

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. Jooisse, 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.

De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie

G.J. Schutte

De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie heeft geen goede naam. Handelskerken noemt men haar. Een naam die geen compliment bedoelt te verwoorden. ‘De Hervormde kerk onder de Compagnie heeft *als kerk* zich nooit met het Evangelisatiewerk in Indië ingelaten’, schreef Coolsma bijna een eeuw geleden.¹ En Van Boetzelaer verwoordde de tweede helft van het oordeel: ‘boven alles was het de Compagnie, die [de Indische kerk en haar zending] in haren groei tegenhield en haar slechts toeliet zich te uiten, in zooverre dit met hare politiek van heerschzucht en winstbejag overeenstemde’.² Of om een recente weergave aan te halen uit *God in Indië*: voor de VOC ‘was de kerstening van de plaatselijke bevolking geen hoofd- of zelfs maar nevendoeel’.³

Die negatieve beeldvorming is al oud. Eind achttiende eeuw schreven liberale critici de compagnie af, vanwege haar handelsmonopolie en ondemocratische houding tegenover personeel en Indische onderdanen.⁴ Tegenover kerk en Compagnie ontwikkelden zich nieuwe Verlichte opvattingen over God, mens en samenleving. Er ontstond sterke kritiek op zowel de idee als de praktijk van de publieke Gereformeerde kerk, in patria en overzee. Men wilde een andere verhouding tussen kerk en staat; opwekkingsbewegingen en genootschapszending ontwikkelden grote activiteiten en aanhang. De koloniale historiografie heeft lange tijd weinig belangstelling getoond voor kerk en zending, en de zendingsgeschiedschrijving weerspiegelt teveel contemporaine vooroordelen. Het traditionele argument, dat de Compagnie alleen winst beoogde en dus voor zending geen belangstelling bezat, dat de pastorale zorg voor haar dienaren op een koopje moest en dientengevolge het kerkelijk personeel kwalitatief en kwantitatief overwegend onder de maat was en geheel onderworpen aan het gezag van de Compagniesambtenaren, hoort men in serieuze studies niet meer zo boud. De Compagnie besteedde immers, goed opgeteld, voor een handelsonderneming eigenlijk vrij wat geld aan de religieuze verzorging van haar personeel. Maar de fundamentele kritiek van de kerkhistoricus Knappert uit 1928 weerklinkt nog steeds: de positie van de kerk onder de Compagnie was “door en door valsch”

1 S. Coolsma, *De zendingseeuw voor Nederlandsch Oost-Indië* (Utrecht 1901) 50.

2 C.W.Th. van Boetzelaer van Dubbeldam, *De Gereformeerde kerken in Nederland en de zending in Oost-Indië in de dagen der Oost-Indische Compagnie* (Utrecht 1906) 231.

3 Peter Boomgaard in “Voorwoord” van *God in Indië. Bekeringsverhalen uit de negentiende eeuw* (Leiden 1997) 7.

4 G.J. Schutte, *De Nederlandse patriotten en de koloniën* (Groningen 1974).

want immers geheel afhankelijk van de Compagnie; zij was naar doelstelling, aard en inrichting een handelskerk, geen zendingskerk; en haar theologie en mentaliteit waren navenant – zij bezat “een soort van grove en plumpe godsdienstigheid” die in één ademtocht bad om voortplanting van Gods “H. Naems lof ende de eere ende welstant onser Heeren principaelen”.⁵

De Gereformeerde vroomheid onder de Compagnie (het klinkt als een *understatement*) was “niet uitsluitend bezorgd om het eeuwig zieleheil” van de haar toevertrouwde dienaren en inheemse christenen; minstens zo belangrijk was de overtuiging dat goede christenen trouwe onderdanen waren.⁶ Bovendien: “Het Nederlandse protestantisme in de koloniën kende enkele eigenaardigheden die zending onder heidenen en aanhangers van andere religies weliswaar niet onmogelijk maakten, maar evenmin bevorderden”.⁷ Van Goor wijst dan in feite op de oude punten van kritiek: de Gereformeerde kerk beperkte zich tot de Compagniesdienaren en was afhankelijk van de VOC; zending was hooguit een nevenproduct, de gehanteerde methode was weinig geschikt en geheel onderworpen aan de politieke macht van de Compagnie.⁸

Pregnante kritiek op leer en leven van de Gereformeerde kerk onder de Compagnie is de afgelopen decennia geleverd, in het bijzonder op haar houding tegenover niet-Europeanen, en wel naar aanleiding van de Zuid-Afrikaanse ontwikkelingen. In bedoelde historiografie, die een internationaal verschijnsel is, hebben de “eigenaardigheden” van het Nederlandse protestantisme een specifieke inhoud gekregen. Want daarin wordt aan het Calvinisme bij uitstek toegekend de rol van het vaderschap van de apartheid.

I Het Calvinisme Paradigma

Een veel geciteerde uitspraak van Sheila Patterson geeft aan, waarover we het hebben: “It was the Old Testament and the doctrines of Calvin that moulded the Boer into the Afrikaner of today. (...) The doctrines which the Boers took with them on their long trek through the veld and the centuries were those of sixteenth century Calvinism”.⁹ Een andere Zuid-Afrikaan, de journalist Allister Sparks, specificeerde die Calvinistische doctrines: “(Some social scientists think) it was John Calvin’s doctrine of predestination that gave the Protestant northerners their propensity for master-race notions, by inducing a belief that they were the Elect

5 L. Knappert, *Schets van eene geschiedenis onzer handelskerken* (Overdruk uit *Archief Kerkgeschiedenis XXI* (1928) 1-46, 81-148; 's-Gravenhage 1928) 81, 128, 129.

6 *God in Indië*, 7-8.

7 J. van Goor, *De Nederlandse koloniën. Geschiedenis van de Nederlandse expansie 1600-1975* (z.p.,z.j.) 157.

8 Van Goor, *De Nederlandse koloniën*, 157-164.

9 Sheila Patterson, *The last Trek*, 177; aangehaald in André du Toit, “No Chosen People: The Myth of the Calvinist Origins of Afrikaner Nationalist and Racial Ideology”, *The American Historical Review* 88 (1983) 920-952, citaat 923.

of the Lord”.¹⁰ En een recent handboek voor de Zuid-Afrikaanse kerkgeschiedenis boekstaaft dat “Some strands of Calvinist theology even seemed indifferent or hostile towards missionary work”.¹¹

Die onchristelike, racistiese houding werd de Afrikaner Boeren tot vlees en bloed, naar praktijk en wetgeving van hun negentiende-eeuwse Republieken bewezen. En cruciaal voor het moderne Afrikaner nationalistiese denke met zyn ideeën als Verbondsvolk, Sovereiniteit in eigen Kring en Gelofte-dag was het neo-calvinisme – dat van Abraham Kuyper, van Potchefstroom en de Broederbond –, aldus Leonard Thompson.¹²

In de geskiedskrywing draagt dat racistiese Calvinisme ook een wetenskaplike naam: die “Calvinist paradigm”. Naamgever ervan was vijftien jaar gelede André du Toit, in een artikel “No Chosen People”.¹³ Daarin ligt die nadruk vooral op het moderne Afrikaner christelik-nasionale denke als Civil Religion. Moodie, *The Rise of Afrikanerdom*, en Hexham, *The Irony of Apartheid*, om slechts enkele voorbeelde te noemen, hebben uitvoerig geskrywe oor Abraham Kuyper, zyn Zuid-Afrikaanse volgelinge en het neo-calvinisme en die betekenis daarvan. Evenals trouwens uit geheel andere hoek ook iemand as Dr A.P. Treurnicht dat heeft gedaen.¹⁴

Veel dat in dat kader oor het Nederlandse neo-calvinisme en zyn bydrage is geskrywe, is mijns inziens onjuist, om het eenvoudig maar helder te stelle.¹⁵

10 Allister Sparks, *The Mind of South Africa* (London 1990) 21.

11 J.W. Hofmeyr and Gerald J. Pillay eds., *A History of Christianity in South Africa* I (Pretoria 1994) 27; dezelfde stelling eerder in Richard Elphick and Hermann Giliomee eds., *The Shaping of South African Society, 1652-1840* (Middletown 1989; 2nd edition) 186.

12 Leonard Thompson, *The political Mythology of Apartheid* (New Haven and London 1985) 29.

13 Du Toit, “No Chosen People”, 920; zie ook A. du Toit, “Captive to the nationalist paradigm: Prof F A van Jaarsveld and the historical evidence for the Afrikaner’s idea on his calling and mission”, *Suid-Afrikaanse Historiese Joernaal* 16 (1984) 49-80. Ook R.M. Britz, “Die begrip ‘Calvinisme’ in die Afrikaanse geskiedskrywing. ’n Oorsigtelike tipering”, *Skrif en kerk* 15 (1994) 196-218.

14 T. Dunbar Moodie, *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion* (Berkeley and Los Angeles 1975); I. Hexham, *The Irony of Apartheid: The Struggle for National Independence of Afrikaner Calvinism against British Imperialism* (New York and Toronto 1981); A.P. Treurnicht, *Die verhouding van die staat tot die kerk by dr Abraham Kuyper, 1837-1920* (ongepubl. diss., Universiteit van Kaapstad, 1956); A.P. Treurnicht, *Credo van ’n Afrikaner* (Kaapstad 1975); P. van der Kooi ed., *Treurnicht praat: toesprake, artikels, debatte uit die eerste tien jare van die bestaan van die Konserwatiewe Party van Suid-Afrika* (Pretoria 1992). Recente analyses van die receptie van Kuyper in Zuid-Afrika zyn byvoorbeeld P.J. Strauss, “Abraham Kuyper, ras en volk - en Suid-Afrika”, *In die Skriflig* 27 (1993) 323-336; E. Brown, “Die invloed van Abraham Kuyper op ds. S.J. du Toit”, *In die Skriflig* 27 (1993) 385-412; J.J. Lubbe, *De Onderzoeker oor Kuyper*; ongepubl. paper; J.J. Lubbe, “’n Bok vir Asasel? In gesprek oor ’n Suid-Afrikaanse aanklag teen Abraham Kuyper”, *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* 37 (1996) 257-285.

15 G.J. Schutte, *Nederland en de Afrikaners: adhesie en aversie* (Franeker 1986) 185-204; Gerrit J. Schutte, “The Netherlands, cradle of apartheid?”, *Ethnic and Racial Studies* 10 (1987) 392-414; G.J. Schutte, “Treurnichts eigenwillige godsdiens. Een bespreking”, *Zuid-Afrika* 69 (1992) 118-119.

Op dat onderdeel van het Paradigma wil ik hier echter niet verder ingaan. Wel op een ander element van het Calvinisme Paradigma: de rol van het “primitive Calvinism” in de wereld van de VOC, de plaats en aard van de Gereformeerde kerk onder de Compagnie en in het bijzonder in de Hollands-koloniale periode van Zuid-Afrika. Die concentratie op de Kaapse geschiedenis geeft mij ook de gelegenheid, iets goed te maken: de afgelopen jaren ben ik mij bewust geworden dat ik in mijn bijdrage over de bestuurlijke en sociale structuur van de Kaapse samenleving onder de VOC in *The Shaping of South African Society* absoluut onvoldoende aandacht geschonken heb aan de kerk.¹⁶

II Verbondstheologie en slavernij

Dat “primitive Calvinism”, lang meer gepostuleerd dan bestudeerd, heeft nieuwe en fundamentele aandacht gekregen door de verschijning van studies als *Ideology on a Frontier* van J. Alton Templin, *The Thousand Generation Covenant* van Jonathan Neil Gerstner en *Children of Bondage* van Robert Shell. Alle drie stellen het zeventiende-eeuwse Nederlandse Dordtse Calvinisme direct of indirect schuldig aan superioriteitsgevoel, ethocentrisme en racisme. Op hun voorgaan hebben een aantal promovendi en andere auteurs deze stelling gepopulariseerd.¹⁷ De ellende in Zuid-Afrika begon met Van Riebeeck en de zijnen, aldus Templin, omdat zij allemaal “members of the Calvinistic Dutch Reformed church” waren; op de Synode van Dordrecht “the idea of divine election was made a cardinal doctrine of the faith”. Zonder die theologische achtergronden kan het Afrikaner nationalisme met zijn “concept of the elect people” niet begrepen worden.¹⁸ De Kaapse Gereformeerde kerk doopte weliswaar ook niet-Europeanen, slaven vooral, erkent Templin. Maar de nadruk op de uitverkiezing ontnam kennelijk die doop zijn betekenis: de doop stelt alle mensen gelijk voor God, maar “only a negligible portion of the baptized slave Christians” werd vrijgelaten.¹⁹ Bij Gerstner staat de doop centraal, zichtbaar teken van het Verbond tussen God en mens. Ook hij ziet Afrikaner groepsidentiteit ontstaan uit theologie, en “the most likely link between Reformed theology and the doctrine of separate development of the races is the doctrine of the covenantal holiness of children of believers”.²⁰ Deze Verbondstheologie, opgelegd door de Synode van Dordrecht, onderstreepte de heiligheid van de christelijke gemeente en de

16 G.J. Schutte, “Company and colonists at the Cape 1652-1795” in Elphick and Giliomee, *Shaping*, 283-323.

17 J.C. Adonis, *Die afgebreekte skeidsmuur weer opgebou* (diss. Vrije Universiteit; Amsterdam 1982); C.J.A. Loff, *Bevryding tot eenwording. Die Nederduitse Gereformeerde Sendingskerk in Suid-Afrika 1881-1994* (diss. Theol. Universiteit Kampen; Kampen 1998).

18 J. Alton Templin, *Ideology on a Frontier. The Theological Foundation of Afrikaner Nationalism, 1652-1910* (Westport, Conn. 1984) 6-7.

19 Templin, *Ideology*, 21.

20 Jonathan Neil Gerstner, *The Thousand Generation Covenant. Dutch Reformed Covenant Theology and Group Identity in Colonial South Africa, 1652-1814* (Leiden 1991) 3.

bloedband als grens van die verbondsgemeente, aldus Gerstner. Het Gereformeerde doopformulier citeerde Genesis 17:7, “Ik zal mijn verbond oprichten tussen Mij en tussen u, en tussen uw zaad na u in hun geslachten, tot een eeuwig verbond, om u te zijn tot een God, en uw zaad na u”. Om de samenvatting van Elizabeth Elbourne aan te halen: “A theology which began in Holland as an in-group criticism of the non-Reformed and a call against complacency within the Reformed tradition, slipped into racial stratification in a country in which almost all frontier farmers thought themselves as Reformed, but few blacks were Christian”.²¹ In de concrete context van de Kaapse Frontier werden dus Verbondsgemeente, het Godsvolk Israel en de blanke Afrikanergroep identiek.

De theologen Templin en Gerstner schreven dogmageschiedenis. Hoe precies de relatie was tussen die theologie en de Kaapse historische werkelijkheid, wordt meer gesteld dan bewezen; André du Toit schreef in dat verband van een Rip-van-Winkle effect.²² Robert Shell lijkt van de andere kant te beginnen. Zijn *Children of Bondage* biedt “A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope, 1652-1838”. Shell stelt dat “the domestical household” van de zeventiende en achttiende eeuw “most profoundly shaped South African colonial society”.²³ Dat feit wil hij in zijn ontwikkeling volgen. Uiteraard moest hij de rol van de Gereformeerde theologie en kerk bespreken. Shell deed in dat verband een belangwekkende ontdekking.

Op zich was er namelijk niets verkeerd met het Calvinisme: “The idealistic and egalitarian vision of John Calvin struck directly at the root of slavery”.²⁴ In die lijn ging Dordt voort. Het evangelie moest aan ieder verkondigd worden. Het christen-zijn, door doop dan wel belijdenis, betekent ook iets, zeker voor slaven: “the Dutch Reformed Church promised not only incorporation but also assimilation and even freedom to *all* members of the household”.²⁵ Slaven moesten gedoopt, onderwezen en anders behandeld worden; christen-slaven mocht men niet verkopen.²⁶

Waren die voorschriften van Dordt uitgevoerd, Zuid-Afrika had een heel andere geschiedenis gekregen. Maar diezelfde synode van Dordrecht had de koloniale slavenhouders ook de ontsnappingsroute gewezen. “All the opinions followed

21 Elizabeth Elbourne, “Early Khoisan uses of Mission Christianity”, *Kronos* 19 (1992) 5.

22 Du Toit, “No Chosen People”, 920, 923.

23 Robert C.-H. Shell, *Children of Bondage. A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope, 1652-1838* (Hanover and London 1994) xxvi. Een belangwekkende bespreking biedt A. Bank, “Slavery without Slaves: Robert Shell’s Social History of Cape Slave Society”, *Suid-Afrikaanse Historiese Joernaal* 33 (1995) 182-193; voor “household” en paternisme speciaal 190.

24 Shell, *Children of Bondage*, 100; een eerdere beknopte weergave biedt Richard Elphick and Robert Shell, “Intergroup relations”, in Elphick and Giliomee, *Shaping*, 184-239.

25 Shell, *Children of Bondage*, xlii.

26 Shell, *Children of Bondage*, 91, 341, 363.

the precedent of the Old Testament patriarch Abraham. The Reformed head of household, not the Church and not the parents of the child, had the primary responsibility for baptizing slaves and heathens. This was the key difference. Baptism, a public imperative for the Catholic church, became a *household* choice for the Reformed Christian”.²⁷ En dus lieten de Gereformeerde Kapenaren gewoonweg hun slaven niet dopen (geprikkeld door orthodoxe predikanten als Baldaeus en Le Boucq, die geen ruime doopraktijk gewenst zouden hebben²⁸); zij onderwezen hun slaven niet en sloten hen de toegang tot de kerk; zo behielden zij hun eigendom en sociale superioriteit. Of zij lieten hen wel dopen, maar trokken zich niets aan van het verbod gedoopte slaven te verkopen, door die te aliëneren via het erfrecht. Manumissie van gedoopte slaven geschiedde hooguit alleen op het sterfbed – fraai voorbeeld van “the issue of Calvinist guilt”.²⁹ Samenvattend: “The Cape settlers repudiated Calvin”,³⁰ terwijl hun slaven van de weeromstuit kozen voor de Islam.³¹ En zo werd de Kaap die afschuwelijke afwijking van het algemeen menselijk patroon, waar “a religiously and racially bifurcated society”³² ontstond. Dankzij de synode van Dordrecht en het Hollands-Kaapse koloniale Calvinisme, dankzij een kerk die zich als instituut toenemend onderschikte aan de kolonistoren: “The individual freedom on which Reformed Christianity was predicated and the presbyterian form of church organization resulted, in colonial practice, in the freedom of parishioners to exclude slaves, the largest sector of the population, from Christian baptism, fellowship, communion, and, above all, Christian civic status”.³³ Shells beschrijving doet dus denken aan Allister Sparks’ droom, dat niet Jan van Riebeeck maar Vasco da Gama of een of andere Portugese ontdekker zuidelijk Afrika gekoloniseerd had. Dan dirigeerde in Zuid-Afrika een politiemann in wit uniform het verkeer, geurde

27 Shell, *Children of Bondage*, 334.

28 Shell, *Children of Bondage*, 330, 339. A.J. de Jong, *Afgoderye der Oost-Indische heydenen door Philippus Baldaeus* (’s-Gravenhage 1917) LII-LIII, wijst erop, dat Baldaeus’ standpunt voortkwam uit de eis “op grond van goede zeden, dat de Europeaan met de moeder zijner kinderen zou (moeten) huwen” (De Jong verwijst daarbij als bewijs naar het “autographon van de Nat. Synode ‘Ad quaestionem Amstelodamensium de Ethnicorum pueris baptizandis’” - volgens Shell, *Children of Bondage*, 334 noot “not well known to contemporary scholars of slavery”); zie voor Baldaeus’ werk op Ceylon: J. van Goor, *Jan Kompenie as schoolmaster. Dutch Education in Ceylon 1690-1795* (Groningen 1978) register s.v. Voor Le Boucq; zie hierna.

29 Shell, *Children of Bondage*, 100.

30 Shell, *Children of Bondage*, 369.

31 Shell legt grote nadruk op de Islam als slavenprotest, maar geeft eigenlijk geen bewijzen hoe dat te werk ging; volgens Bank, “Slavery without Slaves”, 183-184, neemt Shell de persoonlijke religieuze overtuiging van de slaven niet serieus.

32 Shell, *Children of Bondage*, 370.

33 Shell, *Children of Bondage*, 369. De Kaapse slaven bezaten meer rechten dan Shell wil weten, zie Bank, “Slavery without Slaves”, 190; zie voor christendom als voorwaarde voor “civic status” (wat was dat precies?) hieronder.

ieder er naar olijfolie en stond de Republica de Boa Esperance wereldwijd bekend als een tweede Brazilië, symbool van raciale integratie en geluk.³⁴

De beschrijving die Shell *cum suis* van Calvinisme, kerk en samenleving aan de Kaap (en bij gevolg in de gehele wereld van de Compagnie) geven, levert in ieder geval een duidelijk antwoord op de altijd wat omstreden vraag, of de Kaapkolonie al dan niet *sui generis* was.³⁵ “Slavery, not the frontier and certainly not the process of industrialization, shaped South Africa”³⁶ en “The slave society that emerged at the Cape was quite different from the New World slave societies”.³⁷

De stelligheid en helderheid van die conclusie zijn echter tegelijkertijd haar probleem. Kan de Kaap wel zo’n uitzondering in het Nederlandse imperium zijn geweest? Zoveel anders dan Nieuw Nederland, Suriname, Ceylon, Formosa, Batavia? Was de Kaap niet een druk bezocht verversingsoord op de doorgaande route tussen Amsterdam en Batavia en vice versa?

Elke bestudering van de Gereformeerde kerk onder de VOC, haar structuur en plaats in de samenleving aan de Kaap of waar dan ook, moet, lijkt het, beginnen met de geschiedenis van de Gereformeerde kerk in Nederland. En vervolgens met het geheel van de Gereformeerde kerk in de overzeese Nederlandse koloniale samenlevingen, in Oost en West. Want de plaatselijke kerk, bijvoorbeeld die aan de Kaap, was een stek van die Nederlandse kerk, ingericht naar haar voorbeeld, geplant door mensen met ervaringen en inzichten ontleend aan het Gereformeerde kerkelijk leven in Europa en elders; haar predikanten studeerden in Nederland. Anderhalve eeuw lang stond bijvoorbeeld de Kaapse kerk onder toezicht van de Classis Amsterdam; uitgezonden predikanten hadden zich te houden aan een zogenaamde Classicale Acte, die hen oplegde zich te houden aan de gewoonten en vormen van kerk en kerkelijk bestuur van die Classis.³⁸ Dat historisch en methodologisch inzicht bepaalt het onderstaande, ook in de volgorde van behandeling.

Het historisch onderzoek van kerk, religie en samenleving in de zeventiende en achttiende eeuw in Nederland is de afgelopen decennia fundamenteel veranderd. Het baanbrekende voorbeeld is Van Deursens *Bavianen en Slijkgeuzen*, over kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt, de tijd van de conflicten

34 Sparks, *The Mind of South Africa*, 20-21. Zie voor Shells voorliefde voor Latijns-Amerika (en de Rooms-katholieke kerk) als spiegel: Shell, *Children of Bondage*, index s.v. Brazil, Catholic baptism.

35 Schutte, “Company and colonists”, 283; vergelijk ook Elphick and Giliomee, “An overview”, in *Shaping*, 521-566.

36 Shell, *Children of Bondage*, 395.

37 Shell, *Children of Bondage*, 396.

38 Ik ontleen die kennis over de Classicale Acte aan hoofdstuk IV De Kerk in de conceptdissertatie van mijn promovendus A.W. Biewenga, *Stellenbosch 1679-1729*; vergelijk ook A.W. Biewenga, “Kerk, armenzorg, onderwijs en zending aan de Kaap 1652-1732. Een overzicht van de stand van het onderzoek: resultaten en leemten”, *Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse zending en overzeese kerken* 1 afl. 2 (1994) 1-22.

tussen Remonstranten en Contra-Remonstranten en de Synode van Dordrecht.³⁹ Het bestudeert de kerk van onderaf; kerk en religie in de alledaagse werkelijkheid van de enkeling en samenleving; meer het geleefde geloof dan het voorgeschreven geloof.⁴⁰ Dat nieuwe onderzoek levert ook nieuw inzicht in de rol van de kerk in de samenleving. Kerk en religie worden dan geplaatst in het geheel van de sociaal-culturele werkelijkheid van concrete historische gemeenschappen, zoals Van Deursen en ikzelf voor het Hollandse dorp Graft hebben gedaan.⁴¹ Onderzoek als dit heeft ook een methodologische kant: het is sterk gebonden aan archivale bronnen, seriële reeksen als notulen en brievenboeken van kerkeraden, de boekhoudingen van kerkvoogdijen en diaconieën, de diverse bronnen van overheden, belastingdiensten, rechtbanken en notariaat. Die benadering en methode levert ook vernieuwd inzicht op in de overzeese Nederlands-koloniale samenleving van de zeventiende en achttiende eeuw, naar enkele proeven bewijzen.⁴² Ook voor de Kaap onder de VOC, zoals hieronder zichtbaar zal worden.

*III De Gereformeerde kerk in patria*⁴³

In de loop van de zestiende eeuw vonden allerlei reformatorische opvattingen en stromingen aanhang in de Nederlanden. Het Calvinisme was één daarvan. De Calvinisten verwierven zich een grote plaats in de Opstand der Nederlanden en in de loop van de Tachtigjarige Oorlog werd hun Gereformeerde kerk overal in de opstandige gewesten erkend als de publieke kerk. Dat betekende (en de Grote Vergadering der Staten-Generaal van 1651 bevestigde het nog eens plechtig) dat in de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden alléén de Gereformeerde kerk haar godsdienstige praktijken in het openbaar mocht uitoefenen. De overheid stelde kerkgebouwen beschikbaar en betaalde de

39 A.Th. van Deursen, *Bavianen en Slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldenbarnevelt* (Assen 1974; herdr. Franeker 1991).

40 Zie verder A.Th. van Deursen, *Mensen van klein vermogen. Het 'kopergeld' van de gouden eeuw* (Amsterdam 1991); A.Th. van Deursen, *De hartslag van het leven. Studies over de Republiek der Verenigde Nederlanden* (Amsterdam 1996); A.Th. van Deursen en G.J. Schutte, *Geleefd geloven. Geschiedenis van de protestantse vroomheid in Nederland* (Assen 1996); Willem Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf, 1607-1647* (Nijmegen 1995).

41 G.J. Schutte, *Een Hollandse dorpsamenleving in de late achttiende eeuw. De banne Graft, 1770-1810* (Franeker 1989); A.Th. van Deursen, *Een dorp in de polder. Graft in de zeventiende eeuw* (Amsterdam 1994).

42 H.E. Niemeijer, *Calvinisme en koloniale stadscultuur. Batavia 1619-1725* (diss. Vrije Universiteit, Amsterdam 1996); H.E. Niemeijer, "Als een Lelye onder de doornen. Kerk, kolonisatie en christianisering op de Banda-eilanden 1616-1635", *Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse zending en overzeese kerken* 1 (1994) 2-24.

43 G.J. Schutte, 'Nederland: een calvinistische natie?', *BMGN* 107 (1992) 690-702; S. Groenveld en H.L.Ph. Leeuwenbergh, *De bruid in de schuit. De consolidatie van de Republiek 1609-1650* (Zutphen 1985); S. Groenveld en G.J. Schutte, *Delta. Nederlands verleden in vogelvlucht. Deel 2 De nieuwe tijd: 1500 tot 1813* (Leiden-Antwerpen 1992).

traktementen van de predikanten. En openbare ambten werden alleen toegekend aan Gereformeerden. Die publieke kerk vervulde ook publieke diensten, zoals doop, huwelijk en begrafenis. Zij verzorgde de publieke prediking en het godsdienstig onderwijs, publieke bede- en dankdagen, bijstand aan gevangenen en veroordeelden, geestelijke verzorging van leger en vloot. Als hoedster en voedster van de collectieve normen en waarden onderwees zij dus het gewenste en bestreed zij ongewenst maatschappelijk gedrag, met woord en daad (in prediking en onderwijs, in vermaning en kerkelijke tucht). En zij verleende diaconale bijstand, aan haar behoeftige lidmaten en hun kinderen, maar soms ook aan ieder, zonder te letten op kerkelijke affiliatie, afhankelijk van de plaatselijke regeling of opdracht van de overheid.

De publieke Gereformeerde kerk was dus bevoorrecht, maar zij was niet het geestelijk of kerkelijk tehuis van iedereen. Omstreeks 1650 omvatte het Gereformeerde volksdeel naar schatting hooguit 37% van de bevolking, aan het eind van de achttiende eeuw iets meer dan de helft (55%), resultaat van een ingewikkeld sociaal en demografisch proces van groei.⁴⁴

De Republiek kende geloofsvrijheid; de inwoners geloofden vanaf het begin pluriform en waren kerkelijk verdeeld. In de kringen van regenten en leden van overheidscolleges bestond een voorkeur voor een allen omvattende nationale volkskerk. Maar pogingen ertoe waren pijnlijk mislukt, het is genoeg te verwijzen naar de gebeurtenissen van de jaren van het tweede decennium van de 17e eeuw. Want de Gereformeerde kerk, hoezeer ook gehecht aan de idee van de éne en algemene christelijke kerk, wees steeds de realisering van een brede en ruime, allen omvattende volkskerk vierkant af.

Want de Gereformeerde kerk wilde een belijdende kerk zijn, die leer- en levenstucht streng handhaaft. De Gereformeerde gemeente wist een heilige Avondmaalsgemeenschap te moeten zijn, het lichaam van Christus; de lidmaten moesten voorbeeldig leven en geen aanstoot aan de wereld geven. Zij liet alleen volwassen mannen en vrouwen toe, die onberispelijk leefden, publiek belijdenis van hun geloof gedaan hadden en beloofden zich te onderwerpen aan de kerkelijke vermaning en tucht.

Wat resulteerde was voor die tijd in diverse opzichten uniek. De Gereformeerde leer en kerk was de heersende godsdienst van de staat, bevoorrecht en beschermd; kerk en overheid werkten op vele terreinen samen, in het bijzonder ook dat van de disciplinerende van de samenleving, een evident gemeenschappelijk belang.⁴⁵ Maar een monopolie kreeg de Gereformeerde kerk niet. De Nederlandse Republiek bleef kerkelijk-religieus pluriform en werd verzuild. Er bestond een

44 S. Groenveld, *Huisgenoten des geloofs. Was de samenleving in de Republiek der Verenigde Nederlanden verzuild?* (Hilversum 1995) 19.

45 P.H.A.M. Abels, A.Ph.F. Wouters, *Nieuw en ongezien. Kerk en samenleving in de classis Delft en Delfland 1572-1621* (2 dln; Delft 1994) II 117.

modus vivendi, die de getolereerde gezindten een grote mate van vrijheid schonk. De huis- en schuurkerken van Dissenters en Katholieken waren bepaald geen onvindbare en veilige plaatsen, maar in reisgidsen en stadsbeschrijvingen openlijk aangeduide centra van kerkelijk leven. De grote mate van feitelijke godsdienstvrijheid, ook voor sektarissen, trok allerlei soorten immigranten en vluchtelingen. Franstalige Calvinisten (Hugenoten) vonden in de Waalse kerk een Franstalige zusterkerk van de Gereformeerden. Engelse presbyterianen ontvingen alle ruimte; de Lutherse kerk genoot vrijwel volledige vrijheid; veel mensen met Lutherse achtergrond vonden trouwens gemakkelijk aansluiting bij de Gereformeerde kerk. De Duits- en Portugeestalige naties der Joden genoten een bijzondere, erkende positie.

De feitelijke sociale verhoudingen tussen de aanhangers der diverse gezindten waren afhankelijk van tijd en plaatselijke omstandigheden. Katholieke schuurkerken werden sinds 1630 niet meer gesloten. Omstreeks 1650 telde het land ondanks tal van keuren en regels vele niet-Gereformeerden in openbare ambten: baljuws, schepenen, schouten en schoolmeesters bijvoorbeeld. Het werd oogluikend toegestaan, hoezeer de kerk er over klaagde. Het gelukte nooit, dissenters geheel en op alle niveaus te weren uit de regentencolleges, en in de tweede helft van de achttiende eeuw ontstond een verstrengeling van bijvoorbeeld Doopsgezinde en Gereformeerde regentenfamilies.⁴⁶ Tegelijkertijd begon tegen 1750 ook het theologisch tij te keren; de pluriformiteit was intellectueel aanvaard.⁴⁷ Het streven van de Nadere Reformatie tot puritanisering van het openbare leven mislukte grotendeels, ook doordat de overheden bijvoorbeeld een al te strikte puriteinse zondagsviering en verboden tot kermisviering en andere gelegenheden tot ijdellijk en dertel gedrag, niet oplegden.⁴⁸

In het dagelijks leven bezaten niet-gereformeerden (afgezien van de reeds genoemde punten: geen vrije openbare godsdienstoefening, geen toegang tot openbare ambten) dezelfde rechten en plichten als gereformeerden. Zij betaalden dezelfde belastingen, hadden gelijkelijk toegang tot de rechtspraak; zij werden opgeroepen voor schutterij en weerbare manschap (de principiële bezwaren van de Doopsgezinden tegen wapengeweld werden erkend en afgekocht). Het poorterschap en de gilden stonden voor hen open, en de Gereformeerde diaconie had geen monopolie.

De Gereformeerde kerk bezat dus geen monopolie. Het is waar, haar publieke positie verleende gezag aan haar standpunten en ook aan haar dienaren. Openlijk verzet tegen haar opvattingen, verbonden aan haar taak als hoedster van de

46 Schutte, *Graft*, 48-49, 119-120.

47 J. van Eijnatten, *God, Nederland en Oranje. Dutch Calvinism and the Search for the Social Centre* (diss. Vrije Universiteit; Kampen 1993).

48 F.A. van Lieburg, *De Nadere Reformatie in Utrecht ten tijde van Voetius* (Rotterdam 1989); Abels en Wouters, *Nieuw en ongezien*, II 167-176, 195-199.

publieke normen en waarden was moeilijk. In godsdienstige en zedelijke zaken, in het intellectueel debat, moest naar haar woord geluisterd worden. Het aanzien van kerkeraden, veelszins bestaande uit de sociaal meest vooraanstaande kerkleden, was hoog. Maar niemand kon onwilligen de kerk injagen en niemand werd gedwongen lidmaat te worden. Integendeel, de kerk stelde de drempel zelf hoog. Zij eiste volmondige instemming met de waarheid waarvan zij getuigde, en strikte toepassing in het persoonlijke leven van haar patroon van waarden en normen. De Gereformeerde kerk deed een zwaar beroep op wil, gevoel en verstand en wenste overtuigde leden met onberispelijk gedrag. Alleen onderwijzing, prediking, overreding, de overtuigingskracht van haar leer en kerkelijk leven en het voorbeeld van de vroomheid van haar lidmaten konden dus in feite het getal lidmaten vergroten. De respons was lang relatief gering. De Gereformeerde kerk was een Gideonsbende.

Naast de lidmaten kende de Gereformeerde kerk het verschijnsel van de toehoorders. Een verhoudingsgewijs veel grotere groep van volwassen kerkgangers, geïnteresseerden, die echter de drempel tot het lidmaatschap (nog) te hoog vonden. Liefhebbers der (gereformeerde) waarheid, werden zij genoemd. Het tijdperk van de confessionele duidelijkheid was in opkomst, maar de mensen namen er de tijd voor. Formeel vond de Gereformeerde kerk haar definitieve gestalte in de aanvaarding van de Canones en kerkorde van Dordrecht van 1618-1619. Maar de afstand tussen voorgeschreven en geleefde vroomheid was groot en de oude vloeibaarheid stelde pas heel langzaam. De Republiek kende veel onbeslist en veel onverschilligen. Het volksleven was allesbehalve een toonbeeld van ingetogen vroomheid. Het aantal Gereformeerde lidmaten steeg pas in de tweede helft van de zeventiende eeuw heel langzaam, vermoedelijk door een combinatie van een pastoraal offensief en enige vermindering van de strenge kerkelijke tucht. Maar ook toen werd de Gereformeerde kerk geen volkskerk die stad en dorp eensgezind verenigde rondom kansel en avondmaalstafel. Al was het alleen maar omdat zo velen bleven kiezen voor een Remonstrantse gemeente, een Doopsgezinde vermaning, of Rooms-katholieke statie.

IV Doop en samenleving

Robert Shell legt in een beschouwing over de relatie tussen “Religion, Civic Status, and Slavery” grote nadruk op “the civic and communal consequences of baptism”. De doop werd in Protestantse landen immers tot de Franse revolutie gelijk geacht aan “legal enfranchisement. Baptism was necessary for the right to inherit, the right to marry, the right to be buried in a Christian graveyard, and the right to bear witness”. In de Nederlandse Republiek, net ontsnapt aan “Catholic-Iberian hegemony” en druk bezig met het bepalen van “the religious and legal identity of the Netherlands”, “Reformed Protestants new and more radically constructed conceptions of baptism that spilled over from the religious into the

civic arena. If one were baptized into the Dutch Reformed Church, important civic consequences immediately ensued”.⁴⁹

In het licht van het voorgaande is Shells inzicht verrassend. Welke “important civic consequences”? Het meest harde voorbeeld van evidente begunstiging van Gereformeerden ken ik bij de toekenning van openbare ambten. Dat is niet niks, maar om die recette te innen was de juiste familieachtergrond, sociaal netwerk, opleiding en ervaring minstens zo belangrijk.

Shell kent de dooppraktijk van de oude Gereformeerde kerk kennelijk evenmin als haar doopleer. Want velen die in de Gereformeerde kerk gedoopt werden, waren geen Gereformeerden en werden dat ook nooit. En velen werden niet in de Gereformeerde kerk gedoopt maar genoten overigens gewoon de rechten van inwoner of burger. Zelfs in het geheel niet gedoopten, zoals jeugdige Wederdopers.

De Gereformeerde kerk bezat dus geen monopolie in de doopbediening. En velen, die zij doopte waren niet Gereformeerd. Gereformeerd werd men immers niet door de doop. Gereformeerd werd men door openbare geloofsbelijdenis. Alleen belijdende lidmaten behoorden tot het lichaam van de Gereformeerde kerk. Toehoorders of liefhebbers der gereformeerde waarheid, kinderen en volwassen gedoopten waren geen leden.

Die nadruk op persoonlijke en bewuste keus en publieke belijdenis als inlijving tot de Gereformeerde kerk (een gemeente van heiligen, definieerde de *Nederlandse Geloofsbelijdenis*) vond overigens haar pendant in een zeer royale bediening van de doop.⁵⁰ De Gereformeerde kerk doopte namelijk niet alleen de kinderen der gelovigen, der lidmaten. Gezien de weerbarstigheid en zwakte van de mens en de onmeetbare genade van God doopte zij ook kinderen van “hoereerders, afgesnedenen, papisten en dierghelijcken”,⁵¹ afvalligen en onverschilligen; zij doopte onechte kinderen en soms zelfs wel tegen de wil van de ouders in. Zij erkende ook de doop van andere christelijke kerken (inclusief de Rooms-Katholieke kerk). Zij doopte zelfs kinderen van ongedoopten. Want “Godts verbondt zich strecket tot in het duijzenste geslachte”.⁵² De Gereformeerde

49 Shell, *Children of Bondage*, 332-333.

50 Van Deursen, *Bavianen en slijkgeuzen*, 135-144; Abels en Wouters, *Nieuw en ongezien*, I 198-202; J.W. Spaans, *Haarlem na de Reformatie. Stedelijke cultuur en kerkelijk leven, 1577-1620* ('s-Gravenhage 1989) 113-114; E. Geudeke, *De protestantisering van Edam* (concept-diss. Vrije Universiteit, Amsterdam), hfdst. 2.

51 Abels en Wouters, *Nieuw en ongezien*, I 200.

52 Antwoord van “de broeders van Genève” over de dooppraktijk, besproken op de Synode van Embden, 1571: P. Biesterveld en H.H. Kuyper, *Kerkelijk handboekje bevattende de bepalingen der Nederlandsche synoden en andere stukken van beteekenis voor de regeering der kerken* (Kampen 1905) 50. De aangehaalde tekst wordt vervolgd met de inzichtgevende woorden: kinderdoop op die grond geschiedt niet “onder het decxsel dat die voorouderen daer van, van over duijzent jaeren geleden Christenen geweest sijn, maer well om door goeden en behoorlicken middel, tot der Kercken wederom aen te nemen ende tevoegen, t'gene dat daervan vervrembt is geweest”.

kerk bediende de doop om die kinderen onder de beademing van het Evangelie te laten leven. Want die royale dooppraktijk van de publieke Gereformeerde kerk geschiedde nooit zonder meer, onconditioneel: altijd moest een Gereformeerde ouder, peet of voogd (dat kan ook een weesvader van het weeshuis zijn) bij het doopvont beloven, de dopeling bij het opgroeien te onderwijzen of laten onderwijzen in de christelijke (Gereformeerde) leer.

Het sacrament van de doop maakte iemand immers wel tot deelnemer aan het Verbond van God en een christen in de culturele zin van het woord, maar niet tot een christen-gelovige. Het Gereformeerde doopformulier maakte het heel duidelijk: Gods Verbond kent twee kanten, een belofte en een eis. Bij de doop belooft God de gedoopte tot Zijn kind aan te nemen. Maar alleen wie zich die belofte toe-eigent in een waar geloof en dit daadwerkelijk toont in een leven naar de leefregels van het Verbond, is een ware christen.⁵³

Gedoopte kinderen moesten dus opgevoed worden, de rijkdom van het Verbond leren kennen, zich oefenen in een godzalige levenswandel. Daarom legde de kerk ook veel nadruk op dat (laten) onderwijzen. Ouders moesten hun kinderen onderwijzen: een goed christelijk huisgezin is een kweekbed van christenen.⁵⁴

De kerk gaf zelf onderwijs door middel van kerkdiensten en catechisaties. Zij stimuleerde en controleerde het door de overheid geleide en betaalde openbare onderwijs; zij hield toezicht daarop en hanteerde strikt de regel, dat alleen Gereformeerde onderwijzers benoemd werden.

De dooppraktijk van de Nederlandse Gereformeerde kerk spoorde dus duidelijk met haar theologie en haar positie als publieke instelling. Natuurlijk bestond er relatie tussen de doop en de identiteit van de christelijke samenleving in de Republiek. Joden en Turken waren geen christenen, en dus werden hun kinderen niet gedoopt, die van de Zigeuners alleen indien hun ouders konden bewijzen, christen te zijn.⁵⁵ Een groot percentage Nederlanders wees trouwens de doop voor hun kinderen af, Doopsgezinden bezigden de volwassendoop. De Republiek kende dus allerlei ongedoopte volwassen inwoners. Niemand vroeg ooit hun doopbewijs. Op één uitzondering na: wie zijn huwelijk in de Gereformeerde kerk wilde laten sluiten, moest tonen gedoopt te zijn.⁵⁶ Maar de Gereformeerde kerk had geen monopolie op de huwelijksluiting.

53 Zie voor doop en verbond: C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie. Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme* (Zoetermeer 1992-1996, 3 dln).

54 L.F. Groenendijk, *De nadere reformatie van het gezin. De visie van Petrus Wittewrongel op de christelijke huishouding* (Dordrecht 1984).

55 Abels en Wouters, *Nieuw en ongezien*, I 201; Geudeke, *Edam*, hfdst. 2.

56 Biesterveld en Kuypers, *Kerkelijk handboekje*, 262 (Dordrecht 1619); Geudeke, *Edam*, hfdst. 2 (classis Edam 1629).

V Kerk en doop onder de VOC

Nu kan het zijn, dat Shell met het schrijven van die passage over de burgerlijke effecten van de Gereformeerde doop en Verbondstheologie in feite helemaal niet dacht aan de dooppraktijk in Nederland, ondanks zijn verwijzingen daarnaar, maar aan de Nederlandse overzeese koloniale wereld, en de Kaapse in het bijzonder. Want daar bestond de samenleving uit mensen van zeer diverse (religieuze en culturele) achtergronden. Daar doopte de Gereformeerde kerk niet elk kind. Daar “arose a distinct, colonywide polarity between Christian settlers and the ‘heathen’ slaves and autochthonous people”, en de oorzaak (“the linchpin”) was de “Reformed baptism”.⁵⁷ Is dat echter een correct beeld van de wereld van de VOC en haar kerken?

Recent onderzoek toont, dat de Nederlandse Gereformeerde publieke kerk van de zeventiende eeuw wel degelijk belangstelling had voor de overzeese wereld. Vrijwel vanaf het moment dat de Noord-Nederlandse scheepvaart zich buiten de Europese wateren waagde, schreven en doceerden theologen en anderen over de voortplanting van Gods koninkrijk overzee. Dit punt stond zeer regelmatig op de agenda van verscheidene kerkelijke vergaderingen, evenals op die van de Bewindhebbers van VOC en WIC; gezamenlijk stuurden beide, kerk en Compagnieën, een stroom van predikanten, ziekentroosters en schoolmeesters naar Oost en West, en steeds werd hun opgedragen de blijde boodschap ook de inheemse bevolking bekend te maken.⁵⁸

Wat gebeurde, was voorspelbaar. De Compagniesdienaren brachten de contemporaine Nederlandse verhoudingen en denkwijzen over kerk, staat en samenleving over naar de Oost. De VOC verwierf in 1605 gewapenderhand de overheidsrechten over de Molukse eilanden. Vanzelfsprekend volgde reformatie van de kerk (gesticht door de Portugese Rooms-katholieke missie); zij liet alleen de ware gereformeerde leer prediken en onderwijzen. Dat gebeuren was identiek aan wat diezelfde jaren geschiedde in bijvoorbeeld Twentse en Achterhoekse dorpen die van de Spaanse overheersing bevrijd werden.⁵⁹ Compagnie en publieke kerk werkten sindsdien eensgezind aan de versterking van het christelijk gehalte van de Molukse samenleving.

Een tweede voorbeeld van die protestantisering in de Oost was wat in 1637 en volgende jaren op Ceylon (Sri Lanka) geschiedde. Alleen de schaal was wat groter: daar waren bij de reformatie van de kerken in de door de VOC bestuurde

57 Shell, *Children of Bondage*, 332.

58 L.J. Joosse, “*Scoone dingen sijn swaere dingen*”. Een onderzoek naar de motieven en activiteiten in de Nederlanden tot verbreiding van de Gereformeerde religie gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw (Leiden 1992); G.M.J.M. Koolen, *Een seer bequaem middel. Onderwijs en kerk onder de 17e eeuwse VOC* (Kampen 1993).

59 B.H.A. te Lintelo, *Ketters en papen in Twente. De Reformatie en de Katholieke herleving in Twente 1580-1640* (Hengelo 1988); H.E. Niemeijer, “Reformatie en volkscultuur in het achterland van Deventer 1597-1633”, *Overijsselse Historische Bijdragen* 109 (1994) 51-86.

gebieden niet minder dan 200.000 mensen betrokken! Evenals in patria werd de calvinisering gezocht in het voorschrijven van de Gereformeerde liturgie, leer en tucht, en in uitleg ervan in prediking en onderwijs, een gezamenlijke verantwoordelijkheid van overheid (VOC) en publieke kerk. Centraal stonden de schoolmeesters/catechiseermeesters, inheemse krachten, gestimuleerd en gecontroleerd door de geringe aantallen beschikbare (Nederlandse) predikanten. Niet voor niets is Van Goors boek over die Ceylonese geschiedenis getiteld *Jan Kompenie as schoolmaster*.⁶⁰

Handel, gezagsuitoefening en kerkplanting in combinatie vonden ook plaats op Formosa (Taiwan), gedurende de kortstondige bemoeienis van de VOC met de inwoners van dat eiland, tussen 1624 en 1664. Ter wille van de VOC-nederzetting op het eiland aangekomen, entameerden de predikanten zelf zendingswerk onder de inwoners, in gebieden waarover de Compagnie geen enkel gezag had. Dat volgde pas later, toen de Compagnie de zending, partij geworden in de inheemse tegenstellingen, beschermde en grote aantallen Formosanen onder bestuur stelde.⁶¹ Malakka lijkt een model-voorbeeld van de oude opvatting over een handelskerk.⁶² Deze havenstad was een belangrijk knooppunt in de Zuidoost-Aziatische handelsstromen; na meer dan een eeuw Portugees bewind had het ook uiterlijk een Portugees-koloniaal karakter. De VOC veroverde de stad in 1641; over de omgeving oefende de Compagnie slechts nominaal gezag. Het fort, versterkt en hooggelegen, werd residentie van de Gouverneur en centrum van Compagniesbestuur en handel. In de schaduw van het fort lag de stad; met stadhuis en kerk, met Heerenstraat, stenen huizen van hoge Compagniesdienaren en vrijburgers, pakhuizen; daaromheen de wijken van de Aziatische inwoners, een Kampung Cina en andere.

Direct na de inname voerde de Compagnie een stadsreformatie door.⁶³ De Jezuïeten en overige geestelijken werden de stad uitgezet, kloosters en kerken werden gesecculariseerd. In de St. Pauluskapel van het voormalige Jezuïetenklooster vonden voortaan Gereformeerde kerkdiensten plaats; naast deze “bovenkerk” was er in de stad ook een “benedenkerk”. De publieke kerk van

60 Van Goor, *Jan Kompenie as schoolmaster*.

61 L.J. Blussé, “Dutch Protestant Missionaries as Protagonists of the Territorial Expansion of the VOC on Formosa”, in: D. Kooiman a.o. eds, *Conversion, Competition and Conflict: Essays on the Role of Religion in Asia* (Amsterdam 1884) 155-184; L.J. Blussé, “Retribution and Remorse: The interaction between the Administration and the Protestant Mission in Early Colonial Formosa”, in: G. Prakash ed., *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacement* (Princeton 1995) 153-182.

62 Voor Malakka volg ik de scriptie van Gerard van der Maarl, *Aspekten van het kerkelijk leven in een kolonie. De kerk van Malakka ca 1710-1720* (Vrije Universiteit, Amsterdam 1996, ongepubliceerd).

63 Voorbeelden van de stadsreformatie in patria: O.J. de Jong, *De reformatie te Culemborg* (Assen 1957); H. ten Boom, *De reformatie in Rotterdam 1530-1585* (Amsterdam 1987); F. van der Pol, *De reformatie te Kampen* (Kampen 1990).

Malakka telde twee predikantsplaatsen; tenminste één van de predikanten moest het Portugees machtig zijn. Aanvankelijk gaven naast de predikanten twee ouderlingen leiding aan de publieke kerk, later (1710) vier; evenveel diakenen waren belast met de armenzorg.

Evenmin als in patria bereikte de reformatie overigens het gestelde doel. De publieke kerk mocht dan Gereformeerd zijn, de gelovigen bleven in meerderheid het Rooms-katholieke geloof trouw. Dominee Van der Vorm schreef in 1710 dat het aantal paapsgezinden “naar veler gedagten wel sesmaal so groot” was als der Gereformeerde christenen; zij bestonden “uijt weijnige Europeanen, meerder mesticen, maar ’t grootste deel swarte, meerendeel ook buijten de stad woonende”.⁶⁴ De Compagnie gedoogde het optreden van katholieke geestelijken en door hen geleide godsdienst oefeningen. De kerkeraad zag roomsgezindheid bij Gereformeerden uiteraard niet door de vingers. Acht procent van de tuchtgevallen betrof “paapsgezindheid”. Afdoende was dat optreden niet. Hoe kon het ook, als zelfs de vrouw van de Gouverneur soms verdacht werd van zulke sympathieën?⁶⁵

Dat begin achttiende-eeuwse Malakka telde toen een 6.000 inwoners. De Compagnie had er ruim 400 dienaren: Europeanen, Indo-Europeanen en Aziaten. Daarnaast woonden er wat vrijburgers, veel slaven en vervolgens allerlei Aziaten: Indiërs, Maleiers, Chinezen. De publieke Gereformeerde kerk kende in 1655 60 lidmaten, in het eerste kwart van de achttiende eeuw drie à vier maal zoveel. Hun achtergronden waren divers. Minder dan de helft van de 245 lidmaten in de jaren 1717-1719 stamde uit Europa (64 mannen, 48 vrouwen), de overigen waren Indo-Europeanen, Mardijkers, Aziaten (18 mannen, 115 vrouwen).

Malakka omstreeks 1710 kende bovendien tenminste twee krankbezoekers en twee of drie leermeesters. De “Nederduitse” krankbezoeker, een Indo-Europeaan, moest de Nederlandstalige zieken thuis en in het Leprozenhuis bezoeken en vertroosten. Dat was geen volle baan, die vond hij als (Nederduits) schoolmeester; ook las hij regelmatig preek. Twee scholen telde Malakka, door gemiddeld 80 leerlingen bezocht in de jaren 1720. Het waren “teedere spruyten” van twaalf of jonger, “meest mestisen, weijnige swarten, ende sommige hollantsche kinderen”. Zijn collega-inlandse krankbezoeker, een Aziaat die zowel het Portugees als het Nederlands beheerste, richtte zich voornamelijk op de Portugeestaligen. De inlandse leermeesters waren allen Portugeestalg; zij vonden hun leerlingen onder de inlandse kinderen op de buiten-school; één van hen was een zogenaamd omlopend leermeester, die aan de huizen catechisatie gaf aan mensen die de doop

64 Ds Jacobus van der Vorm aan kerkeraad Batavia (ARA Den Haag: CA 1935 Copieën kerkeraadarchief Malakka). Van der Vorm was predikant te Malakka van 1709 tot 1712.

65 Het betrof Charlotte Chastelein, de (tweede) vrouw van Cornelis van Quaelberg, Gouverneur van Malakka 1680-1684, voorheen commandeur van de Kaap de Goede Hoop, 1666-1668.

begeerden of belijdenis des geloofs wilden afleggen. Een deel van hun catechumenen was slaaf.

De Gereformeerde kerk van Malakka weerspiegelde dus de wereld waarin zij leefde: multicultureel en multiraciaal, vrijen en onvrijen, rijken en armen, burgers en ingezetenen. VOC-nederzettingen als Malakka waren er verscheidene.⁶⁶ Het grootste en belangrijkste voorbeeld ervan was uiteraard Batavia.

VI Batavia

In zijn recente studie, *Calvinisme en koloniale stadscultuur. Batavia 1619-1725*, gebaseerd op veelszins voor het eerst gebruikte archivale bronnen, geeft H.E. Niemeijer een geheel ander beeld van aard en rol van de Gereformeerde kerk van Batavia dan de heersende historiografie. Een levende en ondernemende kerk, die haar Nederlands-calvinistische achtergrond combineerde met de werkelijkheden van de koloniale situaties en verhoudingen. Aantrekkelijk voor mensen van zeer uiteenlopende raciale, culturele en maatschappelijke achtergronden en daardoor ook een groeiende kerk. Een handelskerk die al snel volkskerk werd – publieke kerk in een koloniale stadssamenleving.

Zestig jaar na zijn stichting telde Batavia in 1679 ruim 32.000 inwoners. Administratief-bestuurlijk werd die groeiende bevolking verdeeld in Europeanen (6,93 procent), Mestiezen (2,36), Chinezen (10,02), Mardijkers (16,64), Javanen (4,33), Maleiers (3,26), Balinezen (4,24) en slaven (51.7);⁶⁷ qua afkomst was zij nog veel meer pluriform. De Europeanen waren overwegend dienaren van de Compagnie (er bestond echter uiteraard grote afstand tussen de Gouverneur-Generaal en de massa der klerken, soldaten en matrozen), maar Batavia kende ook een vrijburgergroep. Mestiezen en Mardijkers waren voor een deel eveneens afhankelijk van de Compagnie. De laatstgenoemden spraken overwegend Portugees.

Batavia was ook uiterlijk typisch een koloniale stad. Het centrum, met Kasteel, raadhuis, kerk en Compagnieskantoren, vertoonde veel gebouwen en huizen met een Europees uiterlijk; daaromheen lagen diverse wijken en kampongs met overwegend bamboe-huizen en -hutten. Aziaten woonden meest bij elkaar in eigen kampongs, ook onder eigen wijkbestuur. Batavia kende sinds 1655 wijken onder wijkmeesters met eigen administratieve taken; het eigenlijke stadsbestuur was toevertrouwd aan Baljuw en College van Schepenen, maar boven alles stond uiteraard de Hoge Regering zelf, die ook de wetgeving bepaalde. Naar inrichting en normering geleek het pluriforme Batavia een calvinistisch-Hollandse stadsrepubliek in de tropen.

66 L.J. Wagenaar, *Galle. VOC-vestiging in Ceylon. Beschrijving van een koloniale samenleving aan de vooravond van de Singalese opstand tegen het Nederlandse gezag, 1760* (Amsterdam 1994), voor de kerk speciaal 90-105.

67 Niemeijer, *Batavia*, 26.

Het “Indische Sion” begon klein: 40 lidmaten zaten aan bij de eerste avondmaalsviering in januari 1621. Groei volgde, in samenhang met die van de stad: 500 lidmaten in 1658, 2300 in 1674, 5000 in 1700. Met name in de jaren '60 was de groei fors, ook procentueel; in het laatste kwart van de zeventiende eeuw, toen de aanwas parallel liep met die van de bevolkingsgroei, omvatte de Gereformeerde kerk 12 procent van de gehele bevolking, een kwart van de vrije bevolking.⁶⁸

De Gereformeerde kerk van Batavia was toen bepaald geen blanke kerk: Europeanen vormden een minderheid van de lidmaten, de meerderheid bestond uit Indo-Europeanen en Aziaten, prediking en catechisatie geschieden in het Nederlands, het Portugees en het Maleis. Tegen 1680 bestond de aanwas van nieuwe lidmaten voor 20 procent uit personen “op belijdenis aangenomen” in de Nederlandstalige kerkdiensten, 25 procent idem in de Portugeestalige diensten, en nog eens bijna 20 procent nieuwe lidmaten die waren toegelaten op volwassendoop. Die laatste categorie nieuwe Christenen bestond vrijwel alleen uit slaven en ex-slaven (eerste generatie Mardijkers). Koloniaal was de Bataviase Gereformeerde kerk ook op nog een ander punt: het was een vrouwenkerk, tweederde van de lidmaten waren vrouw.⁶⁹

VII Kerk en slavernij

Tot de nieuwe verschijnselen waarmee de Nederlanders kennis maakten toen zij eind zestiende, begin zeventiende eeuw de overzeese wereld begonnen te verkennen, behoorden de slavernij en slavenhandel. De aanvankelijke afwijzing werd spoedig opgegeven; VOC en WIC ontdekten snel de winstgevendheid van de slavenhandel en werden beide grote slavenhandelaren. Ook de Gereformeerde kerk aanvaardde, zij het na enig debat, de handel in en het bezit van slaven. Tot die uitkomst leidden, naast het inzicht van juristen als Hugo Grotius (slavernij als alternatief voor de hongerdood of de doodstraf is niet in strijd met het natuurrecht), de rapportages van de eerste overzeese Gereformeerde theologen over de reële situatie van de slaven in de Aziatische samenleving. Niet ieder echter was gerust over de slavernijkwestie, de gehele zeventiende eeuw door en nog later veroordeelden Gereformeerde theologen slavenhandel en -bezit, juist theologen uit de Voetiaanse traditie.⁷⁰

68 Niemeijer, *Batavia*, 91, 177, 212.

69 Niemeijer, *Batavia*, 212-219. Van de aanwas bestond 35% uit mensen, ingekomen op attest van elders, veel Compagniesdienaren uiteraard, maar ook anderen; precies die categorie was ook de grootste groep die met attest weer vertrok resp. stierf. Betere indicatie voor het Europese deel van de kerk vormt de 20% aangenomen op belijdenis in de Nederlandstalige kerkdiensten - al moet bedacht worden, dat de benaming Nederlandstalige kerkdiensten (mijn vertaling van de toenmalige uitdrukking “Nederduytsche kerk”) geen raciale maar culturele werkelijkheid aangeeft.

70 G.J. Schutte, “Bij het schemerlicht van hun tijd. Zeventiende-eeuwse gereformeerden en de slavenhandel”, in *Mensen van de Nieuwe Tijd. Een liber amicorum voor A.Th. van Deursen*

Aanvaardde de Gereformeerde kerk dus de slavernij, het geschiedde niet zonder voorwaarden. Een christen-eigenaar moet onder Gods voorzienigheid tot voordeel zijn voor zijn slaven, naar lichaam en ziel. Hij moet hen onderwijzen in de christelijke leer, christen-slaven mag men niet doorverkopen aan heidenen, islamieten (“Moren”) of rooms-katholieken.⁷¹

De slavenwetgeving van de VOC legde, naast een algemene zorgplicht, ook zulke zaken vast. Het is Christenen verboden, stipuleerde een herhaald plakkaat van 1622, slaven te verkopen aan islamieten en heidenen.⁷² Niet-christelijke eigenaren werd opgedragen eventuele christen-slaven op te geven.⁷³ Verkoop en transport van slaven diende te geschieden op de Compagniessecretarie of voor een notaris, in aanwezigheid van de slaven en getuigen.⁷⁴ De Compagnie stelde ook schoolmeesters aan, specifiek “tot onderwysing van de slaven ende slavinnen”.⁷⁵ Ten opzichte van haar eigen slaven hield de Compagnie zich ook aan die kerkelijke opdracht: “Eer dat de lyffeygenen vande Compagnie naer het werck gaen, sullen deselve, yder nae syn begryp, hetsy in ’t Portugees, Bengaels ofte Mallabaers, vande meesters inde hoofstucken van de Christelycke religie onderwesen werden, ende sal haer het Onse Vader, het geloove ende thien geboden des Heeren, beneffens eenige vraeghstucken, voor desen daertoe geformeert, voorgeseyt worden, ’t welck gedaen synde, sal de clocke getrocken worden, opdat de vrouwen ende kinderen, die in het [slaven-] quartier blyven, in d’ordinarie vergaederplaetse te saemen comen, ende alsdan een capittel in het Portugees voorgelesen, het gebeth gedaen ende 1 à 2 vaersen uyt de psalmen Davits gesongen, d’actie met den zegen beslooten ende daer naer de kinderen noch wyders van den meester, die het gebeth gedaen heeft, inde gebeden onderwesen worden”.⁷⁶

VIII Doop, belijdenis en sacramentsscheiding

Die kersteningsactiviteit was succesvol. Jaarlijks werden te Batavia vele volwassen slaven en slavinnen gedoopt op belijdenis. In 1644 bijvoorbeeld 59 Compagnies-slaven en 46 slaven die eigendom waren van particulieren.⁷⁷

(Amsterdam 1996) 193-217.

71 Schutte, “Schemerlicht”, 201.

72 J.A. van der Chijs, *Nederlandsch-Indisch Plakkaatboek II* (Batavia 1886) plakkaten van 4.5.1622, 27.6.1643, 23.1.1651; L. Hovy, *Ceylonees plakkaatboek. Plakkaten en andere wetten uitgevaardigd door het Nederlandse bestuur op Ceylon, 1638-1796* (Amsterdam 1991) 293 (25 april 1704); Niemeijer, *Batavia*, 43-51.

73 Hovy, *Ceylonees Plakkaatboek*, 27 (plakkaat van 28/29 december 1657).

74 *Nederlandsch-Indisch Plakkaatboek*, 23.8.1669.

75 Bijvoorbeeld *Nederlandsch-Indisch Plakkaatboek*, 10.5.1652 (acht schoolmeesters).

76 Zie voor de schoolmeesters de appendix bij de Kerkorde van Batavia, 1643: *Nederlandsch-Indisch Plakkaatboek II* 53-54.

77 Niemeijer, *Batavia*, 184.

Omstreeks 1700 waren het er, ondanks een duidelijke toelatingsdrempel, enkele honderden per jaar.⁷⁸

Die drempel was duidelijk van theologisch-kerkelijke aard. Kerk en VOC stimuleerden de kerstening actief, door een heel stelsel van onderwijs en catechese. Ook vele particuliere eigenaren steunden de kerstening van hun lijfeigenen. En voor de slaven zelf was christen- worden kennelijk aantrekkelijk. Maar naar haar aard stelde de Gereformeerde kerk eisen aan de toelating tot het lidmaatschap van de gemeente. Anders dan de katholieken, die (aldus schamperde een toenmalige Gereformeerde auteur) wanneer zij de heidenen doopten, hen “bij grote hoopen dichte by malcanderen staende, met een hoosvoot, gieter of quispel, romp-slomp hebben begoten ende besprenckelt”. De Gereformeerde ecclesiologie daarentegen vereiste “dat de Indianen, die in de beginselen der ware Christlicke religye eenigermate waren onderwesen, hierdoor mochten gesticht ende onderricht werden”.⁷⁹ Dus werden eisen gesteld, inzake zowel leer als leven. Doopkandidaten behoefden echt niet de gehele bijbel of Drie Formulieren van Enigheid te kennen. Geloof was belangrijker dan geloofskennis. Een cursus van tien weken was voldoende om het Onze Vader, de Twaalf Artikelen en een veertien catechismusvragen uit het hoofd te leren.

Desondanks konden de meeste belijdeniskandidaten, aldus de kerkeraad in 1708, “niet voor de eerste reijse aengenomen” worden; “tot 2, 3, 4 à 5 reijzen (moesten zij) wedersonden, soo se onbequaem zijn, niet in tael maar in leere”.⁸⁰ Mocht men van zulke lidmaten een onberispelijke christelijke wandel verwachten?

In de eerste tijd hanteerde de Bataviase kerk met het oog op die problematiek de methode van de sacramentsscheiding: deze volwassendoop op belijdenis leidde niet automatisch tot deelname aan de avondmaalsviering; die volgde pas na een proefperiode.⁸¹ Zulke gedoopten waren christenen; zij waren bijvoorbeeld gerechtigd een christelijk huwelijk te sluiten, of hun eigen kinderen te laten dopen. In de koloniale verhoudingen heel reële zaken. Maar theologisch-kerkelijk was de sacramentsscheiding natuurlijk een monstrum: de volwassendoop geschiedt op belijdenis en laat ipso facto toe tot de gemeenschap der kerk; volwassendoop staat dus gelijk aan toelating tot de avondmaalsviering en het volle lidmaatschap. Wie niet waardig is deel te nemen aan de avondmaalsviering, kan ook niet gedoopt worden. De sacramentsscheiding trok zaken uiteen die bijeen behoren.

78 Niemeijer, *Batavia*, 177-178.

79 G. Baudartius, *Memoryen* (1624), aangehaald bij Niemeijer, *Batavia*, 91.

80 Aangehaald door Niemeijer, *Batavia*, 178; vergelijk ook 171.

81 Over de sacramentsscheiding bestaat een uitvoerige literatuur, die echter niet steeds een correcte weergave of analyse geeft; zie bijvoorbeeld C.W.Th. van Boetzelaer van Dubbeldam, *De Gereformeerde kerken in Nederland en de zending in Oost-Indië in de dagen van de Oost-Indische Compagnie* (Utrecht 1906) 35 e.s., 184-229; I.H. Enklaar, *De scheiding der sacramenten op het zendingsveld* (Amsterdam 1947); Niemeijer, *Batavia*, 171-178.

Anderzijds voldeed de sacramentsscheiding aan duidelijke behoeften en vormde zij een oplossing voor diverse problemen. Zij gaf de kerk gelegenheid zich te houden aan de strenge norm van de avondmaalsviering en tegelijkertijd de mensen door de doop te binden aan de kerk, aan voortgaande christelijke opvoeding en geloofsgroei (dat de Bataviase kerkeraad ernst maakte met de kerkelijke tucht op de lidmaten, is duidelijk aangetoond⁸²). Ook voor de Compagnie gaf de doop duidelijkheid: wie christen wordt stelt zich onder haar gezag, moet zich houden aan haar wetgeving. Ook de vraagkant mag niet onderschat worden. Of die vraag echter alleen uit heilbegeerte voortkwam, mag betwijfeld worden. Velen zullen geheel tevreden zijn geweest met een positie als dooplid of “liefhebber”. Het doopbriefje werd begeerd om burgerlijke redenen, als teken van inlijving in de Euroaziatische cultuurkring.

In de kerk leefden uiteraard vanaf het begin twijfel en vragen bij de sacramentsscheiding. Theologen en kerkelijke vergaderingen in patria drongen aan op het verbieden ervan, gesteund door de besluiten van de Synode van Dordrecht. In 1648 ging de Bataviase kerkeraad door de knieën.⁸³ De proefperiode, die tot dan toe op de doop volgde, werd voortaan in het jaar voor het moment van belijdenis en doop geplaatst. Wie echter denkt, dat de toegangsdrempel navenant hoger en dus minder gepasseerd werd, vergist zich. De groei van de lidmatenaantallen zette zich voort, gebaseerd op een beter en uitgebreider stelsel van onderwijs/catechese.⁸⁴

IX Kinderdoop in koloniale context

Sacramentsscheiding en kinderdoop waren in koloniaal Batavia uiteraard nauw verbonden. Wat te doen met de onechte kinderen van Aziatische vrouwen, slavinnen niet zelden, verwekt door Europese (maar niet-aanwezige of niet-erkende) vaders? Wat te doen met jonge kinderen, halfvolwassenen, opgenomen als kinderen of slaven in christelijke gezinnen?

Patria werd ermee geconfronteerd door de vraag van Ds Hulsebos aan de Amsterdamse kerkeraad, die haar doorgaf aan de Dordtse synode: Mogen onechte kinderen van heidense vrouwen (maar door christenen verwekt) gedoopt worden? En mogen heidenkinderen, opgenomen in een christelijk gezin – zodat een christelijke opvoeding gegarandeerd is – gedoopt worden?⁸⁵

82 Niemeijer, *Batavia*, 201-234.

83 Niemeijer, *Batavia*, 171-172.

84 Niemeijer, *Batavia*, hfdst. VII.

85 Uitvoerig en fundamenteel is H. Kaajan, *De pro-acta der Dordtsche synode in 1618* (Rotterdam 1914) 221-259. Voorts Van Boetzelaer, *Gereformeerde kerken*, 35-38; Joosse, “*Scoone dingen*”, 323-324; Gerstner, *Covenant*, 198-199; Shell, *Children of Bondage*, 332-337 (Shell dateert de vraag van Hulsebos, “the presiding minister at Jakarta”, op 1609; A.J. Hulsebos arriveerde pas 1616 in de Oost; zijn brief werd 1617 verzonden en besproken in de Amsterdamse kerkeraadsvergadering van 29 maart 1618); Niemeijer, “Lelye”, 2-24, spec. 11-12. De vraag van Hulsebos was duidelijk geïnspireerd door de positie van onechte kinderen

De eerste vraag werd in Dordrecht (waar men kennelijk weinig wist van de Oost en de vragen verschillend gelezen werden), in lijn met de ruime dooppraktijk in patria, bevestigend beantwoord. Halfvolwassen kinderen moesten onderwezen worden en konden dan later zelf de doop aanvragen. Moeilijker lag de tweede kwestie. Een minderheid wenste ook in christelijke gezinnen opgenomen heidenkinderen te laten dopen, en verwees naar het voorbeeld van Abraham (Gen. 17). De meerderheid besliste echter dat kinderen met twee heidense ouders niet gedoopt mogen worden; zij behoren onderwezen te worden en kunnen dan te zijner tijd op belijdenis gedoopt worden.

Het oordeel over dit besluit is niet zelden hard: “The thousand generation covenant idea had produced a situation in which the ethnic rather than moral character of the parent was the deciding factor in determining if a child should be baptized”.⁸⁶ Maar heeft het besluit inderdaad dat gevreesde effect gehad?

Te Batavia, schreef Van Boetzelaer reeds een halve eeuw geleden, “had men een vrijwel constante dooppraktijk”, die afweek van het besluit der Nationale Synode te Dordrecht.⁸⁷ Van Boetzelaer verwees naar het gebruik, “heijdenkinderen” te dopen op grond van adoptie. Het overgrote deel van die kinderen zullen buitenechtelijke kinderen van Europese en Indo-Europese vaders zijn geweest, wat ongetwijfeld de grote omvang van het verschijnsel verklaart. Maar het betrof ook volbloed Aziatische kinderen. Formeel speelde die afkomst trouwens geen rol: het betrof de adoptie van “kinderen uijt onchristene ouders”. In de laatste decennia van de zeventiende eeuw vonden te Batavia jaarlijks gemiddeld een twintig dopen van zulke notarieel vastgelegde adopties plaats. In de achttiende eeuw heeft die adoptiepraktijk volgens Niemeijer vermoedelijk een nog grotere omvang gekregen; en zij maakte overal in de VOC-wereld opgang.⁸⁸

Inderdaad heeft de Hoge Regering te Batavia de Bataviase dooppraktijk herhaaldelijk opgelegd aan de buitenkantoren.⁸⁹ Na een paar decennia vol gekrakeel over de bediening van de doop, de avondmaalsviering en de kwestie van de sacramentsscheiding, werden in 1735 opnieuw “Voorschriften nopens het doopen van kinderen” opgesteld door de kerkeraad van Batavia en per plakkaat uitgevaardigd als richtsnoer voor alle kerken in de Oost.

(C.W.Th. van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, “Correspondentie van Ds Adriaan Jacobszoon Hulsebos”, overdruk uit *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 33 (1943) 15), maar werd ter synode veralgemeniseerd.

86 Gerstner, *Covenant*, 199; Shell, *Children of Bondage*, 333-337; Niemeijer, “Lelye”, 12; Gerstner geeft toe, dat het meerderheidsbesluit in overeenstemming was met de Europese praktijk, dat ook kinderen van heidense ouders als Turken etc. niet gedoopt werden; bovendien lijkt de synode niet alleen gedacht te hebben aan kleine baby's, maar vooral ook aan wat oudere kinderen: vgl. Joosse, “*Scoone dingen*”, 324; Niemeijer, “Lelye”, 11.

87 Van Boetzelaer, *De Protestantsche Kerk in Nederlandsch- Indië. Haar ontwikkeling van 1620-1939* ('s-Gravenhage 1947) 215.

88 Niemeijer, *Batavia*, 305-308.

89 Van Boetzelaer, *De Protestantsche Kerk*, 215-216.

De regeling – typerend voorbeeld van de samenwerking van overheid en publieke kerk! – plaatste de doop duidelijk in het centrum van een christelijke gemeenschap. Zij stelde de normen voor de relaties tussen mannen en vrouwen: het christelijk huwelijk is de regel, en op de doop moet een christelijke opvoeding volgen. De kinderen van christenen moeten dus gedoopt worden. Ook die buiten de echt geboren: “die ongelukkige kinderen, als niet konnende dragen de misdaad der ouders”, worden gedoopt – maar bij de ouders dringt men erop aan dat zij huwen; weigeren zij dat, dan worden zij “onder scherpe correctie” gesteld en lidmaten uiteraard gecensureerd. Indien echter zo’n onecht kind verblijft bij de moeder (“de vrugt volgt den buyk”) en zij is geen christin, dan volgt “ter profaneering des doops” geen doopbediening; immers “dewyl de vader overlydende of, gelyk dikmaals gebeurt, na ’t vaderland vertreckende, sulck een kind byde muhamedaanse of heydense moeder (...) blyft en ligtelyk (...) tot dese grouwelyke gesindheeden overgaat”. Dat dit ontbreken van een christelijke opvoeding de doorslaggevende reden is, wordt onderstreept door de volgende bepaling: “Nogtans konnen egter sulke kinderen by eene behooryke opgemaakte notariale acte van adoptie den doop ontfangen, indien de adoptanten protestantse Christenen en godvrugtig, alsmede in staat syn deselve in de gereformeerde religie op te voeden”.

Maar de regeling beperkte zich niet tot Euroaziatische kinderen. Zij kent ook een afdeling over de bediening van de doop aan kinderen van “Mahometaanse of Heydense ouders”. Formeel geadopteerde kinderen, “wanneer deselve van opregte Christenen in kinds plaets, ter opvoeding in de gereformeerden godsdienst werden aengenomen, ontfangen ook deselve, als by inenting in het geloove der adoptanten, dewelcke nu als ouders moeten worden aengemerckt, tot meerder opgang des Christendoms in dese landen, den Heyligen Doop, (...); indien het eyge slave kinderen syn, is het conform niet voor slinkse streeken behoeft bevreesst te syn”.⁹⁰

In de Molukken werd vanouds massaal gedoopt. Gouverneur Gerard Demmer schreef tevreden in 1647 in zijn Memorie van Overgave: “Ruym 4.500 soo kinderen als volwassene personen sijn geduyrende mijn vijffjarich gouverno (...) door den heyligen doop de gemeente Christi ingelijft (...)”.⁹¹ Maar de Molukkers, althans die velen “die vanouds met die Portugisen gehouden hadden, die houden haer al voor christenen, ende hadden jesuiten ende papen die haer leerden ende doopten hare kinderen ende alle diegene die haer tottet christen geloven begaven, ’twelck nu geschiet van gereformeerde predicanten”.⁹² Ook kende men er een heel

90 *Nederlandsch-Indisch Plakkaatboek* IV 374-383; herhaling 1737: *ibidem* 422-423; Van Boetzelaer, *De Gereformeerde kerken*.

91 G.J. Knaap ed., *Memories van overgave van gouverneurs van Ambon in de zeventiende en achttiende eeuw* ('s-Gravenhage 1987) 185.

92 Knaap, *Memories*, 7 (Steven van der Haghen, 1608).

stelsel van onderwijs. Op de christelijke Molukken was de situatie dus vergelijkbaar met die in patria, en dus werd ook dezelfde royale dooppraktijk verantwoord geacht.

In de praktijk werden er echter niet alleen kinderen met christelijke ouders gedoopt. Men volgde er de minderheid van Dordt. Regelmatig werden er kinderen, geboren uit heidense (of islamitische) ouders, gedoopt; maar steeds indien een christelijke opvoeding gegarandeerd was.⁹³

De Molukse dooppraktijk was in de wereld van de VOC niet uniek. De situatie op Ceylon was vergelijkbaar. Midden achttiende eeuw doopte een actieve predikant gedurende één visitatiereis door het noordelijke district Jaffnapatnam niet minder dan 4000 kinderen!⁹⁴ Die royale dooppraktijk was verdedigbaar door het feit, dat de ouders christenen waren. Maar het is duidelijk, dat ook de concurrentie van de rooms-katholieke geestelijkheid ertoe dwong; die doopte immers iedereen zonder meer.⁹⁵

Die concurrentie speelde ook een rol in de situatie rondom de kwestie van geadopteerde kinderen. Het plakkaat van 1735 erkende, dat het wel gebeurde “dat men slinkse wegen gebruykt om kinderen van heydensche ouders off die door een Christenvader bij een heydensche vrouw en also in vuyle ontucht, geteelt syn, door deese of geene, die sig om eenig voordeel daar toe laat gebruycken, te doen adopteeren”.⁹⁶ Doop en adoptie stonden dus ook hier in de context van de kwestie van de christelijke disciplineren van de koloniale samenleving, voor kerk en VOC een aangelegen zaak.

Herhaaldelijk verhieven precieze predikanten hun stem tegen een dooppraktijk die nauwelijks garantie bood voor een goede christelijke opvoeding, en vrijwel gelijk stond met het aanvaarden van ontucht. Trouwens, de volwassendoop werd niet zelden in eenzelfde context toegepast: het waren niet zelden slavinnen en ex-slavinnen die de doop op examen aanvroegen, om dan de kinderen van hun concubinaat te laten dopen. Wat kwam in beide gevallen terecht van de vereiste christelijke opvoeding?

Het plakkaat van 1735 stelde tenminste goed geregelde, formele adoptie als voorwaarde. Een doopkwestie die juist in die tijd kerk en Compagnie in Galle maanden lang teisterde laat zien dat ook zonder dat wel gedoopt werd. Een der

93 Zie bijvoorbeeld de concrete praktijk op Banda omstreeks 1624 bij Niemeijer, “Lelye”, 10-15.

94 W. Tolsma, *Als een hutje in den wijngaard. De Nederduytsch Gereformeerde kerk van Colombo (Ceylon) 1736-1796* (ongepubl. doct. scriptie Vrije Universiteit, Amsterdam 1984) 121 noot 52, ontleend aan correspondentie in Archief Classis Amsterdam. Vergelijk ook rapportage van ds Wemelskircher, 1750: 1031 kinderen gedoopt en 13 personen “na voorgaande Belijdenisse tot beyde Sacramenten aangenoomen” (Classis Amsterdam nr 64, brief van 28.12.1750, ontleend aan Tolsma, *Hutje*, 71).

95 Veel ouders en voogden lieten een kind dopen door een katholieke geestelijke, en lieten het kind dan als gedoopt inschrijven in de Gereformeerde kerkelijke registers: Tolsma, *Hutje*, 53-57.

96 *Nederlandsch-Indisch Plakkaatboek*, IV 378.

Gaalse predikanten, ds Weyerman, weigerde een kind te dopen, ten doop gebracht door zijn collega ds Marinus, omdat de doopbrief noch ouders noch herkomst van het kind noch adoptieverklaring vermeldde. Op zijn vraag, waarom die gegevens ontbraken, had Marinus geantwoord: “dat raakt jou niet, het moet (...) genoeg zijn, dat ik en myn huysvrouw als doopgetuygen, ons, by het doopbriefje verklaren om voor de christelijke opvoeding zorg te zullen dragen (...)”.⁹⁷ Sommige koloniale kerkeraden lijken aanvankelijk naast een formele adoptiebrief ook zekerheid geëist te hebben inzake de goede christelijke opvoeding van de dopeling. Maar op den duur werd overal de doop op adoptie gebruikelijk. Op Ceylon was een resolutie van Gouverneur en raad van 1759 het definitieve keerpunt: “het sal vrijstaan (...) kinderen – deselve mogen van een of van bijde seyden van onchristene ouders gesproten en in egt of onegt gebooren sijn – bij notarieele acte te adopteeren omme deselve in de waare herformde religie te doen onderrigten en op te voeden en vervolgens bij de eerwaarde predikanten te brengen ten einde gedoopt te werden”.⁹⁸ Adoptie werd bovendien goedkoper gemaakt en expliciet werd vastgesteld dat doop en slavernij niet strijdig met elkaar waren. Geen verplichting tot emancipatie van christen-slaven dus, zelfs geen verbod op verkoop van christen-slaven.⁹⁹ Binnen 40 jaren verdubbelde het aantal lidmaten van de Gereformeerde kerk in de stad Colombo (ongeveer 900 in 1760 tegenover 2046 in 1789¹⁰⁰).

Voor Galle weten wij met zekerheid dat in 1760 naast (volwassen) slaven ook opvoedelingen en adoptiekinderen (geboren uit heidense Singalese ouders) gedoopt werden, en dat waren geen babies maar kinderen van 5 en 7 jaar oud.¹⁰¹ De verdubbeling van de aantallen christenen ten plattelande (district Colombo: 22.000 in 1768 tegenover 42.500 in 1779¹⁰²) bevestigt een royale dooppraktijk (inclusief de erkenning van de katholieke doop). Minstens zo imponerend was de groei van het aantal lidmaten daar: van 518 (1750) tot 2510 (1792).¹⁰³ Duidelijk is, dat praktijken die herinnerden aan de oude sacramentsscheiding de facto nog steeds toegepast werden. De zojuist gereleveerde getallen voor Ceylon geven bijvoorbeeld een relatief gering aantal lidmaten in verhouding tot de aantallen gedoopten. De gouverneur van de Molukken constateerde in 1774 diezelfde onevenwichtigheid: slechts 843 lidmaten op 21.124 christenen.¹⁰⁴ Dit

97 Archief Classis Amsterdam inv.nr 62, brief 8.10.1736, aangehaald in Tolsma, *Hutje*, 60.

98 Hovy, *Ceylonees Plakkaatboek*, 645-646.

99 Notulen kerkeraad Colombo 28.8.1765 en 21.10.1765 (aangehaald in Tolsma, *Hutje*, 61-63). Een minderheid van de kerkeraad (de predikanten Bronsveld en Silvius) verzette zich tegen de toestemming tot verkoop van christen-slaven: zij vreesden dat in dat geval de christelijke opvoeding in gevaar was (hun motief was dus uitdrukkelijk niet emancipatie van deze slaven).

100 Tolsma, *Hutje*, bijlage II.

101 Wagenaar, *Galle*, 93.

102 Tolsma, *Hutje*, 70.

103 Tolsma, *Hutje*, 102.

104 Knaap, *Memories*, 457, Memorie van J.A. van der Voort, 1 mei 1775.

was geen slechts langzamerhand ingeslopen praktijk. Reeds in 1682 schreef de kerkeraad van Batavia openlijk aan die van Paliacatte: “Wanneer kinderen van heydensche ouders eenigermaten kennis hebben vande leere Christi, oordelen wy deselve met stichtinge ten doop connen toegelaten worden, en naderhant verder en fundamenteelder in de pointen der religie onderwesen”.¹⁰⁵

De Compagnieswereld was pluriform, multicultureel en multiraciaal. Cultuur en status waren belangrijker dan afkomst, juridische positie meer dan etniciteit. De VOC gedroeg zich als een christelijke overheid en ondersteunde de publieke positie van de Gereformeerde kerk; christenen hadden in het Compagniesrijk een eigen positie (ook juridisch). Daarmee is niet gezegd, dat alle christenen dezelfde positie hadden. De slaaf die gedoopt werd, bleef slaaf. Maar een christen-slaaf onderscheidde zich wel van zijn niet-christelijke medeslaven. Christen-zijn was geen voorwaarde voor manumissie, toch lijken vooral christen-slaven te zijn vrijgelaten. Kerstening en sociale positie hadden dus veel raakpunten, en de kerk was zich niet onbewust van de sociale effecten van haar kerkelijke praktijk. Maar nergens hield zij de toegang tot het doopvont, principieel of feitelijk, gesloten voor niet-Europeanen. En zij kwamen en lieten zich dopen, kinderen en volwassenen, vrijen en onvrijen, slaven en slavinnen zowel van de Compagnie als particuliere eigenaren.

Zou de Kaap werkelijk een uitzondering gevormd hebben op dat algemene beeld?

X De Kaap Calvinistisch?

Ook aan de Kaap was de Gereformeerde kerk publieke kerk. Maar de Kaap was geen Molukken, Malakka of Ceylon. Zelfs de vergelijking met Batavia ging niet helemaal op. Het Compagniesgezag aan de Kaap omvatte geen inheemse bevolking, er woonden geen inheemse christenen. Evenals in patria en in de VOC-steden in de Oost, leefden er tal van andersgelovigen en Gereformeerde lidmaten vormden al helemaal een gering percentage van de gehele bevolking.¹⁰⁶ Het directe bereik van de Kaapse publieke kerk betrof dus slechts een gering aantal zielen. Het is dan ook niet alleen demagogisch, maar vooral ook ontzagwekkend onhistorisch te schrijven over “six churches ministering to a potential congregation of 17,000 settlers, 20,000 slaves, and approximately 100.000 native people” tegen 1795.¹⁰⁷

Omstreeks 1700 telde de Gereformeerde gemeente van Kaapstad ongeveer 100 lidmaten, die van Stellenbosch ongeveer 50 en van Drakenstein 100. Ofwel te Stellenbosch 25 en te Drakenstein 50 procent van de volwassen vrijburgers. In Kaapstad, waar toen 545 Compagniesdienaren en 615 volwassen vrijburgers

105 Aangehaald door Niemeijer, *Batavia*, 307 noot 9.

106 Hier en verder steun ik zwaar op de studie van Biewenga, *Stellenbosch*; voor de bevolkingsgetallen volg ik ook Schutte, “Company and Colonists”.

107 Shell, *Children of Bondage*, 341.

woonden, was maar 8 procent lidmaat. De opmerkelijk hoge Drakensteinse score weerspiegelt volgens Biewenga de getalsmatige Hugenootse invloed op dat district: zij vormden als geheel een overtuigd Gereformeerde groep. Maar Stellenbosch en vooral Kaapstad boden een “normaler” beeld: het lidmaatschap is niet vanzelfsprekend, met name in Kaapstad woonden veel mensen die ook geen enkele affiniteit hadden met de Gereformeerde kerk. En evenals in de Oost in het algemeen, was de Kaapse kerk een vrouwenkerk.¹⁰⁸ Men kan het ook van de andere kant benaderen: Stellenbosch telde begin achttiende eeuw slechts vijftien mannelijke Gereformeerde lidmaten.

Natuurlijk werd de publieke positie van de kerk door overheid en kerkeraad gehandhaafd. Openbare godsdienstoefeningen van andere religies werden niet toegestaan (tot ver in de achttiende eeuw ook niet van Lutheranen, maar die werden als lidmaat aanvaard, tenminste indien “sij suyver sijn in de leere der regtveerdigmakinge”¹⁰⁹). De wetgeving normeerde een publieke samenleving alsof die een christelijke leefwereld was; openlijke overtreding van dat ideaal werd gestraft. Voor benoeming in openbare ambten was Gereformeerd-zijn voorwaarde. Het onderwijs vervulde de gebruikelijk rol als catechese en de kerkeraad hield toezicht op benoeming en gedrag van de Gereformeerde schoolmeesters. De kerk verleende diensten als huwelijk, doop en begrafenis; de diaconie verzorgde de armenzorg.

Maar wie de toenmalige werkelijkheid wil leren kennen, moet niet alleen de voorschriften bestuderen. De voorschriften bepaalden bijvoorbeeld, dat alleen Gereformeerden – lidmaten of liefhebbers – aangesteld konden worden. Maar de Compagnie lijkt bij de selectie van dienaren als matrozen, soldaten en pennisten nooit gevraagd te hebben naar religie of kerklidmaatschap; noch ook bij de verlening van brieven van vrijburgerschap en manumissie. Bij bevordering tot middelbare en hogere rangen kon dit echter problemen opleveren. Temeer, omdat uit die groepen ook leden gerekruteerd werden voor kerkelijke en publieke instanties als kerkeraad, diaconie, weesmeesters, College van Huwelijke en Kleine zaken, en de burgerraad. Het is waar, de Compagnie veroorloofde zich vrijheden: zelfs hooggeplaatste VOC-dienaren als de landdrosten van Stellenbosch waren niet allemaal lidmaat: Ditmar (1701-03), Robberts (1703-1705) en Starrenburg (1705-1707) waren van huis uit Luthers, De Meurs (1707-1711) was Gereformeerd maar werd pas twee jaar na zijn benoeming lidmaat, ter gelegenheid van zijn huwelijk. Toch lag hier een probleem, en die religieuze kwalificatie maakte de sociale verhoudingen en stratificatie extra ingewikkeld.

¹⁰⁸ Biewenga, *Stellenbosch*.

¹⁰⁹ Classis Amsterdam aan kerkeraad Kaapstad, 21.12.1714 in C. Spoelstra, *Bouwstoffen voor de geschiedenis der Nederduitsch-Gereformeerde kerken in Zuid-Afrika* (Amsterdam 1906-1936, 3 delen) II 36-37.

De Kaap kende slechts één openbare armenzorginstantie, de Gereformeerde diaconie. Zij had dus tot taak alle armen te verzorgen, niet alleen de lidmaten van de gemeente en hun kinderen.¹¹⁰ Dat deed de diaconie dan ook, zij hielp vrijburgers en vrijzwarten zonder onderscheiding van kerklidmaatschap. Sommige vrijzwarten waren zelfs geen christen. Maar van allen werd wel verwacht, dat zij zich gedroegen. En dat zij tevreden waren met de geleverde hulp, die naar vorm en omvang verschilde, al naar elks sociale status en omstandigheden.

De Kaapse Gereformeerde kerk vervulde haar publieke rol ook ten opzichte van de huwelijksluiting. Het is bekend, dat het lidmaatschap geen voorwaarde was. Nog in 1726 bestond te Stellenbosch 48 procent van de echtparen uit niet-lidmaten; in 33 procent van de echtparen was slechts één van de echtgenoten lidmaat, in slechts één op de vijf gezinnen waren beiden, man en vrouw, lidmaat.¹¹¹

Aan de andere kant: van de tenminste 187 vrijzwarten die 1665-1784 in Kaapstad Grote kerk in het huwelijk verbonden werden,¹¹² mag men met zekerheid aannemen dat zij christenen waren (zonder doop geen huwelijk). Een onbekend aantal van hen was ook lidmaat. Zoals ongetwijfeld de meesten van hen behoord zullen hebben tot de tenminste 2.543 slaven – volwassenen en kinderen – die voor 1796 in diezelfde kerk waren gedoopt.¹¹³ Want de Kaap was een pluriforme koloniale samenleving en de publieke kerk doopte er ruim. In de eerste plaats werden er natuurlijk de kinderen gedoopt van Gereformeerde ouders: Europeanen, vrijzwarten, later ook Khoi, Basterds en Griekwa.¹¹⁴ Maar ook kinderen van niet-Gereformeerden werden gedoopt: kinderen van Lutheranen, Rooms-katholieken (inclusief kinderen van slaven die “bij de Portugeesen gedoopt zijn”¹¹⁵) en overigen – indien hun Gereformeerde opvoeding gegarandeerd werd door Gereformeerde getuigen of tenminste de ouders beloofden hen Gereformeerd te laten opvoeden.¹¹⁶ Dan alle slavenkinderen die eigendom waren van de VOC (ruim 1700 alleen in Kaapstad tussen 1652 en 1795), enkele honderden

110 Henr. Storm de Grave, “‘t Capitael der Caebesen Armen. Werking en beleid van de diaconie van Kaap de Goede Hoop, 1715-1725” (ongepubl. doct. scriptie Vrije Universiteit, Amsterdam 1996); Biewenga, *Stellenbosch*, hfdst. IV Kerk.

111 Biewenga, *Stellenbosch*, tabel 6.9.

112 Elphick and Giliomee, *Shaping*, 199.

113 Shell, *Children of Bondage*, 343; Elphick and Giliomee, *Shaping*, 189 geven een getal van 2012, maar erkennen dat de cijfers onvolledig zijn.

114 Karel Schoeman, *J.J. Kicherer en die vroeë sending, 1799-1806* (Kaapstad 1996) 132: “In die tweede helfte van die (18e) eeu kom daar gereeld vermelding van ‘Hottentotte’ en ‘Basters’ in die Swartlandse doopregisters voor (...) In die naburige gemeente Roodezand is daar sedert 1747 Khoikhoi en Basters gedoopt.” Graaff-Reinet telde in 1798 121 gedoopte Bastaards: Van Arkel, *Wijngaard des Heeren*, 31.

115 Spoelstra, *Bouwstoffen*, 129 (1678).

116 *Resolusies van die Politieke Raad*, II 119, 18 mei 1674, Extract uit de notulen van de kerkeraad; II 120, 13 december 1674. Spoelstra, *Bouwstoffen*, 129 (1678). Biewenga, *Stellenbosch*, die op dit besluit attendeert, wijst er tevens op, dat ook lijfeigenen doopgetuigen konden zijn.

slavenkinderen van particuliere eigenaren en een paar honderd volwassen slaven (zowel eigendom van particulieren als van de VOC) die de doop op belijdenis vroegen.

Niet alleen in haar dooppraktijk, ook in haar lidmatenlijsten weerspiegelden de Kaapse Gereformeerde kerken de pluriforme sociale en raciale samenstelling van de Kaapse samenleving: Compagniesdienaren, inwoners, vrijburgers, vrijzwarten, slaven en slavinnen, Khoi en Basters – in Kaapstad en elders.¹¹⁷ Het is niet waar, zoals MacCrone dacht, dat de godsdienstige tegenstellingen de scheidslijnen in de oude Kaapse samenleving bepaalden.¹¹⁸ Die kende veel meer tegenstellingen en verschillen – en het Calvinisme verenigde eerder overigens uiteenlopende groepen.

Maar bezit het Calvinisme Paradigma dan geen gelding? Verschafte de Verbondstheologie de Afrikaner Boeren geen verontschuldiging, hun slaven of de Khoi niet te laten dopen en daardoor de voordelen van de burgerlijke samenleving te beperken tot blanke Europeanen? Respectievelijk: liet Dorcht het niet over aan de heer des huizes om zijn slaven al dan niet te laten dopen? Zodat de Compagnie wel zijn slaven liet dopen, maar niet vrij liet en particuliere eigenaren gewoonlijk geen van beide deden?

De Gereformeerde kerk leefde aan de Kaap uit dezelfde opvattingen als in Amsterdam en Batavia. Ook de toepassing ervan en haar praktische regelingen en voorschriften waren in hoge mate gelijk, ondanks inderdaad verschillende omstandigheden. Nauwkeuriger bestudering van het bronnenmateriaal bewijst dat ook. Concentreren wij ons op de theorie en praktijk van de doopbediening aan de Kaap, kern van het Calvinisme Paradigma.

Had Shell gelijk, door Baldaeus en zijn weigering de doop aan een slavenkind te bedienen symbool te stellen voor de Kaapse dooppraktijk, en eigenlijk voor het gesloten Hollands-Calvinistische koloniale model aan de Kaap?¹¹⁹ Baldaeus' opstelling werd door de Politieke Raad onmiddellijk gewraakt: op Ceylon mochten toen slavenkinderen eerst bij het opgroeien onderwezen worden en dan gedoopt, maar de Kaap volgde de Bataviase regel. Slavenkinderen, ook met twee niet-christelijke ouders, mogen gedoopt worden, althans indien “de meesters en eigenaars” (of een Compagniesdienaar voor de Compagnies-slaven) “voor deselve comen te presenteren, en daervoor beloven, om die mede te sullen onderwijzen in de Christel. religie”. Aldus de weergave van de Kaapse dooppraktijk, in een

117 Voorbeeld van een slavin-lidmaat geeft Biewenga, *Stellenbosch*.

118 I.D. MacCrone, *Race Attitudes in South Africa* (1937), zoals weergegeven in Elphick and Giliomee, *Shaping*, 185.

119 Shell, *Children of Bondage*, 330-331. Shells weergave van de betrokken doopdienst (*Resolusies Politieke Raad*, I – en niet deel 3 zoals Shell zegt – 340-341) is overigens niet geheel correct: Baldaeus onderbrak niet bij de door De Vooght bediende doop, als gastpredikant was hem de doopbediening zelfs opgedragen.

beschrijving uit 1678.¹²⁰ Het is waar, erkende de schrijver ervan, ds Johannes Overney, dat sommige eigenaren meer ernst zouden moeten maken met die belofte, “want al sijn het sijne slaeven, en lijfeigen, soo sijn het evenwel menschen, en behoorden door haare slaevernie bij ons niet erger maer geluckiger gemaect te werden”.¹²¹

Commissaris Van Reede tot Drakenstein gaf een paar jaren later een loffelijk getuigenis van Overney, “welken godsaligen leeraer betoonden te hebben veel genegenheit om ter eeren van Gods kerke dese menschen tot de kennisse van den waren God over te brengen uijt den blinden en onwetenden staet van het heijndom”.¹²² Kennelijk in overleg met Overney loste Van Reede tijdens zijn visitatie in 1685 ook de intussen ietwat ingewikkeld geworden doopkwesatie op. In 1682 schreef de Bataviase kerkeraad namelijk, dat kinderen van onchristen ouders eigenlijk alleen gedoopt kunnen worden, als zij christelijk opgevoed worden en dat zij (indien lijfeigenen) vrijgelaten moeten worden. Het Bataviase schrijven (dat bepaald het plaatselijke gebruik niet weergaf!) had direct een daling in het aantal doopbedieningen aan slavenkinderen aan de Kaap als gevolg. Van Reede begreep in 1685 al snel, dat strikte koppeling van kerstening en manumissie alleen maar negatieve gevolgen kon hebben. Als echte Nederlandse Gereformeerde regent probeerde Van Reede ideaal en werkelijkheid bij elkaar te brengen. Wie ongewenste publieke ondeugden zoals promiscuïteit rondom de Slavenloge van de Compagnie wil bestrijden, moet niet alleen de norm stellen. Hij moet ook de slachtoffers ervan helpen. Van Reede’s regelgeving stelde de norm (geen christenmens moet levenslang slaaf blijven); hij gaf de beklagenswaardige slaven uitzicht op vrijheid (op voorwaarden overigens), maar stelde manumissie de eigenaren niet tot plicht. Als manumissie de deur tot de genade dreigt te sluiten, moet die voorwaarde weggenomen worden. Centraal stonden voor hem de inrichting van een christelijke samenleving, de kerstening van de slaven, de persoonlijke relatie tussen elk mens en God. Van Reede (en de kennelijk gelijkgezinde dominee Overney) koos dus voor een pragmatische oplossing, met strenge voorschriften voor de omgang der seksen en toezicht op het leven van de slaven, maar ook met stimulering van hun christelijke opvoeding en kansen voor vrijlating. Anders dus dan de contemporaine Gereformeerde predikanten in Noord-Amerika, die inderdaad de slavenkinderen van de doopvont afhielden, omdat hun ouders “wanted nothing else than to deliver their children

120 Spoelstra, *Bouwstoffen*, I 27-29.

121 Spoelstra, *Bouwstoffen*, I 28; Overney’s woorden weerspiegelden de orthodoxe Gereformeerde kritische visie op de slavemij, vergelijk Schutte, “Schemerlicht”.

122 A. Hulshof ed., “Journaal van H.A. van Reede tot Drakenstein van zijn verblijf aan de Kaap”, *Bijdragen en mededeelingen van het Historisch Genootschap* 62 (1941) 208.

from bodily slavery, without striving for piety and Christian virtues”.¹²³ Aan de Kaap bleef de doopbediening royaal.

Royaler zelfs dan elders in de Oost. Men maakte er zich erg gemakkelijk af van de doopvoorschriften, concludeerde ds E.F. le Boucq in 1707. De hooggeplaatste dienaar die bij de doop van kinderen uit de Slavenloge namens de Compagnie de doopbelofte moest afleggen, kwam doodgemoedereerd niet. Er werden zelfs zonder behoorlijke acte van adoptie slavenkinderen van heidense ouders gedoopt – zelfs in Batavia gebeurde dat niet, wist Le Boucq die daar enige jaren gestaan had.¹²⁴ Maar de te Batavia wél verboden sacramentsscheiding werd aan de Kaap volop gepraktiseerd: “den doop is (...) al te lightvaerdig aen bejaerde, die van de beste ommegang niet waeren, (...) bedient, en dat voornaementlijk sonder haer met eenen tot het H. Naghtmael t’admitteeren”.¹²⁵ En gedoopte slaven werden bepaald niet steeds vrijgelaten. Over het onderwijs en dus hun religieuze instructie viel bovendien veel te klagen – zelfs een uit Batavia opgezonden zwarte geschavotteerde boef gaf er onderwijs!

Le Boucq was een scherpstlijper en een ruziemaker, maar zijn beschrijving van “den slechten toestand der kerken in Africa” klinkt niet geheel ongeloofwaardig. Maar wie hem portretteert als een bekrompen tegenstander van de doop van slaven, doet hem onrecht.¹²⁶ Slavenkinderen van heidense ouders doopte hij wel degelijk – indien hun christelijke opvoeding gegarandeerd was. Zijn verblijf aan de Kaap bleef kort en zonder gevolg. De gehele VOC-tijd door werden slavenkinderen zonder christelijke ouders gedoopt.¹²⁷

Eerlijkheidshalve moet erkend worden, dat het vooral slavenkinderen uit de Compagnies Slavenloge waren. De aantallen gedoopte slavenkinderen (en ook gedoopte volwassen slaven) van de particuliere eigenaren waren in verhouding zeer klein. Tot 1796 werden in Kaapstad tegenover 1715 Compagnieslaven 828 particuliere slavenkinderen gedoopt;¹²⁸ de aantallen gedoopte slavenkinderen die

123 Ds Selijns, *Nieuw Nederland*, aan de Classis Amsterdam, 1664, geciteerd in W.F. Nooter, *Between Heaven and Earth: Church and Society in Pre-Revolutionary Flatbush, Long Island* (diss. Vrije Universiteit, Amsterdam 1994) 101. Overigens kenden de kerken in Nieuw-Nederland wel vrijzwaren als lidmaat.

124 *Resolusies Politieke Raad*, IV 8-14.

125 Spoelstra, *Bouwstoffen*, I 64-65; Shell, *Children of Bondage*, 339 heeft (kennelijk door onbekendheid met de kwestie van de sacramentsscheiding) deze passage niet begrepen en geeft een onjuiste vertaling.

126 Aldus Shell, *Children of Bondage*, 339-340 en Gerstner, *Covenant*, 226-234; breder over Le Boucq Biewenga, *Stellenbosch*; omstreeks 1721 toonde Le Boucq zich te Batavia en in patria een heftig voorstander van de sacramentsscheiding; Niemeijer, *Batavia*, 178; Enklaar, *Scheiding*, 46-60.

127 Biewenga, *Stellenbosch*, wijst ook op dat feit, ondanks het advies ertegen van de Kaapse predikanten uit 1722: *Resolusies Politieke Raad*, VI 116, 137-138.

128 Shell, *Children of Bondage*, 343.

in de overige Kaapse gemeenten gedoopt werden, zijn onbekend – zo’n drie per jaar gemiddeld in Stellenbosch, begin achttiende eeuw, ontdekte Biewenga.¹²⁹

In verhouding tot de totale omvang van de slavenbevolking lijken die aantallen gedoopten klein. Maar in feite waren zij dat niet. Biewenga wijst erop, dat de Stellenbossche slavenpopulatie gering was en vooral bestond uit mannen en overwegend op volwassen leeftijd geïmporteerde slaven. Relatief weinig geboortes dus, om een aantal redenen.¹³⁰

Tegelijkertijd: hoeveel kennis van het christendom bezaten die slaven en slavinnen? Hoeveel gelegenheid was er, onderwijs te volgen, godsdienstige gesprekken te voeren, naar de kerk te gaan? Onderwijs was een schaars goed aan de Kaap, zeker buiten Kaapstad. Zelfs maar een gering percentage van de vrijburger-kinderen ontving formeel onderwijs.¹³¹ De kerkgang van vele vrijburgers (zelfs van de lidmaten, op zich een minderheid) was geen echt stimulerend voorbeeld. Waarom christen worden, bovendien, wanneer kerk en christelijk geloof ook in het leven van je eigenaar en zoveel andere naamchristenen kennelijk geen levende werkelijkheid waren? Voorwaarde om vrij te worden was het christenzijn ook niet noodzakelijkerwijs. Een vrijzwart als Rangton de Balinees, die zijn vrijdom had gekocht, werd nooit gedoopt.¹³² Veel Stellenbossche slaven waren dus geen christenen. En presenteerden uit zichzelf ook hun kinderen niet ten doop.

Hadden de eigenaren dan niet hun slavenkinderen moeten laten dopen? De Compagnie in Kaapstad deed dat, en daar en elders vroegen ook eigenaren, Compagniesdienaren en vrijburgers, inderdaad de doop voor hun slavenkinderen. Maar Biewenga ontdekte, dat op een bepaald moment na 1724 in Stellenbosch jarenlang geen enkel slavenkind werd gedoopt. Doorwerking van de orthodoxe Verbondsvisie, weerspiegeling van gevoelens van sociale en raciale superioriteit, streven de slaven elke “civic status” te onthouden? De oorzaak lijkt, behalve in een gebrek aan Gereformeerde overtuiging en christelijke bewogenheid, vooral te vinden in iets anders. Het initiatief om de doop voor hun kinderen aan te vragen en een christen bereid te vinden die als doopgetuige kon optreden: het was niet de verantwoordelijkheid van de eigenaar, maar van de slaven-ouders zelf. Slaven-ouders bezaten een verrassend grote onafhankelijkheid.

129 Biewenga, *Stellenbosch*.

130 Afgezien van de onevenwichtige seks-ratio kan men denken aan de zogenaamde Nanny-rol van slavinnen (onvruchtbaarheid gedurende zoog-periode), kindersterfte en ongehuwde (en kuise) status van slavinnen: alle drie totnogtoe onbestudeerde onderwerpen.

131 Volgens Shell, *Children of Bondage*, 350, volgde in 1778 naar berekening 11.1 procent van de vrije kinderen schoolonderwijs, en 5.3 procent van de slavenkinderen.

132 R.C.-H. Shell, “Rangton of Bali (1673-1720); Roots and resurrection”, *Kronos* 19 (1992) 185. De meeste vrijgelatenen in de achttiende eeuw waren ongedoopt, volgens Elphick and Gilio-mee, *Shaping*, 190.

In patria groeide in de loop van de tijd het aantal lidmaten van de Gereformeerde kerk. Steeds meer liefhebbers en anderen traden toe tot de kerk. Haar publieke rol was bevestigd, haar onderwijs en het door kerk en overheid gezamenlijk ondernomen disciplineringsstreven hadden vrucht, en ook zij zelf streefde naar een rol als volkskerk. De effecten werden vanaf ongeveer 1650/1670 merkbaar. Nederlands Sion benadrukte meer en meer het ware geestelijke tehuis van de natie te zijn. De drempel werd lager: de kerkelijke tucht werd anders gehanteerd.¹³³ Het lidmaatschap werd een teken van volwassenheid, blijk van participatie in de gemeenschap, een rite de passage. Er bleef echter een element van respectabiliteit aan verbonden. Maar eind achttiende eeuw begon de beweging voor inwendige zending zich juist te richten op de kerstening en disciplinering van de onderste volksklassen.

Die ontwikkeling lijkt ook plaatsgevonden te hebben aan de Kaap, zij het in wat latere tijd. De gemeente van Stellenbosch geeft een goed voorbeeld. Telde zij, zoals gezegd, omstreeks 1700 slechts 50 lidmaten, in 1786 waren er 267, ruim de helft van de volwassen vrijburgers, procentueel een verdubbeling vergeleken met 1700.¹³⁴ Vooral vrouwelijk Stellenbosch benaderde toen het ideaal van de volkskerk: 146 van de 161 volwassen Vrijburgervrouwen (90 procent) waren lidmaat. Maar ook het percentage mannen die lidmaat waren, was gestegen, al was het nog steeds minder dan de helft (38%, 121 van de 321). Vanaf 1770 vertoonde de jaarlijkse toetreding tot het lidmaatschap door aflegging van geloofsbelijdenis bovendien een sterke stijging. Gedurende de voorgaande 15 jaren (1754-1768) legden per jaar gemiddeld 7.7 personen belijdenis af. Maar vanaf 1769 werd dat aantal verdriedubbeld (gemiddeld 20.7 per jaar in de periode 1769-1778). Weliswaar groeide ook de bevolking sterk, maar toch bleef dit een procentueel forse stijging. Ook in de gemeenten van Drakenstein, 't Land van Waveren (Tulbagh) en Swartland nam in ongeveer diezelfde tijd het jaarlijkse aantal mensen die belijdenis aflegden, fors toe.¹³⁵ De Kaapse kerkelijke doopen- en lidmatenregisters benaderden getalsmatig dus steeds meer een situatie, waarin de begrippen blank, Europees en christen identiek werden. Zij weerspiegelden een samenleving, waarin de kerk – verwijzend naar een enge Verbondstheologie die dat de facto rationaliseerde – een racistische “civil religion” belichaamde.

133 Van Deursen, *Hartslag*, 287-292; H. Roodenburg, *Onder censuur. De kerkelijke tucht in de gereformeerde gemeente van Amsterdam, 1578-1700* (Hilversum 1990) 387-389.

134 Nasionale Argief, Pretoria: FK 2181 Lidmatenboek Stellenbosch, pag. 104-109 Lidmatenlijst der gemeente van Stellenbosch oktober 1786; voor inwonertal Stellenbosch: C. Beyers, *Die Kaapse Patriotte gedurende die laaste kwart van die agtiende eeu en die voortlewing van hul denkebeelde* (Pretoria 1967) bylae H.

135 Nasionale Argief, Pretoria: FK 2181, pag.73-101 Nieuwe lidmaten Stellenbosch 1732-1788; FK 2194, 2195 Lidmatenboeken Drakenstein; FK 2205 Lidmaten Tulbagh; FK 2213 Lidmaten Swartland.

Of toch niet? In diezelfde tijd immers, dat de Gereformeerde kerk haar karakter als Afrikaner volkskerk verwierf, verwelkomde zij steeds meer gekleurde lidmaten. Het hierboven genoemde Stellenbossche register van lidmaten van oktober 1786 vermeldt temidden van al die Vrijburgers en Europese Compagniesdienaren ook “Christina en Sara, bijde slavinnen van M. Melk”. Zij waren drie jaren tevoren “op voorgaande belijdenis aangenomen”, op 26 juni 1783. De Stellenbossche kerk kende wel meer vrije en onvrije gemeenteleden. De lidmatenlijst van de jaren 1780¹³⁶ noemt bijvoorbeeld: 7 mei 1781 “op voorgaande belijdenis aangenomen Doortje van de Caap (vergezeld van een veel latere kanttekening: met attest na Graaf Rijnnet den 1 Junij 1813) en Abram van de Caap”. En op 6 december 1786: Adam Hendrikse van de Caab, “een slavenjongen van M. Melk” (“gecensureerd om Hoererij den Julij 1788” vermeldt een volgende kanttekening). Een jaar later, op 13 december 1787, werd lidmaat “Susanna, een slavenmeid van Mevrouw van Oudshoorn”. Onder de ambtsbediening van dominee Meent Borchers na juli 1788 werd die tendens voortgezet.¹³⁷ Op 26 april 1789 doopte hij “op belijdenis” Johan en Frederik Jordaan, twee “bejaarde (= volwassen) bastaarden”, een half jaar later gevolgd door Catarina Jordaan, “een bastaard Hottentottin”. In 1792 doopte hij Johannes Adriaan, “een bejaard persoon voorheen genaamd Jephtha, zijnde een vrijgegeevene”; Christina (“een bejaarde bestaardin”), Catarina Sophia (“een vrijgegeevene slavin”) en Johannes Cornelis, “een bejaarden jood voorheen genoemd Compel Herts”. In 1793 doopte hij 85 christenkinderen en één slavenkind Levina Catarina van de Kaap – getuigen waren het echtpaar Gerhardus Hendricus Croeser en Elsje Catharina Mijburgh. In 1795 “een vrijgekogte slavin” Rachel Elizabeth, Maria Magdalena, “een bejaarde persoon”, en Johannes Philippus, de onechte zoon van Pieter Magnus en Maria Magdalena van de Kaap, met als getuigen Johannes Adriaan en Rachel Elisabeth, “beiden van de Kaap”. Dat lijstje van dopelingen en aannemingen als lidmaten geeft dus alle mogelijke voorbeelden waarmee de Gereformeerde kerk in de juridisch en raciaal veelvormige Kaapse samenleving geconfronteerd werd. Stellenbosch was bovendien niet de enige Kaapse gemeente die gekleurden – jong of oud, vrij dan wel onvrij – doopte en tot de Avondmaalsviering toeliet. Frontier gemeenten als Rodezand (Tulbagh) en Swartland doopten sinds het midden van de achttiende eeuw Bastaarden en Khoi.¹³⁸ Het grootste aantal gekleurde lidmaten telde de Kaapse moederkerk. Eén korte blik in het alfabetisch lidmatenregister van de Kaapse gemeente leert reeds, dat eind achttiende eeuw steeds meer gekleurden

136 Nasionale Argief, Pretoria: FK 2181 Lidmatenboek Stellenbosch, pag. 95, 97, 99, 100.

137 Nasionale Argief, Pretoria: FK 2176 Doopboek Stellenbosch.

138 Anna Böeseken and Margaret Cairns, *The Secluded Valley. Tulbagh: 't Land van Waveren 1700-1804* (Cape Town 1989) 102-103; zie ook hiervoor noot 111.

lidmaat werden.¹³⁹ Alleen al onder de C van naamgevingen als Van de Caap, Van Ceylon en Van Cochin was het aantal nieuwe lidmaten met een dergelijke naam en achtergrond als slaaf/slavin, vrijgelatene, vrijgekochte of vrijzwarte in de periode 1780-1800 aanzienlijk:

1780	6	1791	10
1781	3	1792	17
1782	1	1793	3
1783	8	1794	2
1784	15	1795	4
1785	20	1796	5
1786	15	1797	8
1787	26	1798	--
1788	24	1799	5
1789	16	1800	2
1790	--	--	--

Verder onderzoek is natuurlijk nodig. Maar zoveel is intussen duidelijk, dat de ontwikkeling van de Gereformeerde kerk tot volkskerk geen bevestiging oplevert van de these van de voortgaande doorwerking van de orthodoxe Verbondstheologie en haar belemmering voor de kerstening van gekleurden.

XI Conclusies

De zeventiende eeuw is immers ons vreemd geworden, verzekert ons een van de meest eminente kenners van die tijd.¹⁴⁰ Wij begrijpen inderdaad weinig van een wereld als die aan de Kaap in de zeventiende en achttiende eeuw, en wat wij er menen te herkennen roept niet zelden onze afkeuring en afschuw op. Naar twintigste-eeuwse opvattingen ontbeerden al die Kapenaren eigenlijk alles wat noodzakelijk is voor een menselijk bestaan: vrijheid, gelijkheid, zelfs de meest fundamentele mensenrechten. Nog afgezien van de hardheid van het toenmalige leven: armoede, ziekte, een onherbergzame natuur, machteloze sociale spanningen en economische tegenstellingen.

Voor de Kaapse VOC-wereld geldt echter hetzelfde wat is gezegd van de oude samenlevingen op het platteland in patria: er “bestaan zowel extreem romantische als uitgesproken cynische voorstellingen van. Voor de één is dat grijze verleden een idylle van hechte verbondenheid, van burenhulp in ziekte en nood, van vrolijk samen dansen en zingen om de meiboom. Voor de ander is het zeventiende-eeuwse dorp een lijdensoord van gebrek en armoede, van genadeloze uitbuiting

¹³⁹ Nasionale Argief, Pretoria: FK 2162 Lidmatenboek Kaapstad 1757-1843 A-K.

¹⁴⁰ Van Deursen, *Hartslag*, 91.

en bittere strijd om de macht tussen de weinige welgestelden. (...) Het gemeenschappelijke in al deze voorstellingen ligt hierin dat ze altijd aansluiten bij een bepaalde opvatting over het heden, en over de richting waarin de toekomst zich behoort te ontwikkelen.”¹⁴¹

Om de oude Kaapse wereld te verstaan helpt ons dus geen Calvinisme Paradigma. En dat niet alleen, omdat de Kaap geen calvinistisch paradijs was. Tijdgenoten wisten wel beter: “ist te dughten dat de Africaanders tot het Hottentotdom vervallen sullen”.¹⁴² Wat onder “primitive Calvinism” is verkocht, is al te veel een weerspiegeling van twintigste-eeuwse opvattingen, idealen en ideologieën. De Kaap was een Nederlandse koloniale nederzetting, halverwege Amsterdam en Batavia, bewoond door mensen met diverse achtergronden. Naar regelgeving en publieke normering oud-Nederlands en Calvinistisch. Duidelijke plakaten bepaalden precies de juridische status van een mens. Men was of vrij of onvrij, Compagniesdienaar of vrijburger, burger of vreemdeling. Niet gelijkheid maar verschil, onderscheid, was normaal. Elke positie (juridisch, sociaal, economisch, cultureel, zelfs kerkelijk) bracht eigen vrijheden, mogelijkheden en onmogelijkheden – vooral die laatste. Strafbepalingen – niet zelden inhumane strafbepalingen – bedreigden overtreders en zij werden ook toegepast, wreed en liefdeloos. Een voorbeeld van dat laatste geeft onder vele andere de bestraffing van de Khoi Griet, die na een relatie van twintig jaren de ontrouwe vader van haar kinderen liet vermoorden.¹⁴³

Tegelijkertijd laat de levensloop van Griet (tot haar ontmaskering een geassimileerde en aanvaarde partner en erfgename van een succesvol kolonist) de oude Kaapse samenleving ook van een andere kant zien. Die was dus tegelijkertijd in vele opzichten meer open, pluriform en complex, anders dus, dan wij denken. Anders ook in de omgang met de publieke normen en waarden, die van de regelen en plakaten, die van de dominante publieke kerk ook.

De mensen die gezamenlijk de oude Kaapse samenleving vormden, staan ons soms nabij, soms staan hun denken en optreden ons tegen. Maar een oordeel is dikwijls onmogelijk, want niet zelden ontbreken ons juist de beslissende gegevens. Wij weten bijvoorbeeld veel van Rangton van Bali.¹⁴⁴ Dat hij tot slaaf gemaakt werd en gedwongen zijn eigen omgeving moest verruilen voor onbekende

141 Van Deursen, *Een dorp in de polder*, 9.

142 E.F. le Boucq aan Classis Amsterdam (1708) in Spoelstra, *Bouwstoffen*, 166; “dese bloeiende gemeijnte (...) van dagen tot dagen verwildert en verwoelt, en zo dat nog zo voortgaat eijndelijk tot Hottentots schijne te vervallen”, Kerkeraad van Drakenstein aan Politieke Raad (1713), weergegeven in *Resolusies Politieke Raad IV*, 334.

143 Russell Viljoen, “‘Till Murder Do Us Part’: The Story of Griet and Hendrik Eksteen”, *Suid-Afrikaanse Historiese Joernaal* 33 (1995) 13-32.

144 J.L. Hattingh, *Die eerste vryswartes van Stellenbosch 1679-1720* (Bellville 1981); R.C.-H.Shell, “The short life and personal belongings of one slave: Rangton of Bali, 1673-1720”, *Kronos* 18 (1991) 1-6; G.J. Schutte, “Nogmaals Rangton van Bali”, *Kronos* 19 (1992) 161-166; Shell, “Rangton, Roots and resurrection”.

verhoudingen en omstandigheden; dat hem lange zeereizen,¹⁴⁵ de grote stad Batavia, en vervolgens het leven aan de Kaap werden opgelegd. Dat hij een goed timmerman moet zijn geweest en na een tijdje, hoewel slaaf, als min of meer zelfstandig ondernemer in Kaapstad werkzaam was en dientengevolge veel bewegingsvrijheid moet hebben genoten;¹⁴⁶ hij kocht zijn vrijdom en verhuisde naar Stellenbosch, waar hij – ongedoopt en ongehuwd¹⁴⁷ – als vrijzwart woonde in het huis van een vrijburger, zijn belastingen betaalde, zijn schuttersplicht vervulde en zijn verdiende loon desnoods via de schepensbank opeiste.¹⁴⁸ Wij weten welke meubels hij bezat, welke kleding hij droeg, wat hij at en pruimde, waarmee hij zich bezig hield in zijn vrije tijd. Maar één ding weten wij niet: of hij tevreden was met zijn leven.

Soms begrijpen wij ook niet wat we wel weten van de mensen van toen. Grisella van de Kaap was slavin, eigendom van de Compagnie. Zij had een zoontje Jan uit een eerdere relatie, toen zij in 1717 een dochter Maria baarde aan Jan Staverinus, en nog een Johanna in 1721. Staverinus had een vrouw en kinderen in Holland achtergelaten, toen hij naar de Oost trok; in 1715 werd hij vrijburgerbakker aan de Kaap. Hij was dus niet vrij om Grisella te huwen en dat niet alleen omdat zij slavin was. Maar in 1723 kocht hij haar kennelijk vrij want toen trouwden zij; zij moet dus ook toen of eerder gedoopt zijn. In september 1724 vroeg de “seer needrige dienaar Grisella van de Caab, huijsvrouw van den burger Jan Staverinus” om de vrijlating van haar 13-jarige zoon Jan van de Kaap omdat zij “denselven gaarne van zijne slaafse dienstbaarheid bevrijd sag, en tot een beter levens manier wilde opvoeden”. Drie respectievelijk 10 maanden later herhaalde zij dat verzoek ten gunste van haar beide dochttertjes.

Grisella wist dus heel goed dat de vrijheid een beter leven betekent dan slaafse dienstbaarheid. Desondanks schonk zij in plaats van de kinderen alledrie keren een kloeke en gezonde mansslaaf aan de Compagnie in eigendom.¹⁴⁹

145 Ten onrechte schrijft Shell, “Rangton: Roots and resurrection” 175, over de reis van Rangton van Bali naar Batavia: “That middle passage (...) was mercifully short: Java’s southern tip is one nautical mile from Bali”. In feite is de afstand tussen Bali en Batavia minstens 1000 km.

146 P. van Duin, “Ras, klasse en status”, in D. van Arkel e.a., *Van Oost naar West. Racisme als mondiaal verschijnsel* (Baarn 1990) 57, beperkt ten onrechte het bestaan van zulke geschoolde slaven met grote economische en sociale bewegingsvrijheid tot de negentiende eeuw.

147 Anders dan Shell, “Rangton, Roots and Resurrection”, 191 stelt, had Rangton als vrijzwart een wettig huwelijk kunnen sluiten (na voorgaande kerstening of via het gerecht).

148 Onzin staat in Shell, “Rangton, Roots and Resurrection”, 186-187: “In short, Rangton was a ‘good burgher’ of the *ancien regime* Cape, but that concept was nonsense if you were a freed slave. Whatever Rangton was, he was not a burgher.”

149 *Resolusies Politieke Raad* VII 62, 76, 104, 166: C. C. de Villiers, C. Pama, *Geslagsregisters van die ou Kaapse families* (1966) III 922. Grisella en Jan Staverinus (die in 1727 overleed) kregen in 1726 nog een dochter Aurelia; Maria (of Anna Elizabeth?) huwde 1746 Hans Christian Weinstrauch (hij arriveerde 1741 als adelborst); Johanna huwde 1755 Hans Harms (schipper van de Meerman); Aurelia huwde 1751 Carel David Wentzel (landmeter, luitenant-ingenieur). Het testament dat Staverinus (Nasionale Argief, Kaapstad: M.O.O.C. 8/4 nr 96) op 27.10.1725 ondertekende bestemde zijn nalatenschap aan de uitlandige kinderen Jan (22)

De Kaap, de VOC-wereld van toen, is ons in vele opzichten vreemd. Een wereld waarin van sommige mensen aangetekend werd dat zij “heelslag” of “halfslag” waren, en waarin alle vrijzwarten automatisch onder de armen gerekend werden, helemaal onderaan op een inwonerslijst.¹⁵⁰ Maar wie heeft toen ooit Simon van der Stel een liplap genoemd, kleinzoon van een slavin?¹⁵¹ Uitverkiezing noch verbondstheologie verhinderden dat Krotoa Eva werd¹⁵² en Grisella gedoopt en Rangton van Bali niet. Calvinistische kerk en religie speelden er een rol, maar niet die van een “primitive Calvinism”. Daarmee wil niet gezegd worden, dat het christendom er nooit werd gehanteerd ter maatschappelijke onderscheiding van christenen en niet-christenen: ontevreden grensboeren (het soort dat volgens hun kerkeraad tot het Hottentottendom verviel!) kwamen in 1739 bijna in opstand tegen de Compagnie omdat die meer gehoor schonk aan ongedoopte Hottentotten dan aan hen.¹⁵³ En een halve eeuw later weigerden enkele jonge vrijburgers, zonen van “brave Christen ouders”, om orders aan te nemen van een korporaal van de Stellenbossche burgerwacht omdat hij “swartagtig van couleur en van Heijdenen afkomstig” was.¹⁵⁴ Het contemporaine commentaar van een lokale heemraad, slaveneigenaar en kerklidmaat toont sympathie voor de arme korporaal.¹⁵⁵ Tot 1825 hield de Stellenbossche kerkeraad vast aan de bijbelse regel dat bij God geen aanneming des persoons is; toen moest hij echter buigen voor de sociale druk en liet hij bij de Avondmaalsviering gekleurde lidmaten aangaan aan een afzonderlijke tafel. Maar de kerkeraad was zich volledig bewust van het feit dat God zulke onderscheiding niet kent en haalde in zijn besluit Handelingen 10:34 aan.¹⁵⁶ Dat is nu niet direct een uiteenzetting van Verbondstheologie of Primitive Calvinism.

Maar ook zonder het Calvinisme Paradigma was de Kaapse – of welke koloniale – werkelijkheid, hoewel misschien geen puur lijdensoord, verre van een schone idylle.

Summary

-
- en Nicolaas (18) van hem en zijn overleden vrouw Anna van Overvelt: over Grisella en haar kinderen zwijgt dat document. Opgave van literatuur over soortgelijke stammoeders: Karel Schoeman, “Kaapse stamouers: die voorsate van Machtelt Smith”, *Kronos* 23 (1996) 36-42.
- 150 Schutte, “Company and Colonists”, in *Shaping*, 300.
- 151 G.J. Schutte, “Gedenkboek 300 jaar Stellenbosch”, *Zuid-Afrika* 57 (1980) 96; J.B. Bedaux, “The portraits of Simon van der Stel, first governor of the Cape”, *Stellenbosch Papers in Linguistics* 17 (1988) 1-18.
- 152 Christine Landman, “The religious Krotoa”, *Kronos* 23 (1996) 22-35.
- 153 Schutte, “Company and Colonists”, 309.
- 154 S.B.I. Veltkamp, *Meent Borchersds. Predikant in overgangstijd* (ongepubl. diss. Universiteit van Suid-Afrika; Pretoria 1977) 39.
- 155 G.J. Schutte ed., *Briefwisseling van Hendrik Swellengrebel Jr oor Kaapse sake 1778-1792* (Kaapstad 1982) 254.
- 156 Veltkamp, *Borchersds*, 72.

The policy of the Dutch East India Company (VOC) in matters of church and mission has been criticized severely since the eighteenth century. More recently, the VOC and the Calvinist church in its dominions, particularly in South Africa, have been accused of providing the ideological foundation for apartheid and practising an early form of that abominable system. Sheila Patterson, Allister Sparks, Leonard Thomson, J. Alton Templin, Robert Shell, and many others have elaborated on the "Calvinism Paradigm", that is, the thesis that classical Calvinism, but also Abraham Kuyper's Neo-Calvinism, have fostered feelings of superiority, ethnocentrism and even blatant racism, which culminated in the apartheid regime between 1948 and 1992. Shell particularly criticizes the practice of baptism in colonial South Africa, which in his view denied the fundamental equality of humankind before God. However, a more thorough study of the position of the Calvinist Church in public life and of the administration of baptism, in the Netherlands as well as in South Africa and other parts of the Dutch sea-borne empire, reveals that Dutch Calvinism was much less dominant and exclusive, and much more missionary, than has been suggested by Shell and others. The church in the overseas possessions was multi-cultural and multi-racial; it included freemen and slaves, Dutch settlers and foreigners. Slavery was accepted by the church, but on condition that the slave owner had his slaves educated in the Christian faith and would not sell them to non-Christians. This policy was successful; large numbers of slaves were baptized. The Cape was different in that indigenous Christians were not numerous here, but even in South Africa the church included socially disparate groups. The administration of baptism was not different from that in other Dutch possessions; if anything it was even more inclusive than elsewhere. What is more: especially in the eighteenth and early nineteenth century a number of coloured people became full church members, participating in the Lord's Supper together with white Christians. Church and society at the Cape were certainly no social or spiritual paradise, but neither were they, as Shell and others, starting from twentieth-century presuppositions, would have it, a breeding ground of racial segregation.

Doopsgezinde zending en oecumenische verhoudingen. Een historisch overzicht

A.G. Hoekema

Inleiding

De *Doopsgezinde Zendings Vereeniging* (DZV) werd in 1847 opgericht en is daarmee na het *Zeister Zendings Genootschap* en het *Nederlandsch Zendelinggenootschap* (NZG) in anciënniteit de derde zendingsorganisatie van ons land. De doopsgezinde zending zelf begon al voor 1847; de DZV kan gezien worden als de opvolger van de eveneens door Nederlandse doopsgezinden opgerichte *Nederlandsche Afdeeling van het Zendelinggenootschap der Baptisten in Engeland*, die van 1821 tot 1847 heeft gefunctioneerd.¹

Anders dan het NZG, dat niet kerk-gebonden wilde zijn, was de DZV een duidelijk kerkelijke organisatie. Verschillende doopsgezinden schaarden zich overigens van harte achter het NZG; sommigen hadden dat al vroeg gedaan, anderen bleven het ook na 1847 doen. De bekendste onder hen is geweest de Rotterdamse, later Haarlemse predikant J. Craandijk (1834-1912), die van 1864 tot 1911 bestuurslid, en in de periode van het eerste eeuwfeest zelfs voorzitter van het NZG is geweest.² Vooral Rotterdamse doopsgezinde predikanten lijken het NZG gesteund te hebben.³ Kennelijk bestonden daar al in de eerste helft van de negentiende eeuw 'oecumenische' contacten en zagen verschillende doopsgezinden in NZG en DZV geen concurrerende organen.

Toch achtte men het nodig om een eigen doopsgezinde zendingsvereniging op te richten. Dat had enerzijds te maken met de ook bij anderen levende zorg dat het NZG te veel in het vaarwater van modernistische theologie zou komen (sommige doopsgezinden voor wie de balans tussen beschaving en bekering duidelijk doorsloeg naar het eerste, vonden dat overigens juist aantrekkelijk); anderzijds was het een teken dat een maatschappelijk geëmancipeerde dissentergroepering ook op dit nieuwe terrein van christelijk handelen (naast diaconale zorg, waaraan men altijd al aandacht had besteed) eigen accenten wilde

1 Zie Th.E. Jensma, *Doopsgezinde zending in Indonesië* [diss.UvA] ('s-Gravenhage 1968) 1-5; Alle Hoekema, 'Why the Dutch were the First Mennonites to Send Missionaries Overseas', *Conrad Grebel Review* 15/1-2, Winter/Spring 1997, 23-34, vooral 23-28.

2 Zie over Jacobus Craandijk *Mennonite Encyclopedia* I, 1955, 728 met verdere verwijzingen. Craandijk schreef *Het Nederlandsch Zendelinggenootschap in zijn willen en werken geschetst*, Rotterdam 1869 en hield in 1897 de jubileumrede.

3 Te noemen vallen naast de genoemde J. Craandijk N. Messchaert (1774-1833), die al vanaf 1816 een der directeuren was, en Pieter van der Goot (1817-1877), die na zijn vertrek naar Amsterdam vanaf 1851 optrad als bestuurslid van de DZV. Ook de Harlingse predikant Pieter Cool (1807-1891), evenals Craandijk een modernist, was actief in het NZG.

aanbrengen. En er zal toch wel wat argwaan gebleven zijn; de initiatieven voor het NZG kwamen immers goeddeels uit de volkskerk voort en er was sprake van een zekere ongelijkheid in grootte, in houding tegenover het koloniale bestuur en de Indische kerk, en in ecclesiologische uitgangspunten. Die ongelijkheid is ook in de jaren vijftig van onze eeuw door de *Doopsgezinde Zendingsraad* (DZR)⁴ ervaren. Fundamentele ecclesiologische verschillen wegen voor Nederlandse doopsgezinden en voor andere broederschappen die deel uitmaken van de *Mennonite World Conference* (MWC) nog altijd zwaar bij het bepalen van hun houding binnen of tegenover de oecumene. Deze zijn in dat opzicht vergelijkbaar met het gewicht van belijdenisgeschriften en kerkordelijke bepalingen in een aantal andere protestantse kerken.

Niettemin, voorzover ik kan overzien is er op bestuurlijk niveau altijd sprake geweest van wederzijds respect. Het NZG is steeds hulpvaardig opgetreden tegenover de kleine DZV en de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk heeft naderhand dezelfde houding aangenomen tegenover de DZR. Op de zendingsvelden zelf was dat meestal ook zo, maar daar speelde het idee van concurrentie zo nu en dan wel degelijk een rol.

In onderstaande bijdrage wil ik kort vijf historische situaties beschrijven waarin 'oecumenische' relaties op het spel stonden. De term 'oecumene', deels *avant la lettre* gebruikt, duidt hier de verhouding aan tot personen of zendingsstructuren behorend tot andere kerken dan de doopsgezinde. Daarnaast is er natuurlijk ook een internationale binnen-doopsgezinde oecumene. Deze blijft hier buiten beschouwing. De genoemde casussen zijn, verspreid over de periode 1851-1960, te vinden in de werkgebieden van de doopsgezinde zending in Indonesië: Midden-Java, Mandailing (Noord-Sumatra) en de Vogelkop van Irian Jaya.

Jansz' teleurstelling over Kayu-apu

De eerste zending van de DZV, Pieter Jansz (1820-1904), vertrok naar Java in de hoop particulier onderwijzer te worden. Dat werd hij ook, in dienst van de Armenische christen M. Soekias, eigenaar van het landgoed Cumbring (of Sumbring) nabij Jepara. Jansz wilde evangeliseren vanuit zijn positie als onderwijzer. Toelating als zending vroeg hij daarom niet aan. Maar mét zijn toelating als onderwijzer kreeg hij ongevraagd ook een toelating als zending, en wel voor de Afdeling Jepara van de Residentie Jepara-Pati. Vrij snel verhuisde hij naar Jepara zelf vanwege wederzijdse irritaties tussen hem en de landheer Soekias. Ook in Jepara, waar de evangelisatiearbeid voorop kwam te staan, liepen de zaken evenwel niet gemakkelijk. De plaatselijke regent werkte hem tegen, en de elkaar opvolgende assistent-residenten gunden hem weinig ruimte. Bovendien werd hem

⁴ De DZV kreeg in 1957 een stichtingsvorm; het stichtingsbestuur bestaat uit de Doopsgezinde Zendingsraad. Bijna alle leden daarvan werden en worden benoemd door de Algemene Doopsgezinde Sociëteit.

door de resident te Pati niet de mogelijkheid geboden zijn werkterrein uit te breiden tot de hele residentie.

Toen daarom door activiteiten van enkele Javaanse leerlingen van de NZG-zendingeling J.E. Jellesma (Mojowarno, Oost-Java) een kleine gemeente ontstond in Kayu-apu nabij Kudus, ongeveer 35 km van Jepara verwijderd, koesterde Jansz enige hoop dat de zorg voor die gemeente aan hem toevertrouwd zou worden.⁵ Hij woonde immers verreweg het dichtst bij. Jellesma en zijn NZG-collega uit Semarang W. Hoozoo wezen dat idee echter af. Jansz verweet hun in zijn Dagboek daarbij enigszins formele argumenten te hebben gebruikt. Dat Jansz doopsgezind was, werd niet als een hinderpaal gezien. Maar: deze toekomstige gemeente was door 'lieden' van Jellesma gesticht en hoorde dus het NZG toe. Jansz schreef teleurgesteld:

Ik kan deze wijze van beschouwen voor als nog niet anders noemen dan gebrek aan die echte Broederschap, die maar 'één Meester en Heer' erkent en dus ook geen gemeente aan zich toekent of aan genootschappen of wie ook toebrengt, maar gansch alleen aan Christus, als den eenigen Herder.⁶

Voor het NZG waren meer factoren in het spel. Er moest bijvoorbeeld een plaats gezocht worden voor T.A.F. van der Valk en Kayu-apu zou een geschikt werkgebied kunnen zijn.⁷ Bovendien had het NZG net als de DZV rekening te houden met tegenwerking van de kant van de overheid waar het wilde uitbreiden. Niettemin lijkt het erop dat het doopsgezind-zijn van Jansz wel degelijk een voorname belemmering is geweest. Jellesma, die in zijn brieven steeds een rustige toon aanslaat, schreef op 5 november 1853 aan Jansz:

In mijn brief aan Br. Hoozoo [...] spreek ik van *niet* doopsgezind te zijn, hetwelk gij wel in den zin van *anti* doopsgezind schijnt op te vatten. Bij herhaling spreekt Gij ook van eene *Hervormde* gemeente, en van een *Hervormd* Genootschap, hetwelk beide een onjuiste bewoording schijnt aan te duiden. Het Ned. Zend. Gen. heeft geene bijzondere kleur, het is alleen Christelijk [...]. Gij draagt stellig meer kleur dan wij in dit opzigt.

5 Dagboek van Jansz, 18.5.1853 en verdere correspondentie met Jellesma. Het in drie delen bewaarde Dagboek bevindt zich in het Archief van de DZV, Gemeentearchief Amsterdam, PA 305 (verder aangeduid als ADZV). Zie voor de tekst van dat Dagboek en voor verdere verwijzingen 'Tot heil van Java's arme bevolking'. Een keuze uit het Dagboek (1851-1860) van Pieter Jansz, doopsgezind zendeling in Jepara, Midden-Java. Geannoteerd en van een inleiding voorzien door A.G. Hoekema (Hilversum 1997) 50-54.

6 'Tot heil van Java's arme bevolking', 53.

7 Uiteindelijk werd Van der Valk in Oost-Java geplaatst. Hij nam al in 1855 ontslag uit zendingdienst omdat hij zich als aanhanger van het modernisme niet met de gedachte van zending kon verenigen. Zie Dagboek van Jansz, 20 en 22 april 1855 en A.Th. Boone, *Bekering en beschaving. De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendingengenootschap in Oost-Java (1840-1865)* [diss. VU] (Zoetermeer 1997) o.a. 37, 82 noot. 42. Ondanks het feit dat Jansz en Van der Valk theologisch gezien zeer ver van elkaar af stonden, is tot zeker eind 1855 op een vrij hartelijke toon tussen beiden gecorrespondeerd. Brieven en afschriften in ADZV PA 305/419. Van der Valk en zijn vrouw hadden aan het begin van hun verblijf op Java enige tijd bij Jansz doorgebracht. Dagboek van Jansz 21.8.1853.

Hier komt de ecclesiologische onduidelijkheid aan het licht, die boven in de Inleiding al werd genoemd. De smalle weg van Jansz was voor Hoezoo en Jellesma niet begaanbaar. Kon Jansz maar het bredere pad van het 'algemeen christelijke' bewandelen! Het Bestuur van de DZV reageerde pragmatisch-wijs en riep Jansz op te berusten in deze zaak. Maar daarmee ging het helaas ook de oecumenische discussie uit de weg. De kooplieden in het DZV-bestuur hadden waarschijnlijk de overhand boven de theologen!

Zes jaar later leek er opnieuw een kans te zijn dat Kayu-apu, deze keer samen met Semarang, al dan niet tijdelijk aan de DZV toevertrouwd zou worden. Hoezoo moest in Mojowarno de lege plaats, ontstaan door Jellesma's overlijden, innemen. Deze keer leken de zendelingen van NZG en DZV het ondanks enige wederzijdse irritatie onderling wel eens te kunnen worden, maar nu ketste de overeenkomst af omdat de Jaarvergadering van het NZG daarvoor uiteindelijk geen toestemming gaf. Kennelijk bleef er enige achterdocht jegens de DZV. De pas gearriveerde J. Kruijft werd in Semarang geplaatst.⁸ Een en ander heeft tot verwijdering geleid tussen Jansz en Hoezoo, die in hun eerste jaren op Java hartelijk samengewerkt hadden. Toen Hoezoo na enkele jaren in Semarang terugkeerde, bleef een zekere afstandelijkheid bestaan.

Kayu-apu zou eerst na de dood van Hoezoo in 1896 overgaan in handen van de DZV, die toen wel binnen de hele residentie mocht opereren. Jansz heeft er dus nooit gewerkt. Wel werd zijn schoonzoon Johann Fast er zending. Jansz en zijn vrouw brachten daar hun laatste levensjaren door en ze zijn in Kayu-apu begraven. 'De zaak omtrent den Doop is tot wederzijdsch genoegen geschikt. De lieden berusten er in dat alleen de geloovigen het Bondszegeel ontvangen', aldus Jansz in zijn allerlaatste verslag aan de DZV.⁹

Het terrein in Mandailing, Zuid-Tapanuli

We kunnen kort zijn over de arbeid in Mandailing, Tapanuli Selatan op Sumatra, die in 1870 begon.¹⁰ Dank zij het feit, dat de DZV nogal wat materiële steun ontving van grote groepen van origine Nederlands-Duitse mennonieten die zich in de Oekraïne hadden gevestigd, kon men in 1870 naast Jeparo een nieuw zendingsterrein openen. Er had zich in de persoon van Heinrich Dirks¹¹ uit de

⁸ 'Tot heil van Java's arme bevolking', 146-147, 153-154.

⁹ Verslag, op 8.1.1903 geschreven en opgenomen in *55ste Verslag van de DZV*, 1903, 4.

¹⁰ Zie over de arbeid op dit terrein Jansma, *Doopsgezinde zending*, 114-125, 145-147; voorts Alle Hoekema, 'The Russian Connection: the contribution of German-Russian Mennonites on the mission fields in Indonesia', in Leny Lagerwerf *et alii* (red.), *Changing Partnership of Missionary and Ecumenical Movements. Essays in Honour of Marc Spindler*, (Zoetermeer 1995) 100-112.

¹¹ Heinrich Dirks (1842-1915) uit Gnadenfeld in de Molotschna, Oekraïne, zou van 1869-1881 in zendingdienst zijn; daarna werd hij 'Missionsreiseprediger' in eigen land. Na zijn opleiding in Barmen kreeg hij in Amsterdam privaatondericht in Maleis, Javaans, Nederlands en

gemeente Gnadenfeld in de Oekraïne ook al een kandidaat-zending aangemeld, die zich van 1862 tot 1866 had voorbereid in het *Missionshaus* te Barmen. Daar ontvingen vele Duits-Russische jongemannen met verschillende kerkelijke achtergrond als *Zöglinge* een opleiding. De meesten van hen keerden terug naar Rusland en de Oekraïne om daar evangelist te worden, maar sommigen werden zending van de *Rheinische Missions Gesellschaft* (RMG) of van een andere zendingsorganisatie. Het lag daarom voor de hand dat advies ingewonnen werd bij de RMG over een mogelijk nieuw terrein voor de DZV. De RMG wees op Angkola en op Mandailing als geschikte gebieden. Beide grensden aan terreinen waar de RMG zelf werkte. Dr. F. Fabri verzekerde dat 'er volstrekt geen gevaar bestaat, dat Dirks, bij de vestiging op Sumatra, in eenige afhankelijke positie van Barmen zou koomen, die ligt schade kan doen aan de zuiverheid zijner betrekking als zending van onze Doopsgezinde Vereeniging'.¹² Fabri kwam zelfs naar Amsterdam om daar met het DZV-bestuur nader overleg te voeren. Uiteindelijk viel de keuze op Mandailing.

Heinrich Dirks en een aantal andere zendingen uit deze groep Duits-Russische mennonieten hebben in goede harmonie met hun naburige collega's van de RMG kunnen werken in Mandailing. Ook bestuurlijk is de relatie tussen RMG en DZV steeds goed geweest. Alleen bleek het arbeidsveld voor de evangelisatie veel minder vruchtbaar dan gehoopt, omdat vanuit het zuiden de invloed van de islam sterk groeide. Menselijk falen van enkele zendingen heeft ook een rol gespeeld. Verschillende malen lezen we in verslagen over ontmoetingen met RMG-zendingen en wederzijds bestond waardering.¹³ Dat zal te maken hebben gehad met het gezamenlijk ervaren opleidingsklimaat van Barmen. Vooral in de eerste decennia sloot dat goed aan bij de geloofswereld van deze mennonieten in de Oekraïne, en ook pasten Fabri's theologische opvattingen redelijk goed bij die van Nederlandse doopsgezinden. Naderhand, toen Barmen en de RMG door verschillende oorzaken in de problemen raakten, werden kandidaten voor hun opleiding naar de *Waisen- und Missions-Anstalt* in Neukirchen gestuurd. Dat werd overigens vanuit Gnadenfeld geregeld; de DZV in Nederland oefende hierover geen zeggenschap uit.

Toen Dirks in 1881 besloot terug te keren naar de Oekraïne was niet onmiddellijk een opvolger uit eigen kring beschikbaar. In overleg met de RMG werd zending

Engels. Het Archief van de *Vereinigte Evangelische Mission* (VEM) in Barmen (A/f 110) bevat een aantal brieven van Dirks aan de Missionsinspektor van de *Rheinische Missions Gesellschaft* (RMG) (Fabri, Von Rohden) uit de periode 1870-1880, en ook de Protokolle der Ordinationsprüfung van Dirks zijn aanwezig, A/f 8.

12 Notulen DZV 21.4.1869.

13 Zo geeft G. van Asselt in *Achttien Jaren onder de Bataks* (Rotterdam z.j. [1905]) 173vv een verslag van een tocht die hij met Dirks maakte om samen een geschikt terrein voor hem te vinden. Dirks wordt daar genoemd 'een Israëliet zonder bedrog'. De DZV-notulen van 21.1.1874 vermelden een brief van Dirks van 2.11.1873, waarin deze schrijft aangenaam bezoek gehad te hebben van de zendingen Heine, Leipold, Mohri en Van Dalen.

T.E. Irle uit Duitsland tijdelijk uitgeleend aan de DZV.¹⁴ Hij zou zeven jaar, van 1881 tot 1888, in Mandailing werken. Bij het overleg over zijn eventuele aanstelling stelde Fabri in een brief natuurlijk de kwestie van de kinderdoop aan de orde: 'Verder vraagt Dr. Fabri hoe wij over den kinderdoop denken? Of wij die vrij geven d.w.z. of wij aan den wensch der ouders overlaten of de kinderdoop zal voltrokken worden of niet?'¹⁵ Dat Irle lid van de Evangelische kerk zou blijven, vond de DZV geen probleem, maar 'den kinderdoop kunnen Bestuurders echter onmogelijk aan eenen broeder in hunnen dienst werkzaam, toestaan te bedienen'. Irle kon daarmee van harte akkoord gaan.

Verdere oecumenische contacten over Mandailing vonden vooral plaats toen de laatste Duits-Oekraïense zending Peter Nachtigal in 1928 plotseling stierf. De inkomstenbronnen vanuit de toenmalige Sovjet-Unie waren na 1917 geheel opgedroogd en ook konden daar geen nieuwe zendingen worden gerekruteerd. De DZV, in deze jaren zelf worstelend met tekorten en met een gebrek aan visie, zag geen kans voor een vervanger te zorgen, ook niet uit Duitsland of Noord-Amerika.¹⁶ Daarop volgde overleg met de *Samenwerkende Zendings Corporaties* (SZC) en een vrij uitvoerige correspondentie tussen DZV en RMG, die zich uitgestrekt heeft over de jaren 1928-1938. Het terrein geheel overdragen aan de RMG wilde de meerderheid van het bestuur niet, mede omdat doopsgezinden in Duitsland en Noord-Amerika dat onmogelijk zouden begrijpen; er zelf verantwoordelijkheid voor dragen kon de DZV niet. Wel leidde de kwestie tot een hernieuwde discussie over het dilemma: doopsgezinde zending of 'algemeene zending'? De toenmalige zendingsdirector ds D. Crommelin, aan wie werd gevraagd het advies van 'Oegstgeest' in een bestuursvergadering van de DZV duidelijk te maken, stelde dat de DZV 'met Indische oogen' moest kijken bij het nemen van een beslissing.¹⁷ Een enkel bestuurslid was het daarmee eens omdat hij in de opvattingen van die buitenlandse doopsgezinden 'iets geborneerds' vond.¹⁸ Positief oecumenisch gezind was dr. A.K. Kuiper, die zijn opvatting nog eens mocht uiteenzetten in een jaarvergadering:

De wereld is te sterk voor een verdeeld Christendom. [...] Typisch Doopsgezind lijkt meer evangelisatie voor kleine kringen dan christianisatie van gehele volkeren. Pakanten dwingt tot federatie. Is hier het typisch Doopsgezinde niet in gevaar? Hier rijst voor ons op het probleem van den doop. De verschillende wijze van doop verbijstert de inheemschen. Doch wij hebben

14 Zie over de contacten tussen dr. Fabri van de RMG en de DZV de notulen DZV op 17.3.1880 en 7.5.1880. Een uitvoerig verslag van de installatie of bevestiging van Tilleman Ernst Irle (1848-1922) in de kerkekamer van de Doopsgezinde Singelkerk te Amsterdam op 5.11.1880 is eveneens te vinden in ADZV. Irle zou naderhand in dienst van de RMG zijn werk elders op Sumatra voortzetten.

15 Notulen extra vergadering Bestuur DZV 7.5.1880, PA 305/3. Zie ook Notulen van 19.5.1880.

16 Vanuit Angkora heeft zending H.J. Eggink van het Java-Comité bijna anderhalf jaar lang de arbeid in Mandailing waargenomen.

17 Notulen DZV 5.11.1928, ADZV PA 305/7.

18 Notulen DZV 4.3.1929, ADZV PA 305/7.

ook te rekenen met buitenlandse Doopsgezinden. [...] Eenheid is nodig. Wij moeten niet onze historische verschillen in Indië brengen, doch Jezus Christus, die zich daar zelf eene gemeente zal vormen. Deze denkbeelden zal men in Nederland wel aanvaarden.¹⁹

Tenslotte hebben niet theologische factoren hier de doorslag gegeven, maar praktische en financiële overwegingen. De gemeenten werden eigenlijk aan hun lot overgelaten. Na de oorlog bleek het aantal christenen in Mandailing dan ook sterk teruggelopen te zijn. Via de Javaanse broederschap in het Muria-gebied werden de banden weliswaar hersteld, maar de weg, die de overgebleven gemeenten in Mandailing uiteindelijk kozen om zich bij de Angkola-Batakkerk aan te sluiten als een afzonderlijke classis met een zekere *status aparte*, lijkt een pragmatische én oecumenisch gezien zinvolle oplossing te zijn geweest.

De kwestie van het Apostolicum

Zowel in het decennium voorafgaande aan de tweede wereldoorlog als in de eerste jaren daarna is de aanvaarding van het Apostolicum binnen de Javaanse broederschap onderwerp van discussie geweest binnen de DZV. Tussen 1930 en 1938 werd de zelfstandigheid van alle Javaanse gemeenten in het Muria-gebied voorbereid. Daartoe hoorde ook het opstellen van een reglement voor de *Patoengilan Pasamoewan* (Vereniging van Gemeenten), dat in ontwerp in 1938 gereed kwam. Onder de algemene beginselen van dat reglement vindt men naast korte artikelen over volwassendoop, afwijzing van de eed en weerloosheid als evangelisch beginsel, ook een verwijzing naar de oecumene: 'De Broederschap als deel van de grote gemeente van Christus belijdt God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest, zoals nader omschreven in de Twaalf Artikelen des Geloofs'.

In de toelichting vanuit Java, die evenals het concept zelf hoofdzakelijk van de hand is van de Duitse zendeling H. Schmitt²⁰, wordt opgemerkt dat het Apostolicum in deze Javaanse gemeenten niets anders is dan

de 'sobere formulering' van de leer der Apostelen, zonder geschiedenis! De geschiedenis daarvan is wel Westersch, maar de inhoud is in de eerste plaats een 'sobere bewoording' (aldus Dr. Schuurman in de Opwekker van Oct. '38 blz. 415 boven) van onze geloofsbelijdenis.

En,

Het is hier meer het levend symbool van het geloof (Oostersch) dan de afzonderlijke letter (Westersch). Het is de 'Sahadat Christen!' Er is dan ook een 'sahadat Islam'.²¹

19 Notulen Jaarvergadering DZV 25.6.1929.

20 Hermann Schmitt (1898-1942) werkte vanaf 1927 in het Muria-gebied. Evenals een tweede Duitse zendeling in dienst van de DZV, Otto Stauffer, en vele andere geïnterneerde Duitsers kwam hij om toen de "Van Imhoff" door een vliegtuigbom werd getroffen en zonk.

21 Uittreksel uit begeleidende brief bij de notulen van de vergadering, waar de tweede lezing van het ontwerp werd vastgesteld, 5.11.1938.

Natuurlijk is de zaak van het Apostolicum hier niet los te zien van de vraag of in de toekomst afzonderlijke doopsgezinde zending in Indonesië wel mogelijk zou blijven. Het DZV-bestuurslid ds. J.E. van Brakel had daarover al eens een gesprek gehad met dr. H. Kraemer, die ook onder doopsgezinden groot gezag genoot.²² Schmitt was met enkele andere zendelingen en met drie Javaanse broeders bij Kraemer in Solo geweest om advies in te winnen over het opstellen van een reglement.²³ Diens visie en die van dr. B.M. Schuurman lijken in deze toelichting door te klinken.

Kennelijk was zo'n toelichting wel nodig. Een meerderheid van het bestuur van de DZV, daarin exponent van de Nederlandse doopsgezinde broederschap als geheel, verzette zich sterk tegen het opnemen van het Apostolicum in een reglement. Hoe 'oosters' opgevat ook, 'het schijnbaar onschadelijke vermelden van Vader en Zoon en H.G. is uiteindelijk dogmatisch-systematisch kerkelijk gedacht', aldus Van Brakel.²⁴ Ook de eerder genoemde dr. Kuiper, die persoonlijk de Apostolische geloofsbelijdenis zeer waardeerde, had bezwaren tegen opnemen ervan in een reglement: 'Ik acht dogmatische omschrijving van wat ons in de H.S. is geopenbaard zeer betekenisvol, maar zij mag naar mijn meening bij ons Doopsgezinden nooit als onveranderlijke waarheid worden vastgesteld'.²⁵ Dat deze discussie nu eerst binnen de boezem van het DZV-bestuur plaatsvond, is merkwaardig omdat P. Jansz Sr. in de negentiende eeuw al gebruik gemaakt had van het Apostolicum in zijn catechese, en P.A. Jansz Jr. in het reglement voor de afzonderlijke gemeenten, de *Pranata Pasamoewan*, eveneens de Twaalf Artikelen had vermeld. Dat de broederschap in de voorafgaande decennia gedeeltelijk opgeschoven was in vrijzinnige richting, verklaart een en ander bepaald niet volledig. Kuiper was zeker geen echte vrijzinnige. Evenals verschillende andere doopsgezinden kan hij echter beter als *orthoprax* dan als *orthodox* worden getypeerd. In elk geval zijn de gemeenten op Java niet gezwicht voor de argumenten van het bestuur in Nederland en handhaafde men het bewuste artikel onverkort, om oecumenische en catechetische redenen.

22 Zie hierover Alle Hoekema, "Kraemer's invloed op Doopsgezinde Zending" in *Algemeen Doopsgezind Weekblad*, 4.6.1988.

23 Notulen DZV 17.10.1938 en 21.11.1938.

24 Aldus een samenvatting van voorstellen, die door ds. J.E. van Brakel (1882-1950) waren gedaan. Van Brakel was gedurende vele jaren lid van het bestuur en schreef brochures over zending en over islam. Ook verzorgde hij enkele malen colleges voor studenten van het Doopsgezind Seminarie over zending.

25 Preadvies dr. A.K. Kuiper 15.10.1938. Kuiper vond de kwestie van belijden van Jezus Christus als Heer van groter gewicht dan die van kinderdoop of volwassendoop: 'wij moeten niet een West-Europees christendom, ook niet een "Doopsgezind" naar Indië brengen. Ik begrijp zeer goed, dat de kinderdoop niet in onze Javaansche gemeenten kan worden ingevoerd, maar de Doop der volwassenen mag niet als een afscheidingsmuur tusschen verschillende protestantsche christengemeenten worden opgericht'.

Tien jaar na deze discussies over de *Pranata Pasamoewan*, tijdens de jaarvergadering van de DZV in 1948, werden opnieuw vragen gesteld over het Apostolicum. Nu klonk de toon van de discussie al anders en leek men de argumenten die destijds vanuit Java gehoord werden over te nemen:

Als uit ons zendingswerk gemeenten ontstaan, moeten die geheel vrij zijn om te bepalen hoe zij hun gemeenten willen inrichten en zelfs als zij een belijdenis nodig achten. De achtergrond van onze gemeenten op Java is zo'n geheel andere dan de onze; hun omstandigheden temidden van een vijandige, puur Mohammedaanse bevolking is zoveel moeilijker dan waarin wij leven, dat het begrijpelijk is, dat zij voor de eenvoudigen in de Javaanse gemeenten een zeker houvast hebben gekozen in een belijdenis.²⁶

Deze verandering is niet verwonderlijk. Na de oprichting van de Wereldraad van Kerken was in datzelfde jaar 1948 al een discussie over het gezag van het Apostolicum ontstaan binnen de doopsgezinde broederschap. Daaruit blijkt dat verschillende doopsgezinden aan deze belijdenis waarde konden toekennen, los van bepaalde (anti- of on-)dogmatische oordelen. Eenzelfde discussie zou nog eens oplaaien naar aanleiding van de beginselverklaring van de Wereldraad van Kerken uit 1961, en daarna gedurende enige decennia verstommen.²⁷ Kerkelijk gezag heeft het Apostolicum nooit verworven onder Nederlandse doopsgezinden.²⁸ Op Java is het Apostolicum een vast onderdeel van de liturgie van de zondagse eredienst in de *Gereja Injili di Tanah Jawa* (GITJ).

Naar één kerk in het nieuwe Indonesië?

Tijdens de eerste jaarvergadering die de DZV na de oorlog kon houden, op 25 juni 1946, kwamen plannen ter sprake van de kant van de SZC in Oegstgeest om de totstandkoming van één kerk in Midden- en Oost-Java te bevorderen. Een brief van Crommelin, gedateerd 27 mei 1946 en gericht aan de DZV en aan de Salatiga-

26 Notulen Jaarvergadering DZV 11.9.1948.

27 Zie Alle Hoekema, "Een balancerend hart. Doopsgezinden tussen (wereld)broederschap en oecumene", in Alle Hoekema (red.), *Onaangeroerd tegoed. Vijf essays over het doopsgezinde erfgoed* (Zoetermeer 1996) 27-45, m.n. 36-37. Onder doopsgezinden hebben in vroegere eeuwen verschillende belijdenissen groot gezag genoten. Dat betreft met name de zogenaamde *Confessie van Dordrecht* uit 1632. Meestal hadden deze belijdenissen de functie om 'als "vredesrepresentaties" de van elkaar vervreemde [doopsgezinde AGH] partijen tot elkaar te brengen', maar daarnaast dienden ze ook als aan de overheid of aan de Gereformeerde kerk verantwoording van het geloof afgelegd moest worden. Zie Sjouke Voolstra, "Dopers belijden" in *Confessie van Dordrecht 1632*, uitgave Doopsgezinde Historische Kring (Amsterdam 1982) 17-29. De algemene historische context van deze geschriften is de confessionalisering in protestants Europa vanaf het begin van de zeventiende eeuw.

28 Howard John Loewen maakt terecht een onderscheid tussen 'creedal' en 'confessional'. 'The European and North American Mennonite tradition is very much a confessional tradition, even though it is not a creedal tradition in the classical sense of that term'. In Howard John Loewen, *One Lord, One Church, One Hope and One God. Mennonite Confessions of Faith*, uitgave Institute of Mennonite Studies (Elkhart IN, USA 1985) 47.

Zending, wijst op een al tijdens de Japanse bezetting 'uit eigen beweging' gegroeide wens tot eenwording van de kerken in Midden- en Oost-Java:

Samensprekingen hebben plaats gehad tusschen afgevaardigden der verschillende terreinen, waarbij men het eens werd over het handhaven van een presbyteriale kerkorde en ook overeenkwam om de apostolische geloofsbelijdenis als grondslag te aanvaarden. Toen in 1942 de Christenen van sommige gemeenten der Doopsgezinde Zending aan ernstige vervolging van Mohammedaansche zijde blootstonden, zijn een 3-tal Jav. predikanten uit Oost- en Midden-Java 'als afgevaardigden der Javaansche Kerk' naar Margaredja gegaan om daar pastorale hulp te bieden.²⁹

Met andere woorden: 'praktisch gesproken' en 'materieel' zou de eenwording eigenlijk al een feit zijn. Dat was tot op zekere hoogte juist. Op 22 mei 1946 was immers de *Dewan Permoesjawaratan Geredja-Geredja di Indonesia* opgericht, een initiatief van B. Probowinoto, A.M. Tambunan en anderen. Doel was 'mempersoalkan dan mempertimbangkan kepentingan Geredja-geredja bersama'.³⁰ Het ging echter om niet meer dan een federatief verband. Tijdens een vergadering, die op 14 mei 1946 in Baarn plaats vond tussen de Deputaten voor de Zending van de Gereformeerde Kerken en het Directorium van de SZC, werd besloten ook de DZV en de Salatiga-Zending over deze ontwikkelingen te informeren 'en U uit te noodigen, U te beraden over de vraag of het niet ook op Uw weg ligt in samenwerking met ons de eenheid der Kerken op Java naar vermogen te bevorderen'.

Kennelijk riep dit alles bij de genoemde kleine zendingsverenigingen enige argwaan op. Het DZV-bestuur vond een en ander prematuur. Het werd in zijn mening versterkt door een brief van voorzitter en secretaris van de Zendingsraad van de Evangelisch Lutherse Kerk, dr. P. Boendermaker en ds. J. Hallewas, waarin wordt gesteld:

maar al te zeer schijnt daar [sc. in Oegstgeest] de gedachte te heerschen, dat straks al het werk in Indonesië beschouwd moet worden als werk van de Herv. Kerk. Daartegenover zijn onze Raden de meening toegedaan dat al het werk in Indonesië straks zal dienen te geschieden in een samenwerking van de kerken in Nederland met de kerken in Indonesië en dat in die samenwerking zeker ook de kleine kerken en zendingsgenootschappen hun plaats zullen moeten innemen.³¹

Wel oriënteerde het DZV bestuur zich, zowel door een gesprek aan te gaan met ds. D. Crommelin en ds. H.A. Wiersinga, als ook door advies te vragen aan zijn

29 Brief aanwezig in ADZV PA 305/115.

30 Zie F.L. Cooley, "Bagaimana Terbentuknya D.G.I.?", in *Peninjau* II/4, 1975, 286-305; citaat op 295. Zie voor een verslag van deze oprichtingsvergadering Chr.G.F. de Jong, *De Gereformeerde zending in Midden-Java 1931-1975. Een bronnenpublicatie* (Zoetermeer 1997) 312-322 (document 79). Andere initiatieven in dezelfde periode zijn de Conferentie van zendingsarbeiders, augustus 1946 in Jakarta en als vervolg daarop de conferentie van Malino in maart 1947.

31 Brief van 23.5.1946 in ADZV PA 305/115.

voormalige zendeling-arts K.P.C.A. Gramberg.³² De notulen melden vervolgens op 10.2.1947:

Het Dag. Bestuur was van meening dat wij er voor moeten waken dat aan onze gemeenten niet iets wordt opgelegd wat tegen hun wil is. Dat houdt dus in, dat wij zelfstandigmaking zeker niet in de weg staan, getuige trouwens het feit dat reeds vóór den oorlog verscheidene van onze gemeenten zelfstandige gemeenten waren. Of zelfstandigmaking inhoudt een inschakeling bij één Javaansche kerk, is een zaak die onze gemeenten zelfstandig moeten beoordeelen. Voorzover het ons mogelijk is in de gegeven moeilijke omstandigheden zullen wij er echter wel voor moeten waken dat politieke omstandigheden onze gemeenten niet voeren tot iets wat zij eigenlijk niet zouden willen.

Hier lijken verschillende zaken door elkaar te lopen. Het was de DZV in deze periode nog niet gelukt om rechtstreeks contact te leggen met de gemeenten in het Muria-gebied vanwege het feit, dat de frontlijn juist daar lag. Voordat zo'n contact gelegd was, wilde men geen definitieve stappen ondernemen. Daarnaast waren de SZC (intussen VNZ: *Verenigde Nederlandse Zendingcorporaties* genaamd³³) duidelijk veel beter geïnformeerd over de politieke en kerkelijke situatie op Java. Verder koesterden sommigen binnen de DZV wellicht nog een naïef conservatief beeld van een harmonieuze toekomstige samenwerking zowel tussen Indonesië en Nederland als tussen de gemeenten daar en hier. Maar ook wilde men zich niet door een grote partner in een bepaalde hoek laten manoeuvreren.

De Kwitang-conferentie in mei 1947, waar enkele vertegenwoordigers van de gemeenten uit het Muria-gebied aanwezig waren, was een verdere stap bij de pogingen tot eenwording der kerken in Indonesië.³⁴ Daar werd de saamhorigheid van de Indonesische kerken versterkt, en dientengevolge veranderde de rol van de 'zendende' kerken. De tijd was voorbij dat gesproken kon worden van 'ons' zendingsveld. Maar ook hier waren de gereformeerde en hervormde kerken veel directer betrokken bij de ontwikkelingen dan kleine kerken en organisaties. Ook kwamen de zendingsconsuls, die natuurlijk alle moeite deden om in dienst te staan van alle zendingsorganisaties, voort uit gereformeerde en hervormde kring. Toen begin 1949 in Semarang de Synode van de Kerk van Midden-Java ten Noorden (*GKJTU*) besloot zich aan te sluiten bij de Synode van de Kerken van Midden-Java ten Zuiden³⁵, zeiden enkele waarnemers uit het Muria-gebied er wel

32 De oorspronkelijk Lutherse arts K.P.C.A. Gramberg (1895-1996) was van 1921 tot 1947 in dienst van de DZV als directeur van het algemene ziekenhuis in Kelet en het lepraziekenhuis Donorojo. Na de oorlog werkte hij enige tijd in Purbolinggo en Semarang alvorens te repatriëren.

33 De VNZ werd in november 1946 opgericht als voortzetting van de SZC. Toen in 1951 de nieuwe Kerkorde in de NHK in werking trad, ontstond hieruit de Raad voor de Zending van de NHK.

34 Zie J. Verkuyl, *Gedenken en Verwachten. Memoires* (Kampen 1983) 156-158; Chr.G.F. de Jong, *De Gereformeerde zending in Midden-Java*, 32-34 en 335-341 (document 84).

35 Chr.G.F. de Jong, *De Gereformeerde Zending in Midden-Java*, 35-38 en 378-386

voor te voelen zich daarbij aan te sluiten. Ze nodigden de in Semarang aanwezige Zendingsconsul dr. F.L. Bakker uit om in juni van dat jaar aanwezig te zijn op de Synodevergadering van de (doopsgezinde) gemeenten in het Muria-gebied. Dat leidde in kringen van de DZV tot misverstanden. De vertegenwoordiger van de DZV in Jakarta, mr. Y. Kranenburg, zond een alarmerend telegram naar Nederland: 'Zendingsconsulaat bevordert aansluiting doopsgezinde kerken op zendingsgebied Javaanse kerk stop Synode 24-28 Juni Pati zal hierover beslissen stop Indien uwerzijds zelfstandig voortbestaan doopsgezinde zending gewenst onmiddellijk maatregelen noodzakelijk stop'.³⁶

Uit de notulen van de DZV blijkt dat men aan de Zendingsconsul een te actieve rol toeschreef bij de beïnvloeding van de Muria-gemeenten, maar ook werd gesteld:

Het groote struikelblok voor de Hervormden en Gereformeerden om ons een plaats in te ruimen in de zending is dat onze Doopsgezinde geest geen kerkbegrip kweekt. Deze muur voelde de voorz. ook heel sterk op de j.l. conferentie van de N.Z.R. in Woudschoten. De doop is het groote struikelblok voorts. Daarom is er geen plaats voor ons op N. Guinea.³⁷

Met 'kerkbegrip' zal hier bedoeld zijn het feit, dat doopsgezinden geen synodaal-presbyteriale kerkorde noch staande belijdenissen kennen. Maar een en ander lijkt, zeker achteraf, nogal gechargeerd. Correspondentie tussen de DZV, de voorzitter van de NZR prof. dr. J.M.J. Schepper en de Zendingsconsul dr. Bakker bracht de zaak tot de juiste proporties terug.³⁸ Bakker geeft in zijn brief aan, hoe terughoudend hij zich heeft opgesteld in de hele kwestie, maar onderstreept wel dat de beslissingsbevoegdheid na Kwitang ligt bij de Indonesische kerken zelf. Ook wijst hij erop dat de christenen in Indonesië als kleine minderheid 'temidden van de machtige Islamietische wereld, die hen haat' veel dichter bij elkaar staan en een veel sterkere eenheid vormen dan de christenen in Nederland. Ze zijn bovendien de 'Hollandsche theologische verschillen' 'beu'. Aangaande de komende Synodevergadering in Kudus stelt hij:

Vraagt men mij op de Synode in Koedoes advies, dan geef ik hetzelfde advies als in Semarang: Kerken die één in belijdenis en Kerkinrichting zijn behoren zich te verenigen tot één kerk. En dan zal ik aan de Synodes de vraag voorleggen of het niet gewenst is eerst nauwkeurig te onderzoeken, of de Doopsgezinden wel één in belijdenis zijn met de andere Kerken. Of hier niet een principieel verschil ligt in de doopsbeschouwing. Of het niet beter is deze zaak eerst

(documenten 94 en 95).

36 Notulen DZV 24.5.1949.

37 Notulen 24.5.1949. Zie over de conferentie J.C. Hoekendijk, "Deelgenoten in verantwoordelijkheid. Nabetrachting op het Algemeen Zendingscongres op Woudschoten 10-13 Mei 1949", in *De Heerbaan* 2/8, augustus 1949, 197-235.

38 Brieven van secr. DZV, ir. P.H. Meerdink aan dr. Bakker op 2.6.1949 en aan prof. Schepper op 2.6.1949; antwoord van de laatste op 10.6.1949; vervolg van deze correspondentie op 13.6.1949 en 14.6.1949; antwoord van Bakker op 16.6.1949. ADZV PA 305/118.

nog eens nauwkeurig te onderzoeken en daarover contact op te nemen met Doopsgezinden in Holland en Amerika, die hier misschien anders over denken.

In de notulen van de DZV van 18 juni 1949 ziet men hoe enerzijds een breed-oecumenische visie en anderzijds oude argwaan aanwezig zijn:

Br. Golterman³⁹ meent dat de jonge kerken in het verre Oosten onze scheidingen niet willen. Vragen naar gemeentevorming en bejaardendoop zijn daar secundair. Amstutz⁴⁰ moet daar niet met gezag optreden namens D.Z.V. Dit bezwaar bestaat echter niet, want dit zal A. zeker niet doen, menen anderen. Maar Zendingconsulaat mag dat dan ook niet. Onze zendingsgemeenten zullen zelf moeten beslissen. Daarom is 't goed, dat Amstutz op conferentie van Pati zal zijn, als ook zendingconsul Bakker er is. De wijze waarop de Salatigazending geëlimineerd is, mogen wij niet geheel negeren. [...] Br. Golterman ziet als ideaal een eenheidskerk. De overige bestuursleden voelen meer voor een verscheidenheid in deze eenheid.

Uiteindelijk besloten de gemeenten die zich vanaf 1949 *Geredja Indjili di Tanah Djawa* (GITD, later GITJ) noemden, zelfstandig te blijven. Er is wel gesuggereerd dat ze bij het nemen van die beslissing beïnvloed zijn door de aanwezigheid van Noord-Amerikaanse Mennonites.⁴¹ Uiteraard hebben de persoonlijkheden en denkbeelden van westerse christenen in Indonesië, en de organen en kerken die ze vertegenwoordigden, in deze periode in Indonesië invloed uitgeoefend, ondanks oprechte pogingen terughoudendheid te betrachten. Er zijn evenwel geen redenen om aan te nemen dat deze invloed in het geval van de Muria-gemeenten groter of directer van aard was dan elders en de beslissingen die genomen werden houd ik voor werkelijke beslissingen door de Indonesische christenen zelf. Of theologische kwesties als belijden en doop dan wel niet-theologische factoren daarbij het meeste gewicht in de schaal gelegd hebben is gezien het ontbreken van voldoende getuigenissen niet goed na te gaan. Zowel in de ogen van de DZV als in die van de Zendingconsul vormden dooptheologie en -praxis alsmede het gezag van belijdenisgeschriften belemmerende factoren. Ze stonden een hartelijke samenwerking tussen de kerken in Midden- en Oost-Java echter niet in de weg, zoals enkele jaren later (in 1955) bij het verplaatsen van de predikantsopleiding van Pati naar de Bale Wiyata in Malang zou blijken. Het DZV-bestuur heeft zich

39 Dr. W.F. Golterman (1898-1990) vervulde in de eerste jaren na WO II verschillende functies: lector aan het Doopsgezind Seminarium, predikant-secretaris van de DZV, voorzitter van de ADS, studiesecretaris van de Raad van Kerken. Naderhand was hij fulltime verbonden aan het Seminarium en aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de UvA, laatstelijk als hoogleraar Oecumenica.

40 De Zwitserse zending D. Amstutz (1906-1991), die van 1934 tot 1946 in dienst van de DZV in Kudus had gewerkt, zou voor korte tijd teruggaan naar Java in dienst van het *Mennonite Central Committee*. Zijn vertrek werd versneld, zodat hij de belangrijke synodevergadering in Pati kon bijwonen.

41 Zo E. Hoogerwerf, *Transmigratie en kerkvorming. Het ontstaan en de ontwikkeling van de Christelijke Kerk van Zuid-Sumatra (GKSBS) (1932-1987)* [diss. RUL] (Zoetermeer 1997) 107; cf Jensma, *Doopsgezinde zending*, 138vv.

daar *con amore*⁴² voor ingezet. Ook heeft het de participatie van de GITJ binnen de DGI (later PGI) steeds met overtuiging gesteund.

De Vogelkop op Irian Jaya: een oecumenisch experiment

Omdat de contacten met Midden-Java zeer stroef verliepen en de onduidelijkheid over de toekomst daar groot was, keek de DZV vanaf 1948 uit naar een nieuw arbeidsterrein. Een aantal mogelijkheden passeerde de revue. Een daarvan betrof Suriname. Die mogelijkheid viel snel af, omdat ds. P.M. Legène van het Zeister Zendings Genootschap elke discussie over de doop categorisch afwees en bovendien, 'De vrijzinnigheid van het grootste deel onzer Broederschap bleek, ondanks de rechtzinnigheid der as. zendingen en der D.Z.V. een samenwerking onmogelijk te maken'.⁴³

Beter verliepen besprekingen met Oegstgeest. Een eerste gesprek van J.P. Matthijssen met de Zendingdirecteur dr. K.J. Brouwer was boven verwachting positief.⁴⁴ De laatste dacht meteen aan de Vogelkop op Irian Jaya, mede omdat de VNZ moesten inkrimpen. Het ressort Inanwatan op de Vogelkop was oorspronkelijk gereserveerd geweest voor Hongaarse zendingen⁴⁵; de politieke situatie in dat land maakte assistentie vanuit dat land echter onmogelijk. Het was uiteraard geen 'maagdelijk terrein'. Zowel de ressortszending ds. F. Slump als de terreinbeheerder ds. I.S. Kijne vonden terecht dat de eenheid van de zending op Irian Jaya bewaard moest blijven en maakten zich zorgen of de doopsgezinden aan die eis konden voldoen. Kijne schreef:

42 Zie Notulen DZV 22.4.1954; voorts Jensma, *a.w.*, 147v; Alle G. Hoekema, "Developments in the Education of Preachers in the Indonesian Mennonite Churches", *Mennonite Quarterly Review* LIX, October 1985, 398-409, m.n. 402-403.

43 Brief van J.P. Matthijssen aan de voorzitter van de DZV, ds. A. Meerdink-van den Ban, 19.1.1949, ADZV PA 305/118. Het verslag van de ontmoeting vervolgt: 'De geschiedenis zou uitwijzen dat de schuld van elke catastrofe in de Broedergemeente, zowel als in de Herrnhutterse Zending, bijna altijd te wijten was aan Doopsgezinde (niet noodzakelijk Nederlandse) infiltratie. Óf de Dopersen gingen volledig op in het Pietisme van Zinzendorff of de hele groep ging ten onder'. Historische documentatie voor deze 'beschuldiging' kon ds. Legène volgens Matthijssen niet geven, 'maar in ieder geval was het interessant en leerzaam'.

44 Brief van J.P. Matthijssen aan A. Meerdink-v.d.Ban 19.1.1949. Zie over deze hele episode voorts Jensma, *a.w.*, hst. IX, 153-173. Matthijssen (1924-1978) was bestemd voor Irian Jaya, maar zou, toen hij op doorreis in het Muria-gebied was, daar blijven van 1951-1958. Hij werd naderhand secretaris van de DZR en predikant te Amsterdam.

45 Extract-acten Nieuw Guinea 1947-1951 met citaat uit brief van Kijne 24.3.1949, ARvdZ k. 51a; brief van Kijne 18.7.1949, ARvdZ 117/44/8. In zijn antwoord op de laatste brief schrijft de Zendingdirecteur dat de Hongaren wel nooit zullen komen: wie een uitreisvisum krijgt, staat alleen al daardoor onder verdenking communist te zijn en zal daarom geen inreisvisum ontvangen. ARvdZ 117/44/8. Meer over deze ook binnen de Hongaarse kerken gecompliceerde kwestie en over de rol van J.C. Hoekendijk en R. Soedarmo daarbij, is te vinden in A.M. Kool, *God moves in a mysterious way. The Hungarian Protestant Foreign Mission Movement (1756-1951)* [diss. RUU], (Zoetermeer 1993) 668-674, 743-753, 774-778, en vooral 798-804.

Maar zal de doopopvatting der Doopsgezinden geen verwarring stichten? De doop is voor de papoeese christen het binnentreden in de invloedssfeer van Christus, van de Heilige Geest. Blijven de kinderen daarbuiten?⁴⁶

Naderhand zwakte hij zijn standpunt af. Hij had bedoeld de DZV uit te nodigen 'om geheel met ons te komen samenwerken, en de bezwaren tegen onze opvatting van de doop en tegen de dooppraktijk op dit zendingsveld te laten vallen. Wij zouden niets liever willen, dan dat de doopsgezinden hiertoe zouden kunnen besluiten'.⁴⁷ Dat zou natuurlijk voor doopsgezinden een onmogelijke eis geweest zijn, zoals dr. Brouwer in een antwoord aan Kijne duidelijk maakte:

Want wat Gij wenst is toch niets minder dan dat de Doopsgezinden geen Doopsgezinden meer zouden zijn! Want wij hebben niet alleen bezwaren tegen hun opvatting van de doop, nl. doop der volwassenen, maar zij ook tegen de onze, nl. kinderdoop.⁴⁸

Er zouden nog verschillende besprekingen volgen. Van de kant van de VNZ wilde men garanties dat de eenheid van de kerk op Irian Jaya bewaard zou blijven, en binnen de DZV vreesde men op een gegeven moment zelfs dat de terugtrekking van de GITD uit de voorgenomen vereniging van kerken in Midden- en Oost-Java een struikelblok zou worden.⁴⁹ Dat bleek gelukkig mee te vallen. Een uitvoerig genoteerd gesprek op 23 juni 1950 blijkt al over allerlei zaken van praktische aard te gaan⁵⁰ en de doopsgezinde aanwezigen daar kregen de indruk 'dat de doopkwestie in Herv. Kring stellig op de helling staat'.⁵¹ Dat laatste was waarschijnlijk *wishful thinking* maar een feit was, dat de doopopvatting van Karl Barth zich in deze jaren binnen de NHK deed gelden. Bovendien werd afgesproken, dat de toekomstige, zelfstandige Papoeakerk een eigen weg zou moeten zoeken wat kwesties van leertucht en formulieren van enigheid betreft.⁵² Zo konden ds. R.E.H. Marcus en zijn echtgenote al in augustus 1950 op de Vogelkop arriveren.

46 Brief Kijne 24.3.1949 in Extract-acten 1947-1951, ARvdZ k. 51a.

47 Brief van Kijne 18.7.1949, ARvdZ 117/44/8.

48 Brief Zendingsdirecteur VNZ aan Kijne, ARvdZ 117/44/8.

49 Notulen DZV 2.5.1950. 'Br. Golterman merkt op, dat van oecumenisch standpunt, Pati inderdaad te betreuren is'.

50 ADZV PA 305/9.

51 Notulen Bestuur DZV 13.7.1950.

52 Notulen bespreking Directorium VNZ en DB-DZV op 23.6.1950; Notulen Bestuur DZV 19.5.1952. Daarin ook een bericht van ds. P. Messie over een protosynode van de Evangelisch Christelijke Kerk die heeft plaats gevonden te Seroei, alsmede een verslag van een bespreking met de heren Locher en Van Randwijck. De ECK wil als enig belijdenisgeschrift het Apostolicum aanvaarden, 'naar Dr. Locher ons toelichtte niet als geloofsvorm, maar om de band met de historie der Chr. Kerk tot uitdrukking te brengen. Voor ons blijft de belijdenis een principieel moeilijk punt. Ds. Messie verzekert echter dat deze leeft bij de bevolking, zodat wij dit moeten aanvaarden. Wij zijn overtuigd dat zowel Ds. Messie als Ds. Marcus bij alle oecumenische gezindheid de Doperse gedachten over broederschap, Doop en persoonlijk belijden zoveel mogelijk tot hun recht doen komen'.

Er was nu wel bestuurlijke overeenstemming⁵³, maar daarmee was het eigenlijke probleem nog niet opgelost. Welke gedragslijn moesten doopsgezinde zendelingen volgen in een ressort waar Ambonese goeroes, die voor een deel de bevoegdheid hadden om sacramenten te bedienen, andere principes huldigden en doorgingen een ieder die daarom vroeg, te dopen zonder voorafgaande, solide catechese betreffende de aard van de christelijke gemeente? Al werd er in de ressortsynodes vaak over gesproken, onduidelijkheid hierover is kennelijk gebleven. Dat blijkt nog in 1960 uit een lange brief van ds. L. Koopmans vanuit Teminabuan waarin hij vraagtekens zet bij een aantal opties⁵⁴:

Hoe moet mijn houding zijn, ook als ik oekumenisch genoeg denk om de kinderdoop niet geheel als waardeloos af te wijzen? Als men mij vraagt om in een gemeente de doop te bedienen, gaat het dan op, dat ik de ouderen doop en ze voor de doop van hun kinderen verwijs naar een andere dominee? Dat sticht alleen maar een enorme verwarring. Geheel mij onttrekken aan de doopbediening? Dat gaat ook niet op en bovendien zou dat betekenen, dat het geheel buiten mijn invloedssfeer zou komen.

En als ik de volwassendoop alleen bedien, hoe moet ik dan met die volwassenen, die indertijd als kind werden gedoopt en nu na drie jaar catechisatie vragen als lid bevestigd te worden? Is dit een bevestiging of zou je niet veelmeer in het merendeel van deze gevallen op een 'wederdoop' aan moeten sturen, die hier voorzover ik weet nog niet heeft plaatsgevonden, en wat waarschijnlijk ook weer een enorme verwarring tot gevolg zou hebben?

Alleen volwassendoop? Maar verreweg het merendeel van onze goeroe's is afkomstig uit andere ressorten en onderwijst de bevolking naar eigen overtuiging. Als de goeroe aanstuurt op kinderdoop, mag dan de predikant deze geheel van de hand wijzen?

Koopmans vroeg aan de DZR richtlijnen in deze situatie, voordat hij zijn eigen houding zou bepalen. 'Het gaat hier toch om meer dan een particulier gewetensconflict en onze gehele houding in deze zaak is van beslissende betekenis voor ons zijn en werken hier'. De DZR-notulen van 8 november 1960 geven aan dat binnen het bestuur zelf verschillen van inzicht bestonden. Wel waren allen het er over eens dat niemand gedwongen mag worden tegen zijn geweten in te handelen. Ook kon men zich voorstellen dat er bepaalde noodsituaties zijn, analoog aan die van de 'nooddoop' in katholieke kring. Voor enkele leden van de DZR had de kinderdoop rechtmatige elementen; hier lijkt een parallel met de opvatting van Karl Barth aanwezig te zijn.⁵⁵ Ten aanzien van 'overdopen' liepen

53 Het *Nederlands Zendingsblad. Maandblad van de VNZ* 35/1, Januari 1951, 395 meldt onder de kop 'Overdracht ressort Inanwatan': 'De gemeenten zullen deel blijven uitmaken van de wordende Papoeese kerk, en de Doopsgezinde zendingsarbeiders zullen leden zijn van de Conferentie van zendelingen. De vraag van de kinderdoop zal uiteindelijk ook ter beslissing zijn van de kerk van Nieuw Guinea. Zo min als wij er een Hervormde kerk wilden stichten, maar een Papoeese kerk hoopten te zien ontstaan, zo wil ook de D.Z.V. er geen Doopsgezinde "kerk" of Broederschap vestigen, maar er alleen het bestaande werk voortzetten en het nieuwe werk in het binnenland op gang brengen door de verkondiging van de bijbelsche Boodschap'.

54 Brief van ds. L. Koopmans aan DZR, 20 september 1960. Zie Jensma, *Doopsgezinde zending*, 171-172. Koopmans (1928-1989) werkte van 1959-1963 in Teminabuan.

55 Een niet-theologische invalshoek geeft ds. J.M. Leendertz in een preadvies: 'Onder de Papoea's waar in de desa's nog een sterk collectief bewustzijn leeft - zal er voorlopig nog wel een

de visies van dr. W.F. Golterman⁵⁶ en van ds. H. Bremer uiteen. De eerste was van oordeel dat vanwege de katholiciteit van de kerk de kinderdoop niet als illegitiem beschouwd kan worden; dat standpunt sluit 'overdoop' uit. Bremer bekeek de zaak vanuit het perspectief van iemand die, als kind gedoopt zijnde, zelf aangeeft daaraan geen waarde te hechten. In beide gevallen kan een gewetensconflict ontstaan!⁵⁷ Het bestuur adviseerde Koopmans in elk geval 'overdoop' niet als eis te stellen. De zaak zelf zou echter binnen afzienbare tijd in een gesprek tussen DZR en de *Evangelisch Christelijke Kerk* (ECK) op Irian Jaya opgelost moeten worden.

Eind 1960 vond in Jayapura inderdaad een conferentie plaats waar over de doop gesproken werd. Uitgangspunt was daar evenwel, dat iedere ECK-predikant verplicht was de kinderdoop toe te passen, tenzij hij daarvan dispensatie had verkregen. Van een echte discussie over beide opvattingen kon zo geen sprake meer zijn. De afspraken die in Nederland op bestuurlijk niveau tussen DZV en VNZ waren gemaakt voordat het ressort werd overgedragen, bleken ter plaatse van geen waarde te zijn.⁵⁸ Eigenlijk zou de werkelijke discussie dus nog moeten beginnen. Het losbarsten van het politieke conflict om Irian Jaya heeft dat onmogelijk gemaakt.⁵⁹

Enkele conclusies

De beschreven voorbeelden geven een goed historisch beeld van de beperkingen en mogelijkheden van samenwerking tussen doopsgezinden en anderen in oecumenische zendingssituaties. Theologische en niet-theologische factoren zijn daarbij aan te wijzen.

Een niet-theologische factor was het feit dat een kleine, door vrijwilligers bestuurde vereniging te maken kreeg met grote, professioneel geleide organisaties (NZG, later VNZ, en RMG). Informatieachterstand en – het moet erkend worden

grondslag zijn voor de kinderdoop. Maar die grondslag zal door het binnendringen van de westerse beschaving niet lang stand houden en dan staat men op N.-G. in dezelfde situatie als in alle andere landen ter wereld: dan heeft de Christelijke gemeente ook daar te zijn een gemeenschap van bewuste, belijdende, voor de geest [*sic*] gedoopte Christenen'.

56 De opvatting van Golterman is te vinden in zijn artikel "ecumenisch gesprek over de heilige doop" in W.F. Golterman en J.C. Hoekendijk (red.), *Oecumene in 't vizier. Feestbundel voor Dr. W.A. Visser 't Hooft* (Amsterdam 1960) 3-74.

57 Prof. dr. mr. J.A. Oosterbaan, wie ook om advies was gevraagd, hield in februari 1961 een uitvoerige inleiding in een bestuursvergadering. Voor hem is het niet - subjectief - een zaak van het individuele geweten, maar - objectief - een kwestie van waarheid. Gelovigendoop verhoudt zich tot kinderdoop als ware doop tegenover 'valse' doop. Ook was hij van mening dat de onklarheid welke in de ECK over deze kwestie heerste, 'het gevaar van oecumenische constructies' was.

58 Jensma, *Doopsgezinde zending*, 172.

59 Ten behoeve van een heel andere, Nederlands-oecumenische situatie heeft de Commissie Geestelijke Zaken van de Algemene Doopsgezinde Sociëteit in 1992 een *Advies aan de Broederschapsraad over een 'onderwegoplossing' voor de controverse Gelovigendoop-kinderdoop* opgesteld, gestencilde uitgave ADS, Amsterdam 1992.

– het 'Calimero-effect' van de achterdocht van de kleine jegens de grote, hebben, zij het op niet-meetbare wijze, meegewogen bij de positie die de DZV en later de DZR innam in enkele van de geschetste oecumenische casussen. Dat is vooral zichtbaar geweest toen vlak na de oorlog de kerken in Midden-Java zich wilden verenigen. Omgekeerd hebben de grote zendingsorganisaties in ons land, en de grote jonge kerken in Indonesië toen de gevoeligheden van hun kleine partners in dit opzicht mogelijk onderschat. Dat gevaar kan telkens opnieuw optreden en geldt overigens ook in ons land.

In het midden van de negentiende eeuw kozen sommige doopsgezinden bewust voor het algemene, niet-ecclesiologisch gebonden karakter van het NZG. Zowel rond 1930 als rond 1960 gingen binnen DZV en DZR opnieuw stemmen op ten gunste van eenheid op de zendingvelden. De argumenten waren apologetisch (de kerken ginds zijn te klein tegenover een vijandige wereld), cultureel (de inheemsen begrijpen onze westerse historische verschillen niet) en oecumenisch (de eenheid van de wereldwijde kerk is uiteindelijk een hoger goed dan onze specifieke onderscheidingen). Mondiale doopsgezinde solidariteit (ook historisch bepaald) en systematisch-theologische overwegingen bleven echter de overhand houden.

Theologische factoren vormden de gelovigendoop, de belijdenis en in mindere mate kerkordelijke zaken. Hoewel deze onderling samenhangen, blijkt uiteindelijk alleen de gelovigendoop als uitdrukking van een bepaalde ecclesiologische opvatting een werkelijke *bottleneck* te zijn bij bepaalde vormen van interkerkelijke samenwerking. Opvallend is dat het doperse, aan het Nieuwe Testament ontleende principe van weerloosheid nergens in de discussies voorkomt; dat was in de negentiende eeuw onder doopsgezinden zelf nauwelijks prominent aanwezig en was ook in de eerste decennia van de twintigste eeuw niet werkelijk identiteit-bepalend.⁶⁰

Weliswaar heeft het Apostolicum onder Nederlandse doopsgezinden geen kerkelijk gezag, maar de discussie over belijden heeft sinds de jaren zeventig in doopsgezinde kring tot grotere waardering geleid voor belijdenisformuleringen of convenantteksten, die de gemeenten kunnen helpen het hart van hun geloof contextueel te omschrijven. Internationaal is binnen de *Mennonite World Conference* (MWC) een *Faith and Life Council* bezig de belijdenissen van zowel oude als jonge *Mennonite* en *Brethren in Christ* broederschappen in de wereld te inventariseren.⁶¹ Een aantal van deze gemeenschappen kent uitstaande belijdenis

60 Zoals boven is vermeld, wordt dit beginsel wel genoemd in het ontwerp Gemeentereglement (*Pranata Pasamoewan*) voor de Javaanse broederschap in het Muria-gebied, dat in 1938 door zendeling H. Schmitt werd opgesteld.

61 Een voorlopig verslag van deze inventarisatie werd tijdens de XIIIe assemblee van de MWC, januari 1997, Calcutta, gegeven door Rainer Burkart. Zie 'The meaning of being Anabaptist-Mennonite in today's world', *Courier. A Quarterly Publication of Mennonite World Conference* 12/4 1997, 2-7. De *Brethren in Christ* zijn vanaf het midden van de achttiende

sen en in sommige heeft het Apostolicum gezag. Maar in alle gevallen is er eerder een nauwe samenhang van *Faith and Life* dan van *Faith and Order*.

Kerkordelijke verschillen waren *in margine* aan de orde in de laatste drie voorbeelden. Ook hier heeft de discussie, zowel in oecumenisch verband als internationaal binnen de MWC, geleid tot grotere ruimte aan de kant van Nederlandse doopsgezinden. Zelf blijven ze vasthouden aan hun congregationalistische structuur, maar omdat lang niet alle jonge *Mennonite* en *Brethren in Christ* kerken die structuur kennen, is er begrip voor ontstaan dat verschillen op dit terrein niet kerk-scheidend mogen zijn.

Anders ligt het evenwel met de doop. Voor kerken van het calvinistische, lutherse of methodistische type kan onder bepaalde voorwaarden een gelijkwaardigheid bestaan van kinderdoop naast gelovigendoop. Voor baptisten en doopsgezinden blijft dat onmogelijk; dat zou het hart van hun ecclesiologie aantasten.⁶² Het NZG kon hier meer ruimte bieden dan de DZV en de ECK van Irian Jaya ging op voorhand uit van een bredere opvatting dan de DZR. Een werkelijk probleem ontstaat dus als doopsgezinden en kerken die een kinderdoop erkennen, in één kerkstructuur willen samengaan. De historische voorbeelden die hierboven genoemd worden, spelen zich af in een tijdperk waarin mondiaal gezien nog geen vereniging van kerken van beide types had plaatsgevonden, afgezien van de *Nippon Kirisuto Kyodan* (Kerk van Christus in Japan), die in 1941 door de overheid werd opgelegd. In 1970 ontstonden van zo'n 'gemengd' kerktipe wel enkele voorbeelden: de *Church of North India*, een samengaan van anglicanen, methodisten, presbyterianen, congregationalisten en Disciples of Christ (en later ook de Quakers) binnen een episcopale structuur, en de *Eglise du Christ au Zaïre* (nu Kongo), die een federatief verband is van alle protestantse kerken die door de overheid van dat land worden erkend. De *Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia*, die in 1984 tot stand kwam, is eveneens een losse federatie van verder autonome kerken, die elk hun banden met hun respectieve *confessional families* blijven koesteren.

Zowel in Kongo als in Indonesië kunnen doperse kerken binnen de gegeven condities volledig en van harte meedoen. Maar een verdergaand oecumenisch gesprek over de aard van de *ecclesia Christi* blijft nodig, wil men komen tot andere types van kerkvereniging. En dat heeft weer alles te maken met de oecumenische vraag naar de aard van de eenheid van de kerk die onlangs vanuit de Wereldraad van Kerken opnieuw gesteld is. 'Oecumene *is* gesprek', poneerde

eeuw een zelfstandige kerk met een Zwitsers-doperse achtergrond. Ze maken deel uit van de MWC maar noemen zich niet *Mennonite*.

62 De *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva/Grand Rapids 1991, 88, geeft als de positie van de baptisten aan: 'Where there is a call for structural unity or doctrinal unity, Baptists, mindful of their heritage, will be hesitant to join'.

de onlangs overleden doperse theoloog John Howard Yoder in 1957.⁶³ Met 'gesprek' doelde hij niet op een vrijblijvende discussie. Yoder dacht aan de belangwekkende, zeer existentieel ervaren en dus soms verhitte geloofsgesprekken tussen dopers en gereformeerden in de zestiende eeuw. Waar zo'n gesprek plaatsvindt en de bereidheid aanwezig is om te accepteren dat 'the unity we seek is a discipline', is oecumene aanwezig. In die zin kan zijn stelling nog steeds het uitgangspunt vormen van de doopsgezinde inbreng in deze oecumenische discussie, ook binnen de zending.

Summary

The Doopsgezinde Zendings Vereeniging (DZV, Mennonite Missions Society) was founded in 1874. It was the successor to an auxiliary branch of the Baptist Missionary Society in Great Britain, founded by Dutch Mennonites in 1821. Some Mennonite pastors continued to support the Nederlandsch Zendeling Genootschap (NZG) which officially was not linked with any particular church.

In this article we discuss the relations which the Board of the DZV and its missionaries maintained with other missionary organizations (particularly the NZG and its successors) and with other missionaries. These relationships have been defined by theological and social factors.

Five examples from the history of Mennonite missions in Indonesia explain the specific position of Mennonites regarding baptism, creeds and church order. The situations described can be found in Central Java, Mandailing (North Sumatra) and Irian Jaya in the period between 1850 and 1960.

The conclusions can be summarized as follows. Generally relationships have been respectful and friendly. A structural ecumenical cooperation between Mennonite missions and other has not been problematic as far as church order and (at least after 1945) the Apostolic Creed were at stake. Infant baptism, however, remained a stumbling block, since the baptismal theology most clearly refers to a basically different ecclesiology. It has to be admitted that some Mennonite leaders after World War II were open to an ecumenical cooperation on the mission field even when this would include accepting infant baptism under certain conditions. Theological suspicion by Reformed missionaries towards the "sectarian" attitude of Mennonites incidentally formed an impediment to cooperation. On the other hand, at a social and psychological level unnecessary suspicion from the part of the small DZV Board versus the large NZG has been a negative factor as well. The global Mennonite position towards ecumenism can be described as the willingness to start a costly and existential dialogue as a way towards real unity.

63 In "The Nature of the Unity We Seek: A Historic Free Church View", oorspronkelijk verschenen in *Religion in Life* 26/2 1957, 215-222, herdrukt in John Howard Yoder, *Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical* (Grand Rapids USA 1994) 222-230.

Brits-Nederlands Colloquium 1998

Dr J. van Slageren

Het Brits-Nederlands Colloquium is een historisch genootschap dat iedere vijf jaar afwisselend in Engeland en Nederland een symposium organiseert rond een belangwekkend historisch thema. Van 2 tot 5 april 1998 werd in Cambridge het vijfde symposium gehouden over 'Mission and Missionaries.' In 25 referaten werden verschillende facetten van het wereldwijde christelijke missionaire proces belicht. Om zicht te krijgen op de geschiedenis van het christendom werd in Cambridge niet gekozen voor de meest voor de hand liggende oplossing, namelijk zendingshistorici van naam voor het voetlicht halen. Integendeel. Uit het programma valt op te maken dat gekozen is voor een groep van overwegend jonge onderzoekers, ook veel vrouwen, om de voortgang van het missionair-historisch onderzoek een nieuwe impuls te geven. Uit de gegevens van hun bijdragen bleek dat op basis van nieuwe meetinstrumenten, analyses en beschrijvingen het inzicht in historische ontwikkelingen kan worden versterkt. Uit het enthousiasme waarmee nieuw onderzoeksmateriaal naar voren werd gebracht, viel ook op te maken dat kerkgeschiedenis een springlevend vak is en dat door de inbreng van zending en missie verwarrende data geordend en onduidelijke feiten en gebeurtenissen opnieuw in kaart gebracht kunnen worden.

Gevraagd een korte impressie van deze boeiende bijeenkomst te geven, zie ik er van af alle bijdragen, die in een ras tempo werden voorgedragen, afzonderlijk de revue te laten passeren. Dat kan beter gebeuren na de verschijning van de complete bundel van de gehouden voordrachten. Laat ik mij beperken tot die aspecten welke op mij de meeste indruk maakten.

Laat ik beginnen met de Engelsen. Uit een aantal uitstekende referaten van hun kant blijkt dat de missionaire aandacht niet meer uitsluitend is gefocust op de geschiedenis van de wereldwijde uitbreiding van het christendom. Er wordt gezocht naar verdieping van de kennis. Het kersteningsproces van West-Europa na de breuk met de kerk van het oosten in de 6e eeuw wordt opnieuw bestudeerd. *Catherine Cubitt* onderstreept het effect van de Ierse en Engelse bijdrage met in de hoofdrol uiteraard Willebrord en Bonifatius. De Britse missionaire aanwezigheid veroorzaakte een aardverschuiving in de christelijke bewustwording. Waar tot dan toe het evangelie vooral functioneerde als een ideaal om West-Europa politiek en cultureel tot een eenheid samen te smeden, komen dan pas de mensen en gemeenschappen binnen de verschillende volken en

stammen in beeld. Maar, zo stelde *Alexandra Sanmark* in haar betoog over bekeringsmethodes, het gaat niet aan West-Europa als een afzonderlijk geval te beschouwen. Tussen de geschiedenis van de kerstening van Europa en de wereldwijde verspreiding van het evangelie zijn allerlei comparatieve elementen aan te wijzen. Zo levert de vreedzame kerstening van Ierland een boeiende parallel op met de Britse evangelisatie in Oceanië. Verder kan men in de gewelddadige kerstening van Nederlands Oost-Azië (Indië) een herhaling zien van de Anglo-Ierse evangelische inzet binnen het vroegere 'Frisia.' In de rol van koppige iconoclasten voerden de missionerende monniken een verwoede strijd tegen heidense voorstellingen en gebruiken, die niet strookten met hun ascetisch levensideaal. Maar aan de andere kant sleutelden zij net zolang aan de volksziel, als de Nederlanders later in Indië, tot er een manier van leven ontstond, waarvan de christelijk boodschap deel uitmaakte.

Met respect wil ik vervolgens noemen de bijdragen van achtereenvolgens *Chris de Jonge, Henk Niemeijer, Joris van Eijnatten, Guus Boone en Pieter Holtrop* aan het onderzoek van de zendingsgeschiedenis binnen het kader van de V.O.C. in het voormalige Nederlands-Indië. Om greep te krijgen op de bevolking werd op ruime schaal gedoopt. Deze methode werd wel gezien als een alibi om de primaire opdracht tot evangelische vorming te ontlopen en wekte binnen de kerk in Nederland zoveel ongenoegen, dat over zending in 'de Oost' niet veel geschreven werd. Intussen brengen nieuwe gegevens aan het licht dat er sprake is geweest van een geleidelijke invloed van het christendom op het Indische volksleven. De Nederlandse predikanten in dienst van de V.O.C. keken doorgaans verder dan de kring van blanke medewerkers. In contact met de plaatselijke bevolking leerde men de taal van de mensen spreken, startte men bijbelvertaalwerk en nam men lokale leiders in de arm om het evangelisatiewerk verder te voeren. Op deze wijze konden plaatselijke gezagsdragers tot geestelijke leiders van het volk uitgroeien. Maar zoals de bronnenpublicaties van het grote Molukkenproject laten zien, bleef het daarbij niet. Door de buitengewone inzet van Nederlandse en bijvoorbeeld lokale Minahassische en Zuid-Molukse voorgangers ontstonden er bloeiende kerken. De bijzondere betekenis van die kerken is dat zij zonder rechtstreekse bemoeienis van een zendingsorganisatie tot volwassenheid zijn gekomen en een grote missionaire uitstraling hebben gehad op andere volken binnen de archipel.

Heel helder, boeiend en in een perfect Engels sprak *Heleen Murre-van den Berg* over het Amerikaanse zendingswerk onder nominale Oosters-Orthodoxe christenen in Libanon, Iran en Afghanistan. Na een aanvankelijk gescheiden optrekken met de nadruk op presentie, dienstbaarheid en gemeenschap, raakten de nieuwe christelijke gemeenschappen gaandeweg meer op hun oosterse

oorsprongskerken betrokken en stelden zich open voor oecumenische samenwerking. Zelf had ik het voorrecht tijdens de bijeenkomst een missionair gegeven naar voren te halen, dat ik eertijds op het spoor ben gekomen tijdens mijn studie van de oorsprongsgeschiedenis van de Evangelische Kerk van Kameroen. Ver voor de Duitse, respectievelijk de Franse en de Nederlandse zending, waren van 1841 tot 1886 in het Kameroense kustgebied Baptisten zendelingen uit Jamaica en Engeland operationeel. Dit werk wordt wel gekenmerkt als de periode Alfred Saker, een zendingsman uit Engeland, die ten onrechte als enige in de missionaire annalen wordt vermeld. Nader onderzoek leert dat vooral de Jamaicaan Joseph Merrick de missionaire toon gezet heeft en dat echo's van zijn overtuiging naklinken in vele prominente inheemse leiders, die de kerk tot zelfstandigheid hebben gevoerd. Ook leiders van nu blijken zich te herkennen in diens programmatische inzet, die tot inhoud had: vrijheid, verantwoordelijkheid en leven met het volk met de bijbel vertaald en uitgelegd in hun eigen taal. Met name bij *Brian Stanley*, Baptist en kerkhistoricus in Cambridge, die onlangs zijn grote studie over de geschiedenis van 'Baptist Missionary Society' voltooide, viel mijn bijdrage in vruchtbare aarde. Misschien kunnen we samen plannen maken om tot een uitgave van oud bronnenmateriaal over de missionaire geschiedenis van Kameroen te komen.

Conferentie “Breaches & Bridges”

G. Harinck

Op vrijdag 6 november 1998 wordt in de Lemkerzaal te Kampen een internationale conferentie gehouden onder de naam “Breaches and Bridges: A Comparison between the Reformed Subcultures in The Netherlands/Germany and the USA”. Deze Nederlands- en Engelstalige conferentie wordt gehouden onder auspiciën van het Archief- en Documentatiecentrum van de Gereformeerde Kerken te Kampen, het Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (1800-heden) van de Vrije Universiteit te Amsterdam en het Roosevelt Study Center te Middelburg.

Op deze conferentie staat een vergelijking centraal van de negentiende-eeuwse geschiedenis van gereformeerden in Nederland/Duitsland met die van de door landverhuizing vanuit deze kring ontstane gemeenschappen in de Verenigde Staten. Op deze wijze wordt getracht meer inzicht te verkrijgen in de motieven voor vertrek en vestiging en in de ontwikkeling van deze gemeenschappen in de vorige eeuw. De kerkhistorische verwickelingen zullen daarbij centraal staan. Aan de orde komt onder meer het verband tussen emigratie en plaatselijke kerk van herkomst, vergeleken met de immigratie in de VS en de kerkkeuze aldaar; een vergelijking van de vroegste historiografie van de Afscheiding met die van de Christian Reformed Churches en een vergelijking van het theologisch klimaat in Nederland met dat van de VS.

Als sprekers op deze conferentie zullen optreden (kerk)historici uit Nederland, Canada, Duitsland en de Verenigde Staten, die thuis zijn op dit terrein van onderzoek, zoals dr J.H. van de Bank, Rijksuniversiteit Utrecht/New Brunswick Theological Seminary, New Jersey (USA), dr H.J. Brinks van Calvin College, Grand Rapids, Michigan (USA), dr P.R.D. Stokvis van de Open Universiteit te Den Haag, prof. dr R.P. Swierenga van Hope College, Holland, Michigan (USA), prof. dr M. te Velde van de Theologische Universiteit te Kampen (Broederweg) en dr J. Vree van de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Voor nadere informatie en aanmelding kunt u zich wenden tot het Archief- en Documentatiecentrum, Broederweg 16, 8261 GT Kampen, tel 038-3331688, fax 038-3331689, e-mail: adcgkv@wxs.nl

International Conference on “Breaches and Bridges: A Comparison between the Reformed subcultures in The Netherlands and the USA”, organized by Archief- en Documentatiecentrum van de Gereformeerde Kerken (ADC), Kampen, Historisch Documentatiecentrum voor het Nederlands Protestantisme (HDC),

Amsterdam, and Roosevelt Study Center (RSC), Middelburg, to be held at the Lemkerzaal, Kampen, Friday 6 November 1998.

Morning Session: Chairman Dr George Harinck, ADC, Kampen

10.20-10.30 Dr George Harinck, ADC, Kampen/HDC Vrije Universiteit, Amsterdam, Opening

10.30-10.45 Prof. dr H.J. Selderhuis, Theologische Universiteit, Apeldoorn, "Breaches and Bridges: an Introduction"

10.45-11.00 Dr P.R.D. Stokvis, Open Universiteit, Den Haag, "De relatie protestantisme-emigratie in Duitsland en Nederland, beschouwd in internationaal perspectief"

10.00-11.20 Discussion

11.20-11.35 Dr J. Vree, Vrije Universiteit, Amsterdam, "De heersende theologie in de Nederlandse Hervormde Kerk na 1815 in relatie tot de Afscheiding van 1834"

11.35-11.50 Dr J.H. van de Bank, Rijksuniversiteit, Utrecht/New Brunswick Theological Seminary, New Jersey, USA, "Het theologisch klimaat van de Reformed Church in America (RCA) in de periode voorafgaand aan de landverhuizing van gereformeerden in 1847 en volgende jaren"

11.50-12.10 Discussion

12.15-13.15 Lunch

Afternoon Session: Chairman Dr Hans Krabbendam, RSC Middelburg

13.15-13.30 Prof. dr M. te Velde, Theologische Universiteit, Kampen (Broederweg), "De ligging van de gereformeerde emigranten en de invloed daarvan op 1857"

13.30-13.45 Prof. dr R.P. Swierenga, Hope College, Holland, Michigan, USA, "The Founding of the CRC in 1857 and Following Years in Relation to the Regional Background of the Dutch Reformed Immigrants"

13.45-14.05 Discussion

14.05-14.20 Dr G.J. Beuker, Evangelisch-altreformeerte Kirche, Niedersachsen, Duitsland, "Was het vertrek van gereformeerde emigranten een aderlating voor de Nederlandse en Duitse kerken?"

14.20-14.35 Prof. dr J. Faber, Theological College Canadian Reformed Churches, Hamilton, Canada, "The Theological Cargo of the Dutch and German Reformed Immigrants"

14.35-15.00 Discussion and Tea

15.00-15.15 Dr H.J. Brinks, Calvin College, Grand Rapids, Michigan, USA, "Character and Purpose of the Early Historiography of the RCA and the CRC: the Publications of Dr Henry Beets"

15.15-15.30 Dr George Harinck, ADC, Kampen/HDC Vrije Universiteit, Amsterdam, “Aard en oogmerk van de gereformeerde kerkgeschiedschrijving van de negentiende eeuw: Prof. dr H. Bouwman”

15.30-15.50 Discussion

15.50-16.00 Dr Hans Krabbendam, Conclusions

16.00-17.30 Reception

Dinner, presided by Associate Professor Larry Wagenaar, Hope College, President of the Association for the Advancement of Dutch American Studies

“Toward a Global Christian Historiography”

Th. van den End

Ook Californië ondervindt de gevolgen van El Niño. Er is de afgelopen maanden ongewoon veel regen gevallen, met als gevolg dat de steppen achter het kustgebergte zo overdadig in bloei staan als in mensenheugenis niet is voorgekomen. “De dorre vlakte der woestijnen” in het echt. Ook tijdens de consultatie over bovengenoemd onderwerp, op 30 april en 1-2 mei gehouden te Pasadena, Los Angeles, regende het nu en dan, en was het koel weer. Lastig, want ik had, rekenend op mooi warm weer (tenslotte ligt Los Angeles op de hoogte van Marokko) geen jas meegenomen.

De consultatie was belegd door Fuller Seminary, een centrum van evangelikale missiologische studies, onder andere bekend door de Church Growth Movement van Donald McGavran. Ruim veertig kerkhistorici en missiologen uit de gehele wereld waren uitgenodigd: zes Afrikanen (onder wie Lamin Sanneh), zes uit Latijns Amerika, tien uit Azië (onder wie J.S. Aritonang van Jakarta), drie uit Australië/Oceanië, negentien uit Noord-Amerika en zegge en schrijve drie uit Europa. Eerste en derde wereld waren dus met ongeveer gelijke aantallen vertegenwoordigd. Onder de aanwezigen waren twee adviseurs van dit Documentatieblad, J.W. Hofmeyr en K. Koschorke. Afwezig waren: Francofoon Afrika, het Midden-Oosten, de Oosters-Orthodoxe en Oriëntaalse Kerken (met uitzondering van de Thomaskerk in Zuid-India), en ook het Europese kerkgeschiedenis-establishment (op Koschorke na, die intussen hoogleraar te München is geworden). Bij het opmaken van de deelnemerslijst was Fuller beslist niet eenkennig geweest: er waren enkele rooms-katholieken (uit de V.S. en India) en een aantal vertegenwoordigers van de mainline protestantse kerken naast baptisten, pentekostalen enz.

Het programma omvatte de gebruikelijke onderdelen: lezingen, voorbereide responsen daarop, en workshops. Zeer nuttig waren de zes overzichten van “the state of Christian History” in verschillende gebieden van de wereld (Aritonang verzorgde Zuidoost-Azië). Een aantal lopende of geplande projecten op kerkhistorisch gebied werd besproken, zo de Dictionary of Asian Christianity (in voorbereiding sinds 1991, moet 1999 verschijnen) en het plan voor een nieuwe “globale” kerkgeschiedenis, te schrijven door een team uit Eerste en Derde Wereld onder leiding van Scott Sunquist van Pittsburgh, eerder te Singapore. Uiteraard is ook voorlichting verstrekt over “ons” Molukkenproject. Zoals gewoonlijk waren de informele contacten minstens zo belangrijk. Op die wijze heb ik de belangen van ons Documentatieblad nog eens aan het hart kunnen

leggen van deelnemers uit Nieuw-Zeeland, Australië, Zuid-Afrika en Canada, vooral met het oog op kopij over immigrantenkerken in die landen. De deelnemers waren aangespoord hun recente publicaties mee te brengen en ter verkoop aan te bieden, wat een interessante boekenmarkt opleverde, waar publicaties ter inzage en te koop lagen waarvan je anders het bestaan niet zou hebben geweten. Zo een nieuwe geschiedenis van de christenheid in Latijns-Amerika, van de hand van Pablo Deiros (Buenos Aires), en werk over de geschiedenis van de Pinksterbeweging in Sri Lanka (Somaratna).

De discussies en gesprekken liepen hoofdzakelijk over de vraag wat de kwalificatie “global” nu eigenlijk inhoudt. Een kant en klare definitie kwam niet beschikbaar, maar een aantal antwoorden werd toch wel gegeven. Kerkgeschiedschrijving vanuit een globaal gezichtspunt is *niet* Europa/Atlantocentrisch, is niet bepaald door belangen van een denominatie, is niet verkapte zendingsgeschiedenis, geschiedt niet vanuit de gezichtshoek van dominante personen en groepen. Ze is *wel* interdisciplinair (antropologie, sociale wetenschappen), wordt mede en steeds meer gedefinieerd door het idioom van ook niet-westerse culturen, concentreert zich op de plaatselijke verwerking en toeëigening van het christendom, heeft aandacht voor de marginalen, gaat uit van een veelheid van geografische centra. Globale kerkgeschiedenis schrijven wil niet zeggen dat in elk product de hele wereld ter sprake moet komen, maar dat ook in detailstudies duidelijk wordt dat en hoe invloeden van buitenaf op een bepaald punt samenkomen, een bepaalde constellatie scheppen, en vandaaruit weer doorgaan. Dus: een beschrijving van de stroom van het water door een klein stukje van de rivier.

Zo geformuleerd is, zowel bij ons als in de Derde Wereld, “global Christian historiography” meer een wenkend ideaal in de verte dan geschreven werkelijkheid. Een concept als dit is gemakkelijker geformuleerd dan uitgevoerd. Vermijden van een Europa-centrische werkwijze is nog het simpelste: je voegt eenvoudig informatie betreffende de kerken buiten Europa/Amerika toe, zoals Latourette heeft gedaan in zijn *A History of the Expansion of Christianity*. Maar interdisciplinair werken? Dat vereist voldoende kennis van antropologie en sociale wetenschappen. F.C. Kamma (*Dit Wonderlijke Werk*) had die, maar verder? En hoe vermijd je dat een monografie over een jonge kerk verkapte zendingsgeschiedenis is? Je loopt dan onvermijdelijk op tegen het feit dat de archieven (en de daarop gebaseerde bronnenpublicaties!) je onwillekeurig in die richting duwen. Om de plaatselijke verwerking en toe-eigening op het spoor te komen moet je mondelinge bronnen aanboren, zoals Plaisier heeft gedaan in zijn dissertatie over Torajaland. Maar dat is zeer tijdrovend, vereist eigenlijk kennis van regionale of zelfs lokale talen en beheersing van interview-technieken (ook die kwamen tijdens de conferentie ter sprake, in een aparte workshop). Het is duidelijk dat de gewone opleiding een theologische faculteit of de historische

studie die de meesten van ons hebben gevolgd niet de meest ideale voorbereiding is voor een “globaal” kerkhistoricus. Het is ook duidelijk dat wij in ons Documentatieblad er nog niet in geslaagd zijn in deze geest te werken. Terwijl het toch met kleine detailpublicaties, als tijdschriftartikelen, zal moeten beginnen, want voor het schrijven van een handboek ben je van dergelijke publicaties afhankelijk.

Een ander probleem is de taalkwestie. Op de consultatie werd al geconstateerd dat de Franssprekende wereld ontbrak (er was een Fransman aanwezig, Jean-Paul Wiest, maar die werkt in Maryknoll en publiceert over China). Wil je globaal schrijven dan zul je het wereldtoneel moeten overzien. Maar hoe te voorkomen dat “de wereld” gelijkgesteld wordt aan de Engelstalige wereld? Hoe komen Engelstaligen aan informatie van buiten hun taalgebied? Hoe komen trouwens niet-Engelstaligen aan informatie van buiten hun eigen plus het Engelse taalgebied? Andersom gesteld: sluit je, wanneer je niet in het Engels schrijft, je niet af van de rest? Heel concreet bleek dat uit het feit dat Aritonang en ik onze in het Indonesisch geschreven boeken aan de straatstenen niet kwijt konden (niet dat we iets anders verwacht hadden), want niemand van de conferentie-gangers kende Indonesisch. (Ja toch, er waren twee Amerikanen die ooit in een grijs verleden een paar jaar in Indonesië hadden gewerkt en met moeite nog een Indonesische tekst konden lezen.) Een ander voorbeeld was dat van dr Philip Leung uit Hongkong: een derde van de bibliografie bij zijn briljante en zeer persoonlijk gestelde lezing over de historiografie van de kerk in China bestond uit geschriften in het Chinees, waarmee dus buiten China niemand iets kan, terwijl er toch zeer interessante onderwerpen bij waren (Leung had engelse vertalingen van de titels toegevoegd). Ik heb tijdens de conferentie nogal eens moeten denken aan het ballonnetje dat minister Ritzen vorig jaar opliet (en dat prompt naar beneden geschoten werd): maak alle universiteiten in Nederland Engelstalig. Ter conferentie heb ik ervoor gepleit de bestaande Engelstalige kerkhistorische literatuur over niet-Engelssprekende gebieden te inventariseren, de lacunes te noteren, en een systematisch vertaalprogramma op te stellen om die lacunes op te vullen. Daarbij had ik in het achterhoofd de situatie met betrekking tot Indonesië: over de kerkgeschiedenis van dat land is maar heel weinig in het Engels te lezen en een Engelstalig handboek is er al helemaal niet. Wie in Amerika weet dat de Molukse christenheid ouder is dan die in Noord-Amerika? Wie van de Amerikaanse evangelikalen weet (of wil weten) dat de Nederlandse zending in Indonesië niet alleen meer “nominal Christianity” kweekte, zoals een hoogleraar van Fuller (n.b. Pierson geheten) enkele jaren geleden onweersproken kon poneren? Maar voor de uitvoering van zo’n verstrekkend plan ontbreekt eenvoudig de infrastructuur.

Kortom, de conferentie was nuttig, zal op langere termijn ook wel het een en ander opleveren, maar bracht bepaald geen doorbraak. Dat was ook niet verwacht

of gehoopt: daarop duidde ook de bescheiden naam “consultatie”. Ik ben blij er geweest te zijn en hoop er mijn voordeel mee te doen. De deelnemerslijst, met namen en (e-mail)adressen van in dezelfde zaken als wij geïnteresseerde kerkhistorici uit de hele wereld, is een kostbaar bezit. Graag spreek ik mijn dank uit voor de uitnodiging door Fuller, en voor de zorg die men daar voor ons materiële welzijn had.

*

Voor en na de conferentie heb ik enkele dagen doorgebracht in de Californische woestijn, in de stad Los Angeles en in de bibliotheek van Fuller Seminary. Over het eerste schreef ik reeds. In de stad (drie keer de Randstad, maar dan helemaal volgebouwd) zag ik het Getty's Museum, letterlijk en figuurlijk schitterend. In het Japans-Amerikaans Museum in downtown Los Angeles zag ik een expositie over de internering van Japanse Amerikanen in 1942-1945, die voorafging aan de internering van (onder andere) de Nederlanders in Nederlands-Indië en er, althans volgens Japans beweren, de aanleiding en rechtvaardiging van was. De Japanners in Amerika (een paar honderdduizend) zijn inderdaad bepaald niet met zijden handschoenen aangepakt, maar een vergelijking met de kampen in Nederlands-Indië gaat toch niet op.... Ik bezocht ook enkele kerkdiensten en heb daar wel eens met de ogen geknipperd. De hulpprediker in de deftige Methodistenkerk van Pasadena, die na de evangelielezing, zittend voor het front van de gemeente, een plastic waterfles te voorschijn haalde en daaruit dronk (ons was ter conferentie al duidelijk gemaakt dat we dat volgens Californische zede ook tijdens lezingen mochten doen); de bejaarde mevrouw die werd gedoopt en na haar doop naar de gemeente zwaaide; het grote aantal malen dat in de preken het financiële reilen en zeilen van de hoorders werd aangeroerd...

Evenals woestijn, stad en kerk bood de bibliotheek panorama's die wij in Europa missen. Reeds in de koloniale periode werkten de American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) en de Mission of the Episcopal Methodist Church in Nederlands-Indië, ook de CMA trouwens. Na 1950 (sluiting van China!) stortte een vloed van Amerikaanse, met name evangelikale, zendingsgenootschappen zich over Indonesië uit, met als gevolg dat het aantal Indonesische Christenen met Amerikaanse spirituele achtergrond daar sterk is gestegen, van één procent van alle Protestanten in 1950 tot een derde nu. In Europa is over dit alles nauwelijks iets te vinden, in Fuller des te meer. De bibliotheek heeft de *American Herald*, met uitvoerige berichtgeving over de met hun vermoordding in Tapanuli eindigende expeditie van Munson en Lyman (1833-1834) en over de arbeid van de ABCFM, in samenwerking met de Dutch Reformed Church, in West-Kalimantan (1837-1850). Verder een flink aantal theses (Master en Doctor) over Amerikaanse zendingen en Indonesische

kerken/organisaties van evangelikale snit na 1950, b.v. de PII, de evangelikale tegenhanger van de Raad van Kerken in Indonesië. Zeer geschikt om ons beeld van de Indonesische christenheid te verbreden. Zeer geschikt ook om ons beeld van de evangelikalen bij te stellen. Het viel mij althans op dat meerdere van deze theses zeer breed op culturele aspecten van de kerstening ingingen. Helaas zijn deze geschriften bijna alle niet gedrukt. Misschien kan het HKI (of Kampen?) een overeenkomst sluiten met Fuller, en eventueel ook met andere dergelijke instituten, tot uitwisseling van materiaal? Men is daar op het ogenblik bezig een achterstand in de acquisitie in te halen, dus het ogenblik is gunstig.

Boekbesprekingen

J.A. Boersema, *Huwelijksbetalingen. Een antropologisch-ethisch onderzoek naar de bruidsprijs op Oost-Sumba*. Diss. THUK (Broederweg), serie MISSION nr. 21 (Zoetermeer: Boekencentrum, 1997), 272 pp., kaart van Oost-Sumba, registers van besproken zaken, personen en teksten, Indonesische en Engelse Summary, f 45,00.

De auteur is in september 1997 op deze studie gepromoveerd aan de Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt te Kampen (Broederweg). Zij gaat terug op zijn werkzaamheid, van 1978 tot 1988, als zendeling-docent voor de 'Gereja-Gereja Reformasi di Indonesia, Nusa Tenggara Timur' (GGRI/NTT), een van de twee kerken op Sumba die hun wortels hebben in de scheuring die zich voltrok n.a.v. van de schorsing en afzetting van ds S.J.P. Goossens (1939vv.). Aanleiding tot het ondernemen van deze studie was de problematiek van de bruidsprijs, ook in sommige andere gekerstende gebieden in Indonesië een groot probleem. In de oude adat hielden geschenk en tegengeschenk elkaar min of meer in evenwicht, en was van beide de rituele betekenis nog overheersend. Reeds voor 1942 echter begonnen sommige ouders enorme sommen te eisen (of, uit prestige-overwegingen, te geven) als bruidsprijs voor hun dochters, terwijl anderzijds de tegengave aan betekenis verloor. Gevolg was een toeneming van met name voorhuwelijkse samenwoning. De vooroorlogse Gereformeerde Zending was verdeeld in haar oordeel over de bruidsprijs, maar verbood haar niet; Goossens' kritiek op deze voorzichtige benadering was een van de oorzaken van zijn conflict met de collega's en met de Gereformeerde Kerken. In de GGRI/NTT, evenals in de uit de Gereformeerde Zending voortgekomen protestantse volkskerk, de Gereja Kristen Sumba, tracht men, zonder al te veel succes, de excessen en de religieuze elementen van het instituut bruidsprijs te bestrijden zonder haar geheel te verbieden; in de Gereja-Gereja Bebas Sumba Timur (Vrije Kerken van Oost-Sumba), die na een tweede conflict in 1952 ds Goossens trouw bleven, is zij wel verboden.

Bij zijn behandeling van deze ethische problematiek haalt Boersema breed uit. Op zijn inleidende hoofdstuk volgt een antropologisch overzicht van "huwelijksbetalingen" in enkele gebieden buiten en in Indonesië, waarbij hij ook aandacht schenkt aan ontwikkelingen na en als gevolg van de kerstening. In hoofdstuk 3 geeft hij dan een uitvoerige beschrijving van de bruidsprijs op Oost-Sumba. Het vierde en meest omvangrijke hoofdstuk handelt over huwelijk en huwelijksbetalingen in de Heilige Schrift. Conclusie is: Israël nam gewoonten uit de Umwelt over, alleen in een andere context; de in de Schrift genoemde gewoonten, b.v. betreffende de bruidsprijs, kunnen dus op zichzelf niet tot grondslag gemaakt worden voor een christelijke ethiek in dezen (p. 216).

Hoofdstuk 5 geeft een “ethische beoordeling”, waarbinnen ook een beknopte schets van het beleid van de Nederlandse zending in dezen; in hoofdstuk 6 volgen de conclusies en aanbevelingen. In dit hoofdstuk keert Boersema zich tegen een verbod van de bruidsprijs (220) omdat dit wetticisme in de hand zou werken en niet te verdedigen zou zijn in het licht van de bijbelse gegevens. Wel wil hij een eind gemaakt zien aan de geschenkenuitwisseling van de grootfamilies, en hun rol in de huwelijksluiting verminderen (222v.). De in de geschenken (*mamuli* en *lulu amahu* die het vrouwelijk resp. mannelijk geslachtsorgaan symboliseren) gelegen seksuele symboliek is geen reden om deze af te wijzen (224). Het is wenselijk dat de huwelijksregelingen vereenvoudigd worden (224). Niet een verbod, maar genuanceerde kritiek en verbeteringen stap voor stap zijn het juiste antwoord op de bestaande praktijk (225). Deze conclusie wordt, aldus Boersema, gesteund door de gegevens uit de antropologie. Deze maken duidelijk dat de vrouw op Sumba geen ondergeschikte positie inneemt en dat de bruidsgift haar ook niet tot koopwaar maakt, zoals de vroegere zendelingen meenden. “Verzet tegen huwelijksbetalingen, alsof deze vernederend voor de vrouw zouden zijn, is overbodig” (226). Anderzijds dienen de verering van de vooroudergeest en het eren van de bruidgevende familie als schenker van de vruchtbaarheid, beide samenhangend met het op Sumba heersende socio-kosmisch dualisme, te worden afgewezen (226).

De indruk die na lezing achterblijft is dat de auteur een degelijk fundament heeft willen leggen onder de in hoofdstuk 6 getrokken conclusies betreffende dit op Sumba en elders in Indonesië nijpende probleem. Doordat hij in hoofdstuk 6 de gegevens uit de eerdere hoofdstukken actief gebruikt is het boek een innerlijke eenheid. De minst sterke indruk maakt hoofdstuk 5. Onder de titel “ethische beoordeling” vinden wij hier een potpourri van gegevens uit de historie van de Gereformeerde Zending op Sumba en Java en beschouwingen over in de missiologie gangbare termen op het gebied van de relatie tussen christelijk geloof en cultuur. De auteur maakt hierbij in het Christendom onderscheid tussen de leer, als niet voor contextualisatie vatbare harde kern, en kerkregering, liturgie, ethiek, als te contextualiseren omtrek (204, 209-210), terwijl hij voor wat betreft de cultuur althans in de missionaire praktijk onderscheidt tussen te verwerpen religie en te kerstenen cultuur (204). Het komt mij voor dat hij zo zijn gebouw fundeert in een moeras. In de eerste plaats is het maken van een onderscheid op beide punten m.i. zeer problematisch, maar zelfs als het reëel was zou de fundering hierop leiden tot eindeloos getwist over wat tot de leer en wat tot de ethiek enz., resp. wat tot de religie en wat tot de cultuur behoort. Voor voorbeelden van zulke twisten zie men de geschiedenis van de Gereformeerde Zending op Sumba en Java. Het enige stevige fundament in dezen is de (uiteraard gekwalificeerde, zie Luther, Paulus) vrijheid van een Christenmens. Bouwend op dit fundament kan men, b.v. inzake de *belis*, tot verschillende conclusies komen, maar die kunnen

dan tenminste niet tot wederzijdse verkettering leiden. Ik haast mij overigens op te merken dat in deze studie van verkettering geen sprake is. Boersema gaat bescheiden zijn weg en geeft nuttige aanwijzingen voor de ethische praktijk op Sumba. Het is daarom te wensen dat zijn boek op enigerlei wijze in het Indonesisch wordt gepubliceerd.

Th. van den End

Kees Groeneboer (ed.), *Koloniale Taalpolitiek in Oost en West: Nederlands-Indië, Suriname, Nederlandse Antillen, Aruba*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 1997, 304 blz., ISBN 90 5456 261 3, f 49,50.

Ieder die met het Indonesië van na 1945/1949 te maken heeft gehad zal zich wel eens hebben afgevraagd wat er toch de oorzaak van is dat dit land, als enige van de voormalige koloniale gebieden zonder oorspronkelijke eenheidstaal, niet de taal van de overheerser is blijven gebruiken in gouvernement, onderwijs enz. De bundel "Koloniale Taalpolitiek" bedoelt inzicht te geven in de geschiedenis achter de huidige taalsituatie in Indonesië en de al dan niet voormalige Nederlandse gebiedsdelen in de West. Zij is geredigeerd door Kees Groeneboer, als academisch adviseur van de Nederlandse Taalunie in Indonesië verbonden aan de Universitas Indonesia te Depok en het Erasmus Taalinstituut te Jakarta, en bestaat uit elf bijdragen, plus inleiding en register.

Het in de inleiding gebezigde "hoofdstukken" (p. 10) wekt ten onrechte de indruk dat het om een systematische studie van het onderwerp gaat. Bijna alle in het boek gebundelde studies (zeven over het voormalige Nederlands-Indië, twee over Suriname en twee over de Nederlandse Antillen en Aruba) zijn overzichtsartikelen, waarin eerder verschenen uitvoeriger publicaties, soms van dezelfde auteur (Groeneboer, Fasseur, Van Berge), op beknopte en bevattelijke wijze worden weergegeven. Hier en daar overlappen ze elkaar. De eerste twee bijdragen, van prof. H. Maier en Kees Groeneboer, handelen over de positie van het Maleis, resp. het Nederlands in Nederlands-Indië. Daarop volgen stukken over het Javaans, Sundanees, Batak (het beleid van de Rijnse Zending), de Balai Poestaka (Jedamski) en de taalopleiding van de Indische ambtenaren (Fasseur). Over Suriname worden een historisch overzicht en een stuk over Suriname en het Nederlands geboden; de laatste twee studies betreffen de taalpolitiek op de Benedenwindse Antillen en de postkoloniale situatie op de N.A. en Aruba.

De bundel behandelt op vlotte wijze een aantal boeiende thema's. De aantrekkelijkheid van de stof wordt verhoogd door een groot aantal fraaie illustraties. Wie echter het boek leest vanuit belangstelling voor de geschiedenis van zending en missie wordt teleurgesteld. Beide komen slechts sporadisch en

zijdelings ter sprake, het minst nog in het gedeelte over Nederlands-Indië (uiteraard met uitzondering van het stuk over het Batak). De toch niet onbetekenende activiteiten van de Gereformeerde predikanten tijdens de VOC op het gebied van het Maleis worden slechts terloops en zeer onvolledig genoemd (Fasseur, p. 188); in de literatuurlijsten ontbreken de publicaties van James Collins (Hawaii) over de opkomst van het Maleis in Oost-Indonesië in de pre-moderne periode. Voor wat betreft de 19e eeuw blijft het oeuvre van de Vereeniging tot Bevordering van Maleische Christelijke Lectuur volledig buiten beeld, evenals het vele andere dat in die periode door zendelingen, zendingsonderwijzers als Roskott en Graafland, en predikanten van de Protestantse Kerk in het Maleis is gepubliceerd. Over deze zaken moeten dan maar deelstudies worden ondernomen vanuit zendingskring.

Om terug te komen op de aan het begin genoemde vraag: een deel van het antwoord is te vinden op p. 188-189 (Fasseur): Nederland was in de Oost geïnteresseerd als koopman, niet als natie. En een goed koopman spreekt zijn clientèle niet aan in zijn eigen taal, maar spant zich in om haar taal te leren. Een ander deelantwoord wordt gegeven op p. 58v.: in tegenstelling tot het Britse gouvernement in India wensten de Nederlanders in de negentiende (en deels ook nog in de twintigste) eeuw niet de mogelijkheid onder ogen te zien dat hun bezit ooit zelfstandig zou worden en maakten zij daarom ook geen aanstalten het op die zelfstandigheid voor te bereiden. Een Franse bezoeker van de Archipel trok in 1939 de conclusie: "They believed themselves to forge a chain for their subjects [n.l. door hen te binden aan inheemse talen], but they see now that they have given them a [...] terrible psychological weapon, a common national language with which to express their common national aspirations" (p. 74). Pas in de twintigste eeuw veranderde de situatie: in dertig jaar leerden meer dan een miljoen Indonesiërs het Nederlands min of (meestal) meer grondig beheersen. Maar toen waren de positie van het Maleis en het Indonesische nationale besef reeds te sterk geworden dan dat het Nederlands zich nog zou hebben kunnen ontwikkelen tot de algemene verkeerstaal in de Archipel (Groeneboer, 72). Of wij daarover, vanuit het perspectief van het huidige Indonesië, rouwig moeten zijn is uiteraard een andere zaak.

Tenslotte nog de opmerking dat het in dit boek over taalpolitiek gebezigde Nederlands het een en ander te wensen overlaat. Enigszins verwarrend is dat in de bijdrage van Kozok over de taal- en onderwijspolitiek van de Rijnse Zending in de Bataklanden het aantal nootnummers in de tekst niet correspondeert met het aantal eindnoten.

Th. van den End

Dieter Becker, *Die Kirchen und der Pancasila-Staat. Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt*. Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge, Band 1. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1996. 327 Seiten. ISBN 3 87214 331 X.

De auteur, die dit boek heeft geschreven als Habilitationsschrift voor de theologische faculteit van de Karl-Ruprecht Universität te Heidelberg, heeft zes jaar gewerkt als docent in de systematische theologie aan de theologische hogeschool van de HKBP in Pematang Siantar, Noord-Sumatra. Gedurende deze jaren heeft hij contacten opgebouwd met een groot aantal leidende persoonlijkheden in de Indonesische christenheid en ook met enkele vooraanstaande moslims, zoals blijkt uit de in zijn voorwoord opgenomen lijst. In de Inleiding (11-12) stelt hij zich ten doel “die besonderen Strukturen, die [das Verhältnis von Kirche und Staat] in der Republik Indonesien seit ihrer Unabhängigkeit bekommen hat, darzustellen und zu reflektieren”. Het uit de traditionele kerkgeschiedenis bekende model, waarin imperium en sacerdotium tegenover elkaar staan, is niet meer het enige. In een land als Indonesië staat men voor nieuwe vraagstellingen: Kan men daar vasthouden aan de identiteit van sacrale en sociale gemeenschap? Hoe het probleem op te lossen dat in één staat verschillende religies met onderscheiden modellen voor de samenleving met elkaar worstelen? Hoe met het Java-model en de christenen uit meerdere etnische verbanden? Hoe moeten de christenen reageren op het feit dat staat en regering verregaand samenvallen? Hoe kunnen zij bijbelse tradities ter sprake brengen zonder voor westers-liberaal te worden uitgemaakt? Uitgangspunt bij de bespreking is, dat men ginds de eigen problemen niet met vreemde modellen kan oplossen.

Becker tracht tot een antwoord op deze vragen te komen via een lange omweg. In hoofdstuk I, “Kontextuelle Elemente” (13-40), beschrijft hij de pluriforme Indonesische structuur. De tegenstelling tussen de overheersende Javaans-aristocratische cultuur en de islamitische entrepreneurs-cultuur is tot op heden bepalend voor de Indonesische politiek. In de beschrijving van de structuur van de Indonesische kerken (33-40) stipt Becker aan dat deze grotendeels niet de ervaring hebben een minderheid te zijn, door de concentratie in bepaalde regio's; bovendien hebben zij, door de etnische, culturele en religieuze verdeeldheid van Indonesië, inclusief de Indonesische islam, geen gesloten front tegenover zich. Het typisch Indonesische element in de kerken is de besluitvorming, en het autoritair-getinte leiderschap. In II, “Historische Orientierung” (41-104), schetst Becker de geschiedenis van staat en kerk in Indonesië tot 1965. Deze schets is in het algemeen correct, hoewel onjuistheden voorkomen (b.v. 63, over de chinezenzending; 66, over het streven naar kerkelijke zelfstandigheid; 72, over de situatie in de Japanse tijd). Beckers bewering dat de Molukse Kerk, in

tegenstelling tot de Batakkerk in Noord-Sumatra, ertoe neigde zich bij de wisselende machthebbers aan te passen is juist voor deze kerk, die in de Japanse tijd zoveel martelaren voortbracht, zeer grievend (80). In III, "Zur Rolle der Kirchen in der neuen Ordnung" (105-164), behandelt de auteur aan de hand van drie thema's (de bijdrage van de kerken aan de nationale opbouw, de politieke gevangenen en de verplaatsing in 1974 van de General Assembly van de WCC van Jakarta naar Nairobi) de periode 1965-1985. Hoofdstuk IV, "Zu Fragen der Religionsfreiheit und der Stellung der Religionsgemeinschaften" (165-230), bespreekt ook uitvoerig de reactie van de kerken op de eis van het bewind dat zij de Pancasila als grondslag voor de orde in staat en maatschappij zouden aanvaarden (191-197, 222-230). Het laatste hoofdstuk, "Übergreifende Perspektiven" (231-288), grijpt terug op de behandeling van de normerende structuren in hoofdstuk I. Hier ook poogt Becker een antwoord te formuleren op de in het laatste deel van dat hoofdstuk gestelde vragen. Of liever gezegd, hij laat antwoorden horen die door Indonesische theologen gegeven zijn, waarbij hij een duidelijke voorkeur lijkt te hebben voor T.B. Simatupang (286). Het boek wordt besloten met een zeer uitvoerig register van bronnen (vooral notulen en andere documenten van de Raad van Kerken, en staatswetten) en literatuur. Daar in de tekst een groot aantal Indonesische theologen en andere leidende persoonlijkheden in kerken, islam en staat worden genoemd of aan het woord komen had een personenregister niet mogen ontbreken.

Het boek is een m.i. over het algemeen gelukte poging de problemen waarvoor de Indonesische christenheid staat in verband met haar verhouding tot de staat en tot andere religies vanuit een Indonesisch perspectief te bespreken. Dat naast het met de titel gegeven thema van de verhouding van kerk en staat ook de moeizame relatie tussen christendom en islam zeer uitvoerig wordt besproken (met name op blz. 165-230 en 234vv., 249vv.) schaadt de eenheid van het boek niet, daar kennis van deze relatie nodig is voor een goed begrip van de verhouding tussen kerk en staat. Het is een sterk punt van het boek dat het niet alleen maar de abstracte structuren beschrijft, doch ook aangeeft waar die de huidige politieke en religieuze constellatie beïnvloeden en bepalend zijn voor concrete beleidsmaatregelen. De auteur bezit een behoorlijke kennis van het de laatste halve eeuw in de kerken gangbare denken en van hun beleid, met name dat van de Indonesische Raad van Kerken, jegens de overheid en de islam. Hij beperkt zich overigens vrijwel geheel tot de protestantse kerken; de rooms-katholieke kerk en haar leiders komen slechts nu en dan in beeld. Wat dat betreft houdt hij zich aan een traditie. Het is te wensen dat de plannen om te komen tot een studie van de Indonesische christenheid waarin zowel de protestantse kerken als de rooms-katholieke kerk gelijkelijk aan de orde komen spoedig en grondig worden uitgevoerd.

Th. van den End

C.J.A. Loff, *Bevrijding tot Eenwording. Die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid-Afrika 1881-1994*. Kampen 1998. 329 pag.

Op 28 januari 1998 promoveerde de Zuid-Afrikaanse kleurling C.J.A. Loff uit Kaapstad aan de theologische universiteit te Kampen tot doctor in de theologie. Zijn dissertatie behandelt de aangrijpende geschiedenis van het ontstaan van de Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk (NGSK) in 1881 en van de opheffing van deze kerk in 1994 dankzij de fusie met die Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika (NGKA) tot die Verenigende Gereformeerde Kerk in Suider-Afrika (VGKSA). Over de NGSK en haar ontstaan is vrij veel geschreven. Het bijzondere van dit proefschrift is, dat het een beschrijving biedt van de gehele geschiedenis van de NGSK van het begin tot het einde en dat deze beschrijving niet afkomstig is van een lid of een zendeling van de (blanke) Nederduitse Gereformeerde Kerk, maar van een lid van de NGSK. Het gaat dus duidelijk om geëngageerde kerkgeschiedschrijving van onderop.

Loff zoekt naar de motieven achter het streven van de NGK om in 1881 een aparte kerk te stichten voor zijn gekleurde leden en naar de motieven achter de kerkvereniging van 1994. De bevindingen van kerkhistorici uit de NGK als C.J. Kriel (1963) en A.J. Botha (1965), die het ontstaan van de NGSK toeschrijven aan het toenmalige streven in de zending om zelfstandige inheemse dochterkerken te stichten, bevredigen hem niet. Daarom zet hij een breed onderzoek op naar het kerkelijk leven onder de V.O.C. (1652-1795): hoe stond het met de zorg van de officiële kerk voor de geestelijke noden van de slaven en de autochtone bevolking? Van zendingssijver blijkt nauwelijks of geen sprake te zijn (cpt.2). Daarna wordt de periode 1795-1875 behandeld. Als gevolg van de godsdienstvrijheid, het Engelse bewind en de immigratiebeweging neemt de confessionele verscheidenheid toe en ontstaat een intensieve missionering van de autochtone bevolking. Deze missionering gaat echter in eerste instantie uit van de zendingsgenootschappen en niet van de officiële NGK, die o.m. als gevolg van de Grote Trek uiteen is gevallen in meerdere afzonderlijke Afrikaanssprekende kerken (cpt.3). Toch komt het ook in deze verscheurde NG-kerken in de loop van de 19e eeuw tot zending. Het gaat hierbij echter om een zending van een geheel eigen karakter, doortrokken als zij is van de ideologie van de apartheid. Loff gebruikt hiervoor de term 'zendingsbeleid van apartheid', een beleid, dat omstreeks 1938 is geformuleerd, maar dat in de praktijk van de NGK van de 19e eeuw volgens hem al gefunctioneerd zou hebben (cpt.4). Hierop volgt een vrij minutieuze beschrijving van het uitsluitingsproces in diverse gemeenten, beginnend met aparte plaatsen in de kerkgebouwen, aparte avondmaalstafels en aparte kerkgebouwen in de jaren 1850 (cpt.5) en resulterend in de stichting van afzonderlijke gemeenten voor kleurlingen en in de formatie van een eigen

kerkgenootschap in 1881 (cpt.6). Na ook het proces van de uitbreiding van de NGSK in Kaapland en daarbuiten beschreven te hebben (cpt 7 en 8) volgen nog hoofdstukken over het kerkrecht binnen de NGSK, waarin Loff laat zien hoezeer de staat van onderworpenheid van de NGSK aan de NGK in strijd was met de 'gouden regel van Emden' (cpt 9) en over de kerkvereniging van 1994 (cpt.10). In zijn slotbeschouwing (cpt 11) vat Loff zijn bevindingen als volgt samen: de NGSK is in 1881 niet gesticht op theologische maar ideologische gronden; door zich te verenigen met de NGKA in 1994 heeft de NGSK laten zien, dat zij wil breken met deze lijn van haar geschiedenis en dat zij haar theologisch niet te rechtvaardigen afzonderlijke bestaan wil beëindigen.

De waarde van het boek zit vooral in de hoofdstukken 5 tot en met 8, die het proces van de uitsluiting, het ontstaan van de NGSK en de uitbreiding van deze kerk in Zuid-Afrika beschrijven. Door zorgvuldige bronnenstudie heeft Loff vooral op plaatselijk vlak veel nieuwe en onbekende feiten en ontwikkelingen naar boven gebracht. Het is echter jammer, dat hij niet wat dieper op de problematiek van de kerkvorming in de zending is ingegaan. Persoonlijk had ik graag wat meer vergelijking willen zien met de praktijk van de zending in andere gebieden, bijvoorbeeld in Indonesië. Ook daar zijn afzonderlijke kerken voor Nederlanders, Javanen en Chinezen ontstaan. Wat was het achterliggende motief? Als deze afzonderlijke kerkstichting voor Indonesië goed wordt gevonden - voor mij persoonlijk is dit nog maar de vraag - waarom zou zij dan niet goed kunnen zijn voor Zuid-Afrika? Loff had hier dieper moeten graven. Dat hij dit niet heeft gedaan hangt m.i. samen met het doorbreken van de chronologische opzet van zijn boek in hoofdstuk 4. Daar projecteert hij ineens "het zendingsbeleid van apartheid" uit de tijd van de opkomende apartheidsideologie van de Nationale Partij terug naar de negentiende eeuw. In plaats van het leveren van een historisch bewijs langs inductieve weg, gaat hij suggestief te werk. Hij volgt daarin historici als Strijdom, Hanekom en Van der Watt, die ook - zij het vanuit een totaal andere achtergrond en met een totaal andere doelstelling - beweren, dat achter de stichting van de NGSK de apartheid als kerkelijk beleid zat. Of dit werkelijk zo was, moet echter vanuit de situatie en mentaliteit van de 19e eeuw worden onderzocht. Was deze mentaliteit wel dezelfde als die van de crisisjaren 1930, toen het zendingsbeleid van apartheid werd geformuleerd? Het racisme speelde zeker een grote rol bij het ontstaan van de NGSK, maar in hoeverre werd dit racisme in de 19e eeuw reeds zodanig gelegitimeerd als later in de ideologie van de apartheid zou geschieden? Waren de Afrikaners van voor de Boerenoorlog niet veel meer verdeeld over de positie van zwarten en kleurlingen dan de Afrikaners uit de tijd van de herdenking van de Grote Trek? Bestond in de 19e eeuw niet een groot verschil tussen de Afrikaans-sprekende blanken van Kaapland en die van Transvaal juist op dit punt? En waren er niet allerlei andere factoren, die destijds het stichten van zelfstandige inheemse kerken in de hand werkten?

Ik denk hierbij aan het grote gemak waarmee in de 19e eeuw tientallen nieuwe kerken werden gesticht op basis van confessie, taal en cultuur, aan de grote aandacht binnen de zendingsbeweging voor het stichten van zelfstandige kerken en aan het verschijnsel van de afzonderlijke armenkerken in Nederland. Persoonlijk vermoed ik, dat de motieven achter het ontstaan van de NGSK nog wat gecompliceerder zijn dan Loff aangeeft.

Dit neemt niet weg, dat het een grote sprong vooruit is, dat deze geschiedenis nu ook beschreven is van onderop. Door zijn aanwezigheid bij de promotie heeft de ambassadeur van Zuid-Afrika het belang hiervan nog eens onderstreept. De dissertatie van Loff biedt een goede basis voor het herschrijven van de kerkgeschiedenis van Zuid-Afrika. Andere kerkhistorici kunnen hierop voort bouwen.

H. Reenders

'Tot heil van Java's arme bevolking'. Een keuze uit het Dagboek (1851-1860) van Pieter Jansz, doopsgezind zendeling in Jepara, Midden-Java. Geannoteerd en van een inleiding voorzien door A.G. Hoekema. Hilversum s.d. (1997), 184 pag.; f 30,-

Dit boek is uitgegeven ter gelegenheid van het honderd vijftig jarig bestaan van de doopsgezinde zending. Op 21 oktober 1847 werd de Doopsgezinde Zendingsvereniging (DZV) opgericht. Pieter Jansz (1820-1904) werd haar eerste zendeling. Hij werkte van 1852 tot zijn dood in het Muriagebied en op verscheidene andere plaatsen in Midden-Java als zendeling, bijbelvertaler, lexicograaf en publicist. Door zijn persoon en werk heeft deze oud-onderwijzer een stempel gezet op het werk van de doopsgezinde zending gedurende de eerste halve eeuw van haar bestaan. Het was daarom een goede greep van Alle Hoekema, docent aan het Doopsgezind Seminarie en voordien enige tijd werkzaam in dezelfde omgeving als Pieter Jansz. om rond dit jubileum diens dagboek openbaar te maken. Veel zendingen hielden in de negentiende eeuw – verplicht of op eigen initiatief – dagboeken bij. Dat van Jansz onderscheidt zich van het gemiddelde zendelingsdagboek door zijn uitvoerigheid en orde. Zo telt het dagboek van de jaren 1851-1860, bijna 1100 dichtbeschreven bladzijden. Helaas zijn van de periode na 1860 geen dagboeken van Jansz teruggevonden, zo zij al hebben bestaan. Dat is bijzonder spijtig, want de schrijver heeft een zeer belangrijke rol gespeeld in de Java-zending. Hij was o.m. nauw betrokken bij de beruchte inspectie van Lion Cachet in 1891-1892. Hoe groot was zijn invloed op de inspector bij diens oordeelsvorming over Sadrach? We hebben helaas geen dagboeken van Jansz, die ons hierover nader informeren. Maar laten we blij zijn

met wat we wèl hebben: een vrij uitvoerige beschrijving van de eerste negen jaren van zijn verblijf op Java. Over zijn familie-of gezinsleven vertelt Jansz zelden iets, maar des te meer over zijn werkzaamheden. En als zodanig heeft zijn dagboek grote historische waarde. In de inleiding (p. 9-26) noemt Hoekema onder meer het door het piëtisme gekleurde geloof van de zendeling. Jansz voelde zich verwant aan het Réveil, met name aan figuren als Jan de Liefde en Ottho Gerhard Heldring. Hij had strikte opvattingen over de hoofdzaken van het christelijk geloof en wilde niet weten van een meer genuanceerde benadering, zoals die van zijn collega's van het Nederlands Zendelinggenootschap. Zo onderscheidde hij zich van deze zendingen niet alleen op het punt van de kinderdoop, maar ook in de strengere eisen, die hij stelde aan de toelating tot doop en avondmaal, in een niet 'gouvernementele' maar gespannen relatie tot de koloniale overheid en door zijn afwijzende houding jegens de Javaanse mysticus Kiai Ibrahim Toenggoel Woeloeng, een van de leermeesters van de bovengenoemde Sadrach Soerapranata. Van accommodatie van het evangelie aan de Javaanse cultuur wilde hij niet weten, de interpretatie van het evangelie door Toenggoel Woeloeng verwierp hij als 'syncretistisch'.

Zoals de ondertitel aangeeft, gaat het niet om een integrale uitgave van het dagboek, maar om slechts een klein deel ervan. Het bestaat uit gekozen fragmenten. Volgens welke criteria Hoekema hierbij te werk is gegaan, wordt niet meegedeeld. Desalniettemin kan men zich een goed beeld vormen van Jansz' persoon en werk gedurende diens eerste jaren op Java, vooral dankzij de door Hoekema aangebrachte opschriften boven de jaren, de samenvattingen en de noten. Het verhaal begint met de aankomst op 15 november 1851 te Batavia en beschrijft dan het verblijf te Semarang en Jepara en de eerste werkkring als onderwijzer bij de Armeense landheer Soekias te Cumbring bij Jepara (juni 1853 tot najaar 1854). Hierna werd Jepara weer zijn woonplaats, waar hij een school bouwde, een groep christenen om zich heen verzamelde en een eigen kerkje van bamboe opende. Vrij plotseling raakte Jansz echter op 26 maart 1859 als gevolg van het drukken van een onschuldig traktaatje in conflict met het gouvernement, dat de in 1853 verkregen toelating volgens artikel 123 R.R. weer introk. Hij mocht echter wel zijn kleine gemeente te Jepara blijven verzorgen. Hoe het verder met Jansz is gegaan vertelt het dagboek niet. Bekend is echter, dat Jansz een grote bijdrage heeft geleverd aan de bestudering van het Javaans en het OT en NT in die taal heeft overgezet (1893, 1888). Hij overleed te Kayu-apu in 1904.

Met de geselecteerde uitgave van dit ego-document heeft Hoekema de kerkgeschiedenis een belangrijke dienst bewezen. Men leert de persoon van Jansz er goed uit kennen, met name in diens conflicten met Toenggoel Woeloeng en met de koloniale overheid. Ondanks de selectie is het een goedlopend verhaal gebleven. Het boek heeft een romantische omslag – een tropisch strand met ondergaande zon – en is versierd met veel mooie illustraties. Helaas zijn de beide

kaartjes onhelder, zodat het erg moeilijk of onmogelijk is de in het dagboek vermelde plaatsen op de landkaart terug te vinden. Soms vergist de samensteller zich honderd jaar (p. 146, 154, 155). Tegenover de aanwezigheid van een lijst van Javaanse en Maleise woorden en een register van persoonsnamen staat het gemis van een zakenregister. Men zal nu zelf een register moeten maken om bijvoorbeeld de opmerkingen van Jansz over de positie van Javaanse vrouwen (p. 56) en over tembang (p.151) terug te kunnen vinden. Maar dat zijn kleinigheden in vergelijking tot al het moois dat dit boek ons biedt.

H. Reenders.

Eric Nooter, *Between Heaven and Earth: Church and Society in Pre-Revolutionary Flatbush, Long Island*, diss. VU; provisory edition; 215 pp., map, six appendices, bibliography (not for sale).

In 1994 verdedigde Eric Nooter aan de Vrije Universiteit te Amsterdam onder leiding van prof. dr A.Th. van Deursen zijn case-study over de zeventiende- en achttiende-eeuwse dorpsgemeenschap van Flatbush op Long Island. Zijn beschrijving valt uiteen in twee delen met elk drie hoofdstukken. Na een historische schets omtrent de oorsprong, de organisatie en de ontwikkeling van de gereformeerde kerkgemeenschap van Flatbush, dat ook de omringende dorpen Brooklyn en Flatlands omvatte, geeft Nooter in een thematische behandeling een onderbouwing van zijn hoofdstelling dat de invloed van de Nederlandse Hervormde Kerk op de samenleving van Long Island na de Engelse machtsovername in 1664 eerder toenam dan afnam. Juist dit laatste wordt door vooraanstaande historici als John Murrin en Randall Balmer geponeerd. In zijn transatlantische benadering pleit Nooter er voor de Engelse beïnvloeding van Nederlandstalige gebieden in het zeventiende- en achttiende-eeuwse Noordoosten van Amerika niet eenzijdig vanuit de geschiedenis van de stad New York te bezien.

De kerk ontwikkelde zich in deze plattelandsgemeente van Long Island op dezelfde manier als de gereformeerde kerk in de Republiek, zij het dat de dominantie van de West-Indische Compagnie zich hier liet gelden, en wel in de persoon van haar gouverneur Pieter Stuyvesant. Stuyvesant bezorgde in 1654 de kerk haar eerste predikant, Johannes Theodorus Polhemius, dwong voorts de bewoners van o.a. Brooklyn het salaris van de predikant mede te bekostigen en belasting daarvoor af te dragen, en gaf ook zijn toestemming voor het oprichten en financieren van een kerkgebouw. Na 1664 kon de Amsterdamse classis zich meer profileren als gezaghebbende instantie voor de bepaling van het kerkelijke beleid in Flatbush. Evenals voorheen wendden de predikanten zich tot de (nu Engelse) autoriteiten wanneer er geschillen rezen omtrent hun salarisbetaling. De

kerkelijke censuur werd door de predikanten zodanig uitgeoefend dat als gevolg daarvan minder zaken aan de Engelse justitie werden voorgelegd. Spanningen tussen de predikanten, Van Zuuren en later Varick enerzijds en de schoolmeesters, Van Marken en later Van Eekelen anderzijds, brachten slechts tijdelijk verdeeldheid in de kerkgemeenschap teweeg.

Pogingen van de Engelse gouverneur Lord Cornbury om verengelsing of anglicanisering tot stand te brengen, hadden geen succes. Uit de thematische beschrijvingen van de functies van de kerk in de samenleving, die zij uitoefende door middel van het doop-, huwelijks- en begrafenisritueel, van het functioneren van de kerkelijke educatie en van de sociaal-financiële hulpverlening van de diakenen aan de bevolking tot ver in de omtrek, blijkt dat de kerk sterk heeft bijgedragen aan de vestiging van een Nederlands-calvinistische cultuur op Long Island, zeker tot aan het eind van de achttiende eeuw. Zelfs zodanig dat de fase van verengelsing in Flatbush werd overgeslagen, waardoor de Nederlandse invloed hier pas na de Engels-koloniale periode overging in de periode van veramerikanisering van de bevolking.

Het is een boeiende studie, waarin terecht de visie van vooraanstaande historici wordt weersproken. Tegelijk geldt, dat diverse vragen onbeantwoord blijven. De nadruk valt meer op de kerk (of de hemel) dan op de “society” (of de aarde), anders dus dan de titel van deze studie doet verwachten. Het gaat immers voortdurend over de ontwikkeling van de plattelandskerk(en) – en dan vooral over de kerkelijke en politieke leiders – en veel minder over de vraag welke invloed deze agrarische kolonie uitoefende op de vestiging van een calvinistische cultuur, of omgekeerd: welke invloed de gereformeerde cultuur had op deze agrarische kolonie. Hielden de predikanten zich, behalve met overspel, ook bezig met vragen omtrent arbeid en vrije tijd, bijvoorbeeld van zondagsheiliging? Waren er geen Joden en Indianen (vgl. p. 129) binnen deze plattelandssamenleving? Was het onderwijs toegankelijk voor jongens en voor meisjes? In hoeverre voltooiden niet alleen de schoolmeesters, maar ook de leerlingen hun programma?

Bovendien wordt de relatie tussen de WIC annex Stuyvesant en de Amsterdamse classis onevenwichtig beschreven, daar deze vrijwel uitsluitend vanuit politiek en financieel oogpunt wordt bekeken. Daarnaast blijft het zelfstandig optreden van de predikanten en van de kerkeraad onderbelicht, terwijl blijkt dat de kerk o.a. in haar censuuroefening vrij onafhankelijk van de magistraten kon opereren. Nooter stelt dat aan het eind van de zeventiende eeuw tachtig procent van de bevolking Nederlander was en dat van elke drie inwoners die belasting betaalden in Flatbush, er twee ingeschreven stonden als lid van de Hervormde Kerk. Maar onderschreven deze dan allen “de Hervormde geloofsbelijdenis” (vgl. pp. 111 en 197)? De persoonlijke aanvaarding daarvan komt weinig in beeld. En hoe zat het met die andere twintig procent? Waren er geen Lutheranen? Zijn studie wordt eveneens gedrukt door het bezwaar dat er voortdurend gesproken wordt over de

Nederlandse Hervormde Kerk, terwijl het om zeventiende-eeuwse gereformeerden gaat. De opbouw van deze studie is ook wat onevenwichtig. De verantwoording van zijn onderzoek geeft Nooter op p. 171 in het kader van zijn conclusies, terwijl hij in zijn Inleiding op p. 5 zijn conclusies al neerzet. Anders gezegd: zijn studie geeft materiaal voor een verdergaand kerkhistorisch onderzoek naar de duurzame invloed van de Nederlandse gereformeerde cultuur op de toenmalige Amerikaanse bevolking en haar mentaliteit.

L.J. Joosse

Boeksignaleringen

Chr.G. F. de Jong, *De Gereformeerde Zending in Midden-Java 1931-1975. Een Bronnenpublicatie*. Deel 6 in de reeks Project Kerkhistorische Uitgaven Indonesië, verschijnend in de Uitgaven van de Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken: Grote Reeks. Zoetermeer: Boekencentrum, 1997; xxiii, 890 pp., registers, foto's, bijlagen; f 69,50. ISBN 90 239 0654 3.

De in deze bundel opgenomen documenten bestrijken de periode van 1931 tot medio jaren zeventig. In februari van het jaar 1931 kwam de Midden-Javaanse synode voor het eerst bijeen. Vanaf dat moment bestond er in zuidelijk Midden-Java een zelfstandige kerkelijke organisatie, die de uit de Gereformeerde zendingsarbeid voortgekomen Javaanse Kerken in één verband bijeenbracht, namelijk de Gereja Kristen Jawa (GKJ), de Christelijke Kerk van Midden-Java. De jaren zeventig markeren het einde van een belangrijke episode uit de Gereformeerde zendingsgeschiedenis.

Daarnaast wordt aandacht gegeven aan de Midden-Javaanse Gereja Kristen Indonesia (GKI), de Christelijke Indonesische Kerk, die grotendeels is voortgekomen uit het zendingswerk van de Europese Gereformeerde Kerken onder Chinezen en wier geschiedenis in meerdere opzichten vervlochten is met die van de GKJ.

In totaal zijn in deze bundel 333 documenten opgenomen. Ze worden voorafgegaan door een historische inleiding, terwijl achterin een aantal bijlagen, registers en een fotokatern zijn opgenomen.

Twee eeuwen Nederlandse zending 1797-1997. Twaalfopstellen. Onder redactie van Th. van den End, Chr.G.F. de Jong, A.Th. Boone, P.N. Holtrop. Deel 3 in de reeks Uitgaven van de Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken: Kleine Reeks. Zoetermeer: Boekencentrum, 1997. x, 248 pp., index, foto's; f 29,50. ISBN 90 239 0569 5.

In 1997 werd herdacht dat twee eeuwen tevoren, op 19 december 1797, het Nederlands Zendeling Genootschap (NZG) werd opgericht. Daarmee begon toen een nieuwe fase van de deelname vanuit Nederland aan de georganiseerde protestantse wereldzending. De redactie heeft ernaar gestreefd een chronologisch en thematisch voor deze periode representatieve bundel samen te stellen. De bundel opent met een kritisch overzicht van 200 jaar Nederlandse zending van de hand van Van den End. Van Eijnatten poneert de stelling dat het begin van de Nederlandse zending niet te verklaren is vanuit het bekende begrippenpaar piëtisme-Verlichting, maar dat daartoe een analyse van verschuivingen in de relatie tussen godsdienst, politieke orde en innerlijkheid vereist is. Hummel beschrijft de positie van de zendeling vanuit de gezichtshoek van de relatie

genootschap-kerk. De Jong behandelt de zendingsarbeid van Jellesma op Ceram, een fase in het leven van deze zendeling die tot nu toe schuilging achter zijn arbeid als pionier van de zending op Java; hij biedt daarmee tevens een *case-study* van de invloed van de Groninger theologie in de negentiende-eeuwse zending. Ook Boone biedt een studie over een veelgenoemd maar weinig gekend onderwerp, n.l. J.N. Wiersma als representant van zending op de grondslag van de moderne theologie. Van de drie Indonesische auteurs geeft Aritonang een analyse van het door de zending gegeven schoolonderwijs; hij trekt op een verrassende manier de lijn door naar de Indonesische actualiteit. Th. Kobong schrijft over de ontmoeting van evangelie en cultuur in Torajaland, en schetst daarbij de omtrekken van een *tongkonan*-christologie en -ekkesiologie. Ngelow laat zien hoe oud-NCSV-ers Indonesische christen-jongeren stimuleerden zich in te zetten in de nationale beweging in hun land. Holtrop beschrijft de ontstaansgeschiedenis van de in Indonesië reeds een halve eeuw veel gebruikte psalm- en gezangbundel-Kijne, een fase in de geschiedenis van het Indonesische kerklied; de bijlage bij deze bijdrage toont aan hoe groot de invloed van het Europese kerklied daarbij was. Hoekema pleit voor grotere aandacht, ook in het theologisch onderwijs in Indonesië, voor de “theologia prima”, de niet-westerse vormen van reflectie, en wil deze een grotere plaats geven naast en in verbinding met de westerse wijze van theologiebeoefening. Schaaf vertelt hoe de Nederlandse zending in een moeilijke periode in haar bestaan de weg vond naar Afrika. Tenslotte biedt Jongeneel in kort bestek een overzicht van de Nederlandse zending na 1945, waarbij hij in het bijzonder aandacht schenkt aan de evangelische zendingsorganisaties.

Ida van der Meulen-Houwen, “Op luk en raak. Zending en expansie in Nederlands-Indië tussen 1885 en 1909”. Doctoraalscriptie RU Leiden, 1996. Niet in de handel.

Aan de hand van enkele prominente figuren uit de “Zendingseeuw voor Nederlands Oost-Indië” (J.H. Donner, kamerlid voor de ARP, en S. Coolsma, directeur van het NZG) onderzoekt de auteur de gedachten die leefden onder het gereformeerde volksdeel ten aanzien van de uitbreiding van de Nederlandse koloniale heerschappij in Indië. Daarbij komen vragen aan de orde als: in hoeverre heeft de zending het Nederlandse imperialistische streven ondersteund? Hebben de zendingsverenigingen meegewerkt aan het oproepen van nationalistische gevoelens in Indië? Bestonden er 'cultuurverschillen' tussen de zendingscorporaties die op particulier initiatief waren gesticht enerzijds en de zendingsverenigingen die uitgingen van een kerkgenootschap anderzijds? Was dat bijvoorbeeld te merken aan de manier waarop bijvoorbeeld over militaire acties werd geschreven?

Om op deze vragen een antwoord te vinden heeft de auteur onderzoek gedaan naar en in de zendingsbladen van vier zendingsverenigingen: de Nederlandse Zendingsvereniging (NZV), de Utrechtse Zendingsvereniging (UZV), de Nederlandse Gereformeerde Zendingsvereniging (NGZV) en de zending die uitging van de Christelijke Gereformeerde Kerken. Een der conclusies is dat de invloed van de zendingsbladen op de Nederlandse achterban erg groot is geweest. Vandaar dat ook onder gereformeerden 'Onze Oost' als een rechtmatig koloniaal bezit werd beschouwd.

Mededelingen uit de Werkgroep

Vergaderingen van de Werkgroep

In 1997 kwam de Werkgroep twee maal bijeen, op 2 juni in het gebouw van de THUK te Kampen, en op 3 november in het Zendingshuis te Oegstgeest. Op 2 juni hield dr B.N. Teensma een lezing over het dagboek van Roelof Baro, scheepsjongen op een Nederlands schip dat in 1617 op de kust van Brazilië door de Portugezen overvallen werd. Alleen hij en de kapitein werden gespaard. De jongen verdween naar het binnenland, maar voegde zich na de verovering van Pernambuco (1630) weer bij zijn landgenoten en was hun tolk en gids in Indiaans gebied. Uit de toelichting van dr Joosse bleek dat de Nederlandse invloed aan de oostkust van Zuid-Amerika intensiever en taaier is geweest dan wel wordt gedacht. Na de pauze sprak dr Chr.G.F. de Jong over het belang van de Zendingsarchieven. Deze lezing is inmiddels gepubliceerd in een bundel die verscheen in het kader van de herstructurering van de archieven van de NHK en de GKN.

Op de najaarsvergadering sprak dr A.Th. Boone over De Moderne richting en de zending 1855-1885. In deze lezing trok hij lijnen door van zijn in september aan de VU verdedigde proefschrift. Drs M. van Selm, een van de uitvoerders van het Molukkenproject, illustreerde de confrontatie en interactie tussen kerk, adat en koloniale overheid in de Molukken aan de hand van de teruggevonden negentiende-eeuwse kerkeradsnotulen van Banda. Tenslotte bracht prof. Holtrop de vergadering op de hoogte van de succesvolle naspeuringen die hij samen met J. van Haastrecht, archivaris van de NHK, in Sint Petersburg instelde naar de archieven van de Nederlandse kerk daar (zie zijn artikel in het vorige nummer van dit tijdschrift).

Projecten

Het *Molukkenproject*, na een lange aanloop begin 1997 van start gegaan, loopt goed. Dr H.E. Niemeijer, belast met de VOC-periode (1605-1799) bracht een aantal maanden door in Jakarta waar hij werkte in het Arsip Nasional Republik Indonesia. Daar wordt het archief van de Bataviase kerkeraad bewaard, maar ook bestanden uit de gouvernementsarchieven zijn van groot belang voor ons onderzoek. Drs M. van Selm bracht een bezoek aan Ambon en Banda, waar zij een groot deel van het kerkeradsarchief van Banda (negentiende en twintigste eeuw) bestudeerde en transcribeerde. Dr Chr.G.F. de Jong hield zich bezig met de uiterst boeiende geschiedenis van de activiteiten van het NZG in de Molukken. In april-mei 1998 reisde prof. Holtrop naar Jakarta voor overleg met de Indonesische teams die in Jakarta en de Molukken voor het project werkzaam zijn. De aardverschuiving die in Indonesië plaatsvond heeft zijn werk nauwelijks beïnvloed. Een dag voor in Jakarta de storm losbarstte vertrok hij uit die stad naar

Ambon, en terwijl de hoofdstad in brand stond (14 mei) werkte hij nietsvermoedend in het dorpje Tiouw op Saparua in het kortgeleden ontdekte residentiearchief. Pas na terugkomst op Ambon vernam hij wat er gebeurd was. Een eerste verslag van de resultaten van het Molukken-onderzoek is te vinden in *DZOK* 1997-2.

Het project *Inventarisatie Zendingsarchieven* boekte eveneens goede voortgang. De uitvoerder, drs M.H. Dirkzwager, rondde haar speurtocht naar nog bestaande en reeds opgeheven Nederlandse zendingsorganisaties af en begon met het systematisch verzamelen en noteren van de gegevens betreffende de archieven van deze organisaties – waarvan zij er meer dan 900 aantrof! Het resultaat van deze zeer omvangrijke arbeid zal naar wij hopen in 1999 of 2000 kunnen verschijnen in de Grote Reeks van onze Werkgroep.

Uitgaven van de Werkgroep

In de Grote Reeks verscheen de bronnenuitgave *De Gereformeerde Zending in Midden-Java 1931-1975. Een bronnenpublicatie*, van de hand van dr Chr.G.F. de Jong (Boekencentrum). Deze uitgave is het vijfde deel in een serie bronnenpublicaties uit de zendingsarchieven betreffende Indonesië. Wij zijn verheugd dat op deze wijze het ideaal: een serie bronnenuitgaven voor alle voormalige zendingsterreinen in Indonesië, weer een stapje dichterbij gekomen is. Het eerste van de twee delen Midden-Java wordt verzorgd door dr H. Reenders, en dat nadert zijn voltooiing.

In de Kleine Reeks verscheen een door vier leden van de Werkgroep geredigeerde bundel *Twee eeuwen Nederlandse zending, 1797-1997. Twaalf opstellen* (Boekencentrum). Deze bundel werd uitgegeven naar aanleiding van de viering van het tweehonderdjarig bestaan van het Nederlands Zendelinggenootschap (opgericht 19 december 1797). Tijdens het symposium ter gelegenheid van deze viering, dat op 22 november door “Oegstgeest” was belegd in de Laurenskerk te Rotterdam, werd de bundel door de voorzitter van de Werkgroep officieel overhandigd aan de Raad voor de Zending en aan de synodevoorzitter der GKN. De Werkgroep betuigt haar hartelijke dank aan de fondsen en instanties die de druk van deze publicaties mogelijk maakten.

Promotie dr A.Th. Boone

Zoals hiervoor reeds aangeduid is op 24 september 1997 ons bestuurs- en redactielid Guus Boone gepromoveerd aan de Vrije Universiteit te Amsterdam (faculteit psychologie en pedagogiek). Zijn proefschrift, *Bekering en beschaving* (Boekencentrum) behandelt de verhouding tussen “bekering” en “beschaving” in de zendingsarbeid van het NZG gedurende het eerste gedeelte van de negentiende eeuw, nader tussen 1840 en 1865, en zet de discussie die binnen het NZG woedde in een breder kader: dat van het negentiende-eeuwse

beschavingsoffensief. Wij zijn verheugd dat ons jongste bestuurslid, dat altijd overloopt van goede ideeën voor onze Werkgroep, nu zijn meesterproef heeft geleverd.

Varia

De in eerdere nummers gemaakte opmerkingen over de noodzaak ons abonneebestand uit te breiden en onze financiële basis te verstevigen, blijven onverminderd van kracht.

DE NAJAARSVERGADERING ZAL BIJ LEVEN EN WELZIJN WORDEN
GEHOUDEN OP 2 NOVEMBER 1998, TE 14.00 UUR, IN HET
ZENDINGSHUIS TE OEGSTGEEST

Th. van den End

Personalia auteurs

Prof. dr G.J. Schutte (1940) is sinds 1987 hoogleraar in de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme aan de Vrije Universiteit te Amsterdam.

Dr A.G. Hoekema (1941) doceerde van 1969 tot 1977 aan de Akademi Kristen Wijata Wacana te Pati (Midden-Java) en is sinds 1989 docent aan het Doopsgezind Seminarie alsmede aan de Kerkelijke Opleiding van de Faculteit der Godgeleerdheid, Universiteit van Amsterdam.

WERK GROEP 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. Joosse

Dr H.E. Niemeijer

Dr H. Reenders

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

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

Kopij-aanwijzingen

Artikelen en andere bijdragen dienen geadresseerd te worden aan de secretaris van de Redactie van het *Documentatieblad*. Artikelen worden persklaar ingewacht, op diskette (IBM compatible, 3.5", 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.

© Stichting Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken, te Kampen.
ISSN: 1380-3905.

Inhoud

G.J. Schutte	De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie	1
A.G. Hoekema	Doopsgezinde zending en oecumenische verhoudingen. Een historisch overzicht	40
J. van Slageren	Brits-Nederlands Colloquium 1998 in Cambridge	60
G. Harinck	Conferentie "Breaches & Bridges"	63
Th. van den End	"Toward a Global Christian Historiography"	66
Boekbesprekingen:	J.A. Boersema, <i>Huwelijksbetalingen. Een antropologisch-ethisch onderzoek naar de bruidsprijs op Oost-Sumba.</i> (Van den End); Kees Groeneboer, <i>Koloniale Taalpolitiek in Oost en West: Nederlands-Indië, Suriname, Nederlandse Antillen, Aruba.</i> (Van den End); Dieter Becker, <i>Die Kirchen und der Pancasila-Staat. Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt.</i> (Van den End). C.J.A. Loff, <i>Bevrijding tot Eenwording. Die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Zuid-Afrika 1881-1994.</i> (Reenders); A.G. Hoekema (red.), <i>'Tot heil van Java's arme bevolking'. Een keuze uit het Dagboek (1851-1860) van Pieter Jansz, doopsgezind zendeling in Jepara, Midden-Java.</i> (Reenders); Eric Nooter, <i>Between Heaven and Earth: Church and Society in Pre-Revolutionary Flatbush, Long Island.</i> (Joosse)	
Boeksignaleringen:	Chr.G.F. de Jong, <i>De Gereformeerde Zending in Midden-Java 1931-1975. Een Bronnenpublicatie. Twee eeuwen Nederlandse zending 1797-1997. Twaalfopstellen.</i> Onder redactie van Th. van den End, Chr.G.F. de Jong, A.Th. Boone, P.N. Holtrop. Ida van der Meulen-Houwen, "Op luk en raak. Zending en expansie in Nederlands-Indië tussen 1885 en 1909".	84
Mededelingen uit de Werkgroep		87
Personalía auteurs		90