

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 H.E. Niemeijer, dr H. Reenders.

Adviseurs van de redactie/*Advisors*: Dr J.D. Bratt (Chr. Reformed Church), Prof. dr I.J.M. Haire (Brisbane, Australia), Prof. dr J.W. Hofmeyr (Pretoria, 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.*

# Pillars of Faith: Religious Rationalization in the Netherlands and Indonesia

Albert Schrauwiers

Described in travel books as a “sleepy church town”, Tentena is unusual in Indonesia, a nation where ninety per cent. of the population is Muslim. In Tentena, on the island of Sulawesi, the proportions are reversed. There, as in much of rural Indonesia, religion clearly demarcates distinct ethnic and class boundaries: the majority of ethnic To Pamona, the indigenous peoples of the area, converted to Protestantism under the Netherlands Missionary Society at the turn of the century. Their church synod offices dominate the town. Largely peasant farmers, the To Pamona are culturally, religiously and economically distinguishable from both the Muslim Bugis traders who live around the market quarter, and from the ethnic Chinese Pentecostal merchants whose large shops dominate the local economy. This confluence of religion and ethnic identity among the To Pamona was fostered by Dutch missionaries who sought to create a “people’s church” or *volkskerk*, of the sort they were familiar with in the Netherlands.<sup>1</sup> Driven by a new respect for indigenous cultures, the missions relativized the church’s tenets; they argued that different ‘nations’ like the To Pamona could have their cultures preserved within their ‘national’ churches as long as those traditions were evaluated from a Biblical perspective.<sup>2</sup> This discourse on ‘culture,’ and missions in the vernacular, created a ‘nationalist’ religious discourse among the ‘To Pamona’ infused with the ‘emancipatory’ politics of the churches in the Netherlands.<sup>3</sup> The product of these strategies of incorporation was the religious ‘pillarization’ of the peoples of the highlands of Central Sulawesi, and their division into socially autonomous ethno-religious blocks within a pluralist state.

- 
- 1 Th. van den End, “Rencana Gereja Kesatuan Sulawesi Tengah pada Masa Zending”, in *Wajah GKST*. Pdt. Dj. Tanggerahi et al, eds. (Tentena, Indonesia: Gereja Kristen Sulawesi Tengah, 1992) 17-29; A. Schrauwiers, “Returning to the ‘Origin’: Church and State in the Ethnogenesis of the ‘To Pamona’”, in *Southeast Asian Identities: Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Singapore, Malaysia and Thailand*, Joel Kahn, ed. Singapore/New York/London: ISEAS/St Martin’s Press/Taurus, 1998.
  - 2 S.C. Graaf van Randwijck, *Handelen en Denken in Dienst der Zending: Oegstgeest 1897-1942*, (’s-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum bv., 1981) 146-149.
  - 3 Schrauwiers, “Returning to the ‘Origin’”; A. Schrauwiers, *Colonial “Reformation” in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*, Toronto: Anthropological Horizons Series 14, University of Toronto Press, 2000; D. Henley, *Nationalism and Regionalism in a Colonial Context: Minahasa in the Dutch East Indies*, Leiden: KITLV Press, 1996.

When the To Pamona were being missionized at the turn of the century, Dutch society was similarly 'pillarized' (Dutch, *verzuild*) by religion, a less well known metaphor than *apartheid*, which it resembles in spirit. Pillarization refers to the religious *apartheid* which characterized the Netherlands in the first half of the century.<sup>4</sup> Orthodox Protestants and Catholics hindered the development of a universal secular state and created a plural administration on a religious basis.<sup>5</sup> These institutionalized religious 'pillars' were composed of religious school systems, religious political parties, and a host of religiously oriented service agencies such as housing developments, unions, newspapers, hospitals, etc. to serve their members 'religious' needs. Secularism, as an ideology, was marginalised. A typical 'pillarized' citizen would, for example, rent a house in a Protestant-church sponsored housing development, send their children to a church sponsored school, read Protestant newspapers, and vote for the Orthodox Calvinist 'Anti-Revolutionary Party'.

Although it has been argued that the pillarization of the Netherlands was the product of the "emancipatory" struggles of specific "religious nations" (in particular, the *Gereformeerde Kerken* under the leadership of Abraham Kuyper) to reclaim their rights, such arguments put the cart before the horse. That is, these "religious nations" were the *product* of the social forces leading to pillarization, and not the agents which created the system. *Verzuiling* was the unintended product of a number of political, religious and social strategies adopted by Dutch elites to combat the attendant changes of capitalist development such as secularization, urbanization, class strife, feminism and

---

4 Plural societies such as the Netherlands, Indonesia and South Africa are characterized by deep ethnic and religious cleavages in which a number of 'nations' co-exist within a single state. Such states generally develop consociational democracies, in which minority communities are granted constitutional veto powers to protect them from the abuses of 'majority rule'. A. Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Study*, New Haven: Yale University Press, 1977. In these three cases, the concept of a *volkskerk*, or people's church, was a crucial ideological plank in the construction of these nationalisms. *Afrikaner* nationalism, for example, is rooted in the same Dutch Calvinist theology as is discussed in this paper for Indonesian Christians. T.D. Moodie, *The Rise of Afrikanerdom: Power, Apartheid, and the Afrikaner Civil Religion*, Berkeley: University of California Press, 1975. *Apartheid* policy was intended to protect this 'nation' and its rights to self determination within the South African state from being trampled by the majority (as had occurred historically): the other 'nations' were forged through the creation of *Bantustans* (so called "independent tribal homelands"). Bridges between these 'nations' were built through religion; the 'daughter churches' of the *Nederduits Gereformeerde Kerk* established in the *Bantustans* served as vehicles for gathering support for the *Afrikaner* Nationalist Party.

5 J. P. Kruijt and Walter Goddijn, "Verzuiling en Ontzuiling als Sociologisch Proces", in *Drift en Koers: Een halve eeuw sociale verandering in Nederland*, A.J.N. Hollander et al., eds. (Assen, Netherlands: Van Gorcum & Comp., 1968) 227-263; S. Stuurman, *Verzuiling, Kapitalisme en Patriarchaat: Aspecten van de Ontwikkeling van de Moderne Staat in Nederland*, Nijmegen: Socialistiese Uitgeverij Nijmegen, 1983.

divorce. The success of these strategies (if not the strategies themselves) was unique to the Netherlands, and can only be related to the peculiarities of the Dutch social formation.<sup>6</sup> An oligarchic political system, relatively late industrial capitalism without a strong preexisting landed nobility, the slow growth of urban centres, and a decentralized form of industrial growth in the late nineteenth century, all worked to ‘pillarize’ Dutch society. In the end, even the secular liberals and the *Hervormde Kerk* reactively formed their own institutional blocks like the Orthodox Calvinists and Catholics within the plural administrative framework of the Dutch state.

It is in this historical light that the social cleavages of Tentena should be examined. To Pamonan ethnic identity is fostered by a church-run school system, hospital, and women’s, men’s and youth worship groups. They were (and are again) also represented by their own Protestant political party, *Parkindo*. Muslims in the village similarly sponsor their own religious school system, charitable organizations and political party. Placed against the Dutch background, the post-independence development of these religious pillars in Indonesia appears less exotic and more an effect of colonial intervention. The Javanese studied by Clifford Geertz during the short-lived post-Independence democratic period referred to these pillars as *aliran*, “streams”. The brand of secular nationalism upon which Indonesia’s first president, Sukarno, had based the republic received little support in Sulawesi, and *aliran* appear even more pronounced in Sulawesi than in Java where the term originated.<sup>7</sup> While the similarity between the Dutch and Indonesian cases has been noted in the past, it has been treated descriptively, rather than analytically, resulting in the general view that they have disappeared along with the Communist party in the political reorganization which followed Suharto’s rise to power after 1965.<sup>8</sup> However, if

---

6 Stuurman, *Verzuiling*, 324-326.

7 B.S. Harvey, *Permesta: Half a Rebellion*, (Ithaca, N.Y.: Cornell Modern Indonesia Project Monograph Series No. 57, 1977) 27. During the 1955 elections in the Regency of Poso, 61% of the ballots were cast for Islamic parties (with Masyumi receiving the lion’s share, 42.49%). The Christian parties (Protestant and Catholic) received 27% of the votes (with Protestants receiving 26%). Secular parties such as the Nationalist (PNI), Socialist (PSI) and Communist (PKI) Parties received a total of only 10% of the ballots. In the province of North Sulawesi as a whole (which at that point included Central Sulawesi), Islamic parties received 51% of the vote, Christian parties 21% (28% for the remaining parties). In South Sulawesi, the figures paint a similar picture; Islamic parties received 64.5% of the ballots, and Christian parties 11.5% (24% for the remaining parties). Secular nationalism of the sort upon which Sukarno had based the republic was of marginal influence in Sulawesi.

8 B. Gunawan and O.D. van den Muizenberg, “Verzuilingstendenties en Sociale Stratificatie in Indonesie”, *Sociologische Gids*, 14 (1967) 146-158; B. Gunawan, “Aliran en Sociale Structuur”, in *Buiten de Grenzen*, W.F. Wertheim, ed. (Meppel, Netherlands: Boom, 1971) 69-85; R.T. McVey, “Nationalism, Islam, and Marxism: The Management of Ideological Conflict in Indonesia”, in *Nationalism, Islam, and Marxism*, Ruth McVey, ed. (Ithaca, NY: Modern Indonesia Project Cornell University, 1971) 1-33; W.F. Wertheim, “From Aliran

we view these pillars as the product of “religious rationalization” their marginalization is not as evident. Their effective persistence leads to questions about the role they will play as Indonesia makes tentative moves towards greater democratization.<sup>9</sup>

### **The Mission to the ‘Bare’e-Sprekende Toradja’**

Central Sulawesi is an ethnically diverse province; its population of slightly less than 2 million people is divided among five major language families, and twenty-five different languages.<sup>10</sup> The mountainous topography and incipient warfare found throughout the island at the turn of the century precluded the formation of any widespread regional identities; ‘ethnic identity’, if it can be labeled such, was linked to the kinship ties which bound the various hamlets within the confluence of a river together into loosely knit confederacies. These amorphous groups lacked established regional leadership roles, and rarely acted as a unit. The situation was similar to that which Henley describes for early nineteenth century Minahasa; the To Pamona also consisted of a sizable group of communities which shared some basic cultural patterns, recognized a common genealogical origin, and expressed their unity in the sphere of ritual and religious belief. The cultural emphasis, however, was upon systematic and complementary differences rather than upon homogeneity and solidarity, and the *ethnie* as a whole had no name.<sup>11</sup>

Although the Netherlands East Indies government had signed a number of political treaties with the various kingdoms on the coast of the Bay of Tomini, its control of the interior of the island was non-existent, hampered by its policy of ‘abstention’ in the Outer Islands. This situation changed at the turn of the century with a renewed Dutch imperialism, the “rounding off of empire”.<sup>12</sup> As Dutch corporations increasingly turned to the Outer Islands as sources of natural resources, the NEI government was pushed to more firmly establish rule

---

towards Class Struggle in the Countryside of Java”, in *Dawning of an Asian Dream: Selected Articles on Modernization and Emancipation*, W.F. Wertheim, ed. (Amsterdam: Afdeling Zuid- en Zuidoost-Azie, Antropologisch-Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam, 1973) 94-115; J.S. Kahn, “Ideology and Social Structure in Indonesia”, *Comparative Studies in Society and History*, 20(1) (1978) 103-122..

9 N. Ali-Fauzi, ed., *ICMI: Antara Status Quo dan Demokratisasi*, Bandung: Penerbit Mizan, 1995.

10 J. Noorduy, *A critical survey of studies on the languages of Sulawesi*, Leiden: KITLV Press, 1991.

11 Henley, *Nationalism and Regionalism in a Colonial Context*, 143.

12 J. van Goor, “Imperialisme in de Marge?” in *Imperialisme in de Marge: De Afronding van Nederlands-Indië*, J. van Goor, ed.; Utrecht, H & S Uitgevers, 1986; M. Kuitenbrouwer, *The Netherlands and the Rise of Modern Imperialism: Colonies and Foreign Policy, 1870-1902*, New York: Berg, 1991.

over its hinterlands.<sup>13</sup> Lacking the manpower to establish a post in Central Sulawesi, the Assistant-Resident of North Sulawesi sought a temporary solution in the Netherlands Missionary Society (*Nederlandsch Zending Genootschap*, hereafter NZG). The establishment of a mission post would serve a dual function; first, it would establish actual Dutch occupation of the territory, and hence a Dutch eye for interlopers. And second, the mission would actively work to stem the growing influence of Islam and the indigenous states in the highlands. Albert C. Kruyt established a mission post at Poso in 1892.<sup>14</sup> He was soon aided by Dr Nicolaüs Adriani, of the Netherlands Bible Society (*Nederlandsch Bijbelgenootschap*) in 1895.

These two men, each from a strong mission background, embody the new religious currents affecting missions in the Netherlands East Indies in the age of pillarization in the Netherlands. Initially, their mission was spectacularly unsuccessful (no convert was made until 1910), hence both men devoted a great deal of their energies to ‘scientific’ pursuits. Ethical Theology and Ethical Policy were combined in these men to produce a new mission methodology, the “Sociological Method”, in which ethnography and language study played a key role. Between them, Kruyt and Adriani produced no less than 4 lengthy ethnographies of the “East Toraja”<sup>15</sup>, theoretical studies on “animism”<sup>16</sup>, two dictionaries<sup>17</sup>, an extensive grammar<sup>18</sup>, as well as articles too numerous to mention<sup>19</sup>. This flood of information about the previously unknown “Toraja”

---

13 J.A. Arts, “Zending en bestuur op Midden-Celebes tussen 1890 en 1920. Van samenwerking naar confrontatie en eigen verantwoordelijkheid,” in *Imperialisme in de Marge: De Afronding van Nederlands-Indië*, J. van Goor ed. (Utrecht, HES Uitgevers, 1985; 85-122) 101.

14 Van Randwijck, *Handelen*, 658.

15 Albert C. Kruyt, “Een en Ander aangaande het Geestelijk en Maatschappelijk Leven van den Poso-Alfoer”, *Mededeelingen van wege het Nederlandsche Zending Genootschap*, (1895-1897) 39:3-36, 106-53; 40:7-31, 121-60, 245-282; 41:1-52; Albert C. Kruyt and N. Adriani, *De Bare'e-Sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, Batavia, Landsdrukkerij, 1912-1914; N. Adriani, *Posso (Midden-Celebes)*, Den Haag, Boekhandel van den Zendingstudie-Raad, 1919; Albert C. Kruyt, *De Bare'e Sprekende Toradjas van Midden Celebes (de Oost Toradjas)*, 3 vols., second edition. Amsterdam, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, new series, Vol. LIV, Noord Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1950[1912]; .

16 Albert C. Kruyt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1906; N. Adriani, *Posso (Midden-Celebes)*, Den Haag, Boekhandel van den Zendingstudie-Raad, 1919.

17 Albert C. Kruyt, *Woordenlijst van de Bare'e-Taal*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1894; N. Adriani, *Bare'e-Nederlandsch Woordenboek met Nederlandsch-Bare'e Register*, Leiden, Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, 1928.

18 N. Adriani, *Spraakkunst der Bare'e-Taal*, Bandoeng, A.C. Nix & Co., 1931.

19 See the bibliographies in K.J. Brouwer, *Dr. A.C. Kruyt: Dienaar der Toradja's*, Den Haag, J.N. Voorhoeve, 1951; *Verzamelde Geschriften van Dr. N. Adriani*, Haarlem, De Erven F. Bohn N.V., 1932.

provided a showcase for the new missiological method which became a standard for the next generation of missionaries.

Kruyt and Adriani's ethnographic works played a critical role in the period after 1905 when the highlands of Central Sulawesi were militarily incorporated in the NEI state. "Anthropological" studies of the period were primarily used to establish "customary law areas" (*adatrechtkringen*) which were ruled by indigenous proxies for the NEI state. As noted earlier, the political situation in the highlands was marked by an emphasis on systematic and complementary differences between confederacies of hamlets. Kruyt and Adriani, in contrast, classified the peoples of the highlands on the basis of similarity in particular arbitrarily selected cultural features. The encompassing group they defined, the "Bare'e speaking (or East) Toraja", (later To Pamona) was an analytic creation; it later became the basis for an administrative unit (a *Landschap*), through which a territorially-based ethnic consciousness could take shape.<sup>20</sup>

But Kruyt and Adriani's influence in fostering an eventual "To Pamona" ethnic consciousness went beyond their analytic definitions of the territorial boundaries of this group; they were also crucial, through their mission, in establishing the specific religious content of this ethnic identity over the course of the twentieth century. Kruyt's "sociological" method was a practical application of Ethical Theology. Ethical Theology conceptualized the role of the church in terms of a spiritual community, the *volkskerk*, a concept which grew out of the distinction between Christianity and culture, Christianity being universal, and cultures specific. The sociological method was thus a means of "inculturating" Christianity within a non-Christian people in such a way that their culture was Christianized without necessarily losing its distinctive ethos. This concern to inculturate Christianity sprang from the revivalist emphasis on the emotional bond between the believer and God; personal piety could only emerge where Christianity was not perceived as an alien imposition. Kruyt's tolerance for the *adat* (traditions) of the To Pamona was very much in keeping with the new emphasis put on the preservation of *adat* law in colonial government circles.

How must we approach the *adat*? When we truly recognize the *adat* as the form wherein the Indonesian shows his inner being, when we view the *adat* as the result of a perhaps age old history and development, if we know that the *adat* is the formulation of the most appropriate rules of living for the people, then we stand with respect towards the *adat*, even if it does differ from our opinions. Then we will study it to understand how it works, and that which people cannot retain as Christians we do not cut off in rough fashion, but rework the thoughts and feelings of the native Christian through preaching the Gospel, through

---

20 Schrauwers, "Returning to the 'Origin'"; Schrauwers, *Colonial "Reformation"*.

Christian education, so that whenever their circumstances have changed, become Christian, they themselves will alter their *adat*, so that they in their Christian state, become an expression of what lives within them. Only then will the double-sidedness of their being of which I spoke, be left behind<sup>21</sup>.

The sociological method involved a process of ethnographic study, followed by the selective utilization and reworking of indigenous rituals within the framework established by the mission. Kruyt recognized that the message of the gospel was not self-evident and that Indonesian converts often interpreted his message in their own cultural terms. Kruyt saw such attempts as encouraging, as a sign that converts were seeking to find the relevance of the gospels within their cultures. He did not view conversion as an all-or-none individual phenomena, but as a developmental process in which a culture was Christianized, thus providing a supportive social context for individual piety. This process was characterized by preaching the gospel, its reception and the evocation of questions about its application in their lives, followed by the selective reworking of the *adat* by Indonesians themselves. Kruyt refused to issue a set of rules; he insisted on the reformation of the old *adat* through a dialogue with the mission.<sup>22</sup> The end product would not be the secular *adat* sought by the NEI state – a set of customary laws through which they could rule - but a “Christian *adat*” by which a new *volk*, the To Pamona, would come to recognize themselves.

It was, however, this attempt to Christianize the *adat* which engaged the church in politically volatile relations with the Netherlands Indies state about the boundaries of “religion” in the colony. The To Pamona had no word for religion, and *adat* served as both religious and civil code. The Netherlands East Indies state was predicated upon indirect rule through customary law, the same *adat* which the missionaries were seeking to change and control. The abstraction of “religion” from “*adat*” was required by the *Binnenlands Bestuur*, the civil bureaucracy, so that “*adat* law” would be applied in “civil” matters only. Religious freedom was to be guaranteed, and converts spared from persecution under *adat* law by non-Christian headmen, district chiefs and the newly imposed *raja* (king). As already noted, the appropriate division of state and religious spheres was a contentious issue within Dutch society itself, and not one easily resolved when applied in the colonial context. The paternalistic bias of both Netherlands East Indies government and the missions ensured that the definitions of *adat* law and religion would lie in Dutch hands:

---

21 Albert C. Kruyt, *Het Leven van de Vrouw in Midden-Celebes*, (Oegstgeest, Het Zendingbureau, 1937) 48, my translation.

22 A.C. Kruyt, *Van Heiden tot Christen*, (Oegstgeest, Netherlands: Zendingbureau Oegstgeest, 1925) 134-157.

To mix in the affairs of a people a fixed program is required wherein the one thing is allowed, the other not, which is primarily a political matter and thus not something offered with free choice. Only knowledge of a people, and love for a people give insight in that which we may interfere in... We cannot know beforehand what a people really needs, but we can discover it. This applies to both civil servants as well as missionaries, and the best service they can offer each other is to stand by each other in the search for that which they still need to become good leaders of the people who are entrusted in their care.<sup>23</sup>

This political process was muddled however, by the fact the two parties did not share the colonial state's liberal assumptions about the role of religion. Even Adriani, who the other missionaries regarded with some suspicion as too close to the state (he came from an elite, liberal family) nevertheless argued that no matter where the line was drawn, the civil code must also be consistent with Christian values and practice.

By Christian *adat* we mean both the civil as well as the religious *adat*. We don't pull the civil *adat* within the sphere of religion, but leave it as large a terrain as possible. Both are to be viewed as the Christian *adat*. Out of this observation it follows that the civil and religious *adat* cannot conflict with each other. The one must be called Christian as much as the other.<sup>24</sup>

The mission was relatively more successful than the NEI state in establishing its "Christian *adat*" and hence in making religion one of the primary ethnic markers of the new "To Pamona" *volk*. I turn now to the institutional processes that supported the creation of To Pamona ethnicity, and that provided it with a political forum within which local elites could renegotiate the meaning of local 'culture.'

### **The Institutional Growth of the Gereja Kristen Sulawesi Tengah**

Kruyt's mission expanded rapidly after the colonial incorporation of the highlands in 1905; mass conversions followed the colonial state's banning of the primary animist rituals of headhunting, and the secondary reburial of the dead. The introduction of wet-rice cultivation also made the rituals associated with slash-and-burn agriculture redundant. Tentena, an amalgamation of six hamlets, had a substantial Christian community by 1920. The minister of the local church was Kruyt's adopted To Pamona son, Pancali Sigilipu. When the mission church established an independent synod in 1947, the synod offices were established in Tentena with Jan Kruyt, another son, as chair<sup>25</sup>. It is then, within this church bureaucracy that the negotiation of To Pamona ethnic identity

---

23 *Verzamelde Geschriften van Dr. N. Adriani*, vol. II, 183.

24 *Ibidem*, vol. I, 369.

25 Jan Kruyt, *Het Zendingsveld Poso: Geschiedenis van een Konfrontatie*, (Kampen, Uitgeversmij J.H. Kok N.V., 1970) 359-372.

took place, and the institutional requirements for the pillarization of highland society were provided.

The relative success of the mission in defining local ethnic identity derives from the means by which it incorporated local kinship elites within its Presbyterian structure. The mission, striving to acquire voluntary “converts”, was forced to work within the limits of traditional forms of social organization. Kruyt had noted as early as 1912, that the leaders, or *kabosenya*, of extended kinship groups who dominated the consultative hamlet council (*wa'a ngkabosenya*) needed to be incorporated within the church since they were already taking charge of the organization of most church festivities.<sup>26</sup> However, at that time not all members of the village council were Christian, hence its members could not automatically assume the status of church Elders, even if, as was the case, they were arranging Christian events for their Christian neighbors. As a result, Kruyt institutionalized the role of Elder without institutionalizing a decision making consistory (which informally remained the unrecognized consultative hamlet council). The Elder, like the *kabosenya* of old, was consensually selected by the villagers (both Christians and non-Christians).

These Elders were considered church headmen, a role paralleling that of the village headman appointed by the colonial government.<sup>27</sup> An early Pamonan teacher in Tentena, L. Molindo, stated that this proved a consistent problem for villagers in distinguishing the sphere of competence of church from state. The missions emphasized that the role of Elder was more like that of the traditional, non-coercive *kabosenya*, rather than the appointed village headman. Although a church leader and organizer, the Elder was not a decision-maker as decision-making was still the function of the village council, the as-yet-unformed Consistory advised by the mission teacher-preacher. In Tentena, an Elder was selected for each of the original six hilltop hamlets. Each of these Elders preached weekly to the members of their hamlet, now officially designated an "Evangelization Group" by the mission. The Evangelization Groups thus served to perpetuate the boundaries and kin-linked leadership of these hamlet groups within the village of Tentena as a whole.

The effectiveness of the Evangelization Group was thus influenced by the relations of authority and dependence created through kinship. These kinship relationships were maintained through a series of exchanges which made the holding of ritual feasts possible. Feasts, in turn, were the means by which political status was asserted. Through the Evangelization Group structure, these traditional feasts were melded to the Presbyterian structure of the mission church. Such linkages between a “universal” religion and a local feasting

---

26 Kruyt, *Het Zendingsveld Poso*, 312.

27 *Ibidem*, 313.

tradition can also be seen in the *slametan* which plays a similar role among the Muslim Javanese.<sup>28</sup> The Javanese comparison is intended to underscore the point that such “borrowings” are not indicative of “incomplete conversion” or syncretism. Woodward argues that “it is impossible to evaluate the ‘Muslimness’ or Hinduness’ or ‘Christianness’ of a local tradition unless the analysis of local custom and ritual is informed by knowledge of the textual tradition in question”.<sup>29</sup> He ably demonstrates how the Javanese *slametan* is rooted in local interpretations of Sufi (rather than modernist) doctrine.

The Evangelization Group service, at its most basic, is a formal worship service hosted by households on a rotating basis, after which coffee and cakes are served. The commensal eating of even the most basic of foods designates the participants as living in harmony (*mosintuwu*). The larger the feast, the greater the fellowship. Many families take advantage of their turn to host the group as an opportunity for a Thanksgiving service. The Thanksgiving service may be held for many reasons: a birthday, a successful harvest, graduation, the cure of an illness, etc. The Thanksgiving service is also an expression of a household’s ability to feast, of its prosperity. The form of the Thanksgiving service is similar to a regular religious service, except that the food offered is correspondingly luxurious. Indeed, meat is rarely eaten except at such events. The expense of even the smallest Thanksgiving service is often out of bounds for the poorest families but social pressure is so intense that everyone will attempt to host at least one.

The Evangelization Groups were linked to the larger Presbyterian structure of the mission church by indigenous teacher-preachers who served as culture brokers. Their power derived from their influence within the mission and the mission’s influence on the government in ameliorating the burdens of colonial rule. This initially set the teachers outside the political arenas where traditional leadership held sway. However, as more and more villagers became Christian, and as those traditional political arenas were incorporated within the church, the teacher acquired wider authority. L. Molindo, Pancali Sigilipu’s replacement, related how he served not only as teacher and preacher, but was called upon to settle disputes and arbitrate on matters of the new “Christian *adat*”.

The emerging literate Christian elite had numerous options within both mission and state, first as “culture brokers” and later as civil servants. Pancali Sigilipu, Tentena’s first minister, was thus selected as the District Head of the District of Tentena (now Pamona Utara) in 1925 specifically because he was the most educated To Pamona. Sigilipu’s replacement as preacher/teacher in Tentena, L.

---

28 W. Keeler, *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*, (Princeton, Princeton University Press, 1987) 142-157.

29 M.R. Woodward, *Islam in Java*, (Tucson, University of Arizona Press, 1989) 52.

Molindo, was similarly selected as District Head after Sigilipu's internment during World War II.

It was among this group of well-educated mission and government workers, not the "traditionalist" *kabosenya*, that the church's nationalist discourse, its conception of a *volk*, and of a *volkskerk*, took root. Competing with the better educated Menadonese teachers who preceded them, they could justify their preferential access to mission and government jobs only in terms of an indigenous discourse; "their" language and "their" *adat* were the fundament of Dutch rule. These men were regularly moved throughout the district, and thus derived their authority from their bureaucratic roles, not their kinship ties. By rooting their authority in Dutch institutions predicated upon territorially bounded "imagined communities" which were said to share a language and culture, they became the first to "recognize" the "reality" of Kruyt's ethnic prescriptions. That is, with their own authority rooted in Dutch sponsored "nationalist" projects, mission and government workers actively supported and helped form the ethnic "object" which only the Dutch had been able to perceive before. As evangelists, they sought to create the "brotherhood (*ja'i*) of Christ" in the highlands. As civil servants they ruled according to the *adat* prescriptions of Dutch mission and government.

After Indonesian independence, Central Sulawesi was plunged into a period of civil turmoil marked by several regional rebellions which severed its ties with the new Republic. The weakness of the state can be contrasted with the rapid growth of the Christian Church of Central Sulawesi (GKST). The synod was rigorously democratic and thus constituted a viable political organization that, in the turmoil of the 1950s, provided for the stable administration of To Pamona villages. This synod assumed control over the mission's schools, hospital, churches and personnel. Also incorporated within the new church were the *kabosenya* who served as Elders, and who utilized their authority to settle disputes at the village level. This stable administrative base served the church well as it sought to protect its interests through a political wing, *Parkindo* (*Partai Kristen Indonesia* the Indonesian Protestant Party), which successfully campaigned in the elections of 1955 (and 1999).

The synod also controls a number of non-governmental organizations (*yayasan*) that run schools, health and development agencies. These incorporated bodies are directly responsible to the Synod Commission, whose members are frequently appointed as the heads of these organizations. The Christian Education and Teaching Foundation (*Yayasan Pendidikan dan Perguruan Kristen*) operates 68 kindergartens, 35 primary schools, 10 junior high schools, 4 high schools and an agricultural junior high school serving almost 13,000

students.<sup>30</sup> The Theological School (*Sekolah Tinggi Theologia*) is a degree granting body educating ministers, as well as religious teachers for both state and church schools.<sup>31</sup> The Social Health Services Foundation (*Yayasan Pelayanan Kesehatan Masyarakat*) operates a hospital in Tentena and several health related programs in isolated areas.<sup>32</sup> The Social Development Foundation (*Yayasan Pembangunan Masyarakat*) is the church's development organization, and works on a diverse range of projects, most with an economic focus.<sup>33</sup>

It should by now be clear that from an organizational perspective, the To Pamona have been thoroughly pillarized on a religious basis, much like the Dutch churches from which they emerged. The GKST can be divided into a congregational wing "inculturated" in a local feasting tradition, and a "modernist" wing implementing educational, economic and health projects. Both wings articulate at the synodal level, in a modern, rationalizing bureaucracy. The church's health and growth is dependent upon its ironic preservation of tradition within a modernizing project, a *volkskerk*.

### **Religious Rationalization and Local Culture**

With the resurgence of the state bureaucracy in the New Order era, many of the overt signs of the "pillarization" of To Pamona society have been weakened. The New Order government did not consider itself a "secular" state; the first principle of the constitution, or *Pancasila*, predicates state rule on monotheism. The New Order has interpreted this principle to mean state support and regulation of monotheistic religions (*agama*) through the financial support of mosque and church building, mandatory religious education in state schools, and a variety of other measures. This attempt to incorporate religious bodies within the state by weakening their independent activities has been accompanied by the enforced elimination of the religious political parties; they were incorporated in secular omnibus parties and forced to abandon their sacred texts as their "philosophical" basis (*asas tunggal*). These new parties (the PDI

---

30 Ch. Inta, "Yayasan Pendidikan dan Perguruan Kristen GKST", in Dj. Tanggerahi et al., eds. *Wajah GKST: Buku Kenangan 100 Tahun Injil Masuk Tana Poso Tentena, Sulteng, Indonesia*, (Gereja Kristen Sulawesi Tengah, 1992) 141.

31 M. Papasi, "Pendidikan Theologia GKST", in Dj. Tanggerahi et al., eds. *Wajah GKST: Buku Kenangan 100 Tahun Injil Masuk Tana Poso Tentena, Sulteng, Indonesia*, Gereja Kristen Sulawesi Tengah, 1992.

32 A.R. Tobondo, "Pelayanan Kesehatan Masyarakat di Wilayah GKST" in Dj. Tanggerahi et al., eds. *Wajah GKST: Buku Kenangan 100 Tahun Injil Masuk Tana Poso Tentena, Sulteng, Indonesia*, Gereja Kristen Sulawesi Tengah, 1992.

33 Hr. Langkamuda, "Pengembangan Masyarakat dalam Pelayanan GKST", in Dj. Tanggerahi et al., eds. *Wajah GKST: Buku Kenangan 100 Tahun Injil Masuk Tana Poso Tentena, Sulteng, Indonesia*, Gereja Kristen Sulawesi Tengah, 1992.

and PPP) were forced to acknowledge the ideological principles of New Order rule (the *Pancasila*) as the sole foundation of their organizations. This emasculation of the “modern wing” of the church, and the elimination of its political base, has led many theorists to dismiss the applicability of the pillarization model to the current Indonesian situation. I would argue, however, that the religious pillars have not been eliminated, even though their activities are now more circumscribed. And this emphasis on the “modern wing” of the church ignores the way in which the church’s power has been extended through its inculturation in local tradition. As the “modern wing” of the church has been weakened, the “traditional wing” has gained in strength as “feasting” has been “bureaucratized”. In this section, I will examine this extension of the church bureaucracy into feasting through an analysis of the creation and extension of the church’s Women’s Group (*Komisi Wanita*).

One of the reasons why analysts have dismissed the applicability of the pillarization model in the New Order period is that they conceive “worship” as a non-political activity. However, I found it necessary to examine worship in terms of “power-knowledge” relations.<sup>34</sup> The creation of “religious knowledge” through the act of preaching simultaneously creates both knowledge and deference. The similarity between the Dutch word for pastor (*dominee*) and its cognate, dominate (*domineren*), is somewhat ironic. In Central Sulawesi, this domination is not achieved through the “shared beliefs” of the congregation, but through the rationalization of the application of discipline; the voluntary surrender of a voice within a ritual setting which prioritizes the interpretation of Truth provided by the minister.<sup>35</sup>

It is within the inherent limits of this power relationship that “problems of meaning” (i.e. local perceptions of sin) develop as the particular interpretations of a preacher are challenged. Many may listen to a minister’s injunctions against animist rituals, for example, yet continue to covertly practice them, hence requiring the surveillance of the minister in the fields. Geertz, following Weber, rooted the “rationalization of belief systems” in such problems, which thus demanded a “sweeping, universal, and conclusive” symbolic resolution.<sup>36</sup> Among the To Pamona, such problems of meaning have not been met by grand theory, by the inculcation of a “more convincing” propositional (i.e. theological) knowledge, but with a more refined application of the particularist “case study” approach of the mission. That is, rather than attempt to assert

---

34 M. Foucault, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan; (New York: Vintage Books, 1979) 27.

35 M. Bloch, “Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an extreme form of traditional authority?”, *Archives of European Sociology*, vol. XV (1974) 55-81.

36 C. Geertz, “‘Internal Conversion’ in Contemporary Bali”, in *The Interpretation of Culture*, (New York: Basic Books, 1973) 170-192, espec. 173.

control through the inculcation of a coherent set of intellectual beliefs (a theology) which addressed the ultimate “problems of meaning”, ministers have instead refined the mechanisms of deference by which their particularist solutions are definitively reached and the social body disciplined. Phrased somewhat differently, ministers have not addressed problems of meaning through the presentation of more convincing and systematic propositional arguments, but by trying to create a more obedient worshiper willing to defer to the superior opinion of the minister. They have done so by multiplying the number of types and occasions of worship services within which their authority is ritually displayed through feasting.

Religious rationalization of this type involves the refinement of the church’s methods for reforming the self. Preaching called for self-reflection and examination, and voluntary self-reformation. Preaching did not forbid, and hence Weberian definitions of power which stress the repressive aspects of the relationship, “the probability that one actor within a social relationship will be in a position to carry out his own will despite resistance”, obscure the conditions within which voluntary compliance can be fostered. This compliance is encouraged by the structured nature of the ritual occasion which drew on indigenous forms of politeness behaviors to garner deference to the speaker. Further, their words are contextualized and legitimated in terms of the Bible, the recognized source of the Truth, the Word. Thus, the relationship established through preaching is not characterized by one member carrying out their will despite resistance. Rather, the relationship is characterized by the voluntary abandonment of resistance. The relationship is not predicated upon coercion, but hegemony.

This limited power is most effective when it is systematically utilized, when it is part of a sustained disciplinary program which regularly inculcates voluntary deference and thus naturalizes it. Resistance calls for a renewal of attempts to ensure compliance through further preaching in new situations of conflict. This process of the extension of ministerial discipline can be clearly seen in the church’s approach to women. The missions excluded women from positions of authority within the church, hence it should be no surprise that shamans (almost all of whom were women) were the initial focal point of traditionalist resistance to the mission. In Tentena, the village shaman refused to convert and continued to hold curing ceremonies until her death in the 1940s. The village minister’s response was to encourage her son to enter the ministry over her objections. The son later returned to become the village minister. This selective recruitment of men to positions of power was at once the source of the problem of women’s continuing resistance, and the initial attempt to resolve it. By recruiting the son to Christianity, the mother’s authority was undermined. Yet this strategy was

not totally effective (the shaman never converted), and women remained the “problematic” repository of animist ceremonies requiring reformation.

It was the perception of women as a problem in the church which led to the formation of the first women’s group in Tentena in 1953 by the local minister. The intent of the group was to foster a greater degree of Christian consciousness among the women of the village through educational, health and service programs.<sup>37</sup> The group’s first programs involved weekly religious “services”. The English word “service” aptly summarizes both aspects of these programs, which included worship as well as “serving” the minister’s guests.<sup>38</sup> The weekly religious services provided these women leaders with their first opportunities to preach on a regular basis. The Women’s Group thus became the crucible within which women’s authority was melded with a presbyterial bureaucracy, much like the men in the church’s governing body. Once the group had established an independent governing body of women in 1954, its priority program became a school which taught secretarial skills and enabled its graduates to obtain positions in the civil service. The group also expanded its role and membership in village society through the regularization of labor exchanges for their members children’s weddings. The group’s interest in weddings had no theological rationale; rather, it emerged out of the group’s desire to make itself relevant to the culturally constituted needs of members. As one leader put it, “they were coming to me anyway [to arrange weddings], so I made weddings a Women’s Group programme”.

In this way, the normal cycle of social reproduction was subordinated to preaching, thus necessitating a “voluntary” deference to the leaders who organize these feasts of social reproduction/religious services. The leader’s power is attenuated, not absolute, hence requires a constant renewal; without the constant rounds of feasting, there is no enactment of deference, no power. In turn, the women submitting to the discipline of the women’s group find that they are subordinating the social reproduction of their families to the demands of the church. The principal demand is that the women submit themselves to the reforming power of the Word. Each ritual of social reproduction is accompanied by a sermon written to fit their circumstances, to address their specific sins. The sermon cannot coerce compliance to the ideal “good Christian life”. The leader of the Women’s Group emphasized that they organize the rituals of social reproduction of all families irrespective of the women’s participation since the group had a “responsibility” to ensure the event is correctly performed. This “responsibility” ensures that all women are subjected

---

37 C. Lumentut, *Kedudukan Wanita Dalam GKST*, (Tentena, Indonesia: Unpublished B.A. Thesis, Akademi Theologia GKST, 1991) 28-29.

38 John Pemberton, *Sejarah Berdirinya PIK GKST Cabang Tentena*, (Tentena, Indonesia: stensil, 1985) 2.

to the same discipline, whether they accept it or not. The performance of such a ritual thus combines ideological pressure, the call to attend to the Word, with moral persuasion, the creation of debts of gratitude through the exchange of goods and services which accompany the wedding feast.

The overwhelming success of the Women's Group has effectively reversed the church's perception of women as a problem. The group has its own worship halls, and schools, and it is now the largest of the bureaucracies within the church. Today, women outnumber men in participation in all church services. Women candidates consistently garner the largest number of votes in elections for Elders. Women applicants for the theological seminary outnumber men. The church is now attempting to mimic this success with its mens and youth groups. The expansion of services is driven by a desire to attack the root causes of "sin", and thus enable its members to become better Christians. These programs, like the women's groups, frequently emerge through ad hoc measures whose success is emulated by others, until the whole is incorporated in the Presbyterian form of the church. This approach has its roots in the mission's initial radical decision to shift the subject of conversion from the individual to "culture". Kruyt's argument was that as To Pamona culture (*adat*) was Christianized, individual members of To Pamona society would simultaneously be transformed.<sup>39</sup> The emphasis was placed on institutional transformation as a precursor to individual change.

### **Religious Rationalization and Religious Pillars**

So far, I have argued that A.C. Kruyt's mission to the To Pamona was influenced by the social and cultural processes affecting Dutch Protestantism at the turn of the century, with the end result that the To Pamona, like Orthodox Dutch Protestants, were "pillarized". Similar arguments were made by Geertz about the Javanese during the Guided Democracy period. But since the New Order reorganization of the political system, analysts have rejected the applicability of the pillarization model. I argued that the bureaucratization of the "traditional wing" of the church, its extension of the use of feasting and worship services to inculcate Christian discipline, needed to be incorporated within the model. Thus, rather than focus on the specifically political aspects of pillarization as in the past, I call here for a redefinition of the problem in terms of the Weberian literature on the "rationalization of religion".

As is typical of so many of the enduringly useful concepts in the study of Indonesia, the term *aliran* (streams, or religious "pillars") was introduced by Clifford Geertz, although his formulation is not without contradiction. The term

---

39 A.C. Kruyt, *Zending en Volkskracht*, 's-Gravenhage: Boekhandel en Uitgeverij voor Inwendige en Uitwendige Zending, 1936.

was adopted in *The Religion of Java*<sup>40</sup>, and further refined in *Peddlers and Princes*<sup>41</sup> and *The Social History of an Indonesian Town*<sup>42</sup>. Geertz's definitions of the term in these three works, and the boundaries he sets between the *aliran* are not consistent. In the widest sense, as in the Dutch case, *aliran* are treated as the product of deeply cutting religious divisions and their political and social consequences. Alternately, as a structural phenomenon, the course of each "stream" is directed by a political party which increasingly canalizes the ebb and flow of social life into ever more hierarchic and bureaucratic clubs and unions.

Each party with its aggregation of specialized associations provides, therefore, a general framework within which a wide range of social activities can be organized, as well as an over-all ideological rationale to give these activities point and direction.<sup>43</sup>

These two not always compatible definitions give rise to contradictory conceptualizations of the social base of *aliran* since the overlap of religion and party is not as neat as the model suggests. In his later work, for example, each *aliran* is said to correspond to one of the four major political parties: the Nationalists (PNI), the Communists (PKI) and the two Muslim parties, *Masyumi* and the more conservative *Nahdatul Ulama*. In his earlier formulation, however, *aliran* are characterized by their religious constituency, not their political affiliations. In *The Religion of Java* Geertz describes only three *aliran*: the Muslims (*santri*), the Hindu-Buddhist elite (*priyayi*) and the peasant syncretists (*abangan*). Each religious group was given a political voice through one of the political parties noted above: the *priyayi* by the Nationalists, the *santri* by the Muslim parties, and the *abangan* by the Communists.

Rather than critique Geertz for these shifting and contradictory formulations, I would note that a similar confusion is evident in the Dutch literature on pillarization.<sup>44</sup> Much of this confusion stems from the manner in which these pillars have been conceived as, at once, religious movements and as extensions of political parties. Like Geertz, the Dutch literature places a great deal of importance on the ideological role religion plays in legitimating the activities of specific political parties. The question thus arose, from a structural perspective, are all political parties pillars? or just the religious parties? From a structural point of view, each political party which had its own attendant social clubs and organizations had to be treated as a pillar. This necessitated the *redefinition of*

---

40 C. Geertz, *The Religion of Java*, Chicago: University of Chicago Press, 1960.

41 C. Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*, Chicago: University of Chicago Press, 1963.

42 C. Geertz, *The Social History of an Indonesian Town*, Cambridge (Mass.): M.I.T. Press, 1965.

43 Geertz, *Peddlers and Princes*, 15.

44 Stuurman, *Verzuiling*, 62-66.

*religion in the social science literature* in an attempt to maintain the integrity of the model. Religion was now defined in “value-free” terms, as a “world view”, ignoring the highly politicized social definition of religion in the Netherlands. The developers of this theoretical reformulation, Kruijt and Goddijn<sup>45</sup>, describe four Dutch pillars which match the four major political parties, and include both the secular Liberal party and the Socialists. Geertz also describes four Indonesian “streams” including the Nationalist Party whose *priyayi* membership he mistakenly identifies as a religious group, and the Communist party. However, the conceptualization of religion in terms of world views ignores the politically salient, historically specific definitions of religion found in both the Netherlands and Indonesia. In the Netherlands, a radical divide, the *antithesis* was drawn between the religious parties, associated with organized denominations, and the secular parties, the Liberals and Socialists. The divide (*antithesis*) between the “religious” and the “secular” was considered of greater import than denominational divisions within the religious sphere. Similarly in Indonesia the definition of *agama*, or “religion” has been constitutionally entrenched and draws a clear line between that which is a proper “religion” and a mere world view (*kepercayaan*). Neither the Nationalist Party or the Communists are conceived as “religious” groups by Indonesians.

I would argue that the current formulation of pillarization is misconstrued. What has excited the political scientists and sociologists who developed the pillarization model is the invasion of the political realm by organized religion, a breach as it were, in the otherwise solid bastions of secular modernization.<sup>46</sup> Yet, by conceiving religious pillars as a political phenomenon, organized from the top down as a means of mobilizing voters, they have equated a self-defined “religious” movement, with “religious” goals, reached by “religious” means as a mere disguise for power politics. A single political framework is used, pushing square “religious” pegs in round “secular” holes, and so producing contradictory definitions of religious pillars as both “political parties with ancillary religious organizations” and “religious groups with political facets”. These two conceptualizations are not mirror images of one another. A consequence of this particular formulation in terms of political parties is the view that *aliran* in Indonesia have disappeared (or that their importance has been marginalized) with the elimination of the Communist party and the restructuring of the Indonesian political system under Suharto's New Order regime. Viewed as “religious groups with political facets”, such marginalization is not so readily evident.

---

45 Kruijt, “Verzuiling en Ontzuiling als Sociologisch Proces”, 227-263.

46 A. Lijphart, *Verzuiling, Pacificatie en Kentering in de Nederlandse Politiek*, Amsterdam, 1968; Kruijt, “Verzuiling en Ontzuiling als Sociologisch Proces”, 227-263.

By recasting the discussion of *aliran* in terms of an alternate literature, that of the rationalization of religion, we avoid many of these difficulties. “Rationalization” is a key concept in the sociology of Max Weber,<sup>47</sup> who used the term in multiple senses.<sup>48</sup> On the one hand, rationalization was used in reference to an intellectual trend towards the “disenchantment of the world”, the replacement of magical elements of thought with more systematically coherent ideas.<sup>49</sup> Alternately, rationalization was used in reference to institutional specialization and differentiation, and the development of hierarchical, bureaucratic forms of social organization.<sup>50</sup> The concept was introduced into the Indonesian literature in a now classic paper by Clifford Geertz, “‘Internal Conversion’ in Contemporary Bali”.<sup>51</sup> Geertz described the transformation of Balinese religion from a conceptually disorganized, animist “hodgepodge of feckless ritual” into a coherent, “rationalized, self-conscious and worldly-wise” belief system which addresses the eternal “problems of meaning – evil, suffering, frustration, bafflement, etc.” head-on.<sup>52</sup> The main force behind the rationalization of Balinese belief systems was the nobility, who had found their ceremonially based authority challenged by republican ideology. What was once ritual habit unquestioningly supporting noble prerogatives, now required its reasons - its doctrines. As Geertz notes “To see in all this a mere Machiavellianism however, would be to give the young nobles both too much credit and too little. Not only are they at best partially conscious of what they are doing, but, like my village theologians, they too are at least in part religiously rather than politically motivated”.<sup>53</sup> The rationalization of the belief system was thus accompanied by the reorganization of the Balinese nobility, and the Brahmana caste in particular, within the rational bureaucratic order of the republican state. The rationalization of Balinese Hinduism under the auspices of the “Balinese Ministry of Religion” has regularized the qualifications of Brahmana priests, classified temples, and established a training school and “even a small religious political party centered around a ranking noble and dedicated to forwarding these changes”.<sup>54</sup>

---

47 Max Weber, *The Sociology of Religion*, Ephraim Fischhoff, ed.; Introduction by Talcott Parsons. Boston: Beacon Press, 1963.

48 M.G. Peletz, “Sacred Texts and Dangerous Words: The Politics of Law and Cultural Rationalization in Malaysia”, *Comparative Studies in Society and History*, 35(3) (1993) 66-109, espec. 66-67.

49 Eg. Weber, *The Sociology of Religion*, 10.

50 Eg. *Ibidem*, 30-31.

51 Geertz, “‘Internal Conversion’ in Contemporary Bali”, 170-192.

52 *Ibidem*, 172.

53 *Ibidem*, 186.

54 *Ibidem*, 189.

Easy parallels can be drawn between the class composition and activities of this religious rationalization of Balinese religion with its attendant creation of a political wing, the formation of Islamic *aliran* in Java, and the religious revival (*Reveil*) which swept the Dutch aristocracy during the 1850s, giving birth to the Orthodox Calvinist “Anti-Revolutionary Party”.<sup>55</sup> Yet my point is that these cases of religious rationalization have the structural effect of creating religious *aliran* / pillars. Geertz, surprisingly, does not himself draw the parallel between the rationalization of Balinese religion and *aliran* formation.<sup>56</sup> In focusing upon the emotional and attitudinal changes associated with rationalization as an autonomous cultural process, Geertz ignores one half of Weber’s original formulation which clearly placed the rationalization of beliefs in the context of the bureaucratization of religious establishments. This Weberian rationalization of Balinese religion, prompted as much by proximate issues of national religious politics and changing patterns of local authority as by the perennial problems of meaning, was as much social-organizational as it was a systemisation of doctrine.<sup>57</sup>

The growing literature which has emerged out of Geertz’s pioneering work has fastidiously addressed this one-side interpretation of the processes of rationalization. Similar cases of the self-conscious rationalization of “belief systems” (*kepercayaan*) as worldly wise religions (*agama*) have been described among numerous groups in the Outer Islands since Geertz’s article first appeared in 1964. Religious transformations have been described among the Ngaju Dayaks<sup>58</sup> and the Meratau of Kalimantan (Borneo)<sup>59</sup>, the Tenggar of

---

55 A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk Vanaf 1795: Haar Geschiedenis en Theologie in de Negentiende en Twintigste Eeuw*, Kampen: Kok Uitgeverij, 1974) 75; Michael Wintle, *Pillars of Piety: Religion in the Netherlands in the Nineteenth Century*, (Hull University Press, Occasional Papers in Modern Dutch Studies No. 2, 1987) 22.

56 Geertz, *Peddlers and Princes*, 10.

57 J.M. Atkinson, “Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion”, *American Ethnologist*, 10(4) (1983) 684-696.

58 J.A. Weinstock, “Kaharingan: Borneo’s ‘Oldest Religion’ Becomes Indonesia’s Newest Religion”, *Borneo Research Bulletin*, 13(1)(1981) 47-48; J.A. Weinstock, “Kaharingan: Life and Death in Southern Borneo”, in *Indonesian Religions in Transition*, Rita S. Kipp and Susan Rodgers, eds. (Tucson: University of Arizona Press, 1987) 71-97; A. Schiller, *Small Sacrifices: Religious Change and Cultural Identity among the Ngaju of Indonesia*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

59 A.L. Tsing, “A Rhetoric of Centres in a Religion of the Periphery”, in *Indonesian Religions in Transition*, Rita S. Kipp and Susan Rodgers, eds. (Tucson: University of Arizona Press, 1987) 187-210.

highland Java,<sup>60</sup> and among the Sa'dan Toraja<sup>61</sup> and To Wana<sup>62</sup> of Sulawesi. These examples have all drawn attention to the “politics of *agama*”, and rooted the rationalization of animist traditions in the political demands of the New Order government’s civil religion. This literature is, however, a diversion from the parallel I wish to emphasize between rationalization and *aliran* formation in the historical period which preceded it.

While the literature on the “politics of *agama*” has sought to underscore the social roots of religious rationalization, it implicitly accepts that only “irrational” animist traditions can be “rationalized”. The literature thus focuses upon the still animist, isolated groups (*suku terasing*) of the Outer Islands, rather than upon the followers of world religions in the Javanese heartland who are incorporated within *aliran*. While this literature has sought to ground religious rationalization in social and political processes, its static view of the end state towards which their ethnographic subjects are working prevents parallels being drawn with the “already rational” world religions.<sup>63</sup> The *aliran* of Java are treated as static social structures, not as a dynamic religious process comparable to the transformations undergone by those “who do not yet have a religion” (*belum beragama*).

Applying the rationalization model to world religions requires that we address the constellation of power and knowledge which defines the boundaries of “religiosity” in both Indonesia and the Netherlands. Although both Christianity and Islam have a well developed “already rational” theological corpus, the institutional processes by which this knowledge is created and perpetuated continues to change, develop and extend into civil society. This is what Foucault referred to as the “micro-physics” of modern forms of power/knowledge.<sup>64</sup> A “rationalizing” religion, like any other bureaucratizing institution, seeks to reorganize the social life of its subjects through the internalization of “normalizing” disciplinary practices whose power lies in the ways in which they mask how they work. It is these disciplinary practices which

---

60 R.W. Hefner, “Ritual and Cultural Reproduction in Non-Islamic Java”, *American Ethnologist* 10(4) (1983) 665-683; R.W. Hefner, “The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java”, in *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse*, William Roff ed. (Berkeley: University of California Press, 1987) 53-78.

61 E. Crystal, “Cooking Pot Politics: A Toraja Village Study” *Indonesia*, 18 (1974) 118-152; T.A. Volkman, “Mortuary Tourism in Tana Toraja”, in *Indonesian Religions in Transition*, Rita S. Kipp and Susan Rodgers, eds. (Tucson: University of Arizona Press, 1987) 161-167; R. Waterson, *Ritual and Belief among the Sa'dan Toraja*, Canterbury: University of Kent Centre for Southeast Asian Studies, Occasional Paper No. 2, 1984.

62 Atkinson, “Religions in Dialogue”, 684-696.

63 For exceptions see Hefner, “The Political Economy of Islamic Conversion in Modern East Java”, 53-78; J.R. Bowen, *Muslims through Discourse: Religion and Ritual in Gayo Society*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

64 Foucault, *Discipline & Punish*, 26.

are rationalized as a means of extending their relations of colonizing power and in so doing, they create a religious pillar. The founding, growth and expansion of the Women's Group which combined worship services, wedding feasts and schools within a Presbyterian organization is an example of this kind of pillar formation. These hegemonic discourses, although ideally totalizing, are not the product of a top-down political conspiracy. Rather, the rationalization of these disciplinary techniques emerges in the niches, where they are successfully challenged and hence call forth a renewed reformist effort to deal with the problem of "sin".

This "internal conversion", which begins in the pre-Suharto era, can be contrasted with that sparked by New Order state demands, as described in the broad "politics of *agama*" literature. Although not explicitly "political", this process of "internal conversion" takes place in the context of state policies which shape and mold the public role which religious organizations may legitimately assume. This results in the creation of a public discourse on "religiosity" in which particular ritual traditions demonstrate the appropriateness of their receiving state sanction and resources. While the two processes are related, they are not necessarily complementary. That is, "internal conversion" and the creation of a religious pillar extends the hegemony of religious bureaucracies, a hegemony which may be threatened by the state and its attempts to control those bureaucracies.<sup>65</sup> Religious pillars may thus become the locus of resistance to the state, the situation found historically in the Netherlands, and currently in Indonesia.

## Conclusions

We should not be surprised that religious rationalization, no less than development processes such as "agricultural involution", can be rooted in colonial state formation. Religious rationalization is not, however, the product of a particularly colonial process; both Indonesia and the Netherlands itself were pillarized in the early twentieth century by a similar "*apartheid* of souls". I have argued that rationalization had a dual effect; on the one hand, there was the rationalization of "belief systems" which emerged out of the definitional debate with the liberal state on the essence of "religion". Rationalization in this one sense is tied to the liberal state's modernist desire to sever religion from politics, to cut the parochial link between religion and local communities so as to foster the "disenchantment of the world" necessary for secular governance. Rationalization in this narrow sense has recently sparked a wave of religious transformations among the animist fringe of the Outer Islands. Similarly, it transformed Christianity and Islam in the heartland of colonial rule.

---

65 Schrauwers, "Returning to the 'Origin'".

However, there has also been a rationalization of Indonesian religion in a socio-organizational sense not discussed in Geertz's original formulation and which I concentrate on here. The bureaucratization of religious communities and the expansion and regularization of their disciplinary power/knowledge has created religious pillars, complexes of modern institutions which organize and provide identity to their religious "subjects". Such bureaucratization has taken place among Muslims, both modernist (*Muhammadiyah*) and traditionalist (*Nahdatul Ulama*), Christians (through various churches), and Hindu-Buddhists (which encompasses many of the recent animist rationalizations, through the organization *Parisada*). Although specifically defined as "non-political", these pillars inevitably come into conflict with the state as their "religious" efforts in the civil sphere become the subject of state regulation. From the perspective of the liberal state, these "religious" discourses seem little but a disguise for the cynical manipulation of religious ideology for political ends. From the religious perspective, such political efforts are simply an extension of their attempts to reform their religious constituencies through the modern methods originally introduced by the liberal state itself.

Since the New Order, Dutch and Indonesian paths have diverged. It should be fairly clear that the New Order's attempts to depoliticize parliament have removed effective decision making power from elective offices and vested them in the state itself. The New Order is driven, in other words, by impulses towards statism, centralization and uniformity.<sup>66</sup> The ideal to which their political policies are working would appear to be a variation of one party rule in which the "diversity" of Indonesian "functional groups" (political interests) would be molded into "unity" through particularly Javanese cultural ("non-political") values of consensus building (*musyawarah*) and "benevolence-obedience" as embodied in the *pancasila*. In this ideal formation, effective executive power would lie with a strong president, the dispenser of benevolence, the king-like center from whom direction would flow. One could argue, in other words, that the New Order is seeking to establish itself as the sole legitimate *aliran*.

However, the hegemony of the state can never be complete. As my discussion of the institutional development of the Christian Church of Central Sulawesi has shown, worship services do establish and maintain "non-political" political relations outside the official purview of the state. In this situation is no simple matter to "render unto Caesar the things which are Caesar's; and unto God the things that are God's". The overlap in bureaucratic competencies fostered by the Dutch Protestant mission of Albert C. Kruyt has made "culture" a domain of contestation between church and state. And the success of the church in defining

---

66 R.W. Liddle, *Leadership and Culture in Indonesian Politics*, (Sydney: Asian Studies Assoc. of Australia/Allen & Unwin, 1996) 81.

To Pamona ethnic identity in terms of Christianity is an indication of the continuing relevance of the pillarization model. As the surviving locus of political resistance to the state, and with an established history of political mobilization, it is thus to these *aliran* that we should turn as Indonesia makes a few faltering steps towards democratization.

# Een verloren generatie zendelingen in de Molukken in de negentiende eeuw: de “vijftigers”

Chr.G.F. de Jong

Het valt niet te ontkennen, dat de Amboinees van eene luije en vadsige geaardheid is, en weinig of liever geen ondernemingszucht bezit, door welke karaktertrek de goede bedoelingen, die men met hem heeft, dikwerf worden in den weg gestaan en hij nimmer eene zekere mate van welvaart zal bereiken. Meer dan in eenig ander punt behoort dus in dit opzigt zijne opvoeding geleid te worden, en moet hij leeren arbeiden en zijn brood verdienen, alvorens men hem met een nuttig gevolg kan toeroepen “geloof”. Zulks is hij bij zijne bekeering teveel uit het oog verloren en vandaar dan ook, dat de Christeninlander zich in dit opzigt volstrekt niet gunstig boven zijnen Mahomedaanschen landgenoot onderscheidt.<sup>1</sup>

Aldus onderbouwde de gouverneur der Molukken Visser (1850-1855) kort en krachtig zijn welwillendheid jegens het christelijk deel der inheemse bevolking en zijn steun aan de gecombineerde pogingen van kerk, zending<sup>2</sup> en staat om de inheemse christenheid middels een economisch opbouwprogramma vooruit te helpen. Het brengen van het christendom was tot dan toe zijns inziens niet gepaard gegaan met de inplanting van een gezonde arbeidsmoraal. Doch het *ora* kon niet zonder voorafgaand *labora*. Niet het nieuw verkregen geloof maakte nijvere gelovigen, doch een degelijke arbeidsmoraal van soberheid en hard werken was een noodzakelijke voorwaarde voor het met vrucht ontvangen van de blijde boodschap. Daaraan had het op de Molukse eilanden volgens hem tot dan toe ontbroken. En daaraan wilde hij wat doen.

## Roskott

De opkomst van Singapore (gesticht in 1819) gevolgd door een aantal handelspolitieke maatregelen van de overheid in de jaren twintig, hadden tot gevolg dat de haven van Ambon door de inheemse handelsprauwvaart in toenemende mate

---

1 [C.M. Visser, ]“Consideratie en advies van den Gouverneur der Moluksche Eilanden,” 1/9/1851, nr 90a, AMvK 189, Vb 2 juli 1852, nr 2.

2 Het woord “zending” kan hier misleidend zijn. Hoewel ter plaatse meestal de naam “Ambonmissie” werd gebruikt ter aanduiding organisatie en werkzaamheden der NZG-zendelingen in de Molukken, waren deze “zendelingen” geen zendelingen in de traditionele zin van het woord. D.w.z. ze werkten niet onder de “heidenen”, maar stonden in de inlandse gemeenten der Indische Kerk. Slechts een enkele maal zochten ze doelbewust contacten met niet-christenen. Voor de mislukte pogingen van Jellesma, die tegen de uitdrukkelijke wens van het NZG-bestuur toch onder de “heidenen” ging werken, zie Chr.G.F. de Jong, “‘Vrede door het bloed des Kruises’. Zending J.E. Jellesma’s interpretatie van het devies van het Nederlandsch Zending Genootschap”, in *Twee eeuwen Nederlandse zending 1797-1997. Twaalf opstellen*. Onder red. 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) 71-90.

gemeden werd, waardoor de handel en goederenoverslag er fors terugliep.<sup>3</sup> Verpaupering van de bevolking dreigde. Als antwoord hierop trokken velen, ieder op zijn eigen wijze en met eigen oogmerk, zich het lot van de bevolking aan, zowel bestuursambtenaren als Ambonse ondernemers, Nederlandse zendelingen en onderwijzers, en anderen.<sup>4</sup> Onder hen bevond zich de door het in Rotterdam gevestigde Nederlandse Zendelingengenootschap (NZG) uitgezonden onderwijzer B.N.J. Roskott, samen met gouverneur A.A. Ellinghuysen de oprichter (in 1835) en vervolgens de leider van een opleidingsinstituut voor inlandse onderwijzers en gemeentevoorgangers (het "Instituut") te Batu Merah, Ambon, en in latere jaren als inspecteur van het inlands onderwijs in de residentie Ambon in dienst van het gouvernement. Roskott was door zijn huwelijk (1835) een zwager van G.E. Twijssel, een Ambonse ondernemer die aan het hoofd stond van een der grootste familiebedrijven van de Grote Oost (als contractant van het gouvernement leverde hij onder meer bouwmaterialen, vee en vlees). Hun werknemers zochten de Twijssels onder de "losbandigste en luijste" Ambonezen die zij konden vinden, doch na verloop van tijd ontwikkelden deze mensen zich tot de ijverigste en geschiktste werklieden die men zich wensen kon.<sup>5</sup>

- 
- 3 Sedert bij besluit van de Commissaris Generaal van 13 augustus 1827, nr 18, aan de Makassaarse en Buginese handelaren was toegestaan om rechtstreeks op de Zuidooster- en Zuidwester-eilanden te varen, had de handel van het gewest met Makassar en Java zich van Ambon zich naar elders verplaatst. De handelaren van het oostelijk gedeelte van Ceram, Ceram Laut, Goram en andere eilanden, die tot dan toe gewoon waren jaarlijks met hun vaartuigen naar Ambon te komen om ruilhandel te drijven, hadden dit opgegeven en zetten die handel met de Buginezen en Makassaren op hun eigen eiland voort, waarbij ze aan geen formaliteiten gebonden waren. De teruggang komt naar voren uit het overzicht van de ontvangen belastingen en rechten op aan- en uitgevoerde goederen te Ambon; die teruggang was het sterkste van 1830 op 1831: in 1830 bedroegen de belastinginkomsten f 13.658,-, in 1831 was dat nog maar f 8.986, in 1832 werd ontvangen een bedrag van f 8.577,- en in 1833 f 7.396,-. Zie "Algemeen Verslag van het Gouvernement der Moluksche Eilanden over den jaren den 1833", ult. juli 1834 AA 1101.
  - 4 Men denke bijv. aan de (in Nederland zeer slecht ontvangen) pleidooien van gouverneur-generaal G.A.G.Ph. Baron van der Capellen tot afschaffing van het cultuurstelsel in de Molukken en zijn inspanningen ter bevordering van het volksonderwijs aldaar. Zie bijv. zijn in tal van opzichten humane *Reglement op het binnenlands bestuur en dat der finantien op Amboina en onderhoorigheden* (15 april 1824), in *Staatsblad van Nederlandsch-Indië 1824*, nr 19a. Dit stuk is meer dan een eeuw de basis geweest van het bestuur der Ambonse eilanden. Gepubliceerd in Ch.F. van Fraassen, en P. Jobse, bew., *Bronnen betreffende de Midden-Molukken 1900-1942*. 4 Delen. (Den Haag, 1997) IV, 1-38.
  - 5 Zie div. stukken in AA 1535. Blijkens mededeling van dr Chr. van Fraassen (Goes) stamden de Twijssels af van de Duitse natuuronderzoeker George Everhard Rumphius (ca 1627-1702), de grondlegger van de wetenschappelijke bestudering van de flora en fauna van Ned.-Indië. Rumphius arriveerde in 1653 op Ambon waar hij tot 1670, toen hij plotseling door een oogziekte blind werd, verschillende vooraanstaande functies vervulde. Ook daarna heeft hij als adviseur de Compagnie op het gebied van landbouw en vestingbouwkunde (zijn vader was

Deze aanpak sprak tot de verbeelding en het in 1841 door Roskott gelanceerde idee om op grote schaal tuinen te laten aanleggen en te doen beplanten met klappers, koffie- en cacao-bomen en andere nuttige gewassen kreeg een gunstig onthaal bij de nieuwe gouverneur der Molukken G. de Serière (1842-1845), een voormalige predikant der Indische Kerk en een jeugdvriend van de toenmalige gouverneur-generaal P. Merkus (1841-1844).<sup>6</sup> Men kon de schooljeugd immers niet vroeg genoeg wennen aan het regelmatig verrichten van fysieke arbeid en het vrijwillig dragen van verantwoordelijkheid, zo was de gedachte. Roskott ging zo tevens in tegen het oude, wijdverbreide vooroordeel, dat de inheemse bevolking niet op vrijwillige basis tot iets nuttigs in staat zou zijn en alleen onder de dwang van het cultuurstelsel of in het kader van verplichte herendiensten tot reguliere arbeid te bewegen was.<sup>7</sup> Voorwaarde was wel dat de bevolking het goede voorbeeld kreeg en de vruchten kon plukken van eigen inspanningen.<sup>8</sup> Daar kwam bij dat een deel der opbrengsten der tuinen kon worden aangewend als aanvulling van de magere salarissen der schoolmeesters. Dat zou op zijn beurt een heilzame invloed hebben op hun arbeidsvreugde en zo op het niveau van het volksonderwijs.<sup>9</sup> Afgezien van de verplichte nagelteelt, die in de jaren dertig met matig succes ingevoerde kaneelcultuur,<sup>10</sup> enkele Europese koffie- en cacao-plantages en een paar gouvernementstuinen, bestond de landbouw in de Molukken hoofdzakelijk

---

architect in Hanau, Dld) nog belangrijke diensten bewezen.

- 6 Over hem, zie “Dominee op leeuwenjacht”, in C. Fasseur, *Indischgasten*, (Amsterdam, 1997) 41-59.
- 7 Dat vooroordeel kwam tot het hoogste niveau voor, zie bijv. het “Algemeen Verslag van het Gouvernement der Moluksche Eilanden over den jaren den 1833”, ult. juli 1834, AA 1101.
- 8 Roskott’s benadering was o.m. die van H.J. van de Graaff en G.F. Meijlan (juni 1821), die op de vraag “of de inlander in Molukkos by zynen luyen en vadzigen aard wel immer tot het werkzaam leven van eenen landbouw[er] zal te brengen zyn, en of derhalven elk vooruitzicht op eene vermeerdering van cultuur daardoor niet moet verloren gaan” antwoordden dat “Onverschilligheid en traagheid by een volk [---] niet altijd doorgaan[s] de kenmerken van eenen luijen aard [zyn] alzoo wel by gebrek aan voorbeeld en aanmoediging als door onderdrukking de vlyt en nijverheid van een volk spoedig verdoofd kunnen worden”, zie H.J. van de Graaff en G.F. Meijlan, “Rapport over de Molukkos”, 5/6/1821, n° 8, AMvK 1961, Vb 15 sept. 1849, nr 1, fol. 394. Vgl. P. Merkus, “Rapport”, 21/5/1823, AMvK 474, nr 3, Vb 6 dec. 1825, nr 84.
- 9 Het was vooral de predikant Brumund, die wees op de zeer zwakke financiële positie der Ambonse schoolmeesters en de gevolgen daarvan voor het volksonderwijs, zie bijv. J.F.G. Brumund a. [D. Lenting?], 2/9/1844, AHC 17, bijlage 589.
- 10 De eerste kaneeltuin in de residentie Ambon, enkele duizenden bomen tellende, werd aangelegd bij Hila. De bomen wilden wel groeien, doch de kaneel was van slechte kwaliteit. Gouverneur A.A. Ellinghuysen (1829-1836) was – naar eigen zeggen – degene die in de Molukken de kaneelteelt heeft ingevoerd en onder de bevolking verbreed. Zie zijn “Algemeen Verslag van het Gouvernement der Moluksche Eilanden over den jaren 1833”, ult. juli 1834, AA 1101; vgl. “Algemeen Verslag van het Gouvernement Amboina en Onderhoorigheden, over den Jare 1839 (en over de Jaren 1838, 1837, 1836)”, s.a., AA 580.

in *shifting cultivation*.<sup>11</sup> Mocht het gelukken de Ambonezen tot een ijverig, landbouwend en voor de markt producerend volk op te voeren, dan zouden niet alleen de Buginese en Makassaarse handelsprauwen weer onder Fort Victoria verschijnen. Ook de kerk, die met de komst van Joseph Kam in 1815,<sup>12</sup> middenin het turbulente eerste kwart der negentiende eeuw, na de deconfiture van de VOC een nieuwe impuls ontvangen, doch, volgens critici, tot dan toe zo weinig bewijzen van leven en bloei vertoond had, zou er baat bij hebben. “De uitgestrooide zaden zouden in beter toebereide grond vallen”, aldus parafraseerde Visser de door hem van harte onderschreven, zij het wel zeer materialistische visie op de menselijke natuur van een van zijn voorgangers.<sup>13</sup> Nadat de door zowel Roskott als het gouvernement begin jaren veertig ondernomen pogingen tot introductie van een aantal nieuwe productiegewassen in de Molukken door uiteenlopende oorzaken mislukt waren, nam gouverneur Visser het plan van volksoontwikkeling via de landbouw opnieuw in overweging. Vanaf 1851 werden, met steun van de regering in Batavia en ’s Lands Plantentuin in Buitenzorg, onder leiding van Roskott en mede-gefinancierd door het NZG, schooltuinen aangelegd in een aantal der volkrijkste christennegorijen op het zuidelijke schiereiland van Ambon, Leitimor. Het islamitische volksdeel, de inlandse burgerij<sup>14</sup> en de christennegorijen elders kwamen, anders dan

- 
- 11 Een beschrijving van de landbouw in de Molukken vindt men in “Algemeen Verslag van het Gouvernement der Moluksche Eilanden over den jare 1833”, ult. juli 1834, AA 1101; vgl. B.N.J. Roskott, “Iets over het Eiland Amboina wat aangaat deszelfs geographische en statistieke gesteldheid, zeden, gewoonten enz. enz.”, [-/1/1842], ARvdZ 34/5.
- 12 Zie over de door het NZG, i.s.m. de London Missionary Society uitgezonden Kam: I.H. Enklaar, *Joseph Kam. 'Apostel der Molukken'*, Den Haag: Boekencentrum, 1963.
- 13 [C.M. Visser, ]“Consideratie en advies van den Gouverneur der Moluksche Eilanden.” 1/9/1851, nr 90a, AMvK 189, Vb 2 juli 1852, nr 2; vgl. C.M. Visser, “De landbouw in de Residentie Amboina in het jaar 1853”, *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Deel VIII, derde serie, deel II (1859) 19-60.
- 14 De bevolking van Ambon was verdeeld in twee klassen: de *orang bebas*, vrije mensen of burgers, en de *orang neg(e)ri*, negorