jaren 1946-1947 in de ogen van de Parijse zending haar werk in gevaar bracht door zijn anti-franse propaganda. In 1953 kwam het in Foumban tot een zeer scherp conflict met de

20 Zie noot 4.

21 Over de zaak Lotin Samé, zie Van Slageren, *a.w.*, 188-196 en Ngongo, *a.w.*, 39-43.

22 Vgl. noot 12. De oprichter en eerste leider, Ruben Um Nyobé, is – het kan nauwelijks verbazen! – opgegroeid bij de Amerikaanse Presbyterianen, maar wordt – op hun instigatie – door zijn eigen predikant van het Avondmaal uitgesloten. Ook de R.K. bisschoppen (tot 1955 immers uitsluitend blanken) waarschuwen tegen de UPC, hoewel ze in dat jaar, snel bijdraaiend, verklaren dat "de onafhankelijkheidsgedachte deel uitmaakt van de traditie van de Kerk." Immers, "over de hele wereld is de Kerk erop bedacht om aan de zonen van het land de werkelijke leiding van hun zaken toe te vertrouwen". Tegelijk gaven de bisschoppen een schrikbeeld van de UPC teneinde hun gelovigen alle steun daaraan te kunnen verbieden. Ngongo stelt dat de intellectuelen van Kameroen hun juist dit niet hebben vergeven! (209v.).

plaatselijke zendingspredikant en -arts.²³ Tijdens een kerkelijk feest had Muishe de predikant een publieke vernedering toegediend, waarop de arts zich in de zaak mengde met een 'wetenschappelijke' uitleg van de erfelijkheidsfactor in de overplanting van oerzonden. Hij hield aan een breed gezelschap van kerkelijke medewerkers voor, dat hoogmoed en opgeblazenheid, zoals Muishe ze had getoond, “de voornaamste tekortkoming van uw ras” zijn, bij Cham begonnen en sindsdien als een vloek op zijn nakomelingen, de zwarten, rustend. Toen hij geen bijval van de Bamounse christenen kreeg, sloot hij het ziekenhuis en wilde dit slechts heropenen zodra Muishe als predikant ontslagen zou zijn.²⁴ De predikant gaf Muishe bij het Franse gezag aan met de bewering dat diens houding “de krachten van de anti-blanke politieke beweging in het land weer zou doen toenemen.” En hij sloot de kerk.

Muishe en zijn aanhang lieten zich hun kerk-zijn niet ontnemen: zij bouwden snel een loods met het opschrift “Hier is de Evangelische Kerk van de Kinderen van Cham”, en hielden daar hun diensten. Het hoogste orgaan van de zendingskerk en de directeur van de SMEP in eigen persoon moesten eraan te pas komen om de vrede te herstellen: Muishe werd gehandhaafd en de beide zendingen overgeplaatst. De directeur van de SMEP constateerde dankzij het voorgevallene “een toenemend verlangen naar autonomie bij deze jonge kerk” en bepleitte een snelle overgang van de zendingenrol van leidinggeven naar adviseren. Zo droeg dit conflict bij tot de autonomie van de EEC.

Deze aanvullingen bij het betoog van Ngongo bevestigen zijn theorie betreffende de betekenis van de religieuze krachten in de politieke geschiedenis van Kameroen. Zij preciseren de inbreng die juist vanuit de protestantse zendingstraditie voortkwam en de weerstanden van zendingarbeiders tegen Kameroenese zelfstandigheid, die ook Protestanten tegen dit eigen voortbrengsel hadden. Anderzijds corrigeren zij zijn oordeel dat de christelijke formaties zich in de periode van het onafhankelijkheidsstreven, tussen 1945 en 1960, zodanig van de nationale aspiraties vervreemd zouden hebben dat zij hun specifieke functie van tijdens het Interbellum hadden verspeeld.

23 Zie voor de details van dit conflict en voor een waardering van de figuur van Muishe Van Slageren, *a.w.*, 224vv. en 241v. Ook Ngongo vermeldt het conflict, zich baserend op de studie van Van Slageren. Hij noemt Muishe “un symbole de la résistance à l’authoritarisme des Blancs” (218), maar laat hierdoor toch niet zijn oordeel over de teloorgang van de “fonction tributienne” van zijn “forces religieuses” beïnvloeden. De regio Bamoun grenst aan het N.O. van het Bamiléké-gebied en vormt daarmee thans één provincie.

24 Deze arts moet zijn gehoor diep gekwetst hebben door te spreken van “de opgeblazenheid van deze man (Muishe), die evenmin een echte predikant is als een verpleger of een afrikaanse arts een doctor in de medicijnen is [...] hierdoor en door zijn niet te tolereren gebrek aan respect heb ik begrepen, dat jullie slechts bezield zijn van een onbedwingbare opgeblazenheid en geen dankbaarheid kennen. [...] Nu niemand van jullie het ontslag van deze onverdraaglijke blaaskaak heeft geëist, zijn jullie allemaal medeverantwoordelijk en stel ik geen belang meer in jullie. [...] Ik sluit dus het ziekenhuis”. Oorspronkelijke tekst bij Van Slageren, *a.w.*, 226.

“Omvergeworpen door de stormen van anti-kolonialisme en onafhankelijkheidsstreven”²⁵ – dat waren ze beslist niet! Zeker ten aanzien van de EEC moet dit oordeel worden genuanceerd ten gunste van de leiders onder de predikanten die in deze kerk waren opgestaan. Maar hoe stelde deze kerk zich na de politieke onafhankelijkheid op?

Initiatieven onder de verworven zelfstandigheid

De machtsstrijd tussen de, door het vertrekkende Franse bewind in het zadel geholpen, “Union Nationale Camerounaise” (UNC), onder leiding van de Noordelijke moslim Ahmadou Ahidjo en katholieke elementen uit het Midden-Zuiden, en de UPCisten duurt nog een tiental jaren voort. Geleidelijk weet het bewind zijn greep op de jonge staat te verstevigen. In 1970 wordt de derde, binnenslands ondergedoken, UPC-leider, Ernest Ouandié, gepakt en na een proces terechtgesteld op de markt van Bafoussam, de hoofdstad van de Bamiléké’s.²⁶ Andere UPCisten waren naar het buitenland gevlucht en hun publikaties werden in het land volstrekt niet toegelaten.²⁷ De EEC stelde zich in die jaren a-politiek op: omdat de “maquis” juist in haar gebied actief was en er onder haar leden en voorgangers slachtoffers waren, maar wellicht ook sympathisanten, probeerde zij zich nadrukkelijk niet met één van de politieke stromingen te vereenzelvigen, maar zonder onderscheid des persoons dienend en evangeliserend in het ontredderde gebied aanwezig te zijn. Van haar initiatieven was hierboven reeds sprake.²⁸ Het wil mij voorkomen, dat haar onverwijld inzet tot de reconstructie van de door de burgeroorlog getroffen zones een doorwerking en herhaling laat zien van het voorbeeld uit de jaren 1914-17, toen immers ‘de kust’ een speciale verantwoordelijkheid nam voor de verweede en vervolgd christenen in het binnenland. Maar deze geest van onderlinge verbondenheid en reconstructie lijkt ook mede voort te komen uit een bewustzijn van het ruime en plurale karakter van de EEC, dat een gevolg is

25 Zie de tekst bij noot 16.

26 Ruben Um Nyobé was in 1958 bij een gewapende confrontatie om het leven gekomen. De tweede leider, Félix Moumié, werd in Europa door een agent van de Franse geheime dienst vergiftigd.

27 Dit gold b.v. van het felle en onthullende werk van de schrijver Mongo Beti, *Main basse sur le Cameroun. Autopsie d’une décolonisation*, Paris 1972 (waarin o.m. Ahidjo de “bourreau du peuple camerounais” genoemd en met Mobutu vergeleken wordt). Toen het verscheen werd het door de Franse(!) regering verboden, hetgeen veelzeggend is in een democratisch land met persvrijheid. Ook het in 1964, aan de Universiteit van Californië, Berkeley, verschenen werk van Victor T. LeVine, dat in 1970 in het Frans verscheen onder de titel *Le Cameroun du Mandat à l’Indépendance*, Paris (coll. Nouveaux Horizons E 160/161), werd, na korte tijd in Kameroen beschikbaar te zijn geweest, daar uit de handel genomen. Het in die tijd toegestane geschiedwerk was het, weinig kritische, *Histoire du Cameroun* van de R.K. pater Engelbert Mveng (1963, Présence Africaine). De als historicus overigens gerespecteerde pater Mveng werd in 1993 bij zijn huis vermoord; had hij zich later toch als criticus van het regime geprofileerd?

28 Zie de tekst bij noot 19.

van de verscheidenheid aan invloeden en inbreng, die deze kerk in de loop van haar geschiedenis heeft ontvangen. Zij verwijst daar nu uitdrukkelijk naar door zich zowel “het symbool van eenheid gebaseerd op pluraliteit en verscheidenheid” te noemen,²⁹ als te onderstrepen dat deze eenheid niet onder de huidige tribale spanningen mag bezwijken, maar dat de kerk haar moet “in stand houden zoals wij haar van onze vaders hebben ontvangen”.³⁰ Van haar leiderschap zijn in de jaren-60 bijzondere impulsen uitgegaan tot oecumenisch-missionaire actie.³¹

Dit wil niet zeggen, dat er geen interventies van de zijde van de EEC (al dan niet in FEMEC-verband) plaatsvonden, maar dit geschiedde doorgaans via stille diplomatie. Ten eerste omdat het hele Ahidjo-bewind zich kenmerkte door geslotenheid; ten tweede omdat ‘nationale’ kerken, zoals de EEC wilde zijn, niet de verdenking op zich kon laden de jonge natie bij haar eerste stappen voor de voeten te lopen met openlijke kritiek; ten derde zou het extra hachelijk zijn om als spreekbuis van ontevredenheid van het in meerderheid christelijke zuiden de tegenstelling tot het islamitische noorden (waar immers de president vandaan kwam) aan te wakkeren. De voorzichtige interventies bij de overheid (waarnaar Kotto bij de 20-jarige autonomie van zijn kerk verwees) betroffen nogal eens de situatie van de christenen in het Noorden, waar het régime geen enkele niet-moslimse bestuursambtenaar toeliet en de plaatselijke chefs hun gang konden gaan om de ontplooiing van de kerken te dwarsbomen.

De wending naar de situatie van vandaag

Dit veranderde allemaal met het aantreden van de katholieke zuiderling Paul Biya als president in 1982. Er leek een nieuwe wind van openheid, publieke meningsuiting en discussie, kortom van democratisering te gaan waaien. Weliswaar bleef het vooralsnog bij één politieke partij³², maar er mochten vrijelijk kranten en tijdschriften verschijnen en de bevolking werd uitgenodigd

29 Zie het citaat, gegeven in noot 9.

30 “Cependant l’Eglise reste quand même unie et nous voulons qu’elle le reste jusqu’à la fin. L’intérêt de l’Eglise ce n’est pas que nous la divisions en trois ou quatre mais de maintenir telle que nous l’avons reçue de nos pères” – aldus de secretaris van de EEC, ds Hans Edjenguele, n.a.v. de interne spanningen die zich op de 41e Algemene Synode in maart 1997 rond de verkiezing van een nieuw moderamen hebben voorgedaan en die zelfs tot uitstel van die, kerkordelijk voorgeschreven, verkiezing hebben geleid. Zie *L’Appel* N° 09 (mars-avril 1997) 8.

31 De ‘Action Apostolique Commune’ met haar multiraciale, multiculturele en multiprofessionele équipes voor holistische missionaire actie – een initiatief van de secretaris-generaal van de EEC, Jean Kotto, wiens motto daarbij was Jesaja 54, 2: “Élargis l’espace de ta tente” – een Leitmotiv dat naderhand werd overgenomen bij de transformatie van de SMEP tot de ‘Communauté Évangélique d’Action Apostolique’ (CEVAA) in 1971. Zie ook noot 6.

32 Deze nam weldra een andere naam aan: “Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounais” (RDPC), om distantie t.o.v. het tijdperk-Ahidjo te suggereren (en wellicht ook overname van de politieke erfenis van de UPC!).

om vooral aan de openbare discussie over de problemen van het land deel te nemen. Het noorden werd niet langer uitsluitend door moslims bestuurd. En de binnenlandse politiek kreeg een tweevoudig parool mee: *Rigueur et Moralisation*: corruptie en onverantwoordelijkheid zouden met kracht worden aangepakt. Er heerste, ook in de kerken, een optimistische stemming, die mede te danken was aan het feit dat het – tot 1987 – economisch goed ging, en dat, in 1984, een staatsgreep van Ahidjo-gezinden tegen Biya mislukte. Dat dit tegelijkertijd een wending naar – nu heel slim en verholen uitgeoefende – dictatuur betekende, leek eerst nog weinigen op te vallen. Maar geleidelijk begonnen de onrust en het wantrouwen te broeien, vooral toen duidelijk werd dat het nieuwe régime niet minder, eerder nog meer corrupt was dan het vorige, en dat zijn clientélisme onbeschaamd aan de dag trad.

In 1990 heeft François Mitterrand de presidenten van alle met Frankrijk verbonden Afrikaanse landen (ten zuiden van de Sahara) opgedragen om in hun staten democratisering op gang te brengen en een meerpartijen-stelsel in te voeren. Biya, die zich wel “le meilleur élève de la classe de Mitterrand” noemde, gehoorzaamde in schijn. Zo zou er in 1993 een breed nationaal debat komen, waar vele sectoren van de samenleving en oppositionele groepen vurig op hoopten. Van te voren werd al gevreesd dat het niets zou opleveren: voorbereiding en keuze van agenda en manier van volksraadpleging bleven teveel in handen van de president en zijn omgeving. Nadien werden wel enkele ministersposten (11 van de 48!) aan oppositiekandidaten gegeven. Maar het kwam niet tot een echt debat over de problemen en met de sterke oppositie. Het gevolg was precies dat gevoel van ontmoediging, verbittering en wanhoop, waarvoor de FEMEC in 1990 had gewaarschuwd.³³

Toen had een redactioneel hoofdartikel van *L'Appel*, het officiële orgaan van de EEC, ook herinnerd aan het parool van “Rigueur et Moralisation”, waarmee Biya was aangetreden, en vastgesteld dat daarvan onder zijn bewind niets is terechtgekomen.³⁴

De Verklaring van Bafoussam

In januari 1991 komt vervolgens de Synode van de EEC met een krachtige stellingname inzake de sociale en politieke kontekst. Deze “Verklaring van Bafoussam” is een protest³⁵: als Kerk weigeren wij te accepteren wat de mens

33 Zie boven noot 1.

34 *L'Appel* 13/4 (oct.-déc. 1990) 3-7.

35 *L'Appel* 14 (janv.-avr. 1991) 16. § IV stelt dat de Christenen van de EEC thans moeten *protesteren*, wat zowel een *afwijzen* als een *getuigen* is: “**Refuser** tout ce qui diminue et dégrade l’homme; les inégalités, les dilapidations et appropriations des biens publics, ‘les tabous’ sur les ressources du pays, tel le pétrole; les atteintes aux droits élémentaires de l’individu, la mégalomanie, devenue mode de vie. **Attester** que la foi et l’Évangile nous appellent à la justice, au respect de la dignité de l’homme, à la transparence, à la vérité comme témoignages dans l’amour de Dieu et du prochain.”

in ons land kleineert en degradeert. Tegelijk wil “de kerk getuigen dat geloof en evangelie ons oproepen tot gerechtigheid, tot ontzag voor de menselijke waardigheid, tot doorzichtigheid en waarheid, die samen de bewijzen zijn van liefde tot God en tot de naaste.” (§ IV)

Daaraan voorafgaand steekt de EEC de hand in eigen boezem en belijdt haar tekort aan “waakzaamheid, onderscheiding van de tekenen des tijds, moed om van Gods trouw getuigenis te geven”. Zij vraagt vergeving van God en van al diegenen, “die van de christenen van onze Kerk een antwoord verwachtten op hun angsten en vragen, en die door onze handelwijze en ons zwijgen werden gefrustreerd en teleurgesteld”. Zij “verbindt zich om van haar leden en diaconale instellingen een geest van eerlijkheid en doorzichtigheid in het beheer te verlangen”. (§II, III en V,2) Men neemt zich voor op alle niveaus van de eigen organisatie te werken aan een “burgerlijke, politieke, maatschappelijke en op het gezin gerichte vorming, zodat overeenkomstig de huidige ontwikkeling van de samenleving en getrouw aan zijn geloof, ieder christen zich, overal waar hij zich bevindt, betrokken weet in een profetische zending.” (§V,4)

Voor het bereiken van economisch herstel, sociale rust, verzoening en eensgezindheid doet de Kerk een beroep op het staatshoofd om een dialoog en een breed overleg aan te gaan met alle “gevoeligheden” van het land. Dit dient een open forum te worden, waarin de situatie objectief wordt geanalyseerd. (§VI) De Kerk weet dat de problemen niet losstaan van de “ten hemel schreiende onrechtvaardigheden in de internationale verhoudingen”. (§VII)

Opmerkelijk in deze “socio-politieke stellingname”³⁶ is dat de EEC nadrukkelijk *haar a-politieke positie* in herinnering roept als zij tegelijk verwijst naar haar profetische opdracht en de eisen van het evangelie, waardoor de synode “elk van haar predikanten aanspoort om naar het volk te luisteren, boven de verschillende politieke kloven te staan en in de gemeenschap die hij stuurt, leidt en beraadt, waakzaam, onpartijdig en bijeenbrengend op te treden”.³⁷

Het is duidelijk zichtbaar dat de EEC in de lijn van haar onpartijdige, op het geheel van de bevolking gerichte opdracht wil blijven, die zij ook t.t.v. de ‘troubles’ rond de onafhankelijkheid heeft aangenomen; maar dat ‘a-politiek’ niet inhoudt dat de Kerk haar boodschap niet aan de politieke en sociale realiteit zou willen relateren. Zij wil echter haar stem en bijdrage niet aan één groep of richting ter ondersteuning aanbieden, maar onafhankelijk daarvan getuigen van

36 De titel van de “Verklaring van Bafoussam” luidt: “Le 35e Synode Général de l’Église Évangélique du Cameroun prend position sur le contexte socio-politique du pays.”

37 § VIII luidt: “Au regard des exigences de l’Évangile, fidèle à sa mission prophétique, l’EEC, *rappelant sa position apolitique* (mijn cursivering), exhorte chacun de ses pasteurs à l’écoute du peuple, à transcender les différents clivages politiques et à jouer dans la communauté qu’il guide, conduit et conseille, son rôle de *rassembleur vigilant et impartial*.” (idem).

de eis om gerechtigheid, menselijke waardigheid en ontplooiing tot hoofddoel van de landspolitiek te maken.

Twee jaar later komt de Synode van Bangangté opnieuw met een verklaring. Daarin constateert hij dat het “sociale, economische en politieke landschap alleen maar verslechterd is”. Op elk van deze drie gebieden worden de aanklachten en de voorwaarden tot verbetering concreter aangescherpt dan in de verklaring van Bafoussam, waar men zich nadrukkelijk bij aansluit. De Kerk geeft nu als reden voor haar oproep, dat haar rol die van “la voix des opprimés face aux pouvoirs publics” is.³⁸ Hier spreekt de synode niet meer in het algemeen over de profetische roeping van de Kerk en verlaat ook enigermate haar principe van onpartijdigheid door zich aan de zijde van de onderdrukten en tegenover de publieke macht te stellen. Hieruit spreekt de intentie tot het opnieuw vervullen van de *fonction tributienne*.

Ik vraag mij ook af, of hier wellicht sprake is van een nawerking van het bezoek, dat een delegatie van de AACC³⁹ o.l.v. Desmond Tutu in november 1992 aan Kameroen bracht. De delegatie vroeg aan alle aangesloten kerken, om de grote uitdagingen te preciseren. Hun antwoord: “de eenheid van de christenen (meer naam dan werkelijkheid) en hun overduidelijke bezorgdheid om oplossingen te vinden voor de dagelijkse problemen van de Kameroenezen”. De delegatie sprak vervolgens met de president. In een preek in de hoofdstad verklaarde Tutu met zoveel woorden: “in Afrika moeten wij leren om verdraagzaam te zijn; de vrijheid van meningsuiting, zonder dat deze consequenties (van verdrukking) met zich meebrengt, zou in Kameroen regel moeten zijn”.⁴⁰ Tolerantie en gezamenlijk overleg tussen de bestaande verscheidenheid van opvattingen en oplossingen, worden duidelijker de eis, die de EEC en de andere kerken in hun verklaringen aan de politici en het gezag stellen.⁴¹

38 “Déclaration: L’Église Évangélique du Cameroun, témoin de son temps”, *L’Appel* 23 (mars 1993) 28.

39 All-African Conference of Churches, in franstalig Afrika de CETA = Conférence des Églises de Toute l’Afrique, geheten.

40 Zie voor een verslag van dit delegatie-bezoek *L’Appel* 22 (nov.-déc. 1992).

41 In april 1994 roept, vanuit de armoede van het (islamitische) Noorden (Sahelgebied!), de daar bijeengekomen top van de EEC: “De kerk kan en mag niet langer zwijgen en blijven wachten op ijdele hoopsignalen van verandering”. Men constateert een volledige blokkering van de situatie, de machtsverhoudingen, een toename van alle tegenstellingen en een algemene frustratie. Men doet weer een beroep op de president, “pour qu’il prenne hardiment l’initiative de débloquer la situation politique en organisant *sans délai* une concertation réunissant toutes les sensibilités, dans le but de réfléchir et de trouver des solutions aux problèmes de l’heure”. Men spreekt openlijk de vrees uit, dat Kameroen zal afglijden naar een situatie als van Ruanda, Liberia of Somalië. De oproep ademt nauwelijks meer respect voor president en regering. Zie voor de tekst *Mission. Mensuel Protestant de Mission et de Relations Internationales*, Paris, Défap, N° 44 (30 juin 1994) 11.

Meteen beginnen met de opbouw

De laatste uitspraken van de EEC betreffende haar verhouding tot de overheid zijn uit het jubileumjaar 1995. Zoals aan het begin gezegd werd herdacht dat 150 jaar geleden het Evangelie naar Kameroen gekomen was.⁴² Men beoogde niet zozeer kerkplanting te vieren als wel te getuigen van het begin van de impact van het evangelie op de Kameroenese samenleving en van de broodnodige voortgang van deze impact. Elke deelnemende kerk koos een eigen bijbeltekst als ‘Leitmotiv’. Voor de EEC was dit *Nehemia* 2,18: “Laten we meteen een begin maken met de opbouw”. De synode aan het begin van het herdenkingsjaar kreeg van haar president te horen: “getrouw aan haar engagement zal de EEC een kritische, waakzame, profetische kerk, in één woord *een constructieve kerk* moeten blijven”.⁴³ Het thema *reconstructie* werd hier dus aan de eerdere rolbepalingen van de kerk toegevoegd; of liever: in dit meer constructief klinkende parool worden de voorafgaande aanklachten tegen het politieke en maatschappelijke onrecht, die wellicht als afstandelijk-kritisch en hooghartig kunnen worden verstaan, samengevat. De kerk dient dichter bij de mensen, dichter bij het volk van God te staan en meer dan ooit te letten op de geestelijke begeleiding daarvan.⁴⁴

Op deze synode oefende de EEC ook veel meer zelfkritiek: zij moet oppassen niet zelf meegetrokken te worden in de maatschappelijke ondeugden, die zij aan de kaak stelt: “Ni se soumettre, ni se démettre”. Zoals bij eerdere gelegenheden werpt de EEC ook nu weer de schijn van zich, een politiek gezelschap te zijn.

42 De herdenking heette steeds die van de “150^e Anniversaire de l’arrivée de l’Évangile au Cameroun”. Men ging dus uit van de aankomst van Alfred Saker en zijn équipe in Donala in 1845, en niet van de stichting, één jaar eerder, van de allereerste zendingspost op de kust van Kameroen, in Bimbia, door de zwarte Jamaicaan Joseph Merrick. Feitelijk begonnen de eerste verkenningsreizen door de *Baptist Missionary Society* vanaf het eiland Fernando-Poo (waar ex-slaven gevestigd werden) naar het kustgebied reeds in 1841. Van Slageren, *a.w.*, 19-23. Vgl. noot 4.

43 “Fidèle à son engagement, l’EEC devra rester une Eglise critique, vigilante, prophétique, en un mot une Eglise constructive. ‘Levons-nous et bâtissons ensemble’ devra donc être le leitmotif...”. *L’Appel* N° 33 (mars 1995) 6. (De cursivering in de tekst is van mij).

44 *Idem*, 5. Op de synode van januari 1994 heeft een minister, uitgenodigd om te spreken over de gevolgen van de devaluatie van de Franc CFA met 50%, de EEC zwijgzaamheid ten overstaan van “de ernstige gebeurtenissen die in Kameroen sinds bijna vier jaren plaats vinden” verweten. De EEC heeft zich z.i. hierdoor gecompromitteerd, want zij heeft de opdracht “d’être un policier (sic!) et chaque fois qu’elle n’a pas accompli cette mission, elle cesse d’être missionnaire pour être démissionnaire.” Tegenover deze harde beschuldiging heeft de redactie van *L’Appel* m.i. met het volste recht gesteld dat “depuis plus de cinq années, l’Eglise Evangélique du Cameroun a pris position avec objectivité et fermeté sur le contexte socio-politique” en dit in het openbaar, hetgeen haar “het ieder bekende etiket heeft opgeleverd”. *L’Appel* N° 28 (févr.-avr. 1994) 21-24. Uit de context van dit nummer moet worden afgeleid dat het bedoelde etiket dat van ‘gepolitiseerde kerk’ is. Men vraagt zich af wat de opzet van deze, niettemin als “Chrétien très engagé” gepresenteerde, minister met zijn miskenning van het spreken van de EEC is geweest: wilde hij, door als minister temidden van christenen ‘plus royaliste que le roi’ te zijn, de rol van de EEC misschien juist verkleinen? Of had hij zich niet goed laten informeren?

Tegelijk wordt zij opgeroepen om “tegenover ons tijdsgewricht, dat haar schijnt in te lijven bij een “paganisme civilisé”, positie te kiezen en haar taal en praktijken te herzien. Welke zijn deze? Met name worden genoemd:

- de geestelijke crisis in haar eigen diaconale instellingen
- het zwakke getuigenis van eenheid tegenover het regionalisme, clan-denken en tribalisme, die zich in de samenleving hebben genesteld
- de terugkeer van de christenen naar praktijken als van de “cadi” (een rite om ‘schuldigen’ in het openbaar te ontmaskeren en te brandmerken, wat vaak tot verheving van wraak leidt), van het straffen en uitplunderen van weduwen (omdat zij als schuldige aan de dood van haar man worden beschouwd)⁴⁵ en van occulte praktijken.

Op deze, actuele en gevaarlijke punten dient de kerk haar identiteit tegenover de tendensen in de huidige Kameroenese samenleving te stellen.⁴⁶

Tijdens het feest zelf geven de voorzitters van de jubilerende kerken (samen met de hoge vertegenwoordigers van de EPC en de FEMEC) te kennen, hoe zij de evangelisatie tegen het begin van de eenentwintigste eeuw zien: Kameroenese Protestanten moeten zijn “apostelen en verdedigers van gerechtigheid, vrede, solidariteit en eenheid van de christenen”. Daarvoor zijn een theologie en een evangelisatie nodig, die het volk helpen om zichzelf te ontwikkelen en die gericht zijn op het inperken van alles wat de mens in de wanhoop, de marteling, de ellende en de angst onderdompelt. Daarom willen zij ook dat men behoedzaam zal omgaan met de ‘inculturatie’, “die sommigen dolgraag willen”.⁴⁷ Tevoren stelde de president van de EEC dat het Evangelie, net als 150 jaar terug, een impact op geestelijk en op politiek, sociaal en cultureel vlak heeft. Vieren is: zich bewust maken van de afgelegde weg en de zending in het verleden, en zich zetten aan de “reconstructie van een samenleving, die anders zal zijn in gerechtigheid, vrede, tolerantie en verzoening met onszelf in de liefde tot God en tot de naaste”.⁴⁸

De teneur en het criterium zijn duidelijk die van de *reconstructie*: voor waardigheid en ontplooiing van de Afrikaanse mens. En dat betekent: een theologie die deze mens helpt om vrij te worden van de druk van de angsten, om de afgoderij van bodem en bloed te verbreken, om los te komen van een christendom dat zich instinctmatig conformeert aan de fataliteit, die dan als de wil van God wordt opgevat. Daartegenin wil de kerk werken aan politieke bewustwording, het ontwikkelen van burgerzin tegen de berusting, de intolerantie en de desintegratie in. De EEC wil geen ‘Afrikanisering’, die een

45 Over dit wrede euvel zond de president van de EEC, Charles Emmanuel Njiké, in 1994 een Herderlijk Schrijven rond in de kerk. *L'Appel* N° 28 (févr.-avr. 1994) 3.

46 *Ibidem*, 4-6.

47 *L'Appel* N° 39 (déc. 1995) 4.

48 *L'Appel* N° 33 (mars 1995) 3.

herinvoering van pagane praktijken en vooroordelen betekent, waarbij een nog grotere vergiftiging van menselijke relaties, tovenarij, bijgeloof en onderling wantrouwen in de toch al zo verdeelde samenleving worden gebracht. Men ziet het herinvoeren van oude, culturele tradities als een spelen met vuur: ze pakken onder de huidige omstandigheden anders uit! Daarom moeten ze kritisch worden getoetst aan de bevordering van gerechtigheid, eenheid, vrijheid en individuele ontwikkeling.

Het is duidelijk dat het besef, een “product te zijn van een verscheidenheid aan evangelisatorische acties en theologieën”⁴⁹, bijdraagt tot die selectieve receptie en gereserveerde houding, die de EEC kenmerken: zij waait niet mee met elke ‘wind van leer’, bewaart een kritische afstand tot heersende ideologieën, en holt evenmin achter modieuze theologieën aan, ook niet de Afrikaanse. De EEC-president stelt vast, dat men tot dusver niet veel gehad heeft, noch aan de Afrikaanse theologie, noch aan de bevrijdingstheologie. Niet duidelijk is in hoeverre er wel sprake is van beïnvloeding door de opkomst van de ‘theologie van de reconstructie’ in Afrika, die volgde op de profetisch-kritische bevrijdingstheologie (van Afrikaanse snit) en die omschreven wordt als een “theologie die een basis levert voor de opbouw van een nieuwe samenleving.”⁵⁰ Hier is mogelijkwerwijs sprake van een aansluiting bij de actuele politiek-ethische kerkvisie in Afrika, die Kā Mana signaleert;⁵¹ maar zo’n aansluiting ligt, zoals mijn betoog heeft aangetoond, in meer dan één opzicht in het verlengde van de zeer specifieke geschiedenis van de EEC, die zich voltrokken heeft in het veelzijdige krachtenveld van de ontwikkeling van Kameroen.⁵²

Conclusies

1. De EEC heeft zich sinds het begin van de Republiek Kameroen als kerk bij de sociale en politieke context betrokken geweten: aanvankelijk voorzichtig en solidair met de jonge natie, gaandeweg kritischer en zich bewust van haar ‘profetische roeping’. Zij begaat een smalle weg tussen concrete aanklachten en de vrees om als een ‘partij’ te worden beschouwd. Dit laatste betekent: de verdeeldheid en verwarring vergroten, wat zij juist wil vermijden. Zij kiest haar lijn door steeds de noden van de bevolking centraal te stellen en toetst deze recentelijk vooral aan ‘gerechtigheid’ en ‘menselijke ontplooiing’. Daarbij ontkomt zij niet aan de noodzaak van zelfkritiek, omdat de euvelen van de samenleving zich ook in haar eigen midden voordoen.

49 Zie noot 9.

50 Zo Gerard van ’t Spijker, “Theologie der reconstructie. Een nieuw sleutelwoord in Afrika”, *Wereld en Zending* 22 (1993/2) 57-68.

51 Zie boven bij noot 8.

52 Ook Ngongo heeft het belang voor Kameroen gesignaleerd van de “influences nées de sources d’inspiration politiques divergentes”. Voor de EEC zijn daar de invloeden van uiteenlopende theologische en missiologische inspiratiebronnen nog eens bijgekomen!

2. De aparte weg van het land houdt ook een *aparte ontwikkeling* van de EEC in. Deze heeft haar zelfstandigheid en selectief vermogen bevorderd. De kerk lijkt in continuïteit met de door haar afgelegde, aparte weg opnieuw haar rol te willen definiëren. Nadat zij, door de koloniale en politieke wisselvalligheden gedwongen, een verscheidenheid aan evangelisatorische en theologische inbreng vanuit Europa had moeten ontvangen, heeft zij na haar autonomie bewust gekozen voor een meervoud van assistentie-relaties. Zij vertoont geen weerzin tegen een inbreng vanuit de wereldkerk, maar gaat daar even selectief mee om als met elementen uit de traditionele cultuur. De huidige tendens tot herinvoering van traditionele gebruiken toetst zij aan de thans bewerkte effecten van maatschappelijke tweedracht en irrationele stigmatisering.

3. Al staan haar interne eenheid en verdraagzaamheid in de context van het multi-etnische Kameroen bij tijden onder zware druk, toch ontleent de EEC aan haar *geschiedenis* het 'roepingsbesef' om een toonbeeld van eenheid in verscheidenheid te zijn. De actuele roep om een 'theologie der reconstructie' heeft, ondanks overeenkomsten met verschijnselen elders in Afrika, binnen de EEC een bijzondere appèl-dimensie, omdat reconstructie en interregionale solidariteit in het verlengde liggen van twee cruciale keuzes uit haar geschiedenis: Haar reacties op de ontvoogding als gevolg van het vertrek van de Duitsers vanaf 1914 en op de chaos, die ontstond door de burgeroorlog rond 1960. Deze elementen uit de eigen geschiedenis werken tot in het heden door, en bepalen en versterken haar oriëntatie. Ook bij een zeer recente bestuurlijke crisis openbaarde zich het, aan alle etnische spanningen weerstand biedende gevoel een eenheid te (moeten) zijn.⁵³ Met deze kerk is de Hervormde zending in 1961 een samenwerkingsverband aangegaan, dat voor de beide partners zowel verheugend als ongemakkelijk is geworden. Met name voor de zending is de relatie met de EEC een test gebleken van haar principes betreffende partner-assistentie in het nieuwe zendingstijdperk.⁵⁴

Afrikaanse geschiedschrijving – een nawoord

In 1969 werd door twee Nigerianen, J.F. Ade Ajayi en E.A. Ayandele, voor het eerst een pleidooi gevoerd voor een nieuwe wijze van Afrikaanse kerkgeschiedschrijving.⁵⁵ Zij maakten daarin een scherp onderscheid tussen

53 Zie de ontzette en schaamtevolle reacties op het verloop van de 41e Algemene Synode (maart 1997 in Douala), "un synode sous tension électorale", die niet tot de kerkordelijk voorgeschreven verkiezing van een nieuw moderamen kon geraken, in *L'Appel* N° 09 (mars-avr. 1997) en de uitspraak die boven in noot 30 werd aangehaald.

54 Hendrik Kraemer betitelde zó de periode die anno 1959 stond te beginnen. Zie Dr. A.H. van den Heuvel, *Een nieuw zendingstijdperk?*, Kampen 1972, 7. Het besef van de afloop van een bepaalde periode van de zending uitte zich op de Wereldzendingconferentie van 1958 in Achimota, waar ook besloten werd de Internationale Zending Raad te laten opgaan in de Wereldraad van Kerken.

55 "Writing African Church History". In: *The Church crossing frontiers*. FSB. Sundkler,

zendingkerken, die kopieën van hun westerse moederkerken zijn, en een “geïncarneerd christendom”, dat in het Afrikaanse milieu een *organische groei* heeft doorgemaakt. Onder ‘milieu’ wordt verstaan: de eigen socio-culturele context. Voorbeelden van zo’n organische groei geven de Koptische en Ethiopisch-Orthodoxe kerken, en voorts de zgn. Onafhankelijke kerken, die door het westerse christendom doorgaans ten onrechte worden beschouwd als correctie- en controle-behoefte.⁵⁶

In de tweede plaats signaleren de schrijvers dat Afrikaanse kerkgeschiedenis meestal geschreven wordt als relaas van zendingsorganisaties: van hun activiteiten en offers, hun theorieën en strategieën, en van de resultaten daarvan. Veeleer moeten de Afrikaanse reacties op de zending worden bestudeerd en de interactie met de Afrikaanse samenleving doorzichtig worden gemaakt. Zo zou geen aandacht besteed zijn aan een drievoudig stilzwijgen van kerk en zending ten tijde van de westerse overheersing:

1. bij overheidsmaatregelen die schadelijk waren voor de Afrikanen
2. ten aanzien van onchristelijke handelwijzen van de economische en politieke machthebbers
3. over de politieke aspiraties en het onafhankelijkheidsstreven van veel Afrikanen.

Deze generaliserende oordelen blijken voor een correcte kerkgeschiedschrijving van Kameroen (in het algemeen) en de EEC (in het bijzonder) onjuist. In Kameroen kunnen missie en zending de eerste twee tekorten niet in globale zin verweten worden. Het derde ‘zwijgen’ wel, maar dan moet men ‘kerk’ beperken tot de missionaire organisaties. Onder hun handen groeiden geloofsgemeenschappen, die zich wel degelijk tot woordvoersters van nationale aspiraties en zelfstandigheidsstreven wisten te maken. Voorts mag dan de scherpe tegenstelling die onze pleitbezorgers voor Afrikaanse kerkgeschiedschrijving maken tussen de ‘zendingkerken met een kopieekarakter’ en een ‘in de socio-culturele context geïncarneerd christendom’, voor de tijd waarin zij schreven, methodisch verhelderend geweest zijn, als typering voor de EEC gaat zij bepaald niet op. Onmiskenbaar een ‘zendingkerk’, die de veelheid van haar ontlenen volmondig erkent, heeft de kerk zich, niettegenstaande deze invloeden, ja veeleer geholpen door haar selectieve omgang daarmee, weten te incarneren in haar socio-culturele context. Dat zij daarbij soms eigenzinnig en

Uppsala 1969, 90-108.

56 Zij pleitten voor een nieuwe kijk op de ‘Independent Churches’, nl. deze niet te zien als ontsporingen, en niet alleen als onbetaalde rekeningen van de zending. Ze kregen van deze vaak de verwijten van seksueel libertisme en van politieke ambities. Wat het laatste betreft werden zij dikwijls beschouwd als broedplaatsen van een niet te tolereren onafhankelijkheidsstreven. Vgl. wat hierboven gezegd werd over de Native Baptist Church en het optreden van haar leider Lotin Samé (1915-1946), en noot 21.

kritisch ten opzichte van het Afrikaanse culturele erfgoed overkomt, spreekt niet tegen de graad van deze ‘incarnatie’, veeleer daarvoor!

Moderne zendelingen 1850-1885

A.Th. Boone

Inleiding

In de titel van dit artikel worden twee begrippen met elkaar in verband gebracht die voor veel negentiende-eeuwers weinig met elkaar te maken hadden. Volgens de orthodoxie kon men de weinige activiteiten die aanhangers van de moderne richting in de theologie op missionair terrein ondernamen, gezien de inhoud van hun boodschap, niet als christelijke zending in eigenlijke zin beschouwen, daar zij een dwaalleer brachten en de fundamentele christelijke dogma's loochenden, zoals de lichamelijke opstanding van Jezus en de klassieke verzoeningsleer. Veel modernen op hun beurt achtten zendingswerk in strijd met het principe van de vrijheid van het individu en de verdraagzaamheid en liefde die de kern van het evangelie waren.

De moderne richting bouwde voort op de Groninger richting die een ondogmatische instelling had en aan begrippen als opvoeding en beschaving een grote plaats gaf in haar theologisch denken. De modernen zelf oriënteerden zich vooral op de ontwikkelingen in de historische wetenschappen en natuurwetenschappen. Mannen als C.W. Opzoomer, J.H. Scholten, Allard Pierson en S. Hoekstra vonden dat de theologie de nieuwe ontdekkingen en methodieken van de wetenschap moest verwerken. Voor het onderzoek naar de bijbelse geschiedenis maakte men gebruik van de historisch-kritische methode, die uitging van analogie en causaliteit als criteria voor wat historisch waar kon zijn. Iedere vorm van bovennatuurlijk ingrijpen tegen de natuurwetten in werd afgewezen. Men karakteriseerde zich daarom ook wel als anti-supranaturalistisch. Met name de Leidse hoogleraar J.H. Scholten herformuleerde de klassieke dogma's in moderne zin. Zo gaf hij in zijn *De Leer der Hervormde Kerk* uit 1848-1850¹ aan de klassieke voorzienigheidsleer een evolutionistisch-deterministisch karakter, dat goed paste bij het vooruitgangsoptimisme van het midden van de negentiende eeuw. De christelijke toekomstverwachting hield volgens hem in dat de gehele mensheid zou groeien naar de 'nieuwe hemel en de nieuwe aarde'. De zonde beschouwde hij niet als individuele schuld, maar als een doorgangsstadium naar de "wederherstelling van alle dingen".

1 J.H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk in hare grondbeginselen uit de bronnen voorgesteld en beoordeeld* (2 delen; Leiden 1848-1850). De leer van de voorzienigheid wordt behandeld in deel 2. A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795. Geschiedenis, theologische ontwikkelingen en de verhouding tot haar zusterkerken in de negentiende en twintigste eeuw* (Kampen 1986³) 116-118.

Binnen dit moderne kader was slechts op beperkte wijze ruimte voor zendingsarbeid. Op de vergadering van moderne predikanten in 1866 legde de doopsgezinde hoogleraar S. Hoekstra uit aan welke voorwaarden de zending diende te voldoen wilde zij de steun van de modernen kunnen krijgen. Alleen al het woord “zending”, dat verwees naar een bovennatuurlijke zender, paste niet binnen het anti-supranaturalisme van de modernen. Wel was hij van mening dat de opvattingen van de moderne theologie de beste papieren hadden om als basis te dienen voor een godsdienst die de gehele mensheid zou kunnen aanhangen. De moderne theologie wees namelijk dogma’s en wonderen af en was als enige in harmonie met het christelijk beginsel, namelijk dat van de mensenliefde en het geloof in de mens en zijn mogelijkheden. Dat de zending werd gedomineerd door aanhangers van het supranaturalisme en van het piëtisme, maakte het niet eenvoudig voor de modernen om in de bestaande zendingsorganisaties te participeren. Het doel van de zending behoorde te zijn “het voortplanten van waarheid en gerechtigheid in Christelijken geest en op breeden grondslag.” J. Herderscheê voegde aan Hoekstra’s betoog toe dat het respect voor andere religies en het afwijzen van de stelling dat het christelijk geloof de enige weg tot het heil is weinig aanleiding gaf om zendingsarbeid te verrichten. Wanneer zendingswerk en beschavingsarbeid in belangrijke mate samenvielen zou er echter wel sprake kunnen zijn van steun aan de zending.²

Ondanks haar geringe belangstelling voor de zending was de opkomst van de moderne richting van grote invloed op de organisatie van het zendingswerk in Nederland in het derde kwart van de negentiende eeuw.³ In deze bijdrage wil ik in min of meer chronologische volgorde kort het werk van drie zendelingen en de effecten van hun optreden op de organisatie in Nederland van het zendingswerk belichten om deze stelling te onderbouwen. Het betreft de zendelingen T.A.F. van der Valk (1828-1874), S.E. Harthoorn (1831-1883) – met name het conflict over diens boekje *De Evangelische zending en Oost-Java. Eene kritische bijdrage* – en J.N. Wiersma (1833-1907). Zij waren alle drie in dienst van het Nederlandsch Zendelinggenootschap (NZG), de enige zendingsorganisatie die ruimte liet voor modern-theologische opvattingen. Bij mijn beschrijving zal ik mij concentreren op de relatie tussen specifiek moderne theologische opvattingen en de meningsvorming betreffende de door de zending te volgen werkwijze. Belangrijke thema’s hierbij zijn de plaats van het onderwijs binnen het zendingswerk, de beoordeling van de niet-christelijke religies en de uitoefening van de kerkelijke tucht.

2 J. Herderscheê, *De modern-godsdienstige richting in Nederland* (Amsterdam 1904) 378-382.

3 Th. van den End, “Tweehonderd jaar Nederlandse zending: een overzicht”, in: Th. van den End e.a. (red.), *Twee eeuwen Nederlandse zending 1797-1997. Twaalf opstellen* (Zoetermeer 1997) 1-24, m.n. 8; A.Th. Boone, *Bekering en beschaving. De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in Oost-Java (1840-1865)* (Zoetermeer 1997) 36-37.

1. T.A.F. van der Valk

Met de Amsterdamse oud-onderwijzer Theodoor Augustus Ferdinand van der Valk (1828-1874)⁴ deed in december 1852 de eerste zendeling met affiniteit voor de moderne richting in de theologie zijn intrede in de Nederlandse zending. Deze voorkeur had hij ontwikkeld gedurende zijn opleiding door het NZG onder leiding van director H. Hiebink, een sympathisant van de Groninger of “evangelische richting”.⁵ In een eerder stadium had Van der Valk namelijk zijn verloving met Elise Schiotling, die later het “fröbelen” in Nederland zou introduceren, verbroken omdat zij niet orthodox genoeg was.⁶ Hiebink was overigens niet gelukkig met de ‘moderne’ interesses van zijn leerling.⁷

Van der Valk vestigde zich in 1853 te Surabaya met geen ander verlangen “dan in een bamboezen woning te midden der inlandsche bevolking te leven”.⁸ Hij kwam echter in een stadsgemeente terecht, die zijns inziens geen groeikansen had, daar zij voornamelijk bestond uit “huishoudsters” – de concubines van Europeanen –, langdurig zieken en invaliden. Al deze mensen stonden buiten de Javaanse maatschappij en hoorden volgens hem eerder bij de Maleise dan bij de Javaanse gemeente.⁹ Uiteindelijk werd Sidokare, een meer in het binnenland gelegen landgoed van de pïetistische Indo-European W. Gunsch, waarop een Javaanse gemeente ontstaan was, zijn plaats van vestiging.

Van der Valk was een groot voorstander van wat hij “ontwikkeland onderwijs” noemde. Hoewel hij de pas opgerichte kweekschool van Java-pionier Jelle Eeltjes Jellesma (1816-1858)¹⁰ vrij positief beoordeelde, vond hij het wel wenselijk dat het onderwijs “niet zoo volstrekt uitsluitend en eenzijdig godsdienstig” zou zijn, een situatie die hij overigens vooral toeschreef aan tijdgebrek bij Jellesma. Diens angst dat leerlingen de school zouden gebruiken als overstapje voor een functie in dienst van de overheid was reëel, maar enige algemene

4 Van der Valk aan Commissie Onderzoek en Toezicht NZG, Amsterdam 11-8-1846, Archief Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk, Oegstgeest (ARvdZ) 44-1; Boone, *Bekering en beschaving*, 82 noot 42, 168.

5 *Biographisch Woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland* 4, 29-30.

6 J.N. Wiersma, “Kanteekeningen op het boek van S. Coolsma: “De Zendingseeuw voor Nederlandsch Indië”, in: *Teekenen des tijds* 5 (1903) 426-448, m.n. 429. Elise Schiotling trouwde daarop met Hendrik Carel van Calcar (1824-1905), die van plan was geweest om in dienst van de Nederlandse afdeling van de Baptist Missionary Society als zendeling op Bali te werken, maar niet in staat bleek zich de vereiste kennis van het Maleis en Javaans te verwerven. H. Reenders, *Alternatieve zending. Ottho Gerhard Heldring (1804-1876) en de verbreiding van het christendom in Nederlands-Indië* (Kampen 1991) 121-124.

7 Hiebink aan Van der Valk 21-5-1854, ARvdZ 18-12.

8 Van der Valk aan Hiebink, Semarang 5-7-1853, ARvdZ 44-1.

9 Van der Valk aan NZG, Soerabaja 20-11-1853 en 20-1-1854, ARvdZ 29-2A. De predikant J.F.G. Brumund wilde de “huishoudsters” van de Maleise naar de Javaanse gemeente overplaatsen.

10 Over Jellesma: Chr.G.F. de Jong, ““Vrede door het bloed des Kruises”. Zending J.E. Jellesma’s interpretatie van het devies van het Nederlands Zending Genootschap”, in: Th. van den End e.a., *Twee eeuwen Nederlandse zending*, 71-90; Boone, *Bekering en beschaving*, 75-119.

ontwikkeling naast de overvloed aan religieuze vorming zou toch niet in voldoende mate aan hun behoefte tegemoet komen, zodat er ruimte was voor initiatieven in deze richting. Behalve handenarbeid achtte hij met name staathuishoudkunde (economie), mits eenvoudig gegeven, een zeer nuttig vak. De Javanen konden zo leren over sparen en kapitaalvorming, zodat de welvaart van de bevolking zou kunnen toenemen. Dit was volgens Van der Valk zeer wenselijk daar welvaart en verstandelijke ontwikkeling zijns inziens nauw met elkaar samenhangen. Voor deze lessen waren echter handleidingen nodig waarvoor één van de toekomstige zendelingen zou kunnen worden vrijgesteld.¹¹ In zijn gemeente Sidokare kreeg hij de gelegenheid zijn ideeën in de praktijk toe te passen. Om te beginnen liet hij de kinderen niet meer door elkaar de lesjes lezen, zoals in de Koranschool gebruikelijk was en blijkbaar ook nog in het zendingsonderwijs, maar voerde hij geordende leesbeurten in. Op deze wijze hoopte hij het werktuiglijke karakter van de lessen te verminderen en daadwerkelijk “ontwikkeland” onderwijs te bevorderen.¹² Het extra onderwijs in het Nederlands, dat de onderwijzer van Sidokare tegen betaling gaf, schafte Van der Valk af omdat hij dit als nutteloos beschouwde.¹³ De ouders bleken het hier niet mee eens te zijn en een aantal kinderen bleef definitief van school weg. De Javanen zagen blijkbaar wel direct economisch nut in Nederlands en niet in staathuishoudkunde. Ook de *kumpulan*, de door-de-weekse samenkomsten van de gemeente, kregen een andere opzet omdat volgens Van der Valk de mensen nauwelijks iets wisten en elkaar dan ook niets nieuws konden leren. Het lange bidden en zingen beperkte hij en de vrijgekomen tijd vulde hij met de lezing van een bijbelgedeelte en de bespreking daarvan. Het feit dat hij de Javanen weer andere leerstof gaf dan de zendelingen voor hem hadden gedaan zag hij vooral positief omdat de kennisname van verschillende opvattingen hen tot nadenken zou stimuleren.¹⁴

Director Hiebink maakte zich zorgen om Van der Valks gerichtheid op met name de intellectuele ontwikkeling van de Javanen. Hij riep hem op in het oog te houden “dat het christendom eene zaak des harten is, en het dus vooral op de vorming des harten aankomt”. Bovendien had hij het niet zo op zijn belangstelling voor de theoloog J.H. Scholten en diens polemieken met onder andere Isaïc Da Costa.¹⁵ Hiebinks vrees bleek niet ongegrond want op 30 maart 1855 nam Van der Valk ontslag met de mededeling dat hij, gezien zijn

11 “Overzicht van mijne ontmoetingen en bevindingen gedurende mijn eerst verblijf op Java (van 6 dec. 1852 tot 31 oct. 1853)”, aant. f; Van der Valk aan NZG, Soerabaja 20-2-1854, ARvdZ 29-2A; Van der Valk aan Neurdenburg, Soerabaja 20-12-1853, ARvdZ 44-1.

12 Dagboek Van der Valk 26-1 en 14-3-1854, ARvdZ 29-2A.

13 Later was Van der Valk veel positiever over het geven van onderwijs in het Nederlands aan de Javanen. C.R. Groeneboer, *Weg tot het westen. Het Nederlands voor Indië 1600-1950* (Leiden 1993) 194.

14 Dagboek Van der Valk 16 en 17-9-1854, ARvdZ 29-2A.

15 Hiebink aan Van der Valk 21-5-1854 en 3-3-1855, ARvdZ 18-12.

veranderde overtuiging, niet meer als zendeling werkzaam kon zijn. Op zijn zoektocht naar de waarheid had hij het traditionele christelijk geloof als mogelijk antwoord afgewezen.¹⁶ Hiebink, die zeer gehecht was aan zijn “Valk”, reageerde in een aantal lange brieven zeer geëmotioneerd op diens stap, die tot dan toe een unicum was in de geschiedenis van het NZG.¹⁷

Na zijn aftreden als zendeling volgde Van der Valk in Delft de opleiding tot Indisch ambtenaar en was hij tot zijn zelfmoord te Batavia in 1874 actief in diverse functies in het onderwijs in Nederlands-Indië.¹⁸ Naast het schrijven van een aantal leerboeken uitte hij in enkele brochures zijn mening over zaken betreffende onderwijs en zending en met name over de wijze waarop de verworvenheden van de westerse beschaving het beste konden worden overgedragen aan de Javaan.¹⁹ Van der Valks belangstelling voor het welzijn van de Javaanse bevolking bleef dus bestaan. Daarnaast nam hij een plaats in binnen de vrijdenkersbeweging van “De Dageraad”. Hij zette zich onder andere in voor een actie om het gezin van Multatuli financieel te ondersteunen.²⁰

Voor het NZG had de uittrekking van Van der Valk grote gevolgen. Het bevestigde vele orthodoxen in hun overtuiging dat het genootschap in theologisch opzicht niet vertrouwd kon worden. Nadat al eerder de Groningers met moeite waren getolereerd, bleek er zelfs ruimte te zijn voor moderne opvattingen. Van der Valk had immers zelf ontslag genomen en was niet door het NZG uit zijn gelederen verwijderd. Voor sommigen was het genoeg geweest. Eerder hadden vooral Groen van Prinsterer en Heldring gezocht naar alternatieven voor het werk van het NZG respectievelijk door de Mission de Paris te steunen en door eigen initiatieven te ontwikkelen, zoals het uitzenden van zendeling-werklieden, waaruit bleek dat roeping belangrijker geacht werd dan vorming. In 1858 kwam er echter een volwaardige orthodoxe tegenhanger voor het NZG. Op initiatief van de oud-penningmeester van het NZG, J. Voorhoeve H.Czn., werd toen de Nederlandsche Zendingsvereniging opgericht. Art. 1 van de bepalingen van het nieuwe genootschap sloot niet alleen de modernen maar ook de Groningers uit door te stellen dat: “De Vereeniging bestaat uit Leden, die erkennen, dat de Heer Jezus Christus hun volkomen Zaligmaker is, die dit in hunnen wandel vertoonen, en, die verklaren, niet te mogen samenwerken met degene, die Zijne waarachtige en eeuwige Godheid looche-

16 Van der Valk aan NZG, Sidokare 30-3-1855, ARvdZ 29-2A; Van der Valk aan ds P.J. Bouman, Sidokare 20-1 en 3-3-1855, ARvdZ 44-1.

17 Hiebink aan Van der Valk 7-5, 1/4/5-6, 30-6/1-7 en dec. 1855, ARvdZ 18-12.

18 Jellesma aan Hiebink, Modjowarno 30-5-1856, ARvdZ 44-1; Hoezoo aan Neurdenburg, Semarang 4-9-1874, ARvdZ 24-3C.

19 Onder het pseudoniem Verax publiceerde Van der Valk: *Het Staats-onderwijs voor den Javaan* (Semarang 1863); *Leekekritiek* (Amsterdam 1864); *Het inlandsch onderwijs* (Amsterdam 1867).

20 H. van Straten, *Multatuli, van blanke radja tot bedelman* (z.pl. 1995) 179-180.

nen.²¹ De verdeeldheid binnen het Réveil bleek doordat in het volgende jaar, 1859, zowel in Utrecht als in Amsterdam een nieuwe zendingsvereniging werd opgericht. De Utrechtsche Zendingsvereniging was een stichting, waarbij het Hoofdbestuur zichzelf aanvulde. Op deze wijze hoopte men een garantie te hebben tegen vrijzinnige invloeden, wanneer eventueel de afdelingen hun opvattingen zouden wijzigen. De Nederlandsche Gereformeerde Zendingsvereniging, die in mei 1859 werd opgericht te Amsterdam, ging uit van de gereformeerde belijdenisgeschriften als grondslag voor haar werkzaamheden en verwachtte door een strikte handhaving daarvan modernen en Groningers uit te kunnen sluiten.²²

Binnen het NZG was men uiteraard niet gelukkig met deze ontwikkelingen. Director Hiebink had al in 1858 besloten zich terug te trekken uit de zendingsopleiding, omdat hij zich niet meer opgewassen voelde tegen zijn taak. Hierbij speelde het verwijt dat hij verantwoordelijk was voor de opleiding van Van der Valk op de achtergrond een belangrijke rol. Het NZG gebruikte de vacature om een meer orthodoxe koers te gaan varen en vond, na verschillende pogingen een nieuwe director aan te trekken, H.C. Voorhoeve (1818-1903), een broer van de vroegere penningmeester,²³ bereid de nieuwe director te worden. Dit had enig resultaat, maar het modernisme bleef voor grote problemen zorgen. Op het toch al geteisterde Java viel opnieuw een 'slachtoffer', de zendeling S.E. Harthoorn.

2. S.E. Harthoorn

Samuel Eliza Harthoorn²⁴ werd 18 januari 1831 geboren te Breda als telg van een oud Zeeuws geslacht. Hij groeide op in een vroom en orthodox gezin en was werkzaam in een boekhandel voordat hij zich aanmeldde als zendeling bij het NZG. Evenals Van der Valk werd hij geplaatst op Java. Vanwege een hogere waardering voor de Javaanse cultuur dan voor die van de buitengewesten plaatste men op het belangrijkste eiland van de Archipel vooral de beter opgeleide zendingen.

Harthoorn ontplooiëde een grote studiezijn en was zich zeer bewust van het speciale karakter van zijn taak als zendeling. Dit speciale karakter was voor hem vooral gelegen in het overbruggen van de kloof tussen de westers-chris-

21 Th. van den End, *De Nederlandse Zendingsvereniging in West-Java 1858-1963. Een bronnenpublicatie* (Alphen aan den Rijn 1991) 86-89 bevat de "Bijzondere Bepalingen".

22 Kruijf, *De geschiedenis van het Nederlandsche Zendinggenootschap en zijne zendingsposten* (Groningen 1894) 478-479; Boone, *Bekering en beschaving*, 37-39.

23 Over hem: *Nieuw Nederlandsch Biographisch Woordenboek* 10 (Leiden 1937) 1132-1133; E.F. Kruijf, *NZG*, 482.

24 C.W. Nortier, "Levensbericht en karakterisering van Samuel Eliza Harthoorn" [typoscript, Leiden 1944/'45; in bibliotheek Hendrik Kraemer Instituut, Oegstgeest]; Boone, *Bekering en beschaving*, 120-183. Omdat deze paragraaf een samenvatting is van dit deel van mijn proefschrift heb ik de annotatie beperkt gehouden.

telijke en de Javaanse cultuur. Deze opdracht vormde voor hem de eigen aard van het zendelingschap ten opzichte van de taak van predikanten. Als beste methode om de kloof te overbruggen zag hij de opleiding en vorming van Javaanse voorgangers en evangelisten die hun eigen Javaanse cultuur al goed kenden. Hiermee sloot hij zich aan bij de indirecte methode die Jellesma hanteerde.²⁵ Deze werkwijze kon echter niet zonder toezicht door de zendelingen, want hij achtte de Javaanse christenen nog niet geschikt om zelfstandig te werken. Zij waren onbeschaafd en bezaten slechts beperkte intellectuele vermogens. Om het toezicht goed te kunnen uitoefenen dienden de zendelingen de Javaanse cultuur en geschriften grondig te bestuderen, terwijl zij ook over empathisch vermogen moesten beschikken.

Op grond van zijn eigen studie kwam Harthoorn tot de conclusie dat ondanks het formeel islamitisch karakter van de Javaanse godsdienst veel traditionele elementen intact waren gebleven. Dit wekte bij hem het vermoeden dat hetzelfde proces van javanisering ook van toepassing kon zijn op de Javaanse christengemeenschappen. Zijn beoordeling van de Javaanse christenen werd nu nog negatiever. Hij kon echter in de praktijk hun onorthodoxe opvattingen en gedragingen beter verdragen dan zijn collega's. In tegenstelling tot de piëtistische opvatting van bekering als een radicale breuk met het heidense verleden, beschouwde hij een tussenstadium waarin zich westers-christelijke en javanistische opvattingen vermengden als onvermijdelijk. Dit paste wel in de geleidelijke ontwikkeling van mensen en culturen die de Groningers en de moderneren in de geschiedenis onderkenden. Hij moest niet uitgaan van de bijbel en deze bij zijn leerlingen brengen, maar uitgaan van zijn leerlingen en hen bij de bijbel brengen. Daarom wijzigde hij zijn zendingsmethode. Harthoorn javaniseerde de zending door zijn "doorgaanschool"²⁶ bewust te modelleren naar de *pesantren* en door ten opzichte van traditioneel Javaanse gebruiken met een gemengd sociaal-religieus karakter zoals de besnijdenis, de *selametan* en de gebruikelijke huwelijksopvatting, een veel toleranter standpunt in te nemen dan de andere zendelingen. Zijn weigering in dergelijke kwesties de kerkelijke tucht toe te passen bracht hem in conflict met het NZG-bestuur, zijn collega-zendelingen en een deel van de Javaanse christenen. Zij meenden dat Harthoorn de islamitische achtergrond van het javanisme onderschatte en teveel elementen

25 A.Th. Boone, "De zending als volksopvoeder? (Ped)agogische aspecten van het zendingswerk van het Nederlandsche Zendelingennootschap in Oost-Java (1848-1858)", in: *DZOK* 1 (1994) 23-43, aldaar 30-38.

26 Harthoorn gebruikte deze term om aan te geven dat zijn school geen kweekschool was, hoewel er wel een vorm van voortgezet onderwijs werd gegeven. Voor een officiële kweekschool had hij echter geen fondsen gekregen van het NZG. Door een andere terminologie te kiezen hoopte hij dat het genootschap toch de financiering van het onderwijs voor zijn rekening zou nemen. Harthoorn aan NZG, Malang 1-10-1857, ARvdZ 29-2D.

daarvan als cultureel in plaats van religieus beschouwde. Zijn voorstellen om de bestaande zendingsmethode aan te passen werden daarom afgewezen.

Harthoorn richtte zich vanaf 1858 vooral op studie van de zending op Java in het licht van zijn kennis van het javanisme. Zijn oordeel over de activiteiten van het NZG was vernietigend. De bestaande methode was in haar geheel onhoudbaar. De Javaanse christenen konden blijven denken wat ze wilden en dat vooral doordat de zendelingen nauwelijks studie hadden gemaakt van hun cultuur en daardoor weinig greep konden krijgen op hun denkwereld. Gezien deze situatie riep hij op tot een staken van de zendingsarbeid om verdere brokken te voorkomen. Pas wanneer men een nieuwe zendingsmethode had ontwikkeld, die wel gebaseerd was op kennis van het bevattingsvermogen en de denkwereld van de Javanen en deze tot uitgangspunt voor de werkzaamheden nam, kon men verder gaan met de bekeringsarbeid. Dan had namelijk de zending het instrumentarium in handen om de stappen die de Javanen op weg naar hun kerstening moesten zetten te bepalen en het proces van christianisering te controleren. De zending maakte de synthese van javanisme en christendom in plaats van de Javaanse christenen zelf, zoals onder Jellesma het geval was geweest. Dit impliceerde dat binnen het javanisme volgens Harthoorn voorlopig onvoldoende aanknopingspunten waren om pogingen tot kerstening van de Javanen te rechtvaardigen. Zijn oordeel over de Javaanse christenen was daarmee beduidend negatiever dan dat van zijn collega's.

Het NZG wees de optie om het werk tijdelijk te staken radicaal af. Het genootschap ontleende zijn bestaansrecht immers aan het zendingswerk en niet aan zendingsstudie. Men kon niet verwachten dat de achterban zou willen betalen voor zendelingen die niets deden aan evangelieverkondiging. Men was het echter ook principieel oneens met Harthoorns beschouwingen. Niet het NZG, maar hijzelf stelde te hoge eisen aan de bekeerlingen. In de verdere correspondentie bleek namelijk dat hij wilde dat zij al direct het christendom moesten kunnen begrijpen. Daarom moesten de Javanen eerst op een zodanig niveau gebracht worden dat zij hiertoe in staat zouden zijn. Harthoorns stelling dat men eerst bepaalde intellectuele vermogens en ontwikkeling moest bezitten voordat men christen kon worden en dat beschaving dus aan bekering vooraf ging werd door het NZG afgewezen. Zo was het ook bij de kerstening van Europa niet toegegaan, waar juist de kerk had bijgedragen aan de beschaving van de mensen die al bekeerd waren. In feite stelde de zending dat de moderne richting, die hij inmiddels aanhing, het alleenrecht op het ware christendom bezat doordat zij het christelijk geloof in samenhang met de negentiende-eeuwse wetenschap en beschaving wilde belijden. Deze stellingname was voor het genootschap, dat alle richtingen in zich wilde verenigen, onacceptabel. Men maakte hem los van zijn zendingspost voordat hij het gemeentewerk nog

verder kon verwaarlozen en stelde hem op non-actief. Het genootschap voegde daarbij de kanttekening dat hij waarschijnlijk ontslagen zou worden.

Na zijn definitieve ontslag door het NZG per 30 april 1863 publiceerde Harthoorn eind van dat jaar zijn opvattingen in *De Evangelische zending en Oost-Java. Eene kritische bijdrage*.²⁷ Het boekje was voorzien van een voorwoord van Allard Pierson, toen nog een van de voormannen van de moderne richting. Hiermee plaatste Harthoorn zijn conflict met het NZG over de zendingsmethodiek direct binnen de richtingenstrijd. In het debat over de evangelische zending, een karakteristiek die zowel de Groningers als het NZG graag voor zich opeisten, speelde de theologische achtergrond van Harthoorns opvattingen een belangrijke rol. Zowel de orthodoxie als de moderneren namen zijn theologische opvattingen als uitgangspunt voor hun beschouwingen. Het NZG zelf deed dit echter niet omdat het neutraal wilde blijven in deze kwestie en beperkte zich tot het aantonen van de feitelijke onjuistheid van veel dat Harthoorn beweerde en tot het verdedigen van de synthese tussen bekering en beschaving als doel van de zendingsarbeid.

De moderneren, voorzover zij zich in het debat mengden, voelden in het algemeen veel sympathie voor Harthoorns pleidooi om beschavingsarbeid en onderwijs voorlopig de centrale plaats te geven binnen het zendingswerk. Zij bleven echter stellen dat beschaving en verspreiding van het christendom bij elkaar behoorden en wezen Harthoorns opvatting dat evangelieprediking geen deel kon uitmaken van de zendingsarbeid, zolang de mensen onvoldoende beschaafd en gevormd waren, af. De bezwaren die iemand als de godsdienstwetenschapper C.P. Tiele had tegen het NZG betroffen niet zozeer de synthese van bekering en beschaving, maar de wijze waarop het in de praktijk de inhoud van de bekering vulde, namelijk met een grote mate van leerstellingheid en een uiterst negatieve beoordeling van andere religies. Daarnaast pleitte hij evenals Harthoorn voor een verdere verwetenschappelijking van de zending.²⁸ Het NZG wees dit laatste af omdat zij meende dat gezien het dubbele doel van de zending de persoonsvorming van de zendelingen van groot belang was en handhaafde daarom het bestaansrecht van het eigen opleidingsinstituut buiten de universiteiten om.²⁹ De punten van dogmatisme en onverdraagzaamheid pasten eerder bij orthodoxe genootschappen als de NZV, de UZV en de NGZV dan bij het NZG zelf.

Tegelijk met Harthoorns afwijzing van de bestaande zendingsmethode werd het NZG in 1864, “het fatale jaar”,³⁰ nog op andere wijze met het modernisme

27 Uitgave van A.C. Kruseman, Haarlem, 1863.

28 C.P. Tiele, “Het zendingswerk in den smeltkroes”, in: *De Tijdspiegel* 1864-1, 247-252; Id., “Ziekteverschijnsel en levensteeken”, in: *De Tijdspiegel* 1864-2, 370-380.

29 J.C. Neurdenburg, “De opleiding van zendeling kweekelingen”, in: *Mededeelingen van wege het Nederlandsch Zendelinggenootschap* 8 (1864) 469-472.

30 Typering Kruijff, NZG, 472.

geconfronteerd. In het begin van het jaar maakte de aangewezen spreker voor de algemene vergadering, ds J.C. Zaalberg, bekend dat hij een aanhanger van de ‘moderne richting’ was geworden.³¹ Het Hoofdbestuur kreeg veel verzoeken om Zaalberg als redenaar te schrappen, maar besloot dit uiteindelijk toch niet te doen, hoewel de orthodoxen nog steeds bijna de helft van de leden vormden. Een aantal belangrijke leden zegde hierop zijn lidmaatschap op. Zaalberg nam in het belang van het genootschap het besluit zijn toespraak niet te houden. Dit bleek niet voldoende om de rust te herstellen. Een aantal orthodoxe leden deed tijdens de jaarvergadering een poging om de grondslag van het NZG nader te preciseren en te laten handhaven, zodat opgetreden kon worden tegen leden die onorthodoxe opvattingen aanhingen, zoals modernen en Groningers. Dit mislukte echter.³² Een groot aantal leden besloot daarop zijn lidmaatschap van het NZG op te zeggen. Onder hen waren de voorman van de ‘ethisch-irenenischen’, D. Chantepie de la Saussaye,³³ de redenaar van het jubileumjaar 1847 en van 1863, P.H. Hugenholtz, en director-secretaris H.C. Voorhoeve.³⁴ Een jaar later mislukte overigens een moderne poging om de grondslag van het NZG zodanig te herformuleren dat leervrijheid werd gegeven aan alle bestuurders en zendelingen. Het genootschap werd voorlopig gedomineerd door de aanhangers van de Groninger richting.

Harthoorn zelf maakte na de discussie over zijn boek in eerste instantie studie van de toestand van het onderwijs in Nederlands-Indië³⁵ en was daarna korte tijd zending op Madura waar hij zijn eigen opvattingen in praktijk wilde brengen. Omdat zijn vrouw in 1868 omkwam bij een rel staakte hij toen zijn werk. Vanaf 1873 was hij de opvolger van Van der Valk als docent Indische volkenkunde en geschiedenis aan de afdeling B van het Gymnasium Willem III te Batavia, de Indische opleiding voor bestuursambtenaren.³⁶

31 C.J. Toebe, *Dominees-drama (Dr. J.C. Zaalberg Pz. 1828-1885)* (Den Haag 1983) 154-157.

32 Kruijf, *NZG*, 488-496.

33 Chantepie legde verantwoording af van zijn stap in een brochure: *Waarom ik het Nederlandsche Zendelinggenootschap heb verlaten: Verantwoording aan mijn gemeente* (Rotterdam 1864).

34 Voor het merendeel werden de vertrekkenden lid van de UZV. De sympathisanten van de NZV en de NGZV, die wegens hun zeer expliciete grondslag verder van het NZG afstonden, hadden al eerder het genootschap verlaten.

35 Hij publiceerde de resultaten hiervan onder de titel *De toestand en de behoeften van het onderwijs bij de volken van Neêrlands Oost-Indië* (Haarlem 1865).

36 Harthoorn's inauguratie was getiteld *Het inlandsch karakter en de Nederlandsche invloed. Eene toespraak aan zijne leerlingen* (Batavia 1875).

3. J.N. Wiersma

Jan Nannes Wiersma³⁷ werd geboren op 13 februari 1833 te Arum als zoon van de plaatselijke herbergier. Op 13-jarige leeftijd verloor hij zijn vader, waarna hij als dagloner moest werken. Wiersma volgde zonder problemen de opleiding tot zendeling, totdat hij in april 1861 director Voorhoeve beledigde, waarop besloten werd zijn uitzending niet op de jaarvergadering in juli plaats te doen hebben, maar deze uit te stellen tot hij beterschap getoond had.³⁸ Uiteindelijk werd hij op 4 november van dat jaar uitgezonden, nadat vele vrienden hadden geprotesteerd en Wiersma beterschap had beloofd.³⁹

Wiersma kwam in 1862 eerst op Java en had daar graag willen blijven, omdat hij er meer mogelijkheden voor de zending zag dan bij Harthoorn het geval was. Hij was minder intellectueel dan deze en legde ook voor anderen de lat wat lager. Bovendien wilde hij godsdienstige en intellectuele ontwikkeling min of meer gelijke tred laten houden en zag dus ruimte voor een minder op modern-theologische leest geschoeid christendom. Hij moest echter naar de Minahassa, een zendingsveld waar orthodoxe en Groninger zendelingen naast elkaar werkten. Hij werd geplaatst in Ratahan, een ressort met nog een groot aantal heidenen, terwijl in de kuststreek veel moslims woonden.

De activiteiten van Wiersma verschilden niet veel van die van de andere zendelingen: preken, catechese, onderwijs aan enkele gevorderde leerlingen en de schoolmeesters, toezicht op de zendingssscholen en de gemeenten, bediening van de sacramenten en de uitoefening van de kerkelijke tucht. Toch onderscheidde hij zich van zijn collega's door enkele wijzigingen aan te brengen die met zijn modernisme samenhangen. In plaats van preken te houden waarin exegese van bijbelteksten en uitleg van christelijke dogma's een voorname plaats innamen, koos Wiersma voor het vertellen van verhalen met een didactische toespitsing.⁴⁰ Net als Harthoorn meende hij dat de mensen nog niet in staat waren veel van de christelijke leer te begrijpen. Wiersma trok hieruit echter een andere conclusie en meende dat men hun daarom het beste goede geschiedenissen kon leren, die hen zouden kunnen helpen hun gedrag te verbeteren en hen van bijgeloof zouden bevrijden. Deze verhalen behoefden niet noodzakelijk uit de bijbel te komen. De geschiedenissen dienden levendig te zijn en daarvoor was "vooral voor kinderen en kinderlijke volkeren" het

37 A.Th. Boone, "'In het belang van zedelijkheid en recht'. J.N. Wiersma (1833-1907) als modernistisch zendeling te Ratahan (Minahassa)", in: Van den End e.a., *Twee eeuwen Nederlandse zending*, 91-113; J.J. Kalma, *Dit wienen ek Friezen 4* (Ljouwert 1971) 91-97; Id., in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme I* (Kampen 1978) 427-428.

38 *Extract-Acten van het Nederlandsche Zendeling-Genootschap (EA) 1861*, 68-69 en 91.

39 *EA 1861*, 157-158 en 209.

40 Dit wil uiteraard niet zeggen dat de andere zendelingen hiervan geen gebruik maakten. Wiersma zelf was erg ingenomen met de preekwijze van de zendeling J.A.F. Schwarz te Sonder. Wiersma aan HB NZG, Ratahan 8-12-1862, ARvdZ 29-1B.

vermelden van veel details nodig.⁴¹ Ook in het bestrijden van volkszonden was hij zeer concreet, om zo het zondebewustzijn van de mensen te ontwikkelen.⁴² Aan de uitleg van de klassieke christelijke leerstukken besteedde Wiersma weinig aandacht, ook al omdat daaruit zou kunnen blijken dat hij andere opvattingen had dan de andere zendelingen. Hij vermeed ze daarom liever maar helemaal. Daarnaast vond hij ze te abstract om door de Minahassers begrepen te kunnen worden. In het verlengde hiervan lag dat Wiersma sinds 1873 gebruik maakte van toneelspel als middel om de christelijke boodschap uit te dragen. Tevens beschouwde hij dit, samen met zendingsefeesten en de christelijke hoogtijdagen, als een vorm van gepast vermaak, die de oude heidense feesten kon vervangen. De orthodoxe zendelingen sloten aan bij de anti-toneeltraditie van het Nederlandse protestantisme.⁴³

Voor Wiersma vormde de maatschappelijke ontwikkeling van zijn ressort een belangrijk onderdeel van zijn zendingstaak. Als voornaamste instrument hiervoor beschouwde hij het schoolonderwijs, dat echter door de sterke band met de zending maar bij een beperkt deel van de bevolking aansloeg. Wiersma was mede hierom positiever dan zijn collega's over de invoering van neutraal onderwijs door het gouvernement. Bovendien beschouwde hij conform zijn modernisme vermeerdering van kennis als een stap op weg naar de kerstening van de Minahassers. Waar de meeste zendelingen huiverig waren om ook Nederlands als schoolvak op de dorpsscholen te introduceren, had Wiersma, in tegenstelling tot Van der Valk, hiermee veel minder moeite. Hij schreef hiervoor een lesboekje, dat op kosten van het gouvernement mocht worden uitgegeven.⁴⁴

Typisch modern was dat Wiersma onderwijs over de islam gaf aan een groep moslims. Hij meende dat zij door een verbeterd begrip van "het voortreffelijke dat er in het Mohamedanisme is" eerder in staat zouden zijn om de juistheid van het christelijk geloof te erkennen.⁴⁵ Een goede moslim zou dus gemakkelijker christen worden dan een slechte moslim, een mening die door de meeste van zijn collega's niet werd gedeeld. Gebruikelijker was de opvatting dat naarmate de orthodoxie van de moslims afnam zij vatbaarder waren voor de zendingenarbeid.

Wiersma zorgde ook voor verbetering van de economische omstandigheden van zijn gemeenteleden. Evenals de meeste zendelingen was hij voorstander van

41 Wiersma aan HB NZG, Ratahan 13-12-1865, ARvdZ 29-1B.

42 Wiersma aan HB NZG, Ratahan februari 1864, ARvdZ 29-1B.

43 Vgl. hierover: L.F. Groenendijk, "De Nadere Reformatie en "de scholen der ydelheit"", in: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 10 (1986) 77-93.

44 H. Kroeskamp, *Early schoolmasters in a developing country. A history of experiments in school education in 19th century Indonesia* (Assen, 1974) 240; *Verslag van het Inlandsch Onderwijs in Nederlandsch-Indië over 1869* (Batavia, 1870) 192-193; Wiersma aan HB NZG, Ratahan 21-12-1869, ARvdZ 29-1B.

45 Wiersma aan NZG, Ratahan 25-4-1866, ARvdZ 29-1B.

liberalisering van de Indische economie, omdat die meer mogelijkheden zou bieden voor de inheemse bevolking. Onder het cultuurstelsel was zij namelijk onderworpen aan wat beschouwd werd als de willekeur van de inheemse hoofden. Belangrijker dan de introductie van de vrije markt-economie vond hij echter de opbouw van een ambachts- en handelsstand, omdat hij de burgerij beschouwde als de klasse die het kerkelijk leven zou moeten gaan dragen. Hij was daarom een kleine ondernemer geworden met diverse werknemers, terwijl hij ook plannen ontwikkelde om de landbouw te verbeteren.

Een integraal onderdeel van de verbetering van de maatschappelijke situatie was naar Wiersma's mening de bescherming van de bevolking tegen bestuurlijke willekeur. Hij was landarbeider geweest en was zeer fel tegen iedere vorm van uitbuiting en machtsmisbruik, zoals zware herendiensten en hoge belastingen. Waar de andere zendelingen dergelijke kwesties achter de schermen probeerden op te lossen, schroomde Wiersma niet om gebruik te maken van zijn positie als correspondent voor verschillende Indische kranten en tijdschriften om de inlandse en Europese bestuurders onder druk te zetten.

Hoewel Wiersma's moderne opvattingen niet tot zeer ingrijpende wijzigingen in de gangbare zendingsmethode leidden, raakte hij toch al spoedig in conflict met enkele van zijn collega's in de Minahassa. Op de zendelingenconferentie van december 1864 te Ratahan, openden de zendelingen C.J. Van de Liefde van Amurang, A.O. Schaafsma van Langowan en S. Ulfers van Kumelembuai – de aan Ratahan grenzende ressorten – frontaal de aanval op Wiersma's prediking. De gemeenten in het ressort Ratahan waren van hun werkkringen afgesplitst en zij voelden zich daarom mede verantwoordelijk voor de christenen daar. Daarnaast waren er veelvuldig contacten tussen de christenen in Wiersma's werkterrein en die in hun eigen regio, zodat moderne theologische opvattingen ook in hun ressorten zouden kunnen doordringen. Zij meenden dat het daartoe reeds gekomen was. De klachten waren dat Wiersma de opstanding des vlezes en het bestaan van de duivel loochende, geen eeuwige vergelding leerde, maar ruimte liet voor bekering na de dood, en de goddelijkheid van Jezus Christus ontkende, evenals de historiciteit van het grootste deel van het Nieuwe Testament. De zendeling van Ratahan erkende de juistheid van de meeste van deze beschuldigingen, maar stelde dat hij de orthodoxe standpunten niet expliciet bestreed en dat de genoemde kwesties niet fundamenteel waren voor het christendom. Een poging Wiersma door de conferentie te laten veroordelen mislukte, doordat de stemmen staakten. Desondanks toonde hij zich diep getroffen dat dit alles hem juist in zijn eigen huis aangedaan werd.

De kritiek van Ulfers en Schaafsma op Wiersma hield onder meer in dat hij zich niet hield aan de algemene bepalingen met betrekking tot de grondslag van het genootschap. Dit was voor het hoofdbestuur van het NZG, dat in eerste instantie vooral tegen de orthodoxe aanklagers was opgetreden, aanleiding Wiersma ter

verantwoording te roepen en de officiële correspondentie met hem op te schorten.⁴⁶ Voor de moderne predikant P.R. Hugenholtz was dit alles reden zijn lidmaatschap van het bestuur van het NZG op te zeggen, net zoals zijn vader dat in 1864 had gedaan omdat het NZG onvoldoende orthodox was.⁴⁷ Twee leden van het bestuur, de “evangelische” Rotterdamse hervormde predikant W. Francken Azn. en de remonstrant J. Tideman, probeerden Wiersma te overtuigen van het onjuiste van zijn moderne opvattingen. Zij hadden echter geen succes.⁴⁸ In arren moede besloot het bestuur daarom Wiersma een ultimatum te stellen. Hij moest de volgende verklaring ondertekenen:

“Ik ondergetekende J.N. Wiersma, Zendeling van het Nederlandsche Zendeling Genootschap betuig in overeenstemming met mijne vroegere bij mijn vertrek gedane belofte en verbindtenis, met het oog op de grondbepalingen van het Genootschap, in gemoede en met een goed geweten als Zendeling van het Nederlandsche Zendeling Genootschap te kunnen en willen werkzaam blijven.”⁴⁹

Na enige aarzeling deed hij dit hoewel hij meende dat de ondertekening in strijd was met zijn opvatting van het zendingswerk en de binnen het NZG bestaande vrijheid. Hij wilde echter als zendeling werkzaam blijven en meende dat dat mogelijk moest zijn binnen het NZG zolang modernen nog zitting hadden in het Hoofdbestuur.⁵⁰ Omdat zijn collega’s in de Minahassa niet overtuigd waren van de oprechtheid van Wiersma’s ondertekening – terecht dus – loste deze het conflict niet op. Diverse overplaatsingsplannen mislukten door de gehechtheid van Wiersma aan zijn eigen post en de angst bij het NZG de modernen al te zeer voor het hoofd te stoten. Uiteindelijk bleek dat de invloed van het modernisme zich tot Wiersma’s eigen ressort beperkte en niet de andere posten infiltreerde. Men besloot toen maar hem verder te gedogen. In 1873 vroeg Wiersma om verlof nadat zijn tweede echtgenote, een dochter van de zendeling J.G. Schwarz was overleden na van een zoon bevallen te zijn. Hij was zwaar aangeslagen en wilde zijn familie en vrienden in Nederland bezoeken. Voor Wiersma was zijn verlof een gelegenheid om zijn band met vertegenwoordigers van de moderne richting verder te versterken. De sympathie die velen hem “wegens mijne anticonfessioneele opvatting van ’t zendingswerk” toedroegen versterkte zijn zelfverzekerdheid. Waar hij in de Minahassa in het isolement was gedreven, bleek hij over grote steun te beschikken in Nederland.⁵¹ Zijn

46 HB NZG aan Wiersma, 21-3-1866, ARvdZ 25.

47 *EA 1867*, 7-8 en 74-75.

48 W. Francken Azn. aan Wiersma, Rotterdam 27-9-1867; Wiersma aan W. Francken Azn., Ratahan 18-12-1867 en 12-2-1868; J. Tideman aan W. Francken Azn., Amsterdam 7-5 en 25-9-1868, ARvdZ 29-1B.

49 HB NZG aan Wiersma, 4-11-1868, ARvdZ 25; *EA 1868*, 155-156.

50 Wiersma aan HB NZG, 25-2 en 1-7-1869, ARvdZ 29-1B; J.N. Wiersma, “Kantteekeningen”, 434-435.

51 Wiersma vroeg daarom het NZG vaker gedeelten uit zijn brieven te publiceren. Zo konden de

bezoek aan Nederland had de belangstelling voor de zending onder de modernen zeer doen toenemen.⁵² Tijdens de jaarlijkse vergadering van moderne predikanten voerde Wiersma op 6 april 1875 het woord om de zending, en speciaal de arbeid van het NZG aan te bevelen. Hij stelde dat juist de modernen, vanwege hun ondogmatische instelling, bij uitstek geschikt waren om zendingswerk te verrichten. Zij verkondigden geen systeem, maar een beginsel.⁵³

Na zijn terugkeer in de Minahassa in 1876 werd Wiersma geconfronteerd met de reorganisatieplannen van het NZG in verband met de slechte financiële toestand van het genootschap. De meeste zendelingen in de Minahassa moesten als hulppredikers in dienst treden van het gouvernement, terwijl de gemeenten deel zouden gaan uitmaken van de Indische Kerk. Hiermee erkende het NZG dat de kerstening van de Minahassa voltooid was. Alleen de kweekscholen en de plaatselijke scholen zouden onder beheer van het genootschap blijven. De zending van Ratahan had liever gezien dat het genootschap in plaats van de gemeenten de scholen had overgedragen aan de regering. Het gouvernement stelde hogere eisen aan zijn scholen dan het genootschap en had meer geld te besteden. De eis van neutraliteit ten aanzien van de godsdiensten legde voor Wiersma weinig gewicht in de schaal, omdat hij als goed modernist zeer veel waarde hechtte aan cognitieve ontwikkeling als haast onfeilbare weg naar het christelijk geloof. Door goed onderwijs zouden de mensen haast als vanzelf christen worden. De verspreiding van westerse kennis was de beste bestrijding van de bestaande godsdiensten.⁵⁴

Wiersma was sterk gekant tegen de overdracht van zijn gemeenten aan het gouvernement en het aanvragen van het hulppredikerschap. Hij meende dat het ressort Ratahan niet rijp was voor overdracht, omdat het merendeel van de mensen nog geen christen was. Het beheer van een zendingspost paste niet binnen het beleid van de overheid. Daarnaast waren zijn ervaringen met het gouvernement weinig positief. Hij was al een paar keer op het matje geroepen wegens zijn perspublicaties en vreesde bovendien dat hij als ambtenaar nauwelijks ruimte zou krijgen voor zijn initiatieven om het maatschappelijk leven te ontwikkelen. Zijn conclusie was: "Het Gouvernement is een dommekracht zonder geweten en daar kan ik niet de dienaar van zijn."⁵⁵ Hij weigerde daarom lange tijd het hulppredikerschap aan te vragen en wilde met steun van zijn moderne vrienden Ratahan als zelfstandige zendingspost handhaven. Uiteindelijk, toen ook zijn moderne vrienden, die hem aanvankelijk gesteund

bestuurders laten zien dat de conflicten tussen het genootschap en zijn moderne zending tot het verleden behoorden. Wiersma aan HB NZG, Ratahan 21-6-1876, ARvdZ 29-1B.

52 *De Hervorming* 30 juni 1877.

53 *De Hervorming* 22 april 1875.

54 Wiersma aan HB NZG, Ratahan 16-1, 26-5 en 1-9-1878, ARvdZ 29-1B.

55 Wiersma aan HB NZG, Ratahan 4-5-1878, ARvdZ 29-1B.

hadden, geen begrip meer toonden voor zijn gewetensbezwaren,⁵⁶ gaf Wiersma met grote tegenzin toe aan het besluit van het NZG. In 1880 vroeg hij het hulppredikerschap aan.⁵⁷

Wiersma's vermoeden dat het gouvernement het hem lastiger zou maken dan het NZG had gedaan werd al spoedig bewaarheid. Binnen twee jaar werd Wiersma overgeplaatst naar Waai op het eiland Ambon als opvolger van de overleden hulpprediker J.J. Bär jr.⁵⁸ Hij was de enige van de vroegere zendelingen in de Minahassa wie dit overkwam. Het bestuur van de Indische Kerk liet al zijn collega's op hun oude standplaats.

Wiersma had het definitief verbruid bij de regering doordat hij, terwijl hij in regeringsdienst was, opnieuw de plaatselijke bestuurders aanviel in een artikel dat in diverse kranten werd gepubliceerd en ook in *De Indische Gids* verscheen.⁵⁹ In dit geval betrof het de benoeming van iemand die zich veelvuldig aan corruptie en machtsmisbruik schuldig had gemaakt tot *hukum besar* van Tonsawang. Zijn capabele en eerlijke voorganger was op basis van vage klachten ontslagen. Wiersma insinueerde dat de benoeming het gevolg was van de goede contacten van de controleur met de dochters van het corrupte hoofd. Het bestuur van de Indische Kerk vermaande hem zich van "dergelijk couranten-geschrift" te onthouden en in het vervolg bij zulke kwesties de ambtelijke weg te bewandelen door zijn grieven aan de resident bekend te maken. Wiersma repliceerde dat hij dit laatste in deze kwestie al gedaan had en zich, omdat dat geen resultaat had gehad, nu door zijn geweten gedwongen zag "in het belang van zedelijkheid en recht" openlijk tegen ambtelijke willekeur te protesteren. Het kerkbestuur liet zich hierdoor niet overtuigen en adviseerde, mede op advies van de resident van Manado, om hem over te plaatsen naar Waai. Men achtte dit een milde straf voor iemand die "een met alle begrippen van ambtelijke tucht strijdige opvatting" over zijn roeping huldigde. "Mocht u echter blijk geven daarbij te volharden, door u met bestuurszaken te bemoeien, dan zullen wij u voordragen tot ontslag uit 's lands dienst".⁶⁰ Wiersma beseftte dat hij geen kans meer zou krijgen om tegen onrecht van bestuurders te protesteren en omzeilde de overplaatsing door twee jaar verlof aan te vragen buiten bezwaar van het gouvernement. Deze tijd gebruikte hij om in Nederland een nieuwe werkring te vinden. Hij slaagde hierin en kreeg de functie van

56 *De Hervorming* 3 januari en 27 maart 1880.

57 Wiersma aan HB NZG, Ratahan 4-1-1881, ARvdZ 29-1B. Het is veelzeggend dat Wiersma dit besluit eerst doorgaf aan zijn moderne vrienden en pas daarna het genootschap formeel op de hoogte stelde. *EA 1881*, 11 en 14.

58 "Notulen der Besluiten van den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië", 14 september 1883, nr. 25, Algemeen Rijksarchief Den Haag, Ministerie van Koloniën inv. nr. 7829.

59 J.N. Wiersma, "Minahassa-toestanden", in: *Indische Gids*, 5-2 (1883) 109-120.

60 Wiersma publiceerde de ambtelijke stukken over deze kwestie in: *Slaafsche onderworpenheid van het protestantsch kerkbestuur in Nederlandsch Indië aan den staat aangetoond* (Rotterdam 1889). De citaten op 13, 18 en 20.

voorganger van de doopsgezinde gemeente Rottevalle en Witveen.⁶¹ In Wieringen, waar hij later doopsgezind hulpprediker was, richtte hij een afdeling van het NZG op.⁶² Ook werd hij benoemd tot directeur van het genootschap, welke functie hij tot zijn overlijden op 3 april 1907 bekleedde.⁶³ Hij bezocht regelmatig de jaarvergaderingen en bleef ook in geschrifte de belangen van het genootschap en de bevolking van de Minahassa behartigen. Dit was niet altijd tot genoegen van de bestuurders van het NZG, omdat hij even modern bleef als hij als zendeling was geweest. Toen hij solliciteerde als reizend agent voor het genootschap werd hij dan ook afgewezen.⁶⁴

Conclusie

De moderne richting is de meest radicale loot van de christelijke Verlichting. Met de christelijke Verlichting als geheel heeft zij als kenmerken dat zij van mening is dat het geloof redelijk is en dat goed denken tot goed geloof, dat wil zeggen christelijk geloof, zal leiden. Daarnaast dachten zij over de mensheid in niveaus van ontwikkeling, waarbij allen min of meer dezelfde trap moesten beklimmen. Samen leidden deze standpunten tot de opvatting dat uiteindelijk iedereen christen zou worden omdat het christelijk geloof de meest verhevene en zedelijke van alle godsdiensten was.

Binnen dit verlichte kader legde het modernisme echter ook zijn eigen accent. De beschreven zendingen hadden een grote belangstelling voor de cognitieve ontwikkeling en de materiële welvaart van de Indonesische bevolking. Zij vonden de ontwikkeling van een kritisch denkvermogen van groot belang en hadden daarom weinig moeite met de introductie van verschillende standpunten door de zendingen. Daarnaast beriepen zij zich op de vrijheid van het geweten buiten de confessies en de bepalingen om. Alle drie waren zij voorstander van een zendingsmethode die zich vooral baseerde op wetenschappelijke kennis en minder op theologische uitgangspunten.

De beoordeling van de niet-christelijke religies door Harthoorn en Wiersma gebeurde op basis van een ontwikkelingsmodel. Onderaan stonden de stamreligies, daarboven de moslims, die naarmate zij orthodoxer en minder bijgelovig waren hoger gewaardeerd werden. Aan de ene kant leidde dit ontwikkelingsmodel tot een relatief positieve beoordeling – de inheemse bevolking bevond zich in een stadium dat voorbij zou gaan en er was ruimte voor vooruitgang –, aan de andere kant was een grote mate van paternalisme het gevolg. Hierin verschilden de modernen overigens niet principieel van de andere zendingen. Wel was bij hen het ontwikkelingsdenken het meest

61 *EA* 1885, 46.

62 Wiersma aan HB NZG, Wieringen 23-3-1887, ARvdZ 29-1B.

63 “Twee sterfgevallen”, in: *Maandberichten NZG* 1907, 77-78.

64 *EA* 1896, 62.

uitgesproken aanwezig. Het meest uitzonderlijk was Harthoorns opvatting dat kennis voorwaarde was voor kerstening en dat bij lagere ontwikkelingsfasen dus geen evangelieprediking behoorde plaats te vinden. Tot een voldoende niveau bereikt was, mochten alleen onderwijs en andere vormen van beschavingsarbeid plaatsvinden.

Het denken in termen van godsdienstige ontwikkeling had ook gevolgen voor de uitoefening van de kerkelijke tucht. De moderneren pasten deze minder strikt toe dan hun collega's omdat zij vooral het accent legden op een geleidelijke ontwikkeling en daardoor in de beginfase minder hoge eisen stelden aan de levenswandel van hun gemeenteleden, voorzover de overtredingen voortvloeiden uit bestaande gebruiken. Een tweede factor was hun grotere openheid ten opzichte van de levensstijl van de Europese gemeenschap in Indië en activiteiten als toneelspel, dansen en zondagsarbeid. Op het terrein van de zedelijkheid waren zij echter beslist niet soepeler dan de anderen en op dit gebied lagen de overtredingen waarvoor de tucht het meest intensief werd toegepast, namelijk ontucht en drankmisbruik. Een sterk geprononceerd uitgedragen modernisme bleek in deze periode uiteindelijk steeds zendingswerk onmogelijk te maken. Bij Van der Valk was de grens tussen modernisme en vrijdenkerij uiteindelijk zeer dun, terwijl Harthoorn te hoge cognitieve en ethische eisen aan zijn bekeerlingen stelde. Voor Wiersma was vooral de vrijheid van het geweten het breekpunt met de overheid. Hoewel de steun van de moderne richting aan het werk van het NZG gering bleef,⁶⁵ waren vrijzinnigheid en zending in de twintigste eeuw geen "feindliche Brüder" meer. Het pleidooi voor verwetenschappelijking werd door de zendingsgenootschappen overgenomen, terwijl de opkomst van specialisten voor de hulpdiensten mogelijkheden bood voor vrijzinnigen om binnen hun specifieke interessevelden aan het zendingswerk deel te nemen, zonder het terrein van de dogmatiek te betreden. Bovendien was bij latere moderneren de neiging om het eigen modernisme te beklemtonen minder sterk doordat het extreme vooruitgangsoptimisme was verdwenen. Zij beschouwden zich niet meer als de intellectuele voorhoede die de weg naar de toekomst baande, en stelden zich bescheidener op dan hun negentiende-eeuwse voorgangers.⁶⁶

65 S.C. Graaf van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending. Oegstgeest 1897-1942* ('s-Gravenhage 1981) 141-145.

66 Rasker, *Nederlandse Hervormde Kerk*, 219.

Een voorgenomen onderzoek van de geschiedenis van de Hollandse Hervormde Kerk te St. Petersburg, 1717-1922

Dr P.N. Holtrop

Introductie

In de laatste jaren neemt in Nederland de aandacht voor Rusland en voor de culturele en wetenschappelijke betrekkingen tussen Rusland en Nederland in heden en verleden gestadig toe. In 1986 verscheen een bundel opstellen over 'Rusland in Nederlandse ogen'¹, terwijl *Spiegel Historiae* een paar jaar later, in 1989, de wederzijdse relaties tot onderwerp van een themanummer maakte. Ook in de jaren na 1989 bleef het onderwerp van de wederzijdse betrekkingen de geesten boeien²; de viering van het Peter de Grote-jaar (zoals bekend bezocht de Tsaar Nederland voor de eerste maal in 1697/98) is daarvan een teken. Aan die herdenking waren een paar grote tentoonstellingen gewijd: 'Peter de Grote en Nederland' en een over Catharina de Grote.³ In dit kader verschenen ook van de hand van Karina Meeuwse een documentaire en een boek over *Opkomst en Ondergang van de Ruslui*.⁴

Aan de cultureel-religieuze en sociaal-kerkelijke aspecten van de ontmoeting tussen Rusland en Nederland is tot op heden echter niet of slechts van terzijde aandacht geschonken. Om die reden maakt de afdeling Kerkgeschiedenis en Zendingswetenschappen van de Theologische Universiteit van de GKN te Kampen per 1 januari 1998 een aanvang met een kerk- en zendingshistorisch onderzoek naar de geschiedenis van de Nederlandse Hervormde Kerk in St. Petersburg. Het onderzoek dat onder mijn leiding staat en mee uitgevoerd wordt door de Kamper kerkhistoricus drs Th. van Staalduine, een aantal studentassistenten en vrijwilligers in Nederland en Rusland, concentreert zich op de geschiedenis van de Hollandse Hervormde Kerk in St. Petersburg, 1717-1922,

-
- 1 B. Naarden (red.), *Rusland in Nederlandse ogen. Een bundel opstellen*, Amsterdam 1986.
 - 2 B. Naarden, 'Nederlanders en het Europese Ruslandbeeld voor 1917', in B. Naarden, *a.w.*, 9-32; Z.R. Dittrich, 'Illusies, misverstanden, wanklanken. De Republiek en Moskovië in de zeventiende eeuw', in B. Naarden, *a.w.*, voorts: C. Willemsen, 'De droesem van de Russische ziel', in M.L. Roholl, E. Waegemans en C. Willemsen (red.), *De Lage Landen en de Sovjet-Unie. Beeldvorming en Betrekkingen*, Amsterdam 1989, 131-141; J. Braat e.a. (eds.), *Russians and Dutchmen. Proceedings of the Conference on the Relations between Russia and the Netherlands from the 16th to the 20th century*, Groningen 1993; W.T. de Vries, J.J.M. Onderwater, H.B. Gerritsma, *Nederland - Rusland. Beelden en Betrekkingen 17e tot en met 20e eeuw. Bronnen en opdrachten*, Groningen 1994.
 - 3 Renée Kistemaker, Natalja Kopaneva, Annemiek Overbeek (red.), *Peter de Grote en Holland. Culturele en wetenschappelijke betrekkingen tussen Rusland en Nederland ten tijde van tsaar Peter de Grote*, Bussum 1996; Jozien Driessen, *Tsaar Peter de Grote en zijn Amsterdamse vrienden*, Utrecht/Antwerpen 1996.
 - 4 Karina Meeuwse, *Opkomst en ondergang van de Ruslui*, Utrecht 1996.

in haar cultureel-godsdienstige, sociaal-economische en politieke context. Het bijzondere van de geschiedenis van de Nederlandse *kerk* in St. Petersburg is dat zij tevens – in ieder geval naar haar cultureel-religieuze zijde – de geschiedenis van de Nederlandse *gemeenschap* in St. Petersburg als geheel is.

Het onderzoek richt zich op inventarisatie en uitgave van archiefdocumenten, bewaard zowel in Rusland als in Nederland. Het zal in eerste instantie leiden tot de uitgave van één deel historische documenten betreffende de geschiedenis van de Hollandse Hervormde Kerk in St. Petersburg 1717 - 1922. Overwogen wordt ook een selectie uit de archieven van de Duitse en Franse hervormde gemeenten in de bronnenuitgave op te nemen. De geschiedenis van de drie gemeenten is van meet af nauw verweven geweest; de Fransen en Duitse gemeenten vormden zelfs geruime tijd één gemeente. De uitgave van bronnen moet in tweede instantie ook leiden tot historische monografieën over de geschiedenis van kerk en godsdienst in St. Petersburg.

De geschiedenis van de Hollandse Hervormde Kerk in St. Petersburg, een eerste rondgang door de beschikbare literatuur

Moedergemeente

De rijke geschiedenis van de Hollandse Hervormde Kerk in St. Petersburg⁵ gaat terug tot aan het begin van de achttiende eeuw, de eerste jaren van de door Tsaar Peter de Grote (1682-1725) in 1703 gestichte stad aan de Nawa. Ook al is de gemeente in St. Petersburg niet de eerste Nederlandse kerkelijke gemeente in Rusland, zij heeft wel de langste geschiedenis. Reeds in de zeventiende eeuw waren er Nederlandse gemeenten in Moskou, in Archangelsk en op andere plaatsen, maar die gemeenten, zeer klein van omvang (met uitzondering van Moskou) gingen alle na langere of kortere tijd weer ter ziele.⁶ Het kwijnen van de oudere Hollandse gemeenten werd mede veroorzaakt door de verschuiving

5 Zie voor (bepaalde aspecten van) de geschiedenis van de Hollandse Hervormde Kerk in St. Petersburg: J. Gargon, 'Historisch Bericht aangaande de Hollandsche Gereformeerde Kerken in Rusland. Uit het oorspronkelijk handschrift medegedeeld door N.C. Kist', in *Nieuw archief voor kerkelijke geschiedenis inzonderheid van Nederland* I, 1852, 1-83; H. Dalton, *Geschiede der Reformirten Kirche in Russland*, Gotha 1865 (26-32: 'Die holländisch-reformirte Gemeinde von 1717-1864') [Dalton,GRKR]; H. Dalton, *Urkundenbuch der evangelisch-reformirten Kirche in Russland*, deel II van *Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland, I-III*, Gotha 1887-1889; [B. Kruijs,] *De Nederlandsche Hervormde gemeente te St. Petersburg 1717-1898*, uitgeg. door de kerkenraad 1900 [ook, of oorspr. in het Duits: *Die Niederländische Reformirte Gemeinde in St Petersburg 1717-1898*, [1898]]; L. Knappert, 'Schets van eene geschiedenis onzer handelskerken', in *NAKG* XXI (1928) 1-46, 81-146; L. Knappert, 'E.A.J. Tamling, 1819-1842 predikant bij de Ned. Herv. Gemeente in St. Petersburg', in *NAKG*, NS XXVIII (1936) 21-46; E. Amburger, *Geschiede des Protestantismus in Russland*, Stuttgart 1961; W. Kahle, 'Die St.Petersburger Briefe des reformierten Pastors E.A.J. Tamling. Ein Beitrag zur Religionspolitik unter Alexander I. und Nikolaus I.', in *Kyrios* 3 (1963); J.A. Hebly, *Protestanten in Rusland*, 29-36.

6 Zie Knappert, *Schets*, register.

van de politieke, economische en culturele activiteiten in Rusland naar St. Petersburg. Na eeuwen van isolement brak onder de regering van Tsaar Peter de Grote een nieuwe periode aan in de geschiedenis van Rusland en haar buitenlandse betrekkingen. In tegenstelling tot zijn voorgangers was hij overtuigd van het belang om het venster te openen op het Westen. Temidden van het snel toenemend aantal contacten met het Westen namen die van Peter de Grote met Nederland en met Nederlanders een belangrijke plaats in. De jonge Tsaar bewonderde de Hollanders en wist tijdens en na zijn bezoeken aan Nederland, eind zeventiende eeuw, vaklieden van verschillende kundigheden – artsen, architecten, scheepsbouwers, zeelieden en andere bekwame handwerkslieden – over te halen in zijn dienst naar Rusland te komen. Hij had hen nodig voor de opbouw van de stad die hij als zijn nieuwe hoofdstad aan de oevers van de Newa wilde doen verrijzen. Maar ook uit andere West-Europese landen kwam een stroom van immigranten op gang: Duitsers, Fransen en Engelsen. Daarmee groeide ook de behoefte aan een plaats voor de uitoefening van de eigen godsdienst. Het ‘Manifest’ van de Tsaar uit 1702, waarin hij nog eens uitdrukkelijk de vrijheid van godsdienstoefening vastlegde⁷, maakte dat mogelijk.

Na een korte aanloopperiode verrees reeds in 1708 op het erf van de Nederlander Cornelis Cruys (1657-1727)⁸, admiraal en organisator van de Russische marine, een houten kerkje.⁹ Dit kerkje, waar aanvankelijk afwisselend in het Nederlands en het Duits gepreekt werd, waar Lutheranen en Gereformeerden broederlijk bijeenwaren, is de moederkerk geworden zowel van de beroemde Lutherse Peterskirche, van de Franse, Duitse en Hollandse Gereformeerde Kerk als ook van de Engelse kerk. In 1704 nam Cruys uit Nederland de eerste predikant mee: W. Tolle, een in Nederland verblijvende

7 Gargon (*a.w.*, 16) geeft de betreffende passage aldus weer: ‘Gelijk alrede hier te Moscou, in onze Residentie, de vrije oefening van godsdienst van andere, schoon met onze kerken niet overeenkomende, gezindheden ingevoerd is, zoo zal hiermede zulks op nieuw bekrachtigd zijn op deze wijze, dat wij, bij de macht ons van den Allerhoogsten vergund, ons geen geweld over de gewetens der menschen aanmatigen, en geern toelaten dat yder Christen, voor zijne eigene verantwoordinge, zorge voor zijne zaligheid...’. Vgl. ook (de Duitse vertaling in) Dalton, *Urkundenbuch*, 21-28.

8 Zie voor hem C. Lemmerich, *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinde St Petri in St. Petersburg (I,II)*, St. Petersburg 1862, 43v., 55 [Lemmerich]; op p. 44 een persoonsbeschrijving van Cruys; voorts Gargon, *a.w.*, 50.

9 Een tekening van het kerkje en een ‘kadastrale’ tekening van de huizen op de plaats van het huidige Winterpaleis is opgenomen in Lemmerich, *a.w.*, voorafgaand aan de titelpagina. Een geromantiseerd, maar om zijn historische details waardevol beeld van de gemeente in haar beginperiode biedt de Petersburgse predikant H. Dalton, *Petersburger Federzeichnungen*, Berlijn 1902², 58-91. Opmerkelijk verdienen Daltons opmerkingen over de witte vlag met blauw kruis als teken dat de eredienst aan de gang is, het gebruik van het Hallese liedboek *Geistreiches Gesangbuch*, de beschrijving van het uiterlijk van Nazzius en de details van een doopdienst in aanwezigheid van de Tsaar.

Duitser.¹⁰ Toen Tolle zag aankomen dat een ernstige ziekte het hem onmogelijk zou maken zijn dienstwerk voort te zetten, wendde hij zich tot A.H. Francke in het reeds in die dagen beroemde piëtistische centrum te Halle. Het was hem bekend dat Francke ook predikanten naar Moskou gezonden had. Het kostte Francke moeite gegadigden te vinden, maar tenslotte meldden zich twee kandidaten: H.G. Nazzius en J.G. Sorger.¹¹ Op Palmzondag 1710 werden de beiden door Francke voor hun dienstwerk in Petersburg ‘ingezegend’. ‘Des Seligen letzte Rede anno 1710 den 13. April’, schreef Nazzius in een terugblik naar aanleiding van de dood van Francke in 1727, ‘war diese an mich und H. Sorger: Es ist mir ein gutes Omen, dass Sie eben heute am Palmsonntage wegreisen, da wir hören, dass Christus auch zween seiner Jünger ausschickt’.¹² Nog voor hun aankomst in Petersburg overleed Tolle. Daarom werd reeds spoedig beslist over de toekomst van de twee leerlingen van Francke. Nazzius werd tot predikant van de jonge gemeente aangesteld, terwijl Sorger hofprediker van Cruys werd. Op 6 februari 1711 schreef Nazzius aan Francke¹³:

Noch vor unserer Ankunft in Petersburg hat der Herr seinen treuen Knecht M. Tolle im September aus dieser Unruhe in die ewige Ruhe versetzt zu unserem und aller lieben Brüder in diesem Lande höchsten Leidwesen. Denn sein Gedächtnis bei allen im Segen ist sowohl wegen seiner Gottseligkeit, Verleugnung, Demut, Armut und Liebe, als auch soliden Gelehrsamkeit, so dass er wohl das Amt eines Akademieprofessors hätte vertreten können. Sorger und ich sind nun beide gleich zu dieser Gemeinde als Seelsorger berufen und ordiniert worden, und zwar H. Sorger eigentlich als Hofprediger bei dem Vizeadmiral, ich aber bei der Gemeinde [...]. Am 11 Januar [1711] sind wir beide von H. Pastor Müller und einem anderen namens Pauli hier ordiniert worden.

10 Zie voor hem Lemmerich, *a.w.*, 45vv.

11 Zie: Lemmerich, *a.w.*, 33-49; I. Salomies, *Der Hallesche Pietismus in Russland zur Zeit Peters des Grossen* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B XXXI) Helsinki 1936, 101-108; E. Benz, ‘A.H. Francke und die deutschen evangelischen Gemeinden in Russland’, in: *Auslanddeutschum und Evangelische Kirchen, Jahrbuch 1936*, 143-192; E. Winter, *Halle als Ausgangspunkt der Deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert*, Berlijn 1953 inz. 80-97; E. Benz, ‘Die Beziehungen des August-Hermann-Francke-Kreises zu den Ostslawen’, in *Festschrift für D. Cyzevskij*, Berlijn 1954, 76-99 (daar ook verdere lit. opgave). Lemmerich, *a.w.*, 49 geeft een persoonsbeschrijving van Nazzius. Die was afkomstig van diens schoonzoon Jak. Lange: ‘Nazzius noster erat consiliis plenus, laboriosus, ab arrogantia alienus, proinde ab imperatore perspicacissimo nec non Magnatibus peramatus.– Theologus ex ungue biblicus, Practicus, in studio patristico, theologiae moralis et historiae eccles. peritia totus; in scientibus autem humanis mediocris.– In vita erat Catone gravior, inter amicos tamen affabilis. Sermonem publicam Laconismus sententiosus distinguebat, ubi superiorem vix habebit unum. Laboriosus ut nemo magis tamen consiliis, quibus undique petebatur, vix respondere potuit. Allogria fugiebat ceu pestim. Fuit morum quidam rigor, quo molles saeculares aulicosque aliquoties offendebat; nullus unquam intimioris erat admissionis, quod tamen prudentiores in suspensu tenebat et respectu.’

12 Nazzius aan G.A. Francke, 17 september 1728, in Wotschke, *a.w.*, 116.

13 Nazzius aan A.H. Francke, 6 februari 1711, in Wotschke, *a.w.*, 107v. Beide aanhalingen zijn uit deze brief genomen.

Omdat Nazzius niet vertrouwd was met de ‘hollandse’ wijze van godsdienstoefening, vroeg hij aan Francke om instructies.

Kann ich von Ew. Hochw. einige gute und väterliche Erinnerungen schriftlich erhalten, so will ichs mit herzlichem Danke annehmen, absonderlich wie ich mich gegen solche verhalten soll, welche nicht von unserer, sondern der reformierten, auch englischen Kirche sind. Kürzlich berichte ich, dass der selige Tolle es hier nach der holländischen Manier eingeführt, da kein Kreuz gemacht wird, keine Kollekte gesungen, kein Altar, sondern nur ein Tisch ist. Bitte mir doch kürzlich einige Nachricht zu geben, wie man es den Leuten beibringe, dass dieses nicht päpstisch sei. Sie haben auch keine Bilder in der Kirche usw. Können Ew. Hochw. mir ein Büchelchen senden, welches ausführlich von solchen Äusserlichkeiten handelt, will ichs mit Dank annehmen. Ich lasse es im übrigen bei der von dem sel. Tolle eingeführten Gewohnheit.

Het ontstaan van ‘dochtergemeenten’, de Nederlandse gemeente

Door de voortgaande toevloed van buitenlanders barstte de eerste protestantse gemeente al spoedig uit haar voegen. Een uiteengaan bleek onvermijdelijk. In 1717 werd de Hollandse gemeente geïnstitueerd. In 1719 begonnen de Engelsen voor zichzelf, in 1723 de Fransen, met een deel van de Duitssprekende Zwitsers. In 1730 betrokken de Duitse Lutheranen een eigen kerkgebouw, de Petrikirche.¹⁴ Nazzius was en bleef haar eerste voorganger. In 1746 voegden zich de overgebleven Duitstaligen bij de Frans-Duitse gemeente. Daarmee was een eind gekomen aan het ‘vroeg-oecumenisch samenwonen’ van protestanten van verschillende confessie, zij het dat de verhoudingen tussen de verschillende buitenlandse gemeenten om voor de hand liggende redenen altijd goed zijn geweest. Herhaaldelijk kwam het onderwerp kerkvereniging in de tweehonderdjarige geschiedenis van de drie calvinistische kerken in St. Petersburg ter sprake.¹⁵

De Nederlanders waren de eersten die te kennen gaven zeer te hechten aan kerkelijke bediening in hun eigen taal. Op voorspraak van Jacob de Bie, gezant van de Staten Generaal aan het hof van de Tsaar, en een aantal andere kooplieden te Petersburg, die verklaard hadden in te zullen staan voor huisvesting en levensonderhoud van een aan te trekken predikant, besloot de classis Amsterdam een predikant naar Petersburg te zenden. Op 6 september 1717 schreef de classis een aanbevelingsbrief voor ds Hermanus Gerardus Grube met het oog op zijn dienst in St. Petersburg.¹⁶

De gemeente telde bij institueering 36 personen, waaronder de reeds genoemde ‘resident’ De Bie en vice-admiraal Cruys. In 1733 kreeg de Nederlandse

14 Zie voor de geschiedenis van de (Lutherse) Petrikirche het gedenkboek van Lemmerich; voor de geschiedenis van de verwerving van de grond voor de eerste kerk en de inwijding pp. 56v, 80v.

15 Zie bijv. Dalton, *Urkundenbuch*, 85-89.

16 Zie Kruys, *NRG*, 6vv.

gemeente de beschikking over een plek¹⁷ waar zij tot 1922 kerk heeft gehouden, op de Newski Prospekt, hoek Moika. Het kerkgebouw werd enkele malen herbouwd. In 1834 verrees het gebouw dat tot vandaag nadrukkelijk het beeld bepaalt van het eerste stuk van de Newski Prospekt. Over de inwijdingsplechtigheid schrijven de notulen¹⁸:

Gisteren, op Zondag den veertienden Januarij achttien honderd vier en dertig, werd onze nieuwe Kerk ingewijd. Deze dag was, behalve op zich zelve beschouwd voor Kerkeraad en gemeente nog afzonderlijk daardoor gewigtig, dat het aan zijne Koninklijke Hoogheid den Heere Prins van Oranje en Hoogstdezelfs oudsten zoon den Erfprins, behaagd heeft, deze feestviering door hunnen tegenwoordigheid te verheerlijken... Beide de doorluchtige Prinsen verschenen op den bepaalden tijd 's voormiddags ten 10 uren, gevolgd van Hoogstdezelfs eigene adjudanten en coloneels...

De vergadering, de leden der gemeente en anderen, aan wie kaartjes ter bijwoning van de plechtige Godsdienstoefening op dezen dag waren uitgedeeld, thans bijeenzijnde, werd nu deze voor de geheele gemeente zoo verblijdende bijeenkomst met eenen statigen lofzang plechtig geopend.

De leeraar maakte dan in eene korte voorafpraak opmerkzaam op den waren gewigtigen zin van het doel der zamenkomst: 'Inwijding der nieuwe kerk tot eene plaats voor uitoefening onzer gemeenschappelijke Godsvereeringen in den echten zin en geest van het Christendom! Vooral volgens de grondstellingen van ons hervormd Kerkgenootschap beschouwd, en wekte dan op tot een hartelijk gemeenschappelijk gebed, gepast voor dit godsdienstig oogmerk. Hierop leide hij ten grondslag der redevoering de woorden van Paulus, die wij lezen, TITUS 1:4, "Genade, barmhartigheid en vrede zij u van God den Vader en den Heere Jezus Christus onzen Zaligmaker..."', uit welke ook het opschrift buiten aan de Kerk genomen is ...'

Na de revolutie van 1917 kreeg het kerkgebouw een andere bestemming, vandaag is het in gebruik als bibliotheek.

De gemeente is nooit groot geweest, rond 250 leden. Een belangrijke plaats zowel in de Nederlandse gemeenschap als in de Nederlandse kerk werd ingenomen door de 'Ruslui'. In 1740 trok een groep boeren uit Vriezenveen, door armoede en koopmansgeest gedreven, naar St. Petersburg. Zij zouden er bijna twee eeuwen blijven. Zij en hun nageslacht werkten zich op tot succesvolle kooplieden. Tussen St. Petersburg en Vriezenveen ontstond intens verkeer van mensen en goederen.¹⁹

17 Gargon, *a.w.*, 21v., geeft de (Nederlandse) tekst van het verzoekschrift van de kerkeraad tot verwerving van de plek aan keizerin Anna Iwanovna en het begeleidend schrijven van de Nederlandse gezant, dd. 8 (19) juni 1733. Vgl. Dalton, *RKR*, 37. Gargon levert ook een beschrijving van het avondmaalszilver, het kerkzegel, de inrichting van de oudste kerk, de eerste vier predikanten en de eredienst. Een afbeelding van het kerkgebouw aan de Newski Prospekt in Meeuwse, *a.w.*, tgo 64.

18 *Protocol-Boek der Kerkeraad-Vergaderingen 1825-1847*, 15 januari 1834.

19 Zie daarvoor het hierboven aangehaalde werk van K. Meeuwse.

Predikanten

Ook al is de gemeente nooit groot geweest, zij heeft met uitzondering van een korte periode in de achttiende eeuw altijd een predikant gehad, waaronder een aantal kleurrijke figuren.

De in 1724 overleden eerste predikant van de Hollandse kerk, Ds Grube²⁰, werd opgevolgd door Ds G. Cramer²¹, die vanaf 1724 gedurende een periode van twintig jaar, tot aan zijn dood in 1744, de gemeente diende. De zeer geliefde Cramer kreeg in 1745 Ds F. Carp als opvolger. Diens ambtswerk eindigde in 1749 in een jammerlijke ruzie met de kerkeraad.²² Het conflict, escalierend in een meningsverschil over een voorzanger, werd in een slepende procedure voor de rechtbank verder uitgevochten. Door de enorme kosten die dat met zich meebracht was de gemeente pas weer in 1770 in staat een nieuwe predikant te beroepen. In de tussentijd werd zij bediend door predikanten van de Franse en Duitse Hervormde gemeenten, met welke gemeenten (die op hun beurt zeer nauw samenwerkten) een hechte band ontstond. Zelfs werd overwogen of de drie gemeenten niet tot kerkvereniging zouden moeten overgaan. Zover kwam het echter niet. Nederlandse zeelieden, die voor 'kerkbelasting'²³ werden aangeslagen, eisten op grond daarvan kerkelijke bediening in het Nederlands. Door het conflict met Carp was de gemeente intussen tot bijna nul gereduceerd. Telde zij in 1748 176 mansleden, in 1770 bedroeg dat getal nog slechts 22. Onder de nieuwe predikant J. Gargon²⁴ (1770-1775) nam het aantal lidmaten echter weer toe.

Gargon werd opgevolgd door J.H. Lorenz, een Duitser die in Nederland had gestudeerd. Diens beroeping had te maken met een kwestie die niet alleen toen, maar ook telkens daarna om aandacht vroeg: de taal. Omdat de gemeente nogal wat Duits- en Franstaligen onder haar tijdelijke of vaste leden telde was het gewenst dat de predikant tenminste tweetalig was. In 1769 werd de wens van tweetaligheid ook expressis verbis door de kerkeraad vastgelegd. Lorenz was van 1777 tot 1798 aan de gemeente verbonden. Hij werd in 1802 opgevolgd door G.M. Lamping, die in 1808 overleed. Ook diens opvolgers waren maar kort aan de gemeente verbonden. D.J. Jansen van 1809 tot 1814, en D. de Clercq van 1815 tot 1817. Daarna volgden weer predikanten die gedurende tenminste twee decennia aan de gemeente verbonden waren: E.A.J. Tamling (1819-1842)²⁵ en W.L. Welter (1842-1867).²⁶ Na een kort intermezzo met J.H.

20 Ik ontleen de nu volgende gegevens aan de (Duitse editie van) Kruys, *NRG* (inz. bijlage 8, p. 229) en aan Dalton, *GRKR*. Zie voor Grube voorts Gargon, *a.w.*, 56v.

21 Zie voor hem Gargon, *a.w.*, 57v.

22 Zie voor deze kwestie: Gargon, *a.w.*, 58vv.

23 De Nederlandse gemeente kreeg een deel van haar inkomsten van de belasting die van alle Nederlandse schepen geheven werd bij het passeren van Kronstadt.

24 Zie de door hem zelf geschreven, beknopte, biografie in Gargon, *a.w.*, 62-69.

25 Zie voor hem de in aant. 6 vermelde literatuur.

26 Zie voor hem (en zijn negentiende-eeuwse opvolgers Kunst en Gillot) behalve Dalton, *GRKR* ook Dalton, *Lebenserinnerungen, I-III*, Berlijn 1906-1908, inz. II, 1907, passim. Welter was

Kunst (1867-1872) brak de lange periode aan van Ds H.A. Gillot die van 1873 tot vermoedelijk 1914 de gemeente te Petersburg bediende.²⁷ De laatste predikant van de Hollandse hervormde kerk in St. Petersburg was Ds Schim van der Loeff. Hij repatrieerde in 1920.²⁸

Opheffing

De gemeente heeft de Revolutie van 1917 niet doorstaan. Medio 1922 blijkt de kerk nog gebruikt te zijn voor het huwelijk van een dochter van de ouderling Heijneman²⁹, maar op Hervormingsdag 1922³⁰ werd een nieuwe, Russisch-talige protestantse gemeente in Petrograd geïnstitueerd, die de naam ontving: Jezus Christusgemeente. De eerste dienst vond plaats op 17 november 1922 in de Petrikirche, maar de gemeente verhuisde al spoedig naar de kerk van de Nederlandse Hervormde Kerk. Tegen deze ingebruikname werd – overigens vruchteloos – geprotesteerd door de nog aanwezige kerkeraad van de Hollandse Gemeente. Haar opvolgster op die plek was echter geen lang leven beschoren. In 1927 werd het gebouw – wonderlijke streek van de secularisatie – een poppentheater; of er na 1928 nog sprake is geweest van enige kerkelijke activiteit lijkt hoogstonswaarschijnlijk.

Historische betekenis

De historische betekenis van de Hollandse kerk in St. Petersburg ligt natuurlijk allereerst in het feit dat zij een calvinistisch-protestantse gemeenschap was in een culturele, godsdienstige, politieke en sociale omgeving waar de protestantse traditie vreemd was en waar ook weinig kansen bestonden tot intensief intercultureel verkeer. Van de gemeente in Petersburg geldt dat zij in sterke mate een Nederlandse *immigrantenkerk* was. Zij was geen protestantse kerk ‘onder’ de Russen, maar een kerk ‘op Russische bodem’. Pas aan het eind van de negentiende eeuw kwam een werkelijke integratie op gang, zodat men kan spreken van ‘protestantse Russen’. Met de andere ‘buitenlandse’ kerken, inzonderheid de Franse en Duitse hervormde gemeenten, onderhield de Nederlandse gemeente intussen nauwe banden. De kerkmuren waren uiterst

de vader van de latere hofprediker W.L. Welter (in 1849 in Petersburg geboren).

27 Het persoonlijk archief van Gillot bevindt zich in het Centraal Staatsarchief van Petersburg. Het archief bevat ingekomen correspondentie, stukken over Gillots bemoeienis ten behoeve van gewonde boeren tijdens de Boerenoorlog in Zuid-Afrika (met daarbij een concept van een brief ‘van de Russen in Petersburg’ aan de Boeren met een oproep ‘een geschreven psalm van David op de borst te dragen ter afwering van vijandelijke kogels’ en voorts een lijst van ‘personen die hun erewoord hebben gegeven om geen engelse lectuur te kopen van 10 oktober tot 1 november 1901’), stukken over Gillots inspanningen ten behoeve van een sanitaire compagnie in de Russisch-Japanse oorlog, en honderden preken.

28 Zie voor hem Meeuwse, *a.w.*, 181v. 187v.

29 Meeuwse, *a.w.*, 189.

30 Zie W. Kahle, *Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917-1938*, Leiden 1974, 251.

dun, men bezocht elkaars diensten, maakte gebruik van elkaars kerken en ook in pastoraal opzicht was er intensief verkeer. De geschiedenis van de Nederlandse kerk in St. Petersburg is nauw verbonden met die van de twee genoemde kerken en kan ook alleen in samenhang met die twee kerken bestudeerd worden.

Toch had de Nederlandse kerk in St. Petersburg een grotere betekenis dan een zuiver kerkelijke. De Nederlandse kerk in St. Petersburg was tevens het cultureel en sociaal *integratiepunt* van de *Nederlandse gemeenschap in St. Petersburg*. De gemeente stichtte en onderhield, tezamen met de andere hervormde gemeenten een school³¹, een ziekenhuis en een weeshuis. Wat dat betreft geven de dagboeken en correspondentie van de 'Ruslui' een heldere indicatie van de sociale betekenis van de Nederlandse kerk. Last but not least kan erop gewezen worden dat de Nederlandse kerk sinds 1842 de status bezat van 'gezantschapskerk'.³² Daardoor werden kerk en Nederlandse gemeenschap ook nog op andere wijze op elkaar betrokken.

Bronnenuitgave

Een kleine rondgang door de beschikbare literatuur over de Nederlandse Hervormde Kerk levert veel interessant materiaal op, maar brengt evenzeer aan het licht hoeveel nog ontbreekt aan onze kennis van de geschiedenis van de kerk in St. Petersburg. Bronuitgaven ontbreken (met uitzondering van enkele documenten in Daltons *Urkundenbuch* en enkele (in het Duits vertaalde) brieven van de Nederlandse predikant in Petersburg, E.A.J. Tamling uit het begin van de vorige eeuw³³). Voorts kan vastgesteld worden dat de bestaande literatuur verouderd is. Zo wordt, om een aspect te noemen, weinig aandacht geschonken aan de sociale en culturele inbedding van de Nederlandse kerk in de eigen Nederlandstalige en Russische context. Voor een goed inzicht in de geschiedenis van de Nederlandse kerk en de Nederlandse gemeenschap in St. Petersburg in de twee eeuwen van haar bestaan behoort daarom een uitgave van kerkelijke documenten tot de eerste noodzakelijkheden.

Daarmee is niet alleen het belang gediend van kerkhistorici. De honderden pagina's kerkeradsnotulen, de uitvoerige financiële rapporten, de

31 Zie voor de activiteiten van de Nederlandse, de Franse en Duitse gemeenten op het gebied van het schoolonderwijs Dalton, *Lebenserinnerungen*, II, 63-72. Van grote betekenis is geweest het werk van de Franse predikant (en leerling van Pestalozzi) Johannes von Muralt. Zie voor hem en zijn werk in Petersburg: H. Dalton, *Johannes von Muralt. Eine Pädagogen- und Pastoren-Gestalt der Schweiz und Russlands aus der ersten Hälfte des XIX. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1876.

32 Zie voor de achtergronden (de aanleiding tot deze statusverandering was de eis van de Russische regering aan buitenlandse predikanten Russisch onderdaan ('sujet') te worden) Dalton, *Lebenserinnerungen*, II, 42v. Dalton, *Urkundenbuch*, 48v en 90-94 geeft de correspondentie over de statusverandering.

33 Zie aant. 5.

correspondentie zowel binnen de Petersburgse kerkelijke gemeenschap als met de moederkerken in Nederland, weerspiegelen de plaatselijke ervaring van de Nederlanders in Rusland. Dit materiaal uit de verschillende kerkelijke archieven, gevoegd bij het materiaal in Vriezenveen, is daarom niet alleen van belang voor hen die geïnteresseerd zijn in de geschiedenis van de liturgie of de kerkorde van een calvinistische gemeente in een niet-calvinistische omgeving. Het is het ook voor hen die, zowel van Russische als van Nederlandse zijde, de Nederlandse gemeenschap willen onderzoeken vanuit een genealogische, een historisch-sociale, een economische of een sociologische invalshoek.

De archieven

De historische documenten betreffende de Hollandse Kerk in St. Petersburg zijn te vinden in overheidsarchieven en persoonlijke archieven.

De belangrijkste archieven, die van de Hollandse Hervormde Kerk en van de Duitse en Franse Gereformeerde kerken in St. Petersburg, bevinden zich in het Centraal Staatsarchief van St. Petersburg. Het archief van de Nederlandse gemeente omvat ongeveer 3 strekkende meter: de kerkenraadsnotulen kunnen beschouwd worden als de ruggengraat van dit archief. De omvang van de archieven van de Duitse en Franse kerken kan vergeleken worden met die van de Nederlandse kerk. Daarnaast bevat het Staatsarchief een aantal grotere en kleinere particuliere archieven waaronder dat van de negentiende-eeuwse predikant H.A. Gillot, dat een waardevolle collectie handgeschreven preken bevat. Voorts is er het archief van het Weeshuis (Rosa Schröderhuis), opgericht in 1866.

Nog ander, tot nu toe onbekend archiefmateriaal betreffende de Nederlandse (ook kerkelijke) gemeenschap wordt bewaard in het Russisch Staatsarchief in Petersburg. Over de aard en omvang van het materiaal is op dit moment nog niets bekend.

In het Gemeentearchief te Amsterdam bevinden zich de archieven van de Classis Amsterdam. Zoals bekend onderhield de classis Amsterdam (nader: de gedeputeerden voor de buitenlandse kerken), in de (zeventiende en) achttiende eeuw de contacten ook met de gemeente St. Petersburg. Naast de acta zijn afschriften en uittreksels van uitgegane en ingekomen stukken bewaard gebleven evenals enkele aanvullende, speciaal op onderwerp geselecteerde archiefstukken.

Onder de persoonlijke archieven moet in ieder geval het Museum Oud-Vriezenveen te Vriezenveen genoemd worden. Het herbergt een grote collectie documenten (dagboeken, brieven etc.) afkomstig van de 'Ruslui'. Maar ook andere particuliere archieven kunnen getraceerd worden zoals dat van de familie Suringar in de UB Leiden, waaruit Knappert en Amburger geput hebben voor hun artikelen over Tamling. Tenslotte bevindt zich ook in de archieven

van de Franckese Stichtingen in Halle een grote collectie correspondentie van Francke en zijn medewerkers aan en uit Petersburg.

Dankzij de inspanningen van de archiefdienst van de Ned. Hervormde Kerk, dankzij de uitstekende relatie met de archivaris van het Centraal Archief in Petersburg en de Nederlandse Consul-Generaal ter plaatse, en last but not least dankzij een reissubsidie van de Nederlandse overheid³⁴ beschikken wij thans over bijna alle microfilms van de notulen van de Nederlandse gemeente. In oktober 1997 werd bij het Staatsarchief een verzoek ingediend voor verfilming van de resterende gedeelten uit het archief van de Nederlandse gemeente en van de notulen van de Duitse en Franse gemeenten.

De eerste fase van het project – transcriptie van de notulen – is per 1 januari 1998 ingegaan. Ook is een begin gemaakt met het opsporen van ander relevant archiefmateriaal en het verzamelen van literatuur en al datgene wat van belang is voor de annotatie. De Kamper werkgroep, verantwoordelijk voor het historisch onderzoek naar de geschiedenis van de Hollandse Kerk in Petersburg, houdt zich aanbevolen voor elke suggestie over archivalia of welke gegevens dan ook die voor de geschiedschrijving van belang kunnen zijn.

Kampen, 2 januari 1998.

34 De Stichting Peter de Grote Manifestatie 1996-1997 uitgaande van de Ministeries van Buitenlandse Zaken en Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen droeg substantieel bij in de verwervingskosten van de microfilms.

Nieuwe bronnen tot de geschiedenis van
het christendom in Maluku (1605-1935).
Vondsten, thema's en oriëntaties

Chr.G.F. de Jong, H.E. Niemeijer
en M. van Selm

De introductie van het christendom in Maluku (de Molukken) gaat meer dan viereneenhalve eeuw terug, waarmee dat eilandrijk samen met de Philippijnen tot de oudste christelijke regio's van Zuidoost-Azië behoort. Maar dat niet alleen. Het behoort ook tot de steeds zeldzamer wordende gebieden die op het punt van de godsdienstgeschiedenis nog grotendeels aan de aandacht van historici zijn ontsnapt. Ten onrechte, want het blijkt dat de zeer omvangrijke archiefbestanden van de oude gouvernementen Banda, Ambon en Ternate niet alleen goudmijnen zijn voor de politieke, sociale en economische geschiedenis, ook betreffende de gestage opmars van de twee wereldreligies, islam en christendom, delen zij veel mede.

Per 1 januari 1997 werd aan de vakgroep Kerkgeschiedenis en Zendingswetenschappen van de Theologische Universiteit der GKN te Kampen een begin gemaakt met een uitgebreide exploratie van dit relatief onbekende onderzoeksgebied. Tegelijkertijd werd een samenwerking met de *Universitas Kristen Indonesia Maluku* te Ambon gestart. In de 27 classes die de Molukse Protestantse Kerk (*Gereja Protestan Maluku*, GPM) omvat, wordt door Ambonse onderzoekers nagegaan of nog relevant materiaal gevonden kan worden. Het onderzoek bestrijkt de periode 1605-1935, vanaf de verovering van Ambon door de Verenigde Oost-Indische Compagnie (VOC) tot het moment van (gedeeltelijke) onafhankelijkheid van de Molukse kerk.

In dit artikel willen de bij het onderzoek betrokken drie Nederlandse onderzoekers verslag doen van de eerste reeks van archiefontdekkingen, en tevens enig inzicht geven in de waarde van gevonden documenten voor de geschiedenis van het Molukse christendom. Dr Hendrik E. Niemeijer, die aan de Vrije Universiteit te Amsterdam een proefschrift schreef over de gereformeerde kerk van zeventiende-eeuws Batavia, zal in het onderstaande ingaan op de kerkelijke bronnen uit de VOC-periode. Drs Mariëtte van Selm, die zich aan de VU specialiseerde in de Molukse geschiedenis, doet verslag van haar werkzaamheden in het kerkarchief van Banda (negentiende en twintigste eeuw), terwijl dr Christiaan G.F. de Jong, die tevens werkzaam is als bibliothecaris/archivaris van het Hendrik Kraemer Instituut/Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk te Oegstgeest, ten slotte licht werpt

op de vondsten uit de zendingsarchieven die betrekking hebben op het gouvernement / de residentie Ambon gedurende de negentiende eeuw.

Het onderstaande is bedoeld ter aanduiding van het belang van de reeds opgespoorde documenten. Voor een verantwoorde wetenschappelijke analyse van de gevonden bronnen is het nog te vroeg, het project verkeert nog in de fase van delven. Niettemin is het wel mogelijk om enkele thema's te berde te brengen die bij het doorlezen van de archiefstukken in het oog springen. Een verkennende thematisering draagt bij tot een verdere wetenschappelijke oriëntatie op het betrokken onderzoeksveld van religie en religiositeit in de Molukken. Dat die oriëntatie zich niet kan beperken tot vermeerdering van kennis en feiten betreffende de kerk- en zendingsgeschiedenis (in zo breed mogelijke zin) van de Molukken is bij voorbaat duidelijk. Gezien de rijke etnische en socio-religieuze context zal het onderzoek op de langere termijn tevens vragen moeten oproepen over het algehele proces van religieuze verandering of 'transformatie' dat het oostelijke deel van de Indonesische archipel sedert de komst van islam en christendom doormaakte. In voortgaand onderzoek zullen derhalve ook andere dan kerkelijke bronnen bij het onderzoek betrokken moeten worden.

I. DE COMPAGNIESTIJD

Gepubliceerde bronnen

Mocht Maluku hierboven een aan godsdiensthistorische aandacht ontsnapt gebied worden genoemd, het zijn hoofdzakelijk rooms-katholieke kerkhistorici geweest die zich beijverd hebben voor het inventariseren en onderzoeken van Molukse bronnen in de Vaticaanse, vooral zestiende- en zeventiende-eeuwse archieven. Hoewel reeds vóór de Tweede Wereldoorlog een eerste oriëntatie werd gemaakt door C. Wessels¹ en S. Stokman² was het uiteindelijk H. Jacobs die na jarenlange minutieuze arbeid zijn bewerking van Vaticaanse archieven vastlegde in de monumentale driedelige bronnenpublicatie *Documenta Malucensia*.³ Hierin zijn de belangrijkste bronnen voor bestudering van de

-
- 1 C. Wessels, *De Geschiedenis der R.K. Missie in Amboina vanaf haar stichting door den H. Franciscus Xaverius tot haar vernietiging door de O.I. Compagnie 1546-1685* (Nijmegen/Utrecht, 1926); Idem, "De Katholieke Missie in Noord-Celebes en op de Sangi-eilanden 1563-1605", in: *Studiën*, CXIX (1933) 365-396; Idem, *De katholieke missie in de Molukken, Noord-Celebes en de Sangihe-eilanden gedurende de Spaansche bestuursperiode – 1606-1677* – (Tilburg, 1935).
 - 2 S. Stokman, "De Missie der Minderbroeders op de Molukken, Celebes en Sangihe in de XVIIe en XVIIIe eeuw", in: *Collectanea Franciscana Neerlandica*, II, ('s-Hertogenbosch, 1931) 499-556.
 - 3 H. Jacobs, *Documenta Malucensia*, 3 delen (Rome, 1974-1980). Voorts publiceerde hij *The Jesuit Makasar Documents (1615-1682)* (Monumenta Historica Societatis Iesu, Vol. 134,

vroege geschiedenis van het Molukse Katholicisme gepubliceerd. Aan de hand van deze publicatie kan ook het doordringen van het protestantisme op Ambon (vanaf 1605) en in de Noord-Molukken (vanaf 1607) en de Minahassa (vanaf de jaren zestig van de zeventiende eeuw) in de context van Portugese en Spaanse expansie in de Molukse regio worden onderzocht. Vooral de aanwezigheid van de Spanjaarden op Ternate (1607-1663) en in de Minahassa en op Siau (tot 1677) bepaalde de VOC-handelaars bij de wens van de inheemse bevolking om christelijk onderricht te ontvangen. In de katholieke geschiedschrijving en -vorsing zijn de protestantse bronnen echter buiten beschouwing gebleven; na het vertrek der Spanjaarden waren de Molukken – in de woorden van C. Wessels – slechts “een doornig hoekje in Gods Wijngaard”.

Helaas zijn de kernbestanden van de archieven van de kerkeraden van Ambon, Banda en Ternate uit de VOC-tijd niet bewaard gebleven. Lange reeksen van notulenboeken en correspondentiebundels zijn in vorige eeuwen verloren gegaan.

Een deel van dit vroeg-zeventiende-eeuwse materiaal uit de classicale archieven werd aan het einde der eeuw gepubliceerd door J.A. Grothe,⁴ die tevens een begin maakte met het onderzoek in de archieven van de VOC. Aangezien Grothe bij aanvang van dat onderzoek reeds op leeftijd was, kon hij de VOC-archieven slechts tot 1638 op kerkelijke stukken onderzoeken. Een belangrijke vondst van Grothe betrof het “Copy-boeck” van de Bandase predikant Wouter Melchiorisz. Vitriarius, een in een prachtige leren band met zilveren sloten gebonden verzameling kerkeradsnotulen, uitgaande brieven, doop- en trouwaktes. Deze van de Bandase originelen gekopieerde bundel bestrijkt de periode 1622-1633 en werpt licht op de oprichting van de eerste kerkeraad op Banda-Neira in maart 1622 en de eerste kersteningsactiviteiten onder de overgebleven Bandase bevolking.⁵ Ook van Batavia en Ternate zijn dergelijke vroege bronnenfragmenten bewaard gebleven. De veel geciteerde werken van

Rome, 1988). Relevante artikelen: Idem, “Brief Notes on the Vicars and other Secular Clerics of the Portuguese Fortresses in Maluku up to 1605. A collection of Texts”, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 31, 4 (Immensee, 1975) 207-287; Idem, “Ambon as a Portuguese and Catholic Town 1576-1605”, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 41 (1985); Idem, “The insular kingdom of Siau under the Portuguese and Spanish impact, 16th and 17th centuries”, in: B. Dahm, *Regions and regional developments in the Malay-Indonesian world* (Wiesbaden, 1992) 33-44.

4 J.A. Grothe, *Archief voor de geschiedenis van de oude Hollandsche zending*. Deel V, de Molukken 1603-1624; deel VI de Molukken 1625-1638 (Utrecht, 1891).

5 H.E. Niemeijer, “‘Als eene Lelye onder de Doornen.’ Kerk, kolonisatie en christianisering op de Banda-eilanden 1616-1635”, in: *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken*, 1e jrg, nr 1 (1994) 1-24.

C.A.L. van Troostenburg de Bruyn⁶ en C.W.Th. van Boetzelaer⁷ brachten voor de Molukken weliswaar nog een aantal fragmentarische gegevens aan het licht, maar tot op de dag van vandaag bleef systematisch onderzoek naar de VOC-periode geheel achterwege.

Gezien deze lang verwaarloosde stand van kerkhistorisch onderzoek moest ten opzichte van de archieven opnieuw de balans worden opgemaakt. Aangezien de oorspronkelijke lokale kerkarchieven er niet meer zijn, werd het onderzoek gericht op archieven van kerken en bestuursorganen waarvan verondersteld mocht worden dat de Molukse kerkeraden er geregeld mee in contact traden, te weten de kerkeraad van Batavia, de Hollandse en Zeeuwse classes en synoden, de drie politieke raden van de Molukse gouvernementen Ambon, Banda en Ternate, en de Hoge Regering in Batavia, met in het verlengde daarvan de Heeren XVII in de Republiek.

Bronnen in Nederlandse kerkarchieven

De zoektocht leidde allereerst naar de archieven van Nederlandse classes en synodes. Zo konden in de archieven van de classis Walcheren/Middelburg (Rijksarchief Zeeland) diverse brieven van de Ambonse kerkeraad worden gevonden over de discussie die eind zeventiende eeuw over de Maleise bijbelvertaling werd gevoerd.⁸ Zoals uit het onderzoek van J.L. Swellengrebel bekend is, voerden de Bataviase predikant Melchior Leijdekker en de Ambonse predikant François Valentyn een heftig linguïstisch debat over het gebruik van de Maleise standaardtaal en de regionale varianten daarop.⁹ Aan de hand van nieuwe documenten kan deze discussie in detail gereconstrueerd worden, en krijgt het pamflet dat Valentyn in 1698 publiceerde om de Hollandse synoden van zijn gelijk te overtuigen¹⁰ nu zijn plaats temidden van geschriften van zijn tegenstanders. Tegelijkertijd is ook het oudste handschrift van Valentyn aangetroffen, een interessante bespiegeling over het Ambonse christendom uit

6 *De Hervormde Kerk in Nederlandsch Oost-Indië onder de Oost-Indische Compagnie (1602-1795)* (Amsterdam, 1902) en *Biographisch Woordenboek van Oost-Indische Predikanten* (Nijmegen, 1893).

7 *De Protestantsche Kerk in Nederlandsch Indië, haar ontwikkeling van 1620-1939* ('s-Gravenhage, 1947); voorts: "Correspondentie van Ds. Adriaan Hulsebos", in: *NAK XXXIII* (1942) 93-161, 217-256; en: *Pieter van Dam, Beschrijvinge van de Oostindische Compagnie, vierde boek* ('s-Gravenhage, 1954).

8 Hierover: C.W.Th. van Boetzelaer, "Geschiedenis van de Maleische Bijbelvertaling in Nederlandsch-Indië", in: *BKI* 100 (1941) 27-48.

9 J. L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetspoor. Anderhalve eeuw bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen* (I, 1820-1900, Amsterdam, 1974; II, 1900-1970, Den Haag, 1978), I, 13-20.

10 Fr. Valentyn, *Deure der Waarhyd. Voor 't ooge der Christen-wereld geopend, waar door klaar te sien is, wat Tale voor alle Malyse Christenen in Oost-Indiën, van gebruik, en alleen van dienst zy* (Dordrecht, 1698).

1692.¹¹ Brieven uit het Amsterdamse classisarchief van de Ambonse predikant François Caron en enkele handschriften van enkele nooit gepubliceerde catechetische geschriften in het Maleis¹² zijn van belang voor de studie naar de invloed van bekering en taalpolitiek op vorming van een nieuwe mentaliteit en sociale orde binnen lokale inheemse samenleving.¹³

De exploratie in Nederlandse archieven geeft echter de indruk dat de correspondentie tussen Molukse kerken en de Zeeuwse, Noord- en Zuid-Hollandse synoden en classes beperkt is geweest. Veel directer en frequenter was het contact met de kerkeraad van Batavia. Aangezien de Bataviase kerkeraad in overleg met de Gouverneur-Generaal en Raden van Indië de verzending van predikanten regelde, was deze uitwisseling in het belang van de Molukse predikanten. Tussen de bundels ingekomen brieven van de Bataviase kerkeraad kunnen dan ook ettelijke brieven en briefjes van de kerkeraden van Ambon, Banda en Ternate worden aangetroffen. Vaak betreft het korte notities over beroepingen, standplaatsen of gezondheidsproblemen van de predikanten, af en toe aangevuld met door de kerkeraden samengestelde statistische overzichten van de kerkdorpen op de verschillende eilanden.

Van de kerkeraad Ternate is de vrijwel complete verzameling uitgaande brieven naar Batavia bewaard gebleven. Deze bundel, een unieke vondst, is gedateerd 1626-1789 en bevat 163 brieven aan de Bataviase kerkeraad. Op enkele zwaar beschadigde documenten na, telt de bundel bijna 900 folio's aan leesbaar materiaal. Merkwaardig genoeg werd deze belangwekkende bundel aangetroffen in het achttiende-eeuwse gedeelte van het gouvernementsarchief van Ternate. Aangezien het originele documenten en geen afschriften betreft, is het zeer waarschijnlijk dat deze archiefbundel afkomstig is uit het oorspronkelijke kerkeraadarchief van Ternate.

Visitatierapporten als bron voor kennis van lokaal christendom

Behalve de ingekomen brieven bij de Hollandse en Zeeuwse classes en de Bataviase kerkeraad, is er nog een ander type bron. Wij doelen op de rapporten van gehouden kerkvisitaties. Reeds in de vroege zeventiende eeuw was het gebruikelijk dat de Ambonse en Ternaatse predikanten kerkelijke visitaties aflegden in hun ressort. In het gouvernement Amboina (de Midden Molukken)

11 De verkorte titel luidt: “*Kort ontwerp van de staat der kerken en scholen in Amboina, waar in haar slegte constitutie, en der selver redenen en te gelyck ook de middelen, tot der selver verbetering, werden aangewesen*”. Zie over Valentyn recentelijk R.R.F. Habiboe, “*Tot Verheffing van Mijne Natie*”. *Het leven en werk van François Valentyn 1666-1727* (Dordrecht, 1996).

12 Onder andere een Maleise geschrift ‘*Dialang ca surga*’ door ds. Josias Spiljardus, geschreven op het Bandase eiland Pulau Ay in 1657.

13 Over de Philippijnen is een dergelijke studie gepubliceerd door Vicente L. Rafael, *Contracting Colonialism. Translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule* (Durham and London, 1993).

kwamen dergelijke visitaties pas goed op gang na beëindiging van de Ambonse Oorlogen in 1656. Het kostte blijkens de ‘memorie van overgave’ die Ambons gouverneur Jacob Hustaert in 1662 aan zijn opvolger Simon Cos naliet wel enige moeite om de predikanten tot het houden van visitaties te bewegen, voornamelijk omdat de gemeenten op het schiereiland Leitimor alleen na zware wandelingen bereikbaar waren. Zag gouverneur De Vlamingh van Outshoorn (1647-1650) zich nog genoodzaakt de predikanten met veel extra geld en rantsoenen van boter, rijst, en wijn tot visitaties aan te sporen, Hustaert bezag de situatie praktischer en liet speciaal enkele wegen aanleggen. Hoewel zelf zwaarlijvig, heeft Hustaert hoogstpersoonlijk te paard de wegen eerst beproefd, zodat “de predicanten nu over veel ongemacken geensints hebben te clagen, ende by sommige lichtlijvige, hoedanige onse broeders zyn, die visite voor een uytspanning ende vermaeck soude cunnen dienen.”¹⁴ François Valentyn vermeldt echter dat gouverneur Dirk de Haas (1687-1691) in een bezuinigingsronde het gebruik van paarden weer afschafte. De predikanten zagen zich toen genoodzaakt zich per draagstoel van het ene gehucht naar het andere te laten transporteren.¹⁵

Dezelfde Valentyn heeft in zijn “Ambonsche zaaken van den Godsdienst” beschreven hoe de kerkvisitaties vanuit Ambon werden verricht. Er waren twee visitaties: een per draagstoel over het schiereiland Leitimor ‘na boven toe, op de gevaarlijkste stylte, akeligste wegen, die men zig verbeelden kan’ en naar de stranddorpen. In 1708 liet de predikant zich door 26 dorpen schommelen, daarbij vergezeld van een Ambonese ouderling die te voet volgde, en een stuk of tien dragers. Na afloop van een dorpsbezoek werden de ambtsdragers steevast door een vijftig mannelijke dorpelingen uitgeleide gedaan. Deze visitatiereis werd tweemaal per jaar gehouden en nam twee maanden in beslag. De andere visitatie ging per vaartuig naar zuidelijk Buru, Manipa, Cerams zuidkust, Honimoa (*i.e.* Saparua), Haruku en Nussalaut, in 1708 bij elkaar 29 dorpen. Hierover is Valentyn, die zelf wegens watervrees weigerde visitaties overzee te maken, summier.¹⁶ Uit enkele andere verslagen, één uit 1757 van ds Adriaen Pietersz. Sleutel en één uit 1760 van ds Cornelius Grieze, leren we echter dat de eilandenvisitatie slechts een maand in beslag nam en telkens in oktober/november werd verricht. In de achttiende eeuw was het niet zelden de Politieke Raad (de gouverneur en zijn raden) die aandrang op visitaties en daartoe ook de voorzieningen trof. De kerk kon de paarden en schepen die voor

14 Het citaat is uit G. J. Knaap, *Memories van overgave van gouverneurs van Ambon in de zeventiende en achttiende eeuw*, ('s-Gravenhage, 1987) 215. Over de emolumenten zie het origineel van deze memorie in ARA, VOC 1240, fols. 767-768.

15 F. Valentyn, *Oud en Nieuw Oostindiën* (Dordrecht/Amsterdam 1724-1726) derde boek, “Ambonsche zaaken van den godsdienst”, 117.

16 *Ibidem*.

dergelijke visitatietochten noodzakelijk waren immers zelf vaak moeilijk bekostigen.

Voor de Ternaatse predikanten moest zelfs speciaal een tamelijk groot zeilvaartuig (*pancallang*) worden uitgerust. De kerkelijke visitatietochten werden dan ook gecombineerd met een handelsmissie zodat de reis ook materieel profijtelijk was. Ook in de Noord-Molukse regio bestonden twee soorten visitaties. De ene was kort, werd meestal in maart gehouden en leidde naar Bacan (de oude christelijke nederzetting Labuha) en Makéan. De andere nam tussen de vier en zes maanden in beslag en voerde eerst naar Manado en voorts naar andere stranddorpen op de Noordkust van Celebes zoals Kema, Gorontalo, Kaidipan, Bolaang, Buol, en vervolgens naar de noordwaarts gelegen eilanden Tahulandang, Siau, Sangihe (de koninkrijkes Manganitu en Tabukan) en Talaud. Van de bewaard gebleven visitatieverslagen is één gepubliceerd door J.E. Heeres, die van ds U. van Sinderen uit 1762.¹⁷

Visitaties dienden er vooral toe het werk van lokale inheemse leermeesters te controleren, te dopen en te huwen. Deze leermeesters (niet zelden zonen van lokale leidlieden of *orang kaya*) katechiseerden het volk en hielden school om de kinderen in de christelijke leer en in lezen, schrijven en rekenen te onderwijzen. Ook hielden zij de administratie bij van het aantal 'gemene' (d.w.z. gedoopte) christenen, lidmaten, schoolgaande kinderen en kinderen die nog te jong waren om de school te bezoeken. Het aantal school- en leermeesters is reeds in de VOC-tijd verbazingwekkend hoog geweest. De "memorie van overgave" van Ternate in 1744 geschreven door de scheidende gouverneur Marten Lelyvelt (1739-1744) vermeldt maar liefst 91 school- en leermeesters en zogenoemde kerkmarinjo's, dienaren die op gezette tijden de klok luiden en huis-aan-huis het volk aanspoorden tot katechisatie en kerkgang. Met een totaal personeelsbestand van 904 personen maakte in het gouvernement Ternate het inheemse kerk- en schoolpersoneel aldus 10 % van het totaal uit.¹⁸

De waarde van een visitatierapport is echter in de eerste plaats statistisch: de predikant nam in de diverse dorpen 'de rol op' en noteerde wat de leermeesters hem aan cijfers voorhielden. Maar het is niet alleen statistiek wat in de visitatierapporten telde. Ze weerspiegelen een maandenlange reis van de ene christengemeente naar de andere, verschaffen inzicht in de herkomst en de namen van de leermeesters aan wie het lokale geestelijke gezag was opgedragen, geven informatie over de rol van de lokale *raja* (hoofden) in de voortgaande kerstening van een plaats, over de weerstand vanuit de traditionele religie, en over de verhouding met naburige moslims.

17 "Bouwstoffen voor de Nederlandsch-Indische Kerkgeschiedenis. Medegedeeld door Mr. J.E. Heeres", in: *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zendelinggenootschap*, XLVste Jaargang (Rotterdam, 1901) 343-402.

18 ANRI, Arsip Ternate nr. 76, fol. 93.

Na afloop van een visitatietocht overhandigde de predikant zijn rapport ter goedkeuring aan de kerkeraad, en daarna (of tegelijkertijd) aan de Politieke Raad. Het was een vast gebruik dat de gouverneurs van Ambon, Banda en Ternate kopieën van visitatierapporten naar de Hoge Regering te Batavia zonden. In Batavia werden deze rapporten opnieuw gekopieerd en met de jaarlijkse ‘boekenkisten’ tussen de andere pakken verzegelde missives en rapporten uit Nederlands-Indië naar de kamers Amsterdam en Zeeland gezonden. Dankzij de voortdurende bemoeienis van de VOC met de Oost-Indische kerken kunnen wij de visitatierapporten vandaag nog aantreffen in de serie ‘Overgekomen Brieven en Papieren’ van het archief van de kamer Amsterdam.

Ook de kerkeraad van Batavia ontving een afschrift van een visitatierapport, meestal rechtstreeks van een van de drie Molukse kerkeraden, soms via de Hoge Regering. Op zijn beurt verwerkte de Bataviase kerkeraad de ingekomen visitatierapporten van de Molukken, Timor-Kupang, Makassar, Padang, Semarang etc. in het jaarlijkse algemene kerkrapport dat naar de Hollandse classes en synoden werd gestuurd. Dit algemene kerkrapport heet ook wel de “Generale Staet der kerken” of – zoals in 1792 – de “Tegenwoordige Staat van het Hervormd Kristendom in Nederlands Oost-Indië”. Gezien de beknopte inhoud van deze rapporten, slaat het woord ‘staet’ vooral op de veranderingen van standplaats van predikanten, de mutaties in het predikantenbestand en de statistische toestand van het protestantisme. Aan de hand van de eerste soort van gegevens konden de classes in de steden die waren vertegenwoordigd in de VOC-kamers bepalen hoeveel nieuwe predikanten in de Oost nodig waren, aan de gegeven tabellen konden de genoemde organen aflezen of het christendom in de betreffende VOC-gebieden af- dan wel toenam. Het mag duidelijk zijn dat deze algemene kerkstaten van beperkte waarde zijn en ter vervanging dienen van de niet bewaarde visitatierapporten.

Op basis van de huidige stand van inventarisatie van visitatieverslagen kan nu reeds geconcludeerd worden dat van de Ternaatse predikanten de meeste verslagen bewaard zijn gebleven. Van de Bandase predikanten zijn ons slechts enkele verslagen van tochten naar de Kei- en Aru-eilanden bekend.

Van de visitatierapporten afkomstig van Ternate moet, tot slot, nogmaals worden benadrukt dat zij nieuwe perspectieven openen voor de bestudering van de geschiedenis van het christendom op Noord-Sulawesi en de Sangihe-Talaut-archipel, destijds de Noorder-eilanden genoemd. Zoals bekend werd Manado pas in 1824 de hoofdplaats van een zelfstandige residentie, en onderverdeeld in de bestuursgebieden Manado, Bolaang-Mongondow en Gorontalo. Dat de VOC in de tweede helft van de zeventiende eeuw bemoeienis met deze gebieden kreeg, was allereerst het gevolg van de voortdurende concurrentie met de Spanjaarden uit Manilha. Evenals de Spanjaarden had ook de VOC baat bij de

exploitatie van de Minahassische rijstschuur, terwijl diverse lokale hoofden voordeel meenden te kunnen behalen bij contracten met de Nederlandse handelsgrootmacht.¹⁹ De VOC wees tevens op de contracten die sommige *raja* voorheen met de inmiddels aan de VOC onderhorige sultan van Ternate hadden gesloten. In het kielzog van deze sociaal-politieke verschuivingen kreeg ook het protestantisme een kans. Zo kreeg Manado in 1662, nadat de VOC er een houten fort had opgericht, zijn eerste inheemse gereformeerde schoolmeester. De predikanten van Ternate werden na de uitbreiding van de territoriale invloedssfeer verantwoordelijk voor de door de Spaanse missionarissen min of meer gekatholiseerde gebieden. Op Ternate werden meer en meer school- en katechiseermeesters opgeleid voor de tot het christendom overgegangene kustplaatsen in Noord-Sulawesi en voor de koninkrijkjes in de Sangihe-Talaud archipel. De sociaal-politieke context waarbinnen overgangen van dorpen tot het christendom plaatsvonden zal uit de gouvernementbronnen verder onderzocht moeten worden. Of zulke overgangen (met name in de periferie) altijd wel voordelig waren voor de VOC, die het immers allereerst om stabiliteit en handel te doen was, is nog maar de vraag.

Verval

Wie de bewaard gebleven Noord-Molukse visitatierapporten op een rijtje legt, ziet dat de kerk- en schoolvisitaties in de tweede helft van de achttiende eeuw steeds moeilijker werden, en dat niet alleen wegens het gebrek aan predikanten. Het was ook, misschien zelfs vooral de algehele militaire verzwakking van de Compagnie die er toe leidde dat door omringende volken steeds meer druk werd uitgeoefend op de periferie van de gouvernementen. In de Noord-Molukken waren het vooral de zeeroverschcampagnes vanuit Mindanao die de Sangihe-Talaud-archipel in een toenemend isolement plaatsten. In 1781 bijvoorbeeld verzocht de hoofdadministrateur van de Politieke Raad van Ternate, François Hemmekam, restitutie van het geld dat hij tijdens zijn commissie van 1779 aan de op Sangihe bescheiden leermeesters had verschoten. Het betrof een niet gering bedrag van bijna 1400 rijksdaalders aan achterstallige salarissen dat jarenlang niet uitgekeerd had kunnen worden “door de zwerfende roovers die de route van en naar Manado onveilig maakten”.²⁰

Toch zijn er nog wel kerkvisitaties gehouden in de late achttiende eeuw. Maar alleen met zwaarbewapende *pancallang* gehouden handelsmissies konden een kerkvisitatie mogelijk maken. Interessant genoeg is van de inheemse

19 Algemeen over de Noord-Molukken in de vroegmoderne periode: L.Y. Andaya, *The World of Maluku. Eastern Indonesia in the Early Modern Period* (Honolulu, 1993).

20 ANRI, Arsip Ternate nr. 22, fol. 62; Resoluties Politieke Raad 25 september 1781. Zie inv. nr. 23, fols. 440-448, resoluties van de Politieke Raad van de Moluccos, 1 juni 1782, voor de insertie van het rapport. Zie voor Huther's rapport ARA, VOC 3597 (ongefol.), “Rapport nopens den Sangirese, Gorontaalse en Attingolse kerk”.

opperleermeester Domingo Lekahenila Kaya een kerkvisitatie-rapport in het Maleis bewaard gebleven. Hem werd door de Politieke Raad opgedragen de kerkvisitatie die ds Huther in 1780 maar half had verricht (Huther kwam niet verder dan de Minahassa) voort te zetten. Uiteraard had de Compagnie ook een economisch belang bij de uitzending van Lekahenila. Het bleek dat hij zich behalve met het tellen van christenen en het houden van catechisaties ook verdienstelijk maakte in de inzameling en negotie van klapperolie, in totaal een 3103 kannen vol. Opperstuurman Jacob van Nederpeld, die de handelscommissie leidde, trakteerde bij deze handelsmissie de inheemse groten op in totaal 136 kannen *arak api* (de sterkste soort inheemse alcoholische drank), zodat de missie van de *pancallang* een mengeling van catechiseren, zielen tellen, olie-inzamelen en drinkgelag moet zijn geweest.²¹

Uit het bovenstaande blijkt, dat kerkvisitaties in de Noord-Molukken zeldzaam werden in de late achttiende eeuw. Toch is er sprake geweest van continuïteit van het lokale christelijke gezag. Toen in 1797 eerst Kema en vervolgens Manado zonder slag of stoot in handen van de Engelsen vielen, werden niet alleen de compagniessoldaten maar ook alle inheemse leer- en schoolmeesters en kerkmarinjo's door het Engelse bewind overgenomen. De kerkdienaars telden toen nog 28 leermeesters en 6 marinjo's, in totaal 34 personen.²² Waarschijnlijk hebben de inheemse *guru* tijdens het Engelse bestuur het catechiseren en schoolhouden ongehinderd voortgezet. Het zou interessant zijn om vanuit het perspectief van de religieuze veranderingen die gedurende de VOC-periode in het Ternaatse gouvernement plaatsvonden de latere zending op Noord-Sulawesi en vervolgens ook op Ternataans-Halmahera te onderzoeken. Maar aangezien dit buiten ons bestek valt begeven wij ons nu naar het tweede deel van het onderzoeksproject, de Banda-eilanden in de negentiende en twintigste eeuw.

II. BANDA, HET LAND WAAR HET GOUD AAN DE BOMEN GROEIT²³

Bronnen

Het archief van het Ministerie van Koloniën in het Algemeen Rijksarchief te 's-Gravenhage, het residentie-archief Banda in het ANRI te Jakarta en de

21 ANRI, Arsip Ternate nr. 23, fols. 428-434, resoluties Politieke Raad 1 juni 1782.

22 ANRI, Arsip Ternate nr. 33, fols. 1-6, resoluties Politieke Raad 16 juni 1797.

23 Ontleend aan *Banda, in het verleden, in het tegenwoordige en in de toekomst; met een woord over de wenschelijkheid eener reorganisatie der Molukken* (1870), 3. Deze brochure is van de hand van "een perkenier". Door Willard A. Hanna wordt de brochure toegeschreven aan P.C. Lans, auteur van een brochure over Rozengain en de nootmuskaatcultuur aldaar. W.A. Hanna, *Indonesian Banda. Colonialism and Its Aftermath in the Nutmeg Islands* (Philadelphia 1978) 155

zendingsarchieven van de Raad voor de Zending te Oegstgeest vormen ook voor de geschiedenis van het protestantisme op Banda in de negentiende en begin twintigste eeuw rijke bronnen. Er is echter nog een belangrijke bron. Is een zoektocht naar kerkeradsarchieven op de andere Molukse eilanden tevergeefs – dat van Ambon bijvoorbeeld is tijdens de Tweede Wereldoorlog verloren gegaan –, het archief van de kerkeraad van de protestantse gemeente van Banda is bewaard gebleven.²⁴ De oudste aanwezige stukken dateren uit 1817,²⁵ terwijl het archief doorloopt tot medio deze eeuw. Het interessantste deel van het archief wordt gevormd door kerkeradsnotulen en correspondentie.²⁶ In de bundels correspondentie bevinden zich jaarverslagen betreffende de protestantse gemeente van Banda, maar ook verslagen van inlandse onderwijzers en hulppredikers op de Zuidooster- en Zuidwester-eilanden en in Merauke. Doop- en huwelijksregisters bieden inzicht in de samenstelling van de gemeente, die zowel inlandse als Europese leden telde.²⁷ Voorts zijn vele stukken betreffende de administratie van kerkelijke fondsen bewaard gebleven.²⁸

Kerk in een perkeniërsamenleving

Het kerkarchief van Banda is op het eerste gezicht het archief van een doorsnee Nederlands-Indische dorpsgemeente. Temidden van de protestantse gemeenten in Nederlands-Indië nam Banda echter tegelijkertijd ook een bijzondere plaats in. De negentiende- en begin twintigste-eeuwse Bandase gemeenschap ontleende haar typische trekken namelijk aan de zogenaamde perkeniërsamenleving, die in de zeventiende eeuw was ontstaan onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie. De voor de teelt van nootmuskaat zeer geschikte vulkanische bodem van de Banda-eilanden was opgedeeld in tuinen

-
- 24 Dr H.E. Niemeijer was in 1993 in de gelegenheid het archief rudimentair te inventariseren en een plaatsingslijst op te stellen. In dit artikel is bij verwijzingen naar materiaal uit het kerkeradsarchief (KRA) Banda de nummering van deze lijst aangehouden.
 - 25 In afgaande stukken van de Bandase kerkeraad wordt herhaalde malen gesproken over het onder het laatste Brits bestuur onzorgvuldig omspringen met het kerkeradsarchief en het daardoor zoekraken van archiefstukken. Mogelijk is het kerkeradsarchief van vóór 1818 daarvan ook het slachtoffer geworden. In de kerkeradsnotulen van 8 oktober 1918 wordt overigens, in relatie tot een aanvankelijk aangenomen maar later weer ingetrokken voorstel om oud archief van na 1818 in bewaring te geven bij het Kerkbestuur te Batavia, gemeld dat het archief van vóór 1818 “niet meer te Banda wordt bewaard” zonder vermelding van waar het dan wél is. KRA Banda, bundel 401.
 - 26 De transcriptie van de kerkeradsnotulen over de perioden 1818 - 1873 en 1893 - 1923, verslagen en het merendeel van de correspondentie door drs M. van Selm ten behoeve van een in het kader van het Molukkenproject uit te geven bronnenpublicatie is inmiddels afgerond.
 - 27 De doopboeken beslaan de periode 1820-1873, de huwelijksregisters lopen van 1820-1875 en 1882-1903. Ook zijn attestaties (1845-1874) en een lidmatenregister (1871-1876) aanwezig. KRA Banda, respectievelijk de bundels 419-424, 413-414, 402 en 415.
 - 28 Naast diaconie- en kerkerfunds zijn dit fondsen ten behoeve van de eredienst, zending, evangelisatie en het kerkhof.

of perken. Het beheer kwam toe aan de perkeniers, terwijl de perken werden bewerkt door slaven of perkhorigen.²⁹ De economische positie en de maatschappelijke status van nagenoeg elk lid van de Bandase bevolking zijn hierdoor nauw verweven geraakt met de nootmuskaatcultuur.

Uiteraard kan de Bandase kerk niet los van haar maatschappelijke context worden gezien. In dit verband belangrijke zaken als het bezoek van gouverneur-generaal Van der Capellen aan Banda (april 1824), de afschaffing van de (perk)slavernij (januari 1860) en de opheffing van het specerijenmonopolie van het Gouvernement (1864) worden in de kerkeraadsnotulen weliswaar niet expliciet vermeld, maar zoals hieronder zal worden geschetst bleef de nootmuskaatcultuur in met name financieel opzicht niet buiten de kerkmuren.

De kerk als bank van lening

In de notulen van de kerkeraadsvergadering van 24 januari 1855 is voor de eerste maal sprake van een uit de kerkelijke fondsen, in dit geval het diaconiefonds, verstrekte lening.³⁰ Het zal niet de laatste keer zijn. In de loop van de tweede helft van de negentiende eeuw functioneerde de kerkeraad, de beschikking hebbend over grote sommen geld uit de kerkelijke fondsen, meer en meer als bank van lening. Met de regelmaat van de klok werden bij de kerkeraad verzoeken om leningen ingediend en over het algemeen ook gehonoreerd, met huizen en vooral (delen van) specerijperken daarbij als onderpand. Het al of niet tot de protestantse gemeente behoren van de aanvrager was geen criterium, ook aan Arabieren en Chinezen werden leningen toegestaan. De enige reden een verzoek niet in te willigen, lijkt gelegen in een tijdelijk gebrek aan fondsen. Tegen het einde van de negentiende eeuw, na het praktisch instorten van de specerijenhandel, werd in de kerkeraadsvergaderingen telkenmale uitvoerig gedelibereerd over de invordering van achterstallige renten en aflossingen en het al of niet opzeggen van hypothecaire leningen. Ook werden strategieën ontwikkeld voor het winstgevend (of: minst verliesgevend) aan- en verkopen van bij kerk- of

29 Zie onder meer het in 1756 ingediende *Belangrijk verslag over den staat van Banda en omliggende eilanden aan Zijne Excellentie den Gouverneur-Generaal van Nederlandsch-Indië Jacob Mossel door den Raad Extra-Ordinair Reinier de Klerk, met eene korte beschrijving van Banda in het bijzonder en de Molukken in het algemeen van 1795 tot 1894 door C.A.M. van Vliet* ('s-Gravenhage, 1894). Een beknopte populaire beschrijving is te vinden in J. van den Berg, *Het verloren volk. Een geschiedenis van de Banda-eilanden* ('s-Gravenhage, 1995).

30 KRA Banda, bundel 398A. Hanna stelt dat de perkeniers al in het begin van de 19e eeuw leningen uit particuliere fondsen, waaronder het Diaconiefonds, ontvingen. In het kerkeraadsarchief zijn hiervoor geen aanwijzingen te vinden, omdat het Diaconiefonds in de eerste helft van de negentiende eeuw werd beheerd door de Directie van de Wees- en Boedelkamer en niet door de kerkeraad, overigens zeer tegen de zin van laatstgenoemd college. *Indonesian Banda*, 103-104; KRA Banda, bundels 396-398A.

diaconiefonds beleende aandelen in specerijperken, die meer en meer als geldbelegging werden gezien.

Trad de protestantse gemeente langs deze weg, overigens zonder vooropgezet plan, stimulerend op ten aanzien van de nootmuskaatcultuur, de hierboven geschetste geldstroom in de vorm van leningen uit de kerkelijke fondsen aan perkeniers kende zijn pendant in geldelijke bijdragen of bijdragen in natura van de perkeniers aan kerk en kerkelijk leven. Te denken valt hierbij aan de bouw van een nieuwe kerk te Banda Neira nadat een grote aardbeving in 1852 het bestaande kerkgebouw had verwoest, maar ook aan collecten ten behoeve van de meest uiteenlopende goede doelen.³¹ Bovendien herbergde de kerkeraad gedurende de gehele negentiende eeuw perkeniers in de hoedanigheid van ouderling of diaken, waarin een bevestiging van hun vooraanstaande positie in de Bandase samenleving valt te zien.³²

Kerk en koloniale samenleving

Zoals met betrekking tot Ambon geconstateerd zal worden, komt uit verslagen van zendelingen vrij direct een aantal hoofdthema's naar voren. De stukken uit het Bandase kerkarchief, vaak van financieel-administratieve aard, maken het de lezer minder makkelijk. Toch zijn ook uit kerkeraadsnutulen en correspondentie enkele (kerk)historische thema's te halen die licht werpen op de plaats van de kerk in de koloniale samenleving.

Ten eerste de verhouding tussen de kerkeraad van Banda en het Bestuur over de Protestantse Kerken in Nederlands-Indië. De kerkeraad was bijvoorbeeld verplicht het kerkbestuur jaarlijks en bij kerkelijke visitaties verantwoording af te leggen over 'de godsdienstige en zedelijke toestand' van de onder haar ressorterende gemeenten op de Banda-eilanden. Ook moest zij jaarlijks rekenschap geven van het beheer van de kerkelijke fondsen. Het kerkbestuur fungeerde bovendien als beroepsinstantie bij meningsverschillen tussen predikant en kerkeraad.³³

Ook de relatie tussen kerkeraad en (plaatselijk) bestuur is belangrijk. Wilde de predikant bijvoorbeeld een visitatiereis ondernemen naar de Zuidooster- en

31 Niet alleen te Banda zelf, maar ook buiten Banda (bijvoorbeeld het centrale evangelisatiefonds te Ambon en het fonds voor noodlijdende kerken en personen binnen de Nederlandse Hervormde Kerk).

32 Twee lijsten van perkeigenaren uit respectievelijk 1872 en 1927 zijn als bijlagen achterin *Het verloren volk* van Van den Berg opgenomen; in deze lijsten bevinden zich vele namen van zittende of oud-kerkeraadsliden.

33 In november 1861 ontstond bijvoorbeeld een conflict tussen predikant J. van den Berg en de kerkeraad over de doop van inlandse vrouwen bij wie gemeenteleden kinderen hadden verwekt zonder voorafgaand wettelijk huwelijk. Een meerderheid van de kerkeraad was voor toedienen van de doop, de predikant was tegen. Het kerkbestuur stelde de predikant in het gelijk door hem het alleenrecht toe te kennen te beslissen over het al of niet toedienen van de doop. Het conflict leidde tot ontbinding van de kerkeraad in juni 1862. KRA Banda, bundel 398A.

Zuidwester-eilanden, dan was hij afhankelijk van de door het gouvernement verschaft scheepsgelegenheid. Voor vele zaken, zoals het houden van een huis-aan-huis-collecte of de benoeming van kerkeradsleden, was bovendien goedkeuring van het gouvernement vereist.

Een derde belangrijk thema is de bemoeienis van de kerkeraad met het (godsdienst)onderwijs op de verschillende eilanden en de verhouding tussen kerkeraad en inlandse onderwijzers. De kerkeraad deed op onderwijsgebied ook van zich spreken in zijn pogingen zelf een naaischool voor jongedochters op te richten (1854). Tevens was de raad betrokken bij een Vereniging tot oprichting, besturing en instandhouding van Christelijke scholen in de Molukken (1913). Voorts is van belang de positie van kerk en kerkeraad temidden van de plaatselijke bevolking, waarbij de laatste in verschillende categorieën kan worden uitgesplitst. De relatie tussen kerkeraad en perkeniers is hierboven geschetst, waarbij zijdelings ook Arabieren en Chinezen de revue passeerden. Een andere groep is die van de 'zwakken in de samenleving': armen en zieken, die financiële steun van de kerkeraad ontvingen, en (wees)kinderen, voor wie de kerkeraad in weeshuizen in Ambon-stad of elders in Nederlands-Indië een goed onderkomen zocht.

Onder dit laatste thema kan ook de houding van de kerkeraad ten aanzien van plaatselijke gewoonten en gebruiken, variërend van het *tjakalele*-spel tot een stelselmatig te laat komen van bruidsparen voor hun huwelijksluiting, worden ondergebracht. Tevens betoonde de kerkeraad zich actief in het oprichten van verenigingen. Op kerkelijk vlak waren dat een hulp medewerkend bijbelgenootschap³⁴, de evangelisatievereniging 'het Mosterdzaadje' en een jongelings- annex zangvereniging. Op sociaal-cultureel gebied namen kerkeradsleden en predikant het voortouw door de oprichting van een muziekgezelschap dat bals en toneelvoorstellingen organiseerde.³⁵

De kerkeraad van de Protestantse gemeente van Banda poogde, in samenwerking met kerkbestuur en gouvernement, op sturende wijze op te treden binnen de Bandase gemeenschap. Die samenwerking valt, zoals ook in andere lokale of regionale negentiende-eeuwse Nederlands-Indische gemeenschappen, te karakteriseren als een door de koloniale elite gereguleerde multiculturele samenleving. Een beschrijving van de vervlechting van de Bandase kerk met deze koloniale standensamenleving lijkt dan een belangrijk doel van onderzoek. In contemporaine reisverslagen (van niet-zendelingen) en de schaarse

34 Opgericht door zendeling Joh. Finn, die tot 1840 fungeerde als waarnemend predikant van Banda. KRA Banda, bundel 404.

35 *Reglement voor de Musicale-littéraire Vereeniging Apollo, onder het motto: tandem fit surculus arbor, opgericht te Banda-Neira, op den 22sten Januarij 1864* (Makassar, 1864). Het bestuur werd gepresideerd door J.C.A. Scharp de Visser (diaken). J.L. Bloemhard (diaken, organist) bekleedde de functie van secretaris en F.J.J. [in de kerkeradsnotulen: P.J.J.] Prins en A. Guijot (respectievelijk predikant en diaken) fungeerden als directeuren.

hedendaagse literatuur worden vooral de verwickelingen rond de nootmuskaatcultuur beschreven en wordt het Bandase natuurschoon op lyrische wijze bezongen.³⁶ Het kerkeradsarchief van Banda biedt meer dan voldoende aanknopingspunten om de Banda-eilanden vanuit een ander dan het tot nu toe gebruikelijke politiek-economische (of toeristische) perspectief te bezien.

Zending in de Zuid-Molukken

In het kerkarchief van Banda is ook het nodige bronnenmateriaal te vinden met betrekking tot de geschiedenis van het protestantisme in de Zuid-Molukken. Hoewel de Ambonse predikant Joseph Kam op zijn reizen in 1823 en 1825 de contacten met de in vergetelheid geraakte voormalige compagniesgemeenten in de Zuid-Molukken had hersteld, waren deze contacten het grootste deel van de negentiende eeuw nog weinig intensief.³⁷ Toen in de laatste decennia voor de eeuwwisseling de belangstelling van het koloniaal bestuur voor de zuidelijke eilanden (weer) toenam, werd ook de verbreiding van het protestantisme aldaar opnieuw aangevat.³⁸ Vanaf Ambon vertrokken zendelingen, inlandse onderwijzers en hulppredikers naar standplaatsen op Kei, Aru, Tanimbar en Babar.

De predikanten te Ambon droegen tot na de eeuwwisseling de verantwoordelijkheid voor het gehele zendingsressort. De betrokkenheid van Banda's kerkeraad en predikant bestond aanvankelijk alleen uit het leveren van financiële bijdragen aan het Nederlands Zendelingengenootschap en het Centraal Evangelisatiefonds te Ambon.

Vanaf het begin van deze eeuw kwam het tot nauwere contacten. De predikant van Banda werd belast met het uitbetalen van gouvernementssubsidies voor de scholen op Teoen, Nila en Seroea. Hij diende deze eilanden ook regelmatig te bezoeken voor een inspectie van scholen en kerkelijke gemeenten.³⁹ Ook Merau

36 Te vinden in (onder meer): [H. Quarles van Ufford], *Aanteekeningen betreffende eene reis door de Molukken van Zijne Excellentie den Gouverneur-Generaal Mr. A.J. Duymaer van Twist, in de maanden September en October 1855* ('s-Gravenhage, 1856) 130, en A. de Wit, *Natuur en Menschen in Nederlandsch-Indië* (Amsterdam, 1914) 415-416. Toonaangevende reisverslagen zijn ook: D.H. Kolff jr., *Reize door den weinig bekenden zuidelijken Molukschen Archipel; en langs de geheel onbekende zuid-westkust van Nieuw-Guinea; gedaan in de jaren 1825 en 1826* (Amsterdam, 1828) en P. Bleeker, *Reis door de Minahassa en den Molukschen Archipel gedaan in de maanden September en Oktober 1855 in het gevolg van Gouverneur Generaal Mr. A.J. Duymaer van Twist* (Batavia, 1856).

37 I.H. Enklaar, *Joseph Kam, 'Apostel der Molukken'* ('s-Gravenhage, 1963) 60, 64-65, 86-96, 138-141. Zie ook: D.H. Kolff jr., *Reize door den weinig bekenden zuidelijken Molukschen Archipel, en langs de geheel onbekende zuid-west-kust van Nieuw-Guinea, gedaan in de jaren 1825 en 1826* (Amsterdam, 1828).

38 Zie voor een beknopt overzicht van de geschiedenis van Maluku Tenggara: Nico de Jonge en Toos van Dijk, *De vergeten eilanden. Kunst en cultuur van de Zuidoost-Molukken* (Amsterdam, 1995) 25-29.

39 Uit de kerkeradsnotulen valt op te maken dat de kerkeraad te Banda zelfs de gehele financiële administratie van de gemeenten op Teoen, Nila en Seroea voerde. KRA Banda,

ke behoorde tot het ressort Banda, hetgeen een uitgebreide briefwisseling tussen de kerkeraad van Banda enerzijds en de kerkelijk vertegenwoordiger en de hulpprediker te Merauke anderzijds tot gevolg had.⁴⁰

De contacten tussen Banda en de hulppredikersafdelingen op de Zuidoostereilanden waren losser.⁴¹ De protestantse gemeente van Banda verleende de gemeenten op deze eilanden financiële steun, zowel rechtstreeks als via Ambon. De Bandase predikant bezocht de Zuidoostereilanden echter alleen als een dienstreis naar Merauke hem in de buurt bracht, of wanneer hij in tijden van hulppredikersvacatures met de waarneming van één van de afdelingen belast was. In het kerkelijk archief van Banda zijn verschillende verslagen van dergelijke dienstreizen te vinden, evenals enkele jaarverslagen van hulppredikers van deze eilanden.

De Zuidoostereilanden zouden kunnen dienen als terrein voor een *case study* naar de verhouding tussen protestantse kerk en zending enerzijds en rooms-katholieke missie anderzijds. De laatste werd rond 1890 ook actief op Kei en Tanimbar, hetgeen de nodige wrijvingen en conflicten tot gevolg had.⁴² Als motief voor het toelaten van de missie in Indië werd over het algemeen de oprukkende islam aangewezen, die als bedreiging voor het Nederlands koloniaal gezag werd gezien. Kerk, zending en missie werden beschouwd als instrumenten voor het duurzaam vestigen van het Nederlands koloniaal gezag

bundel 401. Zie ook bundels 405-410.

- 40 Een belangrijk onderwerp in deze briefwisseling is de bouw van een kerk te Merauke. Deze kerk werd uit het Bandase evangelisatiefonds gefinancierd en door de predikant van Banda ingewijd. KRA Banda, bundels 400 en 417. Tijdens de kerkbouw (1915-1916) fungeerde dr J.B. Sitanala als kerkelijk vertegenwoordiger. Deze genoot aanvankelijk grote bekendheid als leprabestrijder, later vooral als nationalistisch politicus. R. Chauvel, *Nationalists, soldiers and separatists. The Ambonese Islands from colonialism to revolt, 1880 - 1950* (Leiden, 1990) 129-130.
- 41 De ene hulppredikersafdeling omvatte de Kei- en Aroe-eilanden, de andere de Tanimbar- en Babar-eilanden. In hoeverre deze afdelingen vóór 1922 formeel onder Banda ressorteerden, wordt uit de kerkeraadsnutulen niet duidelijk. De indeling die vanaf oktober 1922 gold, is te vinden in de *Atlas der Protestantsche Kerk in Nederlandsch Oost-Indië, bevattende eenvoudige overzichtskaarten van hare predikantsressorten en van hare hulppredikersafdelingen, met toelichtende text* (Weltevreden, 1925). Toen hadden al verschillende reorganisaties plaatsgevonden, naarmate het werk op de Zuidoostereilanden en Nieuw-Guinea zich uitbreidde. Tevens deed zich een tekort aan predikanten en hulppredikers gelden. Zie hierover onder meer de notulen van de gemeentevergadering te Banda op 14 januari 1917, KRA Banda, bundel 400.
- 42 Th. Müller-Krüger, *Der Protestantismus in Indonesien. Geschichte und Gestalt* (Stuttgart, 1968) 105-106, 322-330. Over de geschiedenis van de missie in de Molukken: P.G.H. Schreurs, *Terug in het erfgoed van Franciscus Xaverius: het herstel van de Katholieke missie in Maluku 1886 - 1960* (Tilburg, 1992). In het Katholiek Documentatiecentrum te Nijmegen bevinden zich verslagen en brieven van missionarissen van de Zuidoostere- en Zuidwester-eilanden, evenals in de Annalen van het Missiehuis te Tilburg en de *Almanak van O.L. Vrouwe van het H. Hart*, (Tilburg). Ook is één en ander in boekvorm verschenen, bijvoorbeeld: H. Geurtjens, *Uit een vreemde wereld of het leven en streven der Inlanders op de Kei-eilanden* ('s-Hertogenbosch, 1921) en *Zijn plaats onder de zon* (Roermond, ca. 1936).

over onder meer de Zuid-Molukken, zowel ten tijde van de VOC als van het latere gouvernement. Zending en missie bestreden echter niet alleen de islam, maar ook inheemse godsdiensten. Hieruit vloeit voort het idee dat kerk en zending de vernietiging van de inheemse cultuur op eilanden als die van de Zuidoost-Molukken bewerkstelligden.⁴³ Wetenschappelijk onderzoek naar de juistheid van deze stelling moet echter nog plaatsvinden, bijvoorbeeld aan de hand van de verslagen van hulppredikers en zendelingen, die in respectievelijk het Bandase kerkarchief en de zendingsarchieven in Oegstgeest te vinden zijn.

III. DE KERK- EN ZENDINGSGESCHIEDENIS VAN DE MIDDEN-MOLUKKEN IN DE NEGENTIENDE EEUW

De archieven

De archieven van het Nederlands Zendeling Genootschap (NZG), aangevuld met die der Indische Kerk, vormen een belangrijke bron voor de kennis van de geschiedenis van land en volk van de Molukken sedert omstreeks 1800. Echter, vanaf 1864 verdwijnt het NZG geleidelijk van het Molukse toneel om nog slechts zo nu en dan op de achtergrond hoorbaar te zijn. Andere bronnen van informatie, even gedetailleerd en informatief als die van het NZG, zijn er niet of nauwelijks. De archieven van de Indische Kerk, waarvan ook een deel in het archief van de Raad voor de Zending der Nederlandse Hervormde Kerk in Oegstgeest berust, zijn van mindere kwaliteit.

De omvangrijke gouvernementele archieven in Nederland en Indonesië ademen een andere geest dan de kerk- en zendingsarchieven. Deze zijn ten aanzien van de kerk- en zendingsgeschiedenis van de Molukken aanzienlijk minder uitvoerig en ter zake kundig. Hoewel de predikanten van de Indische Kerk hun visitatieverslagen aan het gouvernement stuurden, is de van hen afkomstige informatie van geringe waarde. De Ambonse ambtsdragers kwamen nauwelijks hun pastorie uit, het aantal dienstreizen was zeer beperkt en zelfs met de Maleise gemeente in Ambon bemoeiden ze zich slechts op afstand. Visitaties werden meestal aan zendelingen overgedragen. Omdat de zendelingen tot de negorij-ingezetenen behoorden, waren zij goed omtrent lokale ontwikkelingen geïnformeerd en kenden zij de dagelijkse levensomstandigheden van de negorij-bevolking. Predikanten en gouvernementssambtenaren bemoeiden zich veeleer met de bestuurlijke kant van de koloniale aanwezigheid. Bovendien was het verblijf van deze laatsten in de Molukken in de regel maar kort en ontvingen ze hun inlichtingen voor een groot deel uit de tweede of derde hand. Het eilandenrijk van de Grote Oost is zeer uitgestrekt, gouvernementsschoeners

43 De Jonge, *Vergeeten eilanden*, 27-29.

waren schaars, de winden in hoge mate onbetrouwbaar en predikanten en bestuursambtenaren konden nu eenmaal niet overal tegelijk zijn.

Er zijn uiteraard gepubliceerde verslagen van reizigers doch die bieden, hoe onderhoudend ze ook zijn, slechts een momentopname. Tot slot zijn er de archieven van de roomse missie, doch in de negentiende eeuw was het aantal rooms-katholieken in de Molukken gering en ging het vrijwel altijd om van elders komende overheidsdienaren en niet om de autochtone bevolking.⁴⁴

Thema's en taken

Niet zonder reden heeft het onderzoek naar de invloed van het christendom in de Midden-Molukken zich allereerst geconcentreerd op de zendingsarchieven, waaruit een aantal hoofdthema's zich op directe wijze opdringt:

1. Het dagelijks leven van de bevolking van de Molukken, alsmede hun godsdienstige voorstellingen, gewoonten, gebruiken en rechtsregels (de *adatiadat*), althans van die gebieden die door de zendelingen bezocht en beschreven werden (grote delen van Ceram en Buru blijven buiten het blikveld van de archieven).
2. De "receptiegeschiedenis" van het christendom in de Molukken, de mate waarin pre-christelijke opvattingen, waarden en normen in de christelijke gemeenten bleven voortbestaan, en de houding van de zendelingen hier tegenover.
3. De rol van de inheemse schoolmeesters, gemeenteoudsten en andere godsdienstige functionarissen in de negorijen en kampongs, hun plaats in het grotere verband van kerk en staat in de Molukken en hun bijdrage aan het ontstaan en de ontwikkeling van de Molukse christenheid.
4. De complexe relaties en tegenstellingen tussen de hoofden, het gouvernement, de zendelingen, het hoofdbestuur van het Genootschap in Rotterdam, de kerkeraad van de Indische Kerk te Ambon en de Europese en Indo-Europese gemeenschappen in de Molukken. Op de achtergrond oefende het Kerkbestuur te Batavia, dat ten aanzien van de zendelingen speciale bevoegdheden had, haar invloed uit, met name vanaf omstreeks 1850, toen de meeste Nederlandse zendelingen ter plaatse in gouvernementdienst traden.
5. Het lange tijd latent voortlevende conflict tussen zending, kerk en gouvernement ten aanzien van het inheemse onderwijs, de gebruikte

44 Het rooms-katholicisme heeft in de geschiedenis der Midden-Molukken verhoudingsgewijs een bescheiden rol gespeeld. Ook thans is het aantal rooms-katholieken er beduidend geringer dan het aantal protestanten en islamieten. In 1980, het jaar waarin een volkstelling werd gehouden, stonden in de Midden-Molukken, buiten de stad Ambon, geregistreerd 5.265 rooms-katholieken, 146.963 protestanten en 283.314 islamieten. In de stad Ambon woonden 6.848 rooms-katholieken, 114.383 protestanten en 85.405 islamieten. In het zuidoosten van de Molukse archipel woonden verhoudingsgewijs meer rooms-katholieken: 59.451 tegenover 134.767 protestanten en 49.889 islamieten. Zie *Maluku Dalam Angka 1983* (Propinsi Maluku, Kantor Statistik, 1983) 103.

leermiddelen, de plaats van het godsdienstonderwijs en de bevoegdheden van de zendelingen.

6. De godsdienstige en maatschappelijke achtergrond van de zendelingen, hun daaruit voortvloeiende visie op hun arbeid, hun onderlinge ge- en verschillen, de in hun ogen ideale inrichting van de Molukse samenleving en de obstakels die ze bij het nastreven daarvan op hun weg vonden.

7. De “taalkwestie”, de vraag naar de meest geschikte taal om de bevolking te onderwijzen in de wijs- en waarheden van het christelijk geloof.

De zendelingen hebben land en volk van de Molukken uitvoerig beschreven. Allen schilderen in hun werkverslagen en reisbeschrijvingen indringend en gedetailleerd de levensomstandigheden en geloofsopvattingen van de bevolking. Eenvoudig te lezen zijn deze stukken echter niet. De berichtgeving is in de regel sterk gekleurd en selectief, en moest voldoen aan in Nederland bestaande verwachtingen. De materiële, sociale en godsdienstige cultuur van de Molukken werd beoordeeld en gewaardeerd aan de hand van het criterium of deze de planting van het christendom bevorderde of verhinderde. De inhoud van de archieven wordt dus beperkt door de geborneerdheid van de zendelingen. Wil men de geschiedenis van de Molukkers en hun godsdienstige leefwereld beschrijven vanuit hun eigen perspectief, dan is een *tour de force* ten aanzien van deze (en andere) bronnen noodzakelijk.

Enkele van de thema's in kwestie zullen beneden kort worden aangeduid.

De zendelingen en de inheemse maatschappij

Sedert de VOC-tijd⁴⁵ heeft een typisch Molukse vorm van kerkelijk leven bestaan, die in veel opzichten niet strookte met wat de meeste zendelingen na 1800 voor juist hielden. Vanaf Joseph Kam (1815-1833)⁴⁶ werden de zendelingen bij hun komst op hun nieuwe standplaats onveranderlijk geconfronteerd met de opvatting, dat het een oude gewoonte was dat een bezoekende *pandita* (dominee) iedereen als lidmaat aannam, die door de meesters voor bevestiging werd voorgedragen, ongeacht de mate van kennis en ongeacht de levenswandel der betrokkenen. Met andere woorden, de kerk was volkskerk en voor lidmaatschap was de vervulling van enkele formaliteiten voldoende. Door de lange tussenpozen tussen de bezoeken der Nederlandse predikanten van Ambon en hun gebrekkige kennis van de lokale omstandigheden werd het kerkelijk leven in de buitengemeenten geheel aan de

45 Voor een uitvoerige beschrijving van de zeventiende en achttiende literatuur over Ned.-Indië, w.o. de Molukken, zie Donald F. Lach, e.a., *Asia in the making of Europe*, 9 delen; Chicago/London, 1965-1993.

46 De jaartallen genoemd achter de namen van zendelingen duiden op hun dienstjaren in de Molukken.

inheemse meesters overgelaten. Deze meesters (*guru*) waren enerzijds als onderwijzers belast met de leiding van de – in de regel vierklassige – dorpschool; anderzijds was aan hen de leiding van de plaatselijke christengemeente opgedragen. Hun arbeid was gecompliceerd door de grote mate van analfabetisme der bevolking – het christendom was immers een godsdienst van de “Schrift”, terwijl de Molukse samenleving van oudsher een schriftloze cultuur bezat –, door de lange afwezigheid van de mannelijke dorpsbewoners wegens herendiensten en handelsreizen, door de moessons, de gehechtheid der bevolking aan haar pre-christelijke tradities en niet in de laatste plaats door hun eigen gebrekkige opleiding, in formele zin althans. Deze en andere factoren verklaarden het bestaande kerkelijke leven niet alleen, doch verontschuldigen ook de vele tekortkomingen – tekortkomingen naar Europese standaard – bij de inheemse christenen. Daarom verdiende iedereen die door de meesters aan de bezoekende predikanten werd voorgesteld, door deze laatsten als lidmaat te worden aangenomen. Hetgeen in de regel gebeurde – voor de bevolking een belangrijk bewijs in haar ogen dat zij door haar koloniale meesters nog enigszins serieus werd genomen.

Met de komst van de Nederlandse zendelingen voltrok zich hierin een diepgaande omslag. Met name de generatie zendelingen die op Kam volgde, accepteerde deze in hun ogen gebrekkige vorm van kerkelijk leven niet. Een van hen bracht deze kwestie als volgt onder woorden:

Zegt men: wij zijn geen Hollanders, dan antwoord ik gewoonlijk dat het christendom één is daar en hier, dat zoo min hier als daar iemand Christus volgen kan die Christus niet kent. Dat men de wil des Heeren moet weten om die te kunnen doen, en dat juist door die slechte gewoonte om menschen die maar een weinig tijds geleerd hebben tot lidmaat aan te nemen het christendom hier grootendeels slechts in naam bestaat. Wat die praatjes betreft, ik zeg mij daaraan geheel niet te storen. Als ik overtuigd ben dat ik volgens pligt handel dan is dit mij genoeg, en zoo moet de meester er ook over denken.⁴⁷

Het voortleven van pre-christelijke tradities en gewoonten binnen de inlandse gemeenten betekende voor de zendelingen dat het Molukse christendom doortrokken was met restanten van het “heidendom”, zozeer zelfs dat menigeen sprak van “gedoopte heidenen”. De theologische en spirituele creativiteit van de zendelingen had in die tijd nog niet die hoogten bereikt, die nodig waren om op positieve wijze van de ongekende rijkdom der bestaande Molukse cultuur gebruik te maken. Evenmin bestond onder hen het inzicht dat het verzet tegen het gereformeerde protestantisme voor een groot deel voortkwam uit het feit dat het dagelijks leven der inheemse bevolking tal van aspecten en momenten omvatte, waarop kerk en zending niet of onvoldoende wisten in te spelen of waarvoor geen zinvolle rituele vormen bestonden. De talloze, soms voor alle

47 R. Bossert a. HB NZG, 20/2/1858, ARvdZ 64/4/4.

betrokkenen pijnlijke confrontaties van de zendelingen met de in en buiten de gemeenten voortlevende *adat-istiadat* getuigden hiervan. Deze confrontaties ontlokten de zendelingen niet slechts gedetailleerde beschrijvingen van de voortlevende traditionele religies in kringen van kerk en christendom en daarbuiten – waaraan hun schriftelijke nalatenschap een niet onbelangrijk deel van haar waarde ontleent – maar ook een voortdurende stroom klachten over het (veronderstelde) gebrek aan geestelijk leven in hun gemeenten en over het feit dat het christendom in de Molukken weinig meer was dan een van elke inhoud ontdane vormdienst. Willem Luijke (1827-1886) merkte in 1874, na bijna een halve eeuw zendingsdienst in de Molukken, op: “van doortastende, of merkbare bewijzen, dat de ‘Geest van Vader en van Zoon, Die ons den weg wijst tot den troon’ in het hart van deze of gene werkzaam is, heb ik in al dien tijd niet kunnen bemerken of vernemen”.⁴⁸ Ook in de Molukken vielen mensen nu eenmaal niet gemakkelijk van hun oude geloof.

Behalve met de *adat-istiadat* werden de zendelingen geconfronteerd met zaken de openbare zedelijkheid rakende, zoals het – al of niet overmatig – gebruik van opium (onder de Chinezen) en alcoholische versnaperingen, verzet tegen het koloniaal gezag, het ongehuwd samenwonen van man en vrouw, zondagsheiliging, hygiëne en de vraag of buitenechtelijk geboren kinderen gedoopt mochten worden – zelfs de vraag naar de betekenis van het huwelijk kwam telkens weer aan de orde. Meestal vormden de traditionele religie, de *adat-istiadat* en wat de zendelingen als onzedelijkheid beschouwden in de ogen der laatsten een continuüm. Het overgrote deel der *adat-istiadat* en andere lokale gewoonten werden door de zendelingen als ondeugden beschouwd en als inbreuken niet alleen op de kerkelijke maar ook op de publieke moraal. Ze bestreden de *adat-istiadat* waar ze konden, ongeacht de kringen waar deze aangetroffen werd en zonder aanzien des persoons. Ze tolererden geen enkele afwijking.

Opmerkelijk is daarbij dat in veel kwesties tussen hoofden en zendelingen, inclusief die welke het kerkelijk leven in een negorij betroffen, het de (Europese) bestuursambtenaar was die de conflicten beslechtte. De ene zending had in zijn strijd tegen de pre-christelijke tradities evenwel meer mogelijkheden of kon zich meer permitteren dan de andere. G.F.A. Gericke (1832-1834) brak eigenhandig beelden in stukken⁴⁹ en C.G. Schot (1855-1862) liet twee “afgodstafels” door de dorpsbewoners in zee gooien⁵⁰, terwijl R. Bossert (1854-1873) door een regent bij het gouvernement werd aangeklaagd

48 Sub 2 juni, W. Luijke, “Kort verslag der Werkzaamheden aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsche Zendingenootschap te Rotterdam. Over Januarij tot en met Junij 1874”, [ca. 10/8/1874], ARvdZ 24/5.

49 G.F.A. Gericke, “Journaal 18 Sept. – 3 Nov. 1833”, ARvdZ 29/5.

50 C.G. Schot a. HB NZG, 25/1/1856, ARvdZ 29/4/C.

wegens enkele kritische opmerkingen.⁵¹ Zending Leonard Tobi (1859-1865) te Sameth (Haruku) liet begin jaren zestig een uit zijn verzet tegen de *adat-istiadat* voortgekomen conflict met de plaatselijke gezaghebber dermate hoog oplopen, dat het gouvernement hem slechts met de grootste moeite aldaar kon handhaven.⁵²

Vanaf 1854, toen alle zendelingen – behalve Willem Luijke – in gouvernementdienst traden (hierover beneden meer), werden hun mogelijkheden tot het spuien van openlijke kritiek beperkt. Vooral indien de Europese bestuursambtenaren een andere mening waren toegeedaan dan de zendelingen, wat nogal eens het geval was, konden langdurige en pijnlijke conflicten de verstandhouding binnen de kleine eilandgemeenschappen ontwrichten. De zendelingen confronteerden niet alleen de Europese gouvernementssambtenaren met hun eisen in zake persoonlijke en bestuurlijke moraal, de inlandse hoofden werden met dezelfde maat gemeten. Het dwalen van een inlands hoofd mocht voor de bevolking evenwel nooit een reden zijn om haar gehoorzaamheid op te zeggen. Vrijwel alle zendelingen waren van geringe komaf, leerling-handwerkslieden, schoolverlaters, boerenknechten, marskramers, doch hoewel ze afkomstig waren uit die maatschappelijke kringen waar doorgaans revoluties geboren werden, waren ze ten diepste burgerlijk en “anti-revolutionair”. Was in de persoonlijke levenssfeer ongehoorzaamheid van een jongere jegens zijn of haar ouders voldoende aanleiding de betrokkene van catechisatie of avondmaal te weren, zo was verzet van een christelijke negorij tegen het koloniaal gezag of een conflict tussen een negorij-hoofd en zijn onderdanen voldoende reden om de viering van het avondmaal in de betrokken negorij uit te stellen of naar een naburige negorij te verplaatsen.⁵³

Zowel voor als na 1854 weidden de zendelingen hun kudde met zo strak mogelijke hand, en het verzet dat soms tegen hen de kop op stak, beschouwden zij als gericht tegen God, de kerk en het Evangelie. Dat nam niet weg dat bepaalde, door de zendelingen veroordeelde gewoonten en gebruiken, die bijvoorbeeld samenhingen met de wijze van bestuursoefening der inheemse hoofden, de slavernij of het gebruik van lijfstraffen, door het gouvernement ongemoeid werden gelaten. Ook waren er plechtigheden waartegen de zending bezwaar maakte, het binnenlands bestuur echter niet, ja, die door het laatste zelfs werden verdedigd of bevolen. Dat gold bijvoorbeeld bij bepaalde rituelen en gezamenlijke maaltijden ter gelegenheid van de aanstelling van negorij-hoofden, hun *kepala kewan* (opziener over woeste gronden) en andere *adat*-functionarissen, die aspecten van het bestuur derhalve die de stabiliteit van het

51 R. Bossert a. HB NZG, 25/3/1856, ARvdZ 64/4/4.

52 L. Tobi a. Gouv. der Molukken, 3/1/1862, 14/1/1862, 4/3/1862, ARvdZ 24/1/B.

53 Vgl. de gegevens ter zake in: Th. van den End e.a., *Twee eeuwen Nederlandse zending 1797-1997. Twaalf opstellen* (Zoetermeer, 1997) 10.

koloniale regime raakten. Daarbij dienden eden van trouw te worden gezworen, die door het drinken van met buskruit vermengde palmwijn moesten worden bevestigd. De weigering van enkele gemeenteleden in 1841 in de negorij Paperu op Saparua om hieraan deel te nemen omdat ze het ritueel in strijd achtten met het christelijk geloof, werd beschouwd als opstand tegen het hoofd en kwam hen op lijfstraffen te staan. Dit was een ritueel dat volgens zendeling C.L. Ruden (1836-1842), die tevergeefs bij het betrokken hoofd intervieerde, een te sterke gelijkenis met het avondmaal had.⁵⁴

Een ander onderdeel van de *adat-istiadat* dat zowel de zendelingen als het gouvernement grote zorgen baarde en door beide eendrachtig werd betreden, was het koppensnellen dat onder de autochtone bewoners van westelijk Ceram gebruikelijk was. Soms mondden sneltochten uit in bloedige opstanden tegen het Nederlandse gezag, waaraan ook christelijke nederzettingen deelnamen. De meeste christelijke gemeenten op Ceram waren te vinden langs de zuidwestkust, tegenover Ambon en de Uliasers (Haruku, Saparua en Nusalaut), van waaruit de meeste ook verzorgd werden. Vrijwel alle bezoekende zendelingen weigerden het avondmaal te bedienen, te dopen en huwelijk te bevestigen wanneer ze vernamen dat gemeenteleden aan het koppensnellen hadden deelgenomen. Veel meer konden ze niet doen. Soms dreigden zendelingen, zowel Europeanen als Ambonezen, en bestuursambtenaren zelf het slachtoffer te worden van koppensnellende stammen en verschillende malen moesten zendingsposten op Ceram in allerijl ontruimd worden.

De zending en het "modernisme"

Nergens trad de gevarieerdheid in godsdienstige en spirituele dispositie der zendelingen duidelijker aan de dag dan in hun reactie op de opkomst van het "modernisme" binnen het Genootschap. Een enkel voorbeeld moge dit illustreren.⁵⁵

De beoordeling van de bruikbaarheid van leerboeken voor de Molukse jeugd hing mede samen met de theologische en kerkelijke oriëntatie der betrokken zendelingen. Dat in de leer orthodox en in de vroomheid piëtistisch aangelegde lieden als B.N.J. Roskott (1834-1865), L. Tobi en W. Luijke er niet toe gebracht konden worden de bekende catechisatieboekjes van Brink en Faulkelius te vervangen door andere, door de inlanders beter begrepen leerboeken, verbaast daarom een moderne waarnemer evenmin als dat Bossert, die door Luijke als "modern" – zij het in gematigde vorm, niet in de stijl van

54 C.L. Ruden, "Uittreksel uit mijn gehouden Dagboek, van den 1^o April tot den 7^o October 1841", 20/10/1841, ARvdZ 43/3.

55 Voor de strijd om het modernisme binnen het NZG, zie A.J. van den Berg, *Kerkelijke strijd en zendingsorganisatie: de scheuring in het Nederlands Zendelinggenootschap rond het midden van de negentiende eeuw*, (Zoetermeer, 1997) passim.

Harthoorn en Van der Valk⁵⁶ – werd beschouwd, daartoe wel bereid was en er zelfs op aandrang. Een ogenschijnlijke kleinigheid als de geschiktheid van Brink en Faulkelius als lesboekjes was een der thema's waarop in de Molukken de strijd om het “modernisme”, die kerk en zending na ongeveer het midden der negentiende eeuw kende, aan de dag is getreden.⁵⁷

De zendelingen J.J. Verhoeff (1856-1872), Luijke, Roskott, Schot en Tobi vormden in de jaren na het midden der negentiende eeuw, toen de discussies over het “modernisme” in Nederland hun hoogtepunt bereikten, de kern van het verzet in de Molukken tegen het “modernisme” in NZG-gelederen. Opmerkelijk is evenwel dat binnen dit “anti-moderne” kamp diepgaande verschillen van inzicht voorkwamen juist ten aanzien van zaken die de kern van het “modernisme” raakten. Tegenover een streng-orthodox man als Luijke, die zich strikt tot de spirituele verzorging van bestaande inheemse gemeenten beperkte en nauwelijks oog had voor de materiële noden der bevolking, stond Roskott. Deze heeft er immer op aangedrongen dat bekeringswerk indien nodig vergezeld zou gaan van, of beter nog: zou worden voorafgegaan door verbetering der materiële levensomstandigheden der inlanders; het volledige falen van Luijke, A. Dommers en hun collega's in de Zuidwester-eilanden in de jaren tussen 1828 en 1841⁵⁸ schreef hij grotendeels toe aan hun blindheid ten aanzien van de noden der bevolking.⁵⁹ Zeer waarschijnlijk was Roskott ook de auctor intellectualis van het Damej-project op Noord-Ceram, waar onder leiding van zendeling Jellesma in de jaren 1844-1846 onderwijs en volksontwikkeling aan het bekeringswerk voorafgingen – in elk geval prees Roskott de onderwijskundige inzichten van de Groninger hoogleraar Petrus Hofstede de Groot aan, wiens invloed ook bij Jellesma zo duidelijk bespeurbaar was.⁶⁰

56 Over S.E. Harthoorn (1854-1863) en T.A.F. van der Valk (1852-1855) op Oost-Java, zie A.Th. Boone, *Bekering en beschaving. De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendelinggenootschap in Oost-Java (1840-1865)*, (Zoetermeer 1997) 39 en 82 noot 42; A.Th. Boone, “‘In het belang van zedelijkheid en recht’. J.N. Wiersma (1833-1907) als modernistisch zendeling en hulpprediker te Ratahan (Minahassa)”, in: Van den End e.a., *Twee eeuwen Nederlandse zending 1797-1997*, 91-113; A.Th. Boone, “Moderne zendelingen 1850-1885”, *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese*, 2 (1997) 21-38.

57 Het ging om A. Brink, *Pengadjaran jang pendekh akan segala kabenaran Agama Mesehij* (vert. d. J. Akersloot; 1848). Het origineel hiervan was het eveneens vele malen herdrukte A. Brink, *Het eenvoudig Onderwijs in den Godsdienst*, dat een verkorte versie was van A. Brink, *Eenvoudig Onderwijs in den Godsdienst*. 2de druk, Leeuwarden, 1797; en om de Maleise versie van Herman Faulkelius' *Kort begrip der christelijke religie* (1611).

58 Voor een verslag van de verdeling in 1828 over de Zuidwester-eilanden van een aantal zendelingen (H.A.F. Wieënkötter, J.J. Bär sr., G. Heimering, W. Karbe, A. Dommers, J. Höfker (Höveker), C. Terlinden, J. Verhaag, W. Luijke en enkele anderen), zie de “Dagboeken van W. Luijke”, sub 25 en 27 maart 1828, ARvZ 18/34.

59 Zie hierover B.N.J. Roskott a. HB NZG, 20/3/1844, ARvZ 34/5.

60 Over Jellesma in Wahay/Damej op Noord-Ceram en de invloed die Hofstede de Groot op hem gehad heeft, zie Chr.G.F. de Jong, “‘Vrede door het bloed des Kruises’. Zending J.E. Jellesma's interpretatie van het devies van het Nederlandsch Zendeling Genootschap”, in: Th.

Het bestuur van het Genootschap in Nederland nam niet openlijk afstand van het “modernisme”. Lang niet alle zendelingen in de Molukken onthielden zich van kritiek op het bestuur. Verhoeff en Tobi hebben meerdere malen publiekelijk van hun ontstemming over het beleid van het NZG-bestuur blijk gegeven, waarbij hun nieuwe positie van gouvernementsambtenaren een belangrijk kristallisatiepunt⁶¹ – het aangaan van het contract in 1854 tussen het NZG en het gouvernement (vastgesteld bij Kon. Besluit van 18 mei 1854) was huns inziens zelfs een rechtstreeks gevolg van dergelijke “moderne” invloeden. In 1869 maakte Luijke – niet voor het eerst – duidelijk waar zijns inziens het kwaad te zoeken was, toen hij de hoop uitsprak

dat mijn Genootschap in dat ware licht moge werken en wandelen, als dat er nog veel door mogt gedaan worden, dat den heiden en mahomedaan tot Christus, de Zonne der gerechtigheid en hunne verlossing en zaligheid leidt. Maar dan moet men ook geen van der Valken, Harthoorns en om van lateren niet te spreken zenden; van welke deze den Christus als in het aangezigt slaat en gene Hem tot een onechte zoon van Jozef en Maria maakt. Want dan ware het honderd malen beter, geene te zenden. Maar zoekt mannen te zenden van opregt geloof en liefde in en tot Hem, als een' van der Kemp, Kam senior, Bär senior, Le Bruijn, Dommers, Schwartz en anderen, alle geliefde Broeders in den Heere. Zij alle rusten nu naar het ligchaam, maar hunne zielen zijn in de vreugde des hemels, voor den throon van het Lam Gods, dat waardig is toegebracht te worden (ook door ons) de lof, aanbidding en dankzegging tot in het oneindigen.⁶²

Tot die “lateren” behoorden, behalve Rudolf Bossert (1854-1873), ongetwijfeld ook J.J. Bär jr. (1855-1873) en predikanten als Th.C.M. Hanegraat (1852-1854), H.S. Balsem (1863-1869) en B.Th.W. van Hasselt (1866-1872) te Ambon-stad, en Th. Hoog te Banda (1866-1868). Van het beschavingsideaal, waardoor de modernen zich onder meer van de meer orthodoxen onderscheidden, moesten Luijke c.s. niets hebben. In de kleine gemeenschap der Molukken werden bepaalde tegenstellingen soms nogal uitvergroet.

van den End e.a., *Twee eeuwen Nederlandse zending 1797-1997. Twaalf opstellen*, (Zoetermeer, 1997) 71-90. Dat Roskott de inspirator was van Jellesma's Damej-project is waarschijnlijk omdat hij enkele jaren voor Jellesma's vestiging te Wahay een poging had gedaan een soortgelijke onderneming op de zuidkust van Buru te beginnen. Hij werd hiertoe gestimuleerd door de toenmalige gouverneur der Molukken, G. de Serière, een voormalig predikant te Batavia (1821-1824). Zie Picauly, “Verhaal mijner zee-reize van Ambon naar Boeroe, naar eene plaats Mepa geheeten, mijne ontmoetingen op dezelve, en terugreis naar Ambon” [uit het Maleis vertaald door B.N.J. Roskott], 7/5/1843, ARvdZ 34/5. Voor Roskott's aanbeveling van Hofstede de Groot, zie B.N.J. Roskott, “Berigt aangaande den toestand der inlandsche Christen Scholen in de afdeeling Saparoea”, 15/7/1852, ARvdZ 34/5.

- 61 Zie de bijdrage van G. van Asselt in *De Heidenbode*, nr 16 (febr. 1862) 63-64, het zendingsblad van Nederlandse Gereformeerde Zendingvereniging (NGZV), waarin een aanklacht van J.J. Verhoeff tegen het NZG wordt geciteerd.
- 62 “Kort verslag der Werkzaamheden van W. Luijke. Aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsche Zendinggenootschap te Rotterdam. Over Januarij tot en met Junij 1869”, 19/8/1869, ARvdZ 24/5. Interessant is hier dat in deze opsomming J.J. Bär jr., de sinds medio jaren vijftig op Nusalaut werkzame zoon van J.J. Bär sr., wordt weggelaten.

“Modernisme” betekende voor de “anti-modernen” dat predikanten en gemeenteleden naar de sociëteit de Harmonie in Ambon gingen, dat de predikanten van Ambon de inheemse buitengemeenten verwaarloosden, dat aan de schoolverordeningen onvoldoende de hand werd gehouden (waardoor het schoolbezoek sterk terugliep⁶³), dat doop en avondmaal als achterhaalde kerkelijk rituelen werden beschouwd waarbij, als ze al werden bediend, geen bestaande formulieren werden gebruikt, dat buiten de echt geboren kinderen als vanzelfsprekend gedoopt werden – het gouvernement weigerde immers elke druk op de bevolking om een christelijk huwelijk aan te gaan en de Indische Kerk legde zich hier meestal bij neer – en dat onder de inheemse en Europese christenheid alcohol, feesten, overspel, “danspartijen” en vioolspel getolereerd, ja zelfs aangenaam gevonden werden.⁶⁴ “Modernisme” betekende volgens Luijke ook dat Jezus “slechts als deugdenbeeld ter navolging” en niet als God en Zaligmaker werd gezien. Over Hanegraat werd gezegd dat hij “van den kansel het verzoenend lijden en sterven van onzen Heer [had] verloochend”.⁶⁵ De kerk werd veel schade berokkend, vooral in de ogen der niet-christelijke omgeving, doch alles was nog niet verloren,

want het welbehagen des Heeren zal door Zijne hand gelukkiglijk doorgaan. Doch ook middellijk, dat ons Genootschap daar ook nog veel toe moge mede werken, bijzonder door zendelingbroeders, die niet alleen om den broode uitgaan, maar ook en wel bijzonder in de eerste plaats: door zendelingbroeders in wier harten Christus eene gestalte heeft verkregen en blijft toenemen (want in Rotterdam is het niet moeijelijk vroom te heeten) maar hoe beklagenswaardig voor de predikers van het Evangelie en schade voor de voorwerpen, onder welke gepredikt moet worden, wanneer die predikers ledig, als ze ontbloot zijn van die gestalte, die de liefde van en de liefde tot Christus in het harte vreemd zijn. Die slechts met den naam van Vader en hemelschen Vader voor den dag komen en zich den naam van Jezus Christus schamen, zoo niet ergeren. Zoo als een Harthoorn en anderen, die slechts uitgaan om te beschaven, maar niet om te prediken, ‘dat Jezus Christus in de wereld is gekomen, om zondaren zalig te maken’, en dat er geen anderen naam onder den hemel gegeven en te vinden is, dan dien van Jezus Christus onzen Heer, om eeuwig gelukkig te kunnen worden. Vooral ook door zendelingbroeders, in de 2de plaats, en dat behooren de Zendings Genootschappen niet uit het oog te verliezen, die zich van allerlei dranken, bijzonder van spirituele dranken, weten te onthouden, geen drup van dat vergif moet in hunne woningen zijn en aan hunne lippen komen. Om een goed voorbeeld te geven en met te meer ernst en klem tegen het gebruik van dat vergif te kunnen spreken en handelen, dat zoo vele duizende menschen ongelukkig maakt; men stelt immers dat 7/8 van de veroordeelden in de gevangenissen, door

63 Zie hierover de verslagen van onderwijsinspecteur B.N.J. Roskott in ARvdZ 34/5. Een van de boosdoeners was volgens hem het boek van M. Dassen, H.J.zn, *De Nederlanders in de Molukken*, Utrecht, 1848.

64 Zie bijv. zendeling Schot’s kruistocht tegen de viool in Hutumury (Leitimor), in C.G. Schot a. HB NZG, 18/6/1857, ARvdZ 29/4/C.

65 Sub 12 juli, W. Luijke, “Kort verslag der Werkzaamheden aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsche Zendinggenootschap te Rotterdam. Over Julij tot en met December 1874”, 12/2/1875, ARvdZ 24/5. Over de opvattingen van Hanegraat, zie J. Hoedt a. B.N.J. Roskott, 25/6/1853, ARvdZ 34/5.

de directen en indirecten invloed der drank is. Verwoest het niet in de huisgezinnen en onder de gemeenten der gehele aarde?⁶⁶

Het standpunt van de door Luijke als een “anti-moderne prediker”⁶⁷ zeer gewaardeerde Tobi is ongetwijfeld in de hand gewerkt doordat zijn loopbaan vanaf zijn aankomst in de Molukken (1859) weinig fortuinlijk was geweest. In 1859 en 1860 had Tobi zich – op instructie van het hoofdbestuur, doch tegen de met het gouvernement gemaakte afspraak in – op Buru gevestigd. Doch hij was, door tegenspoed en ziekte gedwongen, snel weer vertrokken en had de poging op Buru een post te openen moeten opgeven. Sindsdien voelde hij zich door het hoofdbestuur ernstig tekort gedaan, of, zoals hij zelf zei, “stiefvaderlijk” behandeld. De voor hem ongunstige financiële nasleep van de episode-Buru, alsmede het feit dat het gouvernement niet te zijnen gunste tussenbeide wilde komen in een conflict met enkele hoofden van Haruku, was de druppel die de emmer deed overlopen.⁶⁸

Geheel anders handelde het Bestuur met zijn Modernen Zending Harthoorn, die tot eenigen tijd, na zijn terugkeer in Holland, door Bestuurders werd betaald, ja zelfs de kindergelden werden geschonken. Kan zulks Bestuur verantwoord worden om aan een afvallige van Christus en christendom bij het verlaten van zijn post de gelden van het Genootschap te geven dat toch zeker niet was bij een gebragt om ongelooivgen te onderhouden.⁶⁹

Veel sneller dan hij verwacht had verliet Tobi de Molukken (1865) – aanvankelijk wenste hij nog in Haruku’s aarde te worden begraven – en gedesillusioneerd keerde hij naar Nederland terug.

Ook het ontslag van Roskott in 1864 had te maken, behalve met zijn in de ogen van het NZG-bestuur ongepaste tweede huwelijk (met een aanzienlijk jongere vrouw), met zijn kritiek op modernistische tendensen in NZG-gelederen in Nederland. Bossert deelde de bestuurders in Rotterdam mee dat Roskott van het gelijkgestemde drietal Roskott, Luijke en Tobi de gangmaker was en Bossert, die het toch al nooit met Roskott had kunnen vinden, steunde diens ontslag van harte.⁷⁰ De nasleep van Roskott’s ontslag, dat formeel geschiedde wegens de opheffing van het door hem geleide Opleidingsinstituut van onderwijzers en gemeentevoorgangers in Batoemejra (nabij Ambon) per 1 januari 1865,⁷¹ heeft

66 Sub 4 juni, W. Luijke, “Kort verslag der Werkzaamheden. Aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsche Zending-genootschap te Rotterdam. Over Januarij tot en met Junij 1871”, 16/9/1871, ARvdZ 24/5.

67 Sub 13 nov., W. Luijke, “Kort verslag der Werkzaamheden. Aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Zendinggenootschap te Rotterdam. Over April 1864 tot en met Maart 1865”, 13/7/1865, ARvdZ 24/5.

68 L. Tobi a. HB NZG, bijlage bij R. Bossert a. HB NZG, 3/3/1865, ARvdZ 64/4/4; vgl R. Bossert a. HB NZG, 21/1/1860, ARvdZ 64/4/4.

69 L. Tobi a. HB NZG, bijlage bij R. Bossert a. HB NZG, 3/3/1865, ARvdZ 64/4/4.

70 R. Bossert a. HB NZG, 22/8/1865, ARvdZ 64/4/4.

71 Het door Kam in 1819 te Ambon opgerichte “Instituut tot opleiding van bekwame

veel bitterheid veroorzaakt, niet alleen bij Roskott maar ook in zijn omgeving. Roskott werd overigens postuum gedeeltelijk gerehabiliteerd door zendingsdirecteur J.W. Gunning die, op rondreis in Nederlandsch-Indië, van 23 september tot 14 oktober 1900 Ambon aandeed. Hij ontmoette daar Roskott's weduwe, van wie hij zeer onder de indruk was: "erkend moet worden, dat beiden door hun verdere leven hun fout zeker voor een groot gedeelte hebben verzacht. "Moeder" Roskott, zooals zij steeds genoemd wordt, is inderdaad een uitnemende vrouw, die heel veel goed doet in haar omgeving".⁷²

De taalkwestie

In niet alleen in godsdienstig, ook cultuur-historisch opzicht heeft de zending in de Molukken een bijzonder belangrijke rol gespeeld: hoewel het ontbreken van voldoende Maleise lectuur van bevredigend niveau een voortdurende bron van zorg was, hebben generaties Molukkers hebben leren lezen aan de hand van literatuur die op de drukpers van de zending in Ambon-stad gedrukt was. Opmerkelijk daarbij zijn de betrekkelijk grote verschillen van inzicht tussen de zendelingen onderling ten aanzien van zowel de praktische als de meer inhoudelijke kanten van deze tak van het zendingswerk. Ten aanzien van de praktijk was er het probleem van het godsdienstonderwijs aan de schooljeugd en de voorbereiding van katechisanten op hun belijdenis. Hierbij speelde de taalkwestie een belangrijke rol en die hing deels weer samen met de bovengeschetste tegenstellingen ten aanzien van het "modernisme", al beriepen de meeste zendelingen zich op overwegingen van taalkundige of pedagogische aard.

Op het eiland Ambon werd in de negentiende eeuw in vrijwel alle christelijke gemeenten laag-Maleis gesproken, behalve in drie negorijen op Ambon-eiland (Lilibooi, Alang en Hatu) waar de streektaal nog overwoog. Op de overige eilanden der Midden-Molukken werd alleen ter residentiehoofdplaats door een aantal inwoners laag-Maleis gesproken. Elders op Ambon en de Uliasers werden alleen streektalen gesproken, die bovendien geen van het Maleis afgeleide of ermee verwante talen waren.⁷³ Dit had direct gevolgen voor de bruikbaarheid van in het Maleis gestelde lesboekjes, al toonde de ene zending zich gevoeliger voor de hiermee samenhangende problematiek dan de andere.

medehelpers" werd in 1832-1834 door August Gericke opnieuw georganiseerd. Wegens diens ontijdige dood werd in 1834 Roskott met de voortzetting belast. Zie Enklaar, *Joseph Kam*, 57; *Extract Acten van het NZG (EA) 1825*, 225; div. verslagen van B.N.J. Roskott in ARvdZ 34/5; L.J. van Rhijn, *Reis door den Indischen Archipel in het belang der Evangelische Zending* (Rotterdam, 1851) 479-484.

72 J.W. Gunning, "Dagboek van mijn reis naar Nederl. Indië", 1899-1901, ARvdZ 53/5, fol. III, 54.

73 Zie sub okt., W. Luijke, "Kort verslag der Werkzaamheden. Aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Zendelinggenootschap te Rotterdam. Over April 1864 tot en met Maart 1865", 13/7/1865, ARvdZ 24/5.

Waar bijvoorbeeld Willem Luijke zich in 1848 zeer tevreden betoonde indien de schooljeugd de (meeste) antwoorden kon opzeggen op de vragen in het veel gebruikte boekje van Brink⁷⁴, klaagde Rudolf Bossert te Saparua enkele jaren later dat de meesters in zijn ressort lang niet actief genoeg waren en zich vergenoegden met het zonder veel begrip doen opzeggen door de schooljeugd van de antwoorden op de vragen in datzelfde boekje.⁷⁵ Bovendien vond hij het gebruikte Maleis te “hoog” en daardoor “onverstaanbaar”, niet alleen voor de aanstaande gemeenteleden maar ook voor het merendeel van de schoolmeesters in zijn ressort: concreet toonde Bossert aan waar zijns inziens het probleem zat: “Het onderwijsboekje van Brink is vol onverstaanbare woorden. Ik heb er 102 in gevonden, die bijna niemand weet. Is dat niet even alsof men in eene dorpsschool in Holland een boekje, met fransche woorden doorspekt, ten gebruike gaf?”⁷⁶

Is Joseph Kam wel de “Apostel der Molukken” genoemd, Roskott verdient zeker de titel van de “Onderwijzer der Molukken”. Zijn werk als Schoolopziener der Maleise scholen, zijn functie van lid van de gouvernementele Subcommissie van Onderwijs en zijn positie als hoofd van het Opleidingsinstituut van onderwijzers en gemeentevoorgangers te Batoemejra hebben hem in de jaren 1835-1865 en ook daarna nog een enorme invloed gegeven op de opbouw van het volksonderwijs. Ook zijn literaire werk ten behoeve van het volksonderwijs en de opvoeding der Molukse jeugd was veel omvattend. Hoewel vrijwel alle zendingen in de Molukken zich met scholen vertaalarbeid hebben bezig gehouden, zouden Roskott’s inspanningen wegens hun omvang en uitstraling aparte bestudering verdienen.

Zoo had hij er bezwaar tegen indien de jeugd zich beperkte tot het “drooge van buiten leeren der vragen” der katechisatieboekjes en drong er bij de meesters op aan die vragen voor de kinderen met verhalen uit de bijbel en andere vertellingen toe te lichten.⁷⁷ In 1839 vroeg hij zich ten aanzien van zending R. Le Bruijn’s (1818-1829) af of diens vertaling van Wester’s werk, dat alom gebruikt werd op de volksscholen in de Molukken,⁷⁸ wel oordeelkundig genoeg was gelet op het feit dat de (Nederlandse) schooljeugd waarvoor Wester zijn

74 “Extract-Journaal van W Luijke aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Zending-Genootschap te Rotterdam. Behelzende de voornaamste bijzonderheden van het jaar 1848”, 13/3/1849, ARvdZ 24/5.

75 R. Bossert a. HB NZG, 10/10/1856, ARvdZ 64/4/4.

76 R. Bossert a. HB NZG, 25/3/1856, ARvdZ 64/4/4.

77 “Berigt betreffende een gedeelte der inlandsche scholen over de eerste helft van het loopend jaar 1853, door den schoolopziener B.N.J. Roskott”, juni 1853; ARvdZ 34/5.

78 Met name *Kitab Midras Jang dalamnja 'ada tersimpan babarapa fatsal jang pendekh dan berguna, 'akan debatjakan. Terkarang dalam bahasa Wolandawij, Guna segala 'Anakh-'Anakh Midras, 'awleh Tuwan Pemarentah Midras H. Wester, dan Tersalin kapada bahasa Malajuw 'awleh R. le Bruyn, Surohan 'Indjil di-pulaw Timor. Tertara di-Batawijah, di-Patara'an Karadja'an. 1829.*

boekjes oorspronkelijk vervaardigd had een geheel andere was dan de schooljeugd in het oostelijk deel van de archipel, waarop Le Bruijn zich richtte. Volgens Roskott had Le Bruijn zich te veel aan de letterlijke tekst van Wester gehouden, zodat diens vertalingen “niets anders [bevatten] dan eene drooge opeenstapeling van woorden, die en de kinderen en verre het grootste gedeelte der hedendaagsche onderwijzers niet verstaan”. Roskott had hierop enkele gedeelten van Wester’s boekjes omgewerkt en in plaats van het hoog-Maleis van Le Bruijn had hij “meer bekende woorden” gebruikt. Daarnaast had hij er leeslessen tussengevoegd, die aansloten bij wat in de spellessen behandeld werd. Deze werkjes waren inmiddels (1839) twee maal herdrukt en tot het laatste exemplaar uitverkocht.⁷⁹

Hetzelfde probleem, te weten deels onbegrijpelijk taalgebruik en het ontbreken van pedagogisch verantwoorde oefeningen en toepassingen, deed zich voor met de bekende en op tal van zendingsvelden in Nederlands-Indië gebruikte Maleise vertaling van Faulkelius’ *Kort Begrip*, dat ook achterin sommige Maleise psalmboeken was opgenomen. Waar zendeling Luijke tevreden was en het gebruikte bij de catechisatie aan ouderen, wees Bossert het van de hand omdat het “in verschrikkelijk hoog Maleisch” gesteld was en nauwelijks iemand het begreep.⁸⁰ De psalmen (*mazmur*) in hoog-Maleise vertaling wees Bossert eveneens van de hand; hij verkoos de *tahlil* (gezangen) die in de Minahassa sedert lang de psalmen hadden verdrongen.⁸¹

Ook met de in de Molukken gangbare bijbelvertaling, de vertaling-Leijdecker-Werndly⁸², was niet iedereen tevreden, met name Roskott en Bossert hadden kritiek. Roskott was van oordeel dat het Maleis voor veel bijbelse woorden en uitdrukkingen geen adequate termen had, en het voorkomen van vele vreemde woorden en zegswijzen in de bijbel kwam zijns inziens dan ook voort uit deze betrekkelijke armoede van met name het hoog-Maleis.⁸³ Om zijn leerlingen van het Instituut enigszins te hulp te komen gaf hij een woordenboek uit (1842), waarin hoog-Maleise woorden uit de bijbel “vertaald” werden in meer begrijpelijk “Middel-Maleis”⁸⁴. In mei 1856 verscheen van zijn hand een

79 Citaten uit B.N.J. Roskott a. HB NZG, 30/7/1839, ARvdZ 34/5. Vgl. “Berigt betreffende een gedeelte der inlandsche scholen over de eerste helft van het loopend jaar 1853, door den schoolopziener B.N.J. Roskott”, juni 1853, ARvdZ 34/5.

80 R. Bossert a. HB NZG, 25/3/1856, ARvdZ 64/4/4.

81 R. Bossert a. B.N.J. Roskott, 27/10/1857, ARvdZ 64/4/4.

82 De editie van M. Leijdecker, die gerevideerd was door onder meer G.H. Werndly, verscheen (in Latijns schrift) in 1731 (Nieuwe Testament) en 1733 (de gehele bijbel) te Amsterdam. In 1758 verscheen een uitgave in Arabisch-Maleis schrift, die alom in de Molukken gebruikt werd. Zie Swellengrebel, *In Leijdeckers Voetspoor*, I, 13-20, 200.

83 “Berigt betreffende een gedeelte der inlandsche scholen over de eerste helft van het loopend jaar 1853, door den schoolopziener B.N.J. Roskott”, Amboina, juni 1853, ARvdZ 34/5.

84 De term is van Luijke, sub 25 juni, in: “Kort verslag der Werkzaamheden van W. Luijke. Aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Zendeling-genootschap te Rotterdam. Over April 1865 tot en [met] Maart 1866”, 5/6/1866, ARvdZ 24/5.

Proeve eener vertaling der Heilige Schrift in laag maleisch, waarin hij de eerste hoofdstukken van het Evangelie van Johannes eveneens in “gewoon” Maleis presenteerde. Een ander bezwaar van Roskott tegen de bestaande bijbelvertaling was dat de vertalers “de regels der grammatica streng [hadden] toegepast. Vandáár dat *deftige* maar ook meer of min langdradige maleisch dier vertaling.”⁸⁵ Roskott’s arbeid mondde uit in een nieuwe vertaling van het Nieuwe Testament, waarvan niet alleen de vertaling maar ook de spelling was herzien.⁸⁶ Het manuscript werd in 1874 door de Schotse zendeling E.W. King te Batavia naar Schotland gezonden met het verzoek dit te doen drukken. Dat gebeurde. Het verscheen in 1877 in Haarlem bij Joh. Enschedé en Zonen.⁸⁷ In 1878 nam de conferentie van hulppredikers in de Molukken het besluit een verbeterde en “voor het volk begrijpelijke” vertaling van het Nieuwe Testament voor te bereiden, waaraan de vertaling van Roskott ten grondslag werd gelegd. Besloten werd dat Bär de vier Evangeliën zou bewerken, de Ambonse predikant H. Knottnerus (1877-1880) de Handelingen der Apostelen, Bossert de Brieven van Paulus en zendeling/hulpprediker S.J. de Vries (1863-1889) het gedeelte van Hebreëën tot de Openbaring.⁸⁸ Doch al snel kwam men hierop terug. De vertaling van Roskott zou, naar hun oordeel, een volledige omwerking vereisen. Er waren verzen of gedeelten van verzen weggelaten en er kwamen vele foutieve uitdrukkingen in voor, waarschijnlijk, zo veronderstelde men, een gevolg daarvan dat Roskott wegens zijn dood (1873) de nodige verbeteringen niet had kunnen aanbrengen. Een nieuwe vertaalploeg van predikanten en hulppredikers werd geformeerd, die thans de vertaling van Leijdecker en Werndly als uitgangspunt nam, daar die geen andere revisie nodig had dan de vervanging van Arabische en Perzische woorden en verouderde uitdrukkingen door andere, die voor de bevolking meer verstaanbaar waren. Men beperkte zich tot de historische boeken van het Nieuwe Testament, de vier Evangeliën en de Handelingen der Apostelen.⁸⁹ Na enige tijd werd dit werk gestaakt.

85 B.N.J. Roskott, “Proeve eener vertaling der Heilige Schrift in laag maleisch”, Amboina, mei 1856, ARvdZ 34/5.

86 Zie hierover o.m. W. Luijke a. HB NZG, 10/8/1874, ARvdZ 24/5.

87 Getiteld: [B.N.J. Roskott], *Segala surat Perdjandjian Baharu Maha Besar Tuhan Jesus Christos. The New Testament in Malay*. Printed for the National Bible Society of Scotland by Joh. Enschedé and Sons, Haarlem, 1877, zie Swellengrebel, *In Leijdeckers Voetspoor*, I, 176, 178.

88 H. Knottnerus, voorzitter; F.W.G. Kemmann, secretaris, “Conferentie van de Hulppredikers in de residentie Ambon op Donderdag 24 October 1878”, 29/10/1879, ARvdZ 38/14.

89 H. Knottnerus, voorzitter; F.W.G. Kemmann, secretaris, “Conferentie der hulppredikers in de Residentie Ambon op Woensdag 29 October 1879”, [s.a.]; ARvdZ 38/14.

Kerk, staat en zending in de Molukken

Tot 1854

Tot aan 1854 werkten Indische Kerk en Genootschap naast elkaar en vulden de zendelingen de vele gaten op die de kerk onvermijdelijk liet vallen. Dat de Indische Kerk niet aan al haar verplichtingen kon voldoen, kwam doordat het gebied veel te groot en het aantal beschikbare predikanten te klein was. Bovendien beperkten deze laatsten hun werk om verschillende redenen tot de Europese gemeenschap te Ambon-stad. Hun contacten met de zendelingen waren beperkt, al waren sommige zendelingen lid van de kerkeraad van Ambon. Wat hun positie in de hiërarchie van kerk en staat betrof, bevonden de zendelingen zich in de benedenhoeken van een vier- of vijfhoek. De overige hoekpunten, onmiddellijk boven de zendeling, werden ingenomen door het NZG-bestuur in Rotterdam, de kerkeraad van de Indische kerk in Ambon en – bij tijd en wijle – het Kerkbestuur te Batavia, terwijl het gouvernement, vertegenwoordigd door de gouverneur, residenten⁹⁰) en assistent residenten, bovenaan stond. Althans zo leek vanuit de optiek der zendelingen de wereld in elkaar te steken. Hun verhouding tot de overige hoekpunten van de ruit was verre van probleemloos. Ze moesten vele ingrepen van de overheid tolereren en waren soms zelfs afhankelijk van bemiddeling van die kant om hun werk te kunnen doen. Bovendien geschieden benoemingen van schoolmeesters en *orang tua agama* (dorpsoudsten met een speciale taak in de kerk) door het gouvernement. Tournées van zendelingen konden alleen slagen als die de goedkeuring hadden van de gouverneur of op diens wens gebeurden.

Het bezoek van zendingdirecteur L.J. van Rhijn aan de Molukken in mei en juni 1848 bracht een aantal veranderingen. Reeds Roskott had aangedrongen op beperking van het aantal predikanten – wier nut voor de inheemse christenen immers vrijwel nihil was – ten gunste van uitbreiding van het aantal zendelingen in de buitengemeenten. Van Rhijn legde aan de overheid een reeks voorstellen voor die ten doel hadden de verzorging der inheemse gemeenten te verbeteren. De belangrijkste van deze voorstellen, die overigens alle van Roskott afkomstig waren, behelsden de intrekking van drie predikantsplaatsen voor Ambon, hiervoor in de plaats en voor rekening van het gouvernement de aanstelling van negen zendelingen, en de overdracht van het burgerlijk gezag in de negorijen in hun respectieve ressorten in handen der zendelingen.⁹¹ Het aantal predikantsplaatsen werd uiteindelijk teruggebracht met twee en het aantal

90 In 1867, als consequentie van de afbouw van het cultuurstelsel, werd het Gouvernement Ambon en Onderhorigheden teruggebracht tot een Residentie en werd de gouverneur vervangen door een resident.

91 De overige waren verhoging van het tractement der schoolmeesters, afstand van enige landerijen aan iedere school, en de verplichte aanleg van schooltuinen. Van Rhijn, *Reis door den Indischen Archipel*, 483-484.

Europese zendelingen werd gesteld op zes, naast Roskott en Luijke; aldus het reeds boven genoemde contract van 1854.

Kregen de zendelingen in 1854 aldus formeel en direct met de kerkeraad te Ambon te maken, ook voor die tijd hadden beide, zending en kerkeraad, dikwijls met elkaar te maken. Al sedert Joseph Kam werd het antwoord op de vraag in hoeverre zendelingen zich iets aan de wensen van de kerkeraad gelegen moesten laten liggen – hun arbeidsterrein bestond uit gemeenten van de Indische Kerk en die vielen formeel onder toezicht van de kerkeraad van Ambon – in sterke mate bepaald door de houding van het gouvernement tegenover kerk en zending.⁹² Soms was het raadzaam voor de zending om te schuilen onder de paraplu van de kerkeraad, met name in die gevallen dat de gouverneur of de betrokken residenten of assistent-residenten liberaal, rooms-katholiek of vrijdenker waren of om andere redenen en motieven de zending beperkingen wensten op te leggen.

Vaak moest de kerkelijke tucht wijken voor de belangen van het landsbestuur. Een fraai voorbeeld levert het geval van zendeling C.L. Ruden in 1839/1840. Hoewel hij al geweigerd had van de kerkeraad van Ambon instructies aan te nemen – “Ik meen dat dergelijke besluiten van den Kerkeraad niet onmiddellijk door denzelven, maar door het Hulp Genootschap mij moesten bekend gemaakt worden”⁹³ – werd de raad in 1840 door gouverneur F.V.A. de Stuers, een rooms-katholiek, die zich er persoonlijk mee bemoeide, gedwongen een instructie aan de zendelingen te herroepen waarin bepaald was “dat alle degenen die op eene ergerlijke wijs, buiten het huwelijk leven, uitgesloten moeten worden uit de gemeenschap der Kerk, tot zoo lang zij zich beteren en wettig trouwen, gelijk het den Christen betaamt”.⁹⁴ De gouverneur wenste niet verder te gaan dat de betrokkenen te vermanen en op te wekken tot verbetering van hun handelwijze en het gevolg hiervan af te wachten. De kerkeraad trok hierop deze tuchtmaatregel in.⁹⁵ De assistent resident van Saparua en Haruku had Ruden al eerder in dezelfde geest “afgeraden, het besluit van de uitsluiting der onwaardige leden van de gemeenschap der Kerk in dien zin, als het bedoeld werd, na te komen, verklarende Z.E.G. dat dit ongenoegen [zou] verwekken, en Z.E.G. alsdan genoodzaakt zou worden, zich met die zaak te moeten bemoeijen.”⁹⁶ Net als in de VOC-tijd prevaleerde in de negentiende eeuw het staatsbelang boven het kerkelijk belang – aangenomen dat het kerkelijk belang

92 *EA 1840*, 317-318.

93 C.L. Ruden a. HB NZG, 12/5/1840, ARvdZ 43/3. Het Ambonse Hulpzendinggenootschap was in 1821 door Kam opgericht om het wegvallen van de gouvernementssteun voor het zendingswerk (m.n. voor de salarissen der zendelingen) op te vangen. Het werd in 1842 opgeheven.

94 Besluit van de kerkeraad van 27/12/1839, *EA 1840*, 312-314, 316.

95 *EA 1840*, 312-314, 316.

96 C.L. Ruden a. HB NZG, 12/5/1840, ARvdZ 43/3.

gediend zou zijn geweest met dergelijke uitsluitingen. Na 1854 nam de staatsdruk verder toe.

Vanaf 1854

Kon zendeling Ruden zich in 1840 nog een dergelijke vrijheid tegenover de kerkeraad permitteren, na 1854, toen het NZG een zestal zendelingen ter beschikking stelde aan de Indische Kerk om de buitengemeenten te verzorgen, werden de teugels strakker aangehaald. Deze zes, R. Bossert, J.J. Bär Jr., A. van Ekris, C.G. Schot, M. Teffer en J.J. Verhoeff Jr., waarbij later nog L. Tobi kwam, traden in gouvernementsdienst – althans ze werden door het gouvernement bezoldigd en kregen door het gouvernement hun werkkring en taak aangewezen, voorzover mogelijk in overleg met het Genootschap. Het NZG-bestuur bond hen op het hart niet te vergeten dat ze zendelingen en geen ambtenaren waren, doch zelf beoordeelden ze hun positie als uiterst onplezierig en klaagden steen en been over hun gebrek aan onafhankelijkheid en vrijheid tegenover het gouvernement. Tobi beschouwde het contract van het Genootschap met het gouvernement als een pact met de duivel.

Ik geloof het is den christen onwaardig in zaken der gemeente des Heeren, een verbond te sluiten met een staat die door de onlangs uitgevaardigde schoolwet, en het weeren van Gods woord en van den dierbaren Jezus naam op de scholen, zich tegen God en Christus heeft verklaard. Het zendelingswerk is een werk des geloofs, niet van contracten. Het is waar zij (de staat) verligt het Genootschap door zulk een aanmerkelijke som te betalen en oppervlakkig hebben wij minder zorgen, maar dat heeft de duivel wel gaarne, want waar geen nood is komt geen geloof en gebed te pas.⁹⁷

Hoewel het NZG-bestuur zijn voormalige werknemers adviseerde zich niet als ambtenaar te beschouwen, waren ze dat in veler ogen wel degelijk.⁹⁸ Deze ongemakkelijke situatie werd in de hand gewerkt doordat de kerkeraad te Ambon doorgaans zeer zwak was en zonder de toestemming van het gouvernement niets durfde te ondernemen of besluiten.⁹⁹ Bijvoorbeeld: toen in 1867 het godsdienstonderwijs van de scholen gebannen werd, zweeg de kerkeraad in alle talen en de hevig protesterende zendelingen vonden er geen gehoor.¹⁰⁰

Sommige zendelingen troffen het bovendien slecht met de bestuursambtenaren in hun ressort, zoals Verhoeff op Nusalaut en Bossert op Saparua. Bossert

97 L. Tobi a. HB NZG, 1/12/1860, ARvdZ 24/1/B.

98 R. Bossert a. H. Hiebink, 27/8/1855, ARvdZ 64/4/4.

99 R. Bossert a. HB NZG, 9/9/1857, ARvdZ 64/4/4.

100 Opmerkelijk is dat volgens H. Kroeskamp, *Early Schoolmasters in a developing country* (Assen, 1974) 91, het gouvernement geen maatregelen nam tegen het godsdienstonderwijs op de staatsscholen (andere scholen waren er trouwens niet in de Molukken), terwijl in 1867 juist alle godsdienstonderwijs op de scholen door het gouvernement verboden werd. W. Luijke a. HB NZG, 10/5/1867, ARvdZ 24/5.

omschreef de assistent resident van Saparua en Haruku, die hij bij zijn komst in 1854 aantrof, W. Schmincke (1854-1859), als een “echte despoot, die niet regt en billijkheid, maar alleen eigen eer zoekt. Die zich met alles bemoeit. Die van godsdienst afkeerig, den zendeling vijandig is en hem zooveel maar mogelijk is zoekt te hinderen en zijn werk te verijdelen. De zendeling is bij hem slechts een klein ambtenaartje, zoo ongeveer als een kantoorklerk”.¹⁰¹ De “gouvernements-zendingen” van na 1854 mochten uitsluitend gevestigde inlandse christengemeenten bezoeken, islamitische negorijen, waarvan er op Saparua in de jaren vijftig nog drie waren – de overige dertien werden geacht christelijk te zijn –, waren voor hen verboden gebied. De meeste zendingen voelden zich ook anderszins beperkt in de uitoefening van hun werk. Ruim van te voren dienden ze bij het bestuur hun tournee-schema in te dienen, waarna de negorijhoofden instructie kregen alles voor het bezoek van de *pandita* in gereedheid te brengen – onverwachte bezoeken van een zendeling, die vaak zeer verhelderend waren over de ware stand van het gemeentelven, werden zo onmogelijk. In 1858 werd de bewegingsvrijheid der zendingen nog verder beperkt toen maatregelen genomen werden, die hun de vrijheid tot reizen buiten hun eigen ressort ontnam en deze afhankelijk maakte van speciale toestemming van de gouverneur.¹⁰²

De geringste klacht of opmerking van een hoofd over het optreden van een zendeling was voldoende aanleiding voor een assistent resident om de zendeling op zijn kantoor te ontbieden en van hem uitvoerige verantwoording te eisen.¹⁰³ Ingrijpende kwesties, zoals het optreden van de meester van Ouw (Saparua), die in 1857 op eigen gezag vrijwel de gehele gemeente van het avondmaal uitsloot, werden door het gouvernement zelfs buiten de betrokken zendeling om, in overleg met de kerkeraad te Ambon en eventueel het Kerkbestuur in Batavia, geregeld.¹⁰⁴

Tegen medio jaren zeventig gingen enkele der zendingen, na jaren aarzelen wegens de aanvankelijk zeer slechte arbeidsvoorwaarden (geen pensioen, geen Europees verlof, geen ziekteverlof) in op het aanbod van het Kerkbestuur om hulpprediker van de Indische Kerk te worden. Niet Bossert evenwel, hij repatrieerde (1874).

De zendingenconferenties

De conferenties van zendingen werden geïntroduceerd in 1857 op last van het NZG-bestuur. Plaats van samenkomst der meeste vergaderingen was Waaij op

101 R. Bossert a. HB NZG, 9/7/1857; R. Bossert a. H. Hiebink, 26/7/1859, ARvdZ 64/4/4.

102 R. Bossert a. HB NZG, 9/7/1858, ARvdZ 64/4/4.

103 Zie bijvoorbeeld het conflict van Bossert met de *raja* van Haria in jan. 1856, R. Bossert a. HB NZG, 25/3/1856, ARvdZ 64/4/4.

104 R. Bossert a. HB NZG, 15/5/1857, ARvdZ 64/4/4.

Ambon, de grootste en welvarendste christennegorij van de Midden-Molukken, waar bovendien het negorij-huis groot genoeg was voor deze gelegenheid. Hoewel het bestuur bepaald had dat twee maal per jaar vergaderd moest worden, is het bij eenmaal per jaar gebleven, meestal in november. In 1860 werd de bijeenkomst uitgesteld tot april van het jaar daarop wegens het bezoek dat de Gouverneur Generaal van Nederlands-Indië in november 1860 aan Waaij bracht. De eerste vergadering (1857) was ten huize van Roskott te Batoemejra nabij Ambon en werd min of meer toevallig gehouden, toen een aantal zendelingen zich gelijktijdig in Ambon ophield.¹⁰⁵ De laatste vergadering (1864) vond plaats te Rumahtiga ten huize van Luijke. De vergaderingen, die enkele dagen duurden en soms slechts door een deel der zendelingen werden bijgewoond, werden gehouden op 8 sept. 1857, 30 nov.-2 dec. 1859, 23 april 1861, 20-21 nov. 1861, 18-20 nov. 1862, 4-6 nov. 1863 en 9-10 nov. 1864. In dit verband betreurde de uit Noord-Celebes naar de Molukken overgeplaatste Rudolf Bossert het dat in de Midden-Molukken de oprichting van een conferentie van zendelingen zo moeizaam verliep – voornamelijk wegens verzet van Roskott en enkele anderen, die er weinig goeds van verwachtten en opzagen tegen de hoge kosten en de vermoeienissen van de reis.¹⁰⁶ Zo'n conferentie (of "vereeniging van zendelingen") zou volgens Bossert net als in Minahassa zeer goede diensten kunnen bewijzen. Hoog op de agenda zou de positie moeten staan van de zendelingen ten opzichte van de Indische Kerk en het gouvernement. Wilden ze met vrucht kunnen werken "dan moeten zij naar hunne inzigten en naar den toestand der bevolking kunnen werken, en niet van luimen van ambtenaren, kerkeraden en van kerkelijke bepalingen afhankelijk zijn".¹⁰⁷ Alleen via een conferentie zou het voor een zending mogelijk zijn zich rechtstreeks tot de gouverneur der Molukken te wenden. Gewoonlijk dienden alle verzoeken en klachten ingediend te worden via de betreffende assistent resident, "die alles ontzenuwt en verminkt"¹⁰⁸. Steunde het bestuur van het NZG zijn zendelingen hierin, voor de meeste lokale bestuursambtenaren in de Midden-Molukken was dit de reden dat ze geen voorstanders waren van dergelijke bijeenkomsten.¹⁰⁹ Als voorbeeld uit de praktijk gaf Bossert de problemen met de doop:

De gemeenten hier staan onder het kerkbestuur, behoren tot de gevestigde kerk. In de gevestigde kerk wordt de doop aan echte en ook aan onechte kinderen bediend, maar als men nu in aanmerking neemt dat bijna de helft der hier geborene kinderen onechte zijn kan men

105 W. Luijke a. HB NZG, 25/6/1858, ARvdZ 24/5.

106 R. Bossert a. HB NZG, 15/5/1857, 9/7/1857, ARvdZ 64/4/4.

107 R. Bossert a. HB NZG, 20/2/1858, ARvdZ 64/4/4.

108 R. Bossert a. HB NZG, 9/7/1857, ARvdZ 64/4/4.

109 R. Bossert a. HB NZG, 15/5/1857, ARvdZ 64/4/4; J.J. Verhoeff a. Zendingen Vereniging, 8/11/1860, geciteerd in W. Luijke a. de Brs der Ambonsche Zendingen Vereniging, Roskott, Schot, Bär, Teffer, Tobie, Bossert en Van Ekris, 15/11/1860, ArvdZ 24/5.

dan hier die regel volgen? Immers neen. En toch, de zendeling moet er aan voldoen. Wat wordt er zoo van de heiligheid des huwelijks? Wat van die des doops? Hoe moet de toestand der gemeente blijven? Hoevelen zijn hier die buiten den echt leven, alleen omdat zij willen. Kan men niet door het weigeren van den doop aan onechte kinderen de ouders, ten minste velen, tot het huwelijk verplichten? Neen zegt de ambtenaar alhier. Het huwelijk mag niet gedwongen worden. Ik zou geen huwelijk wagen te sluiten als ik wist dat de menschen trouwden omdat anders hunne kinderen niet kunnen gedoopt worden. Zie, zoo spreekt men hier, omdat men zelf in ontucht leeft. – Nog eens. De zendeling moet hier geheel naar omstandigheden kunnen werken – of zijn arbeid is ijdel en beter waren zijne krachten elders besteed. Vooral hier behoort hij geheel zendeling te zijn, door niets gebonden dan door het Woord van God.¹¹⁰

De conferentie vergaderde voor het eerst in Ambon op 8 september 1857. Hoewel op de agenda kwesties van overwegend praktische aard stonden was ze niet in staat het geciteerde probleem van de doop op te lossen (in een andere heikele kwestie rondom de doop werd wel een besluit genomen, namelijk dat de ouders bij de doop van hun kind zich niet meer door doopgetuigen mochten laten vervangen; dit was een maatregel die bedoeld was om de druk op ongehuwde ouders op te voeren een wettig huwelijk te sluiten). Deze conferenties, waaraan soms een predikant van de Europese gemeente in Ambon deelnam, is een weinig gelukkig bestaan beschoren geweest. Vaak kon men het niet eens worden over plaats en tijdstip van vergaderen, soms ook gooiden de moessonregens, ziekten, persoonlijke tegenstellingen en ruzies tussen de zendingen of de grote afstanden roet in het eten.

De laatste zendingen-conferentie-oude-stijl – vanaf de jaren zeventig werden door een der predikanten voorgezeten hulpprediker-vergaderingen gehouden – werd gehouden op 9 november 1864. Luijke merkte hierover op: “Deze zendingen vereeniging was welligt de laatste, ook de drukkendste en teleurstellendste der vorige vereenigingen, die wij gedurende eenige jaren gehouden hadden”¹¹¹, hetgeen met name veroorzaakt werd door het feit dat met de mailboot zo juist het bericht was gekomen dat Roskott per ultimo december 1864 was ontslagen en het uitzicht van anderen op een nieuw dienstverband met de Indische Kerk nog zeer onzeker was – het NZG was niet bereid de verplichtingen van het gouvernement jegens de zendingen over te nemen.¹¹²

110 R. Bossert a. HB NZG, 20/2/1858, ARvdZ 64/4/4.

111 Sub 9 nov., W. Luijke, “Kort verslag der Werkzaamheden. Aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Zendelinggenootschap te Rotterdam. Over April 1864 tot en met Maart 1865”, 13/7/1865, ARvdZ 24/5.

112 In 1865 besloot de regering dat Tobi te Haruku en Van Ekris te Kamarian, aan de zuidkust van Ceram, van plaats moesten ruilen. Tobi weigerde waarna hem gelast werd de Molukken te verlaten. W. Luijke, “Kort verslag der Werkzaamheden. Aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Zendelinggenootschap te Rotterdam. Over April 1864 tot en met Maart 1865”, 13/7/1865, ARvdZ 24/5; Bossert a. HB NZG, 22/8/1865, ARvdZ 64/4/4.

Vanaf de jaren zeventig

De contacten tussen de zendelingen en het Genootschapsbestuur in Rotterdam namen van nu af snel af in frequentie en intensiteit. Dat nam niet weg dat de meeste hulppredikers in de Molukken voormalige zendelingen waren die door het Genootschap aan het gouvernement en de Indische Kerk ter beschikking waren gesteld. Doch in Nederland bleef de belangstelling voor de Molukken wel degelijk bestaan en met lede ogen zagen velen aan hoe de inlandse gemeenten meer en meer onder de invloed van het gouvernement werden gebracht. J.W. Gunning, sedert 1896 directeur van het “zendelinghuis” en secretaris van het NZG, maakte, in gezelschap van de aanstaande (1901-1919) zendingconsul C.W.Th. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, van 1899 tot 1901 een reis door Nederlands-Indië, waarbij hij een aantal kerken en zendingsvelden bezocht.¹¹³ Zijn verblijf in de Midden-Molukken duurde van 23 september tot 14 oktober 1900.¹¹⁴ En toen NZG-zending J.H. Letteboer, die in 1904 op verzoek van het Genootschap van Savu naar Ambon was gegaan om hulpprediker van de Indische Kerk te worden – en daarmee de zendingdienst verliet – in 1906 nog geen werkverslag bij het Genootschap had ingediend, werd hem beleefd doch dringend verzocht dat ten snelste te doen. Het Genootschap vulde immers het karige salaris aan dat hij van de Indische Kerk ontving en het wenste nauwkeurig op de hoogte te blijven van zijn doen en laten.¹¹⁵

De situatie was thans evenwel geheel veranderd in die zin dat de hulppredikers in de Molukken veel meer dan de zendelingen voorheen hun werk verrichtten onder het toezien van de predikanten van Ambon. Van een gespannen situatie, zoals die in de dagen van Tobi had bestaan, was al sedert de late jaren zeventig geen sprake meer. Sedert de jaren zeventig werd jaarlijks vergaderd door de predikanten en hulppredikers, terwijl eventueel tevens de examens werden afgenomen aan de kweekschool (STOVIL)¹¹⁶, die in 1874 was geopend ter vervanging van het Instituut tot opleiding van inlandse helpers van Roskott, dat tot 1865 te Ambon bestaan had. Deze nieuwe school werd echter beheerd door het gouvernement, hetgeen betekende dat lang niet alle abiturienten geschikt waren om een leidende rol te spelen binnen de inheemse christenheid,

113 Het dagboek vangt aan op 29 mei 1899 in Nederland en eindigt op 29 april 1901 op Madiun. Het is verdeeld in vijf delen, die met Romeinse cijfers zijn aangeduid. Het bezoek aan de Molukken, waaronder ook Buru, beslaat de delen III, 52 - III, 71.

114 Het eerste deel van de reis werd ook meegemaakt door een neef van Gunning, dr N. Adriani. Over Gunning uitvoerig in S.C. Graaf van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending. Oegstgeest 1897-1942* (2 dln; Den Haag, 1981) hfdst. ii.; H.M. van Nes, “In Memoriam Dr J.W. Gunning (1862-1923)”, *Mededeelingen. Tijdschrift voor Zendingwetenschap*, jrg. 68 (1924) 1-23.

115 Zie doss. Letteboer, ARvdZ 19/3/B.

116 School Tot Opleiding Van Inlandse Leraren.

laat staan daar voorganger te zijn, zoals met de abituriënten van Roskott's Instituut wel het geval was geweest.¹¹⁷

Epiloog

De rol van het NZG in de Molukken was vanaf de jaren zeventig, toen zijn zendelingen als hulppredikers in dienst van het gouvernement traden, nagenoeg uitgespeeld. Sommigen in Nederland betreurden dit en hebben getracht dit te veranderen. Zendingdirector J.W. Gunning is reeds genoemd. Hij heeft tegen het einde der negentiende eeuw geprobeerd het NZG opnieuw direct bij het zendingswerk in de Midden-Molukken te betrekken, doch hij is hierin niet geslaagd. Een der oorzaken was dat de Indische Kerk te Ambon inmiddels druk doende was haar eigen zendingswerk op te bouwen. Er waren tal van eilanden, die door de predikant(en) van Ambon hooguit eens per jaar bezocht werden, eilanden die bij geen enkel hulppredikersressort waren ingedeeld, waar niet voldoende gouvernementsscholen waren en waar de kerkeraad van Ambon een of meer *guru*, zowel voor de school als voor de gemeente, onderhield. Daarnaast hadden enkele leden der inlandse gemeente te Ambon een eigen zendelinggenootschapje, dat twee *guru* onderhield op een der meest afgelegen eilanden, Laekor. Dergelijke zendingsverenigingen bestonden ook op Saparua (zending op de Zuidooster- en Zuidwester-eilanden) en te Amahay, Elpaputih en Kamarian op zuidelijk Ceram, waar ze ontstaan waren op initiatief van hulpprediker J. Kelling. Deze hadden ieder een eigen bestuur en omstreeks een dozijn leden. Elk had een eigen afdeling in het ressort Amahay (dat de oostelijke helft van Ceram omvatte) als arbeidsveld. Tenslotte bestonden er nog enkele hulpzendingsverenigingen, terwijl hulppredikers elders, wier gemeenten geen eigen zendingarbeid hadden, zoals hulpprediker F. Quak op Nusalaut, het werk op Ceram financieel steunden. Hulppredikers in de Midden-Molukken maakten regelmatig zendingstreken naar de Zuidwester- en Zuidoostereilanden, zoals J.L. Moens (Haruku), die in 1898 Kissar bezocht.¹¹⁸ Voor meer dan de traditionele jaarlijkse collecte voor het NZG was in de Molukken geen ruimte.¹¹⁹

117 Vgl. fol. III, 53, in: J.W. Gunning, "Dagboek van mijn reis naar Nederl. Indië", 1899-1901, ARvdZ 53/5.

118 F.W.G. Kemmann, "De inlandsche christengemeenten op de Ambonsche eilanden", *Mededeelingen vanwege het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, (1882) 31-47, 243-268; F.W.G. Kemmann, "Statistiek van de inlandsche christengemeenten op de Ambonsche eilanden", *Mededeelingen vanwege het Nederlandsch Zendelinggenootschap*, (1884) 17-29; S. Coolsma, *De beteekenis van de Hulppredikers voor de Zending in Nederl. Oost-Indië* [Rotterdam, ca. 1898] 20-22.

119 M.H. Schippers a. J.W. Gunning, 7/7/1898, ARvdZ 76/3.

In memoriam:
Mr Steven C. graaf van Randwijck (1901-1997)

M.C. Jongeling

Kaarsrecht, hoffelijk, met enige schroom kwam hij de bezoeker tegemoet, zowel de lang bekende als de nog onbekende; wat afstandelijk, nooit afwerend. Soms had de ontmoeting iets van een voorzichtige ontdekkingsstocht – en hoeveel mensen heeft hij niet ontmoet, hoeveel afstanden overbrugd en bij hoeveel veranderingen is hij betrokken geweest! De mensen, in de eerste plaats de geliefden en de vrienden onder wie Nico Slotemaker de Bruïne met wie hij in Oostenrijk (Graz 1921/1922) de Christenstudentenvereniging (CSV) had helpen oprichten. Deze wilde Steven, toen diens ontslag uit de Volkerenbondswerkkring in Danzig bekend werd, graag als collegazendingsconsul in Batavia naast zich hebben. Het was de derde keer, dat deze werkring onder Van Randwijck's aandacht werd gebracht. In oktober 1928 vertrok hij met zijn vrouw Odette, begeleid door de tekst, die de eerste zendingsconsul G. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam hem had toegesproken: Deut. 31 : 8 "... vrees niet en word niet verschrikt."

De vijfde zendingsconsul is niet verschrikt geraakt, hoewel hij al gauw merkte dat de houding van het gouvernement tegenover de zending in een snel tempo veranderde. Het werd hem duidelijk in de gesprekken met al die mensen, die 'even' bij Van Heutszboulevard 17 (nu Teuku Umar) langs kwamen: zendelingen met klachten over bestuursambtenaren, jonge guru's met klachten over zendelingen, enkele Indonesische nationalisten, oecumenisch georiënteerde bezoekers uit Azië en Amerika en niet te vergeten vrouwen en kinderen uit zendingsgezinnen met zeer persoonlijke problemen. Tussen kritiek, vragen en adviezen leefden de zendingconsuls, beheerst ongeduld en irritatie bedwingend, vooral leidinggevend en dienend. De verleiding om zich in grootse perspectieven te verliezen was er, maar de detailkwesties vroegen de meeste aandacht. Ook, omdat Van Randwijck daarin vaak het 'conflict der tijden'¹ ontwaarde. Hij vond het onvoldoende botsingen van belang op misverstanden tussen de westerse en de oosterse kijk terug te brengen. Hij schreef: "In een maatschappij, waar de familie de rol vervult, die bij ons het vaderland heeft, en die buiten de eigen kring geen traditie kent van rechtvaardigheid en dienen, brengen wij 'efficiënte' organisatievormen in die bij ons het resultaat zijn van een lange geestelijke ontwikkeling."

1 Term ontleend aan A.D.A. de Kat Angelino, *Staatkundig beleid en bestuurszorg in Nederlandsch-Indië*. Den Haag, 1929.

De vraag, waarom wij, Westerlingen, dit deden en of wij dat wel moesten doen, was toen (1930) voor Van Randwijck zelf niet urgent. Hij zei het Kraemer niet na, dat we niet moesten wachten tot de mensen *matang* (rijp) waren. Want hij werd betrokken bij conflicten, nu eens in de Minahassa, dan weer in de Bataklanden en elders, die het gevolg waren van het *belum matang*-zijn (nog niet rijp-zijn). Bovendien zag Van Randwijck zijn werk als een opdracht van Godswege om door de zending de Indonesische christenen te dienen, totdat

Ja, en toen kwamen de Japanners. In één beslissend ogenblik moet het Van Randwijck klaarder dan de Japanse rode zon zijn geweest, dat hij op een keerpunt in de historie stond. Want de Japanse predikant van het kantoor van godsdienstsaken benaderde christen-Indonesiërs. Hij bezocht eerst de Batakse predikant Ds Siagian, en ging het zendingsconsulaat voorbij. Maar dankzij deze Japanse predikant kreeg Van Randwijck toch hulp om in Yogyakarta het Nieuwe Testament van de drukpers te laten komen. Het kon dus verspreid worden. In de rol van 'geestelijk verzorger' kon hij tot mei 1943 buiten de interneringskampen blijven, terwijl zijn collega mr M. de Niet Gzn al in de Struyswijkgevangenis zat.

Na 1945 heeft Van Randwijck met zijn rijke ervaring, zijn internationale contacten en zijn diep geloof de zending gediend. Misschien is dat de zwaarste dienst geweest. Aan de ene kant was het conflict der tijden losgebarsten tussen Nederland en Indonesië; aan de andere kant klonk door de oecumenische wereld de roep om deelgenootschap in gehoorzaamheid aan Christus. Dit kon met de Indonesische kerken in zeldzaam persoonlijk contact en voorbede wel, maar in de praktijk niet verwezenlijkt worden. Nieuwe vragen drongen zich op: moesten we de gedachte dat Nederlanders nog een speciale roeping in dienst der kerken in Indonesië hadden, vasthouden? Gaat het oordeel Gods ook niet over dit christelijk-historische denken?

Onzekerheid, die Van Randwijck bij het zoeken naar oplossingen nooit parten had gespeeld, kon hem nu bevangen, wanneer hij met de 'raad het maar, en je raadt natuurlijk toch weer mis'-zwijgzaamheid van de roepende kerk te maken kreeg. Meer dan eens heeft hij erkend, dat hij het belang van zelfstandigwording te weinig had gehonoreerd. 'Ik had moeten doorzetten, dat in de hele organisatie van het werk meer Indonesiërs moesten meedoen.' Niet zonder innerlijke worsteling heeft hij zich van het invloedrijke verleden vrij kunnen maken, voordat hij con amore mee kon gaan denken over andere werkvormen op nieuwe terreinen. Een andere generatie zedingsarbeiders heeft in Afrika en elders van zijn ervaring en oordeel geprofiteerd. En in zijn lange leven heeft hij jonge generaties Indonesiërs leren kennen, de na 1950 en na 1965 geboren, die hem met ontwapenende vrijmoedigheid tegemoet traden.

Steven van Randwijck, een rechtvaardig man, een gevoelig, gelovig mens, die ons door zijn handelen en denken in dienst der zending vertrouwd is geworden.

Boekbesprekingen

Karel Schoeman, *J.J. Kicherer en die vroeë sending, 1799-1806* (Kaapstad: Suid-Afrikaanse Biblioteek, 1996), 295 pp., SARand 95,-, ISBN 0 86968 114 1.

Het hoofd van de afdeling Speciale Verzamelingen van de Suid-Afrikaanse Biblioteek, Karel Schoeman, heeft al diverse studies op het terrein van de geschiedenis van de zending in Zuid-Afrika gepubliceerd. De laatste jaren concentreert hij zich vooral op het begin van de activiteiten van zowel de London Missionary Society als het Nederlandsche Zending Genootschap. Zijn publicaties zijn meestal van biografische aard en betroffen onder andere de personen van Sophia Burgmann en Bastiaan Tromp.

Schoemans omvangrijkste boek op dit terrein tot nu toe betreft de korte loopbaan van Johan Jacob Kicherer (1775-1835) als zendingspredikant in dienst van het NZG in de periode 1799-1806. Aan de hand van de beschikbare bronnen wordt een gedetailleerd beeld gegeven van de activiteiten die Kicherer ontwikkelde, van zijn motieven daarvoor en van de omstandigheden waarbinnen deze plaatsvonden. Uitvoerig gaat Schoeman in op de positie en opvattingen van de diverse bevolkingsgroepen in de omgeving van de zendingspost aan de Zakrivier – namelijk Bosjesmannen, Basters, Hottentotten en de Europese Boeren – en de gevolgen daarvan voor hun bereidheid naar de zending te luisteren. Ook de meningsverschillen tussen de zendelingen, waarvan niet altijd duidelijk was welke bevoegdheden zij hadden, komen aan bod.

In de berichten van de enige zendingspredikant die in de aanvangsperiode van het NZG in dienst van het genootschap was, vallen duidelijk sporen van zijn piëtistische opvattingen te vinden. Met name de emotionele en morele effecten van hun bekering op de Bosjesmannen en Hottentotten gaf hij sterk gekleurd weer. Het thuisfront vond ze echter prachtig. Dat Kicherer een goede neus voor public relations had, bleek ook toen hij in 1803 en 1804, dus na nog geen vijf jaar zendingswerk, met drie “Hottentotten” een reis door Europa maakte. De zendingsgenootschappen waren er niet blij mee dat hij zo snel zijn post verliet, maar het effect van de reis was overweldigend en vergrootte de bekendheid van het zendingswerk, waarvan de vruchten zo zichtbaar gepresenteerd werden, aanzienlijk. Ondanks Kicherers triomftocht was de zendingspost aan de Zakrivier geen lang leven beschoren. Als gevolg van conflicten tussen de zendelingen en geringe economische mogelijkheden voor de gemeente werd de post in 1811 opgeheven. Kicherer was al in 1806 predikant van de Europese gemeente te Graaff-Reinet geworden, waar hij echter nog wel missionaire activiteiten bleef ontplooiën.

Het boek is voorzien van een groot aantal illustraties en bevat talloze citaten. Het gevolg hiervan is dat in de tekst Afrikaans, Engels en Nederlands voortdurend worden afgewisseld, wat de leesbaarheid niet vergroot. Dit wordt echter gecompenseerd door de levendige stijl van de auteur, die voor zijn historische romans diverse prijzen heeft gekregen. De vergelijking van Kicherers tournee met het optreden van de gewiekste impresario van een popgroep is zeer beeldend. Wat ik mis was een goede kaart. Met name voor de lezers buiten Zuid-Afrika, die het boek zeker verdient, maakt dit het betoog soms lastig te volgen. Dit neemt echter niet weg dat er weer een hoofdstuk uit de geschiedenis van de Zuid-Afrikaanse en de Nederlandse zending is beschreven.

A.Th. Boone

Chr. Fahner, *Zending en bijbelvertaalwerk in het spoor van de Reformatie (1500-1700)* (Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting, 1997), 56 pp., f 9,50, ISBN 90 72462 21 1.

In deze voor een breed publiek geschreven brochure wil Chr. Fahner, oud-zendingeling en docent aan de Christelijke Hogeschool Ede, aantonen dat binnen de gereformeerde traditie vanaf het begin sprake is geweest van grote belangstelling voor zending en, direct daarmee samenhangend, bijbelvertaalwerk. Het beeld dat de zendingsbeweging pas echt begon met de opkomst van de zendingsgenootschappen rondom 1800 acht hij onjuist en hij laat zien dat er vanaf het begin van de Reformatie een groot aantal activiteiten werd ontplooid op missionair gebied. Deze lagen in het verlengde van de activiteiten in Europa om de bijbel toegankelijk te maken voor de hele bevolking. In de eerste eeuw van de Reformatie waren de mogelijkheden tot overzeese zending vrij gering, maar zodra de protestantse naties buiten Europa handel gingen drijven en gebied veroverd hadden, namen zij hun missionaire taak op zich. Fahner illustreert dit vooral aan het voorbeeld van Nederland waar veel zendingsarbeid op gang kwam. Typerend voor het protestantisme was vooral de waarde die men hechtte aan de vertaling van de bijbel.

Fahner heeft een vrij volledig overzicht gegeven van de Nederlandse zendingsactiviteiten. Ik mis alleen het werk op Formosa, waaraan wij de oudste teksten in een Austronesische taal te danken hebben. De opzet van de brochure is vooral inventariserend. Wat ik ook mis is een analyse van de redenen waarom men aan de Reformatie een gebrek aan zendingselan heeft toegeschreven. Mijns inziens heeft dit ook te maken met de eigen aard van de gereformeerde missionaire activiteiten die direct in het verlengde lagen van het kerkelijk werk voor de Europese gemeenschap. Hierdoor was er geen aparte

zendingsorganisatie, in onderscheid met de genootschappelijke zending waardoor de indruk kon ontstaan dat zending geen prioriteit had binnen de gereformeerde kerk.

A.Th. Boone

Aart de Groot en Paul Peucker (red.), *De Zeister broedergemeente 1746-1996. Bijdragen tot de geschiedenis van de Herrnhutters in Nederland* (Zutphen: Walburg Pers, 1996), 256 pp., ISBN 90 6011 973 8.

Ter gelegenheid van het 250-jarig van de Broedergemeente te Zeist heeft deze een overzicht van haar eigen geschiedenis geschreven. Naast het historisch overzicht, geschreven door Paul Peucker, komen ook diverse thema's uit het verleden van de Herrnhutter gemeente aan bod.

De zendingshistorisch meest belangwekkende bijdrage is van Hartmut Beck over de geschiedenis van het Zeister Zendingsgenootschap, het oudste Nederlandse zendingsgenootschap. De oprichting van de "Broeder-Sociëteit in Holland ter uitbreiding van het Evangelie onder de Heidenen" hing samen met de hernieuwde belangstelling voor de zending aan het eind van de achttiende eeuw en de groeiende acceptatie van de Herrnhutters binnen de Republiek. De doelstelling van het ZZG was om met name de zendelingen die actief waren in de Nederlandse koloniën te ondersteunen. Hiervoor deed men ook een beroep op mensen buiten de eigen broedergemeenten. Op deze wijze leverde het ZZG een belangrijke bijdrage aan de herleving van het zedingsbesef binnen de gevestigde Nederlandse kerken. De zedingsfeesten die men organiseerde en het eigen zedings tijdschrift *Berichten uit de heidenwereld* vevulden hierbij een rol van betekenis. Het zwaartepunt van de overzeese activiteiten lag bij het werk in Suriname. Dit werd in de loop der jaren onafhankelijker van Zeist, zoals Zeist steeds meer autonomie kreeg ten opzichte van de centrale Herrnhutter zedingsdirectie te Berthelsdorf. Om deze reden ging men naar andere arbeidsvelden zoeken en ontgroeide Zeist het beeld van de Suriname-zending. Gezien de centrale plaats van de missionaire opdracht in het leven van de Herrnhutter gemeenten komt ook in de andere bijdragen de zedingsarbeid ter sprake. Met name de bijdrage van Aart de Groot over de eigen plaats van de Herrnhutter gemeente binnen het Nederlandse protestantisme in de negentiende eeuw is zeer informatief. Een bibliografie en een lijst van alle voorgangers in de Evangelische Broedergemeente completeren deze bundel, die een waardig gedenkboek is geworden.

A.Th. Boone

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*)

Dr A.Th. Boone

Dr Chr.G.F. de Jong

Dr L.J. Joesse

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", MS-DOS, bij voorkeur WP 6.1 voor Windows of hoger) vergezeld van een exemplaar van de gedrukte tekst. Manuscripten mogen een lengte van 8000 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 and accompanied by disc. IBM compatible (preferably WP 6.1 or 7 for Windows) 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

J. Roldanus	Zending, kerk en overheid in Kameroen	1
A.Th. Boone	Moderne zendelingen 1850-1885	21
P.N. Holtrop	Een voorgenomen onderzoek van de geschiedenis van de Hollandse Hervormde Kerk te St. Petersburg, 1717-1922	39
Chr.G.F. de Jong H.E. Niemeijer M. van Selm	Nieuwe bronnen tot de geschiedenis van het christendom in Maluku (1605-1935). Vondsten, thema's en oriëntaties	50
M.C. Jongeling	In memoriam: Mr Steven C. graaf van Randwijck (1901-1997)	89
Boekbesprekingen:	Schoeman, <i>J.J. Kicherer en die vroeë sending, 1799-1806</i> (Boone); Fahner, <i>Zending en bijbelvertaalwerk in het spoor van de Reformatie (1500-1700)</i> (Boone); De Groot en Paul Peucker (red.), <i>De Zeister broedergemeente 1746-1996. Bijdragen tot de geschiedenis van de Herrnhutters in Nederland</i> (Boone)	91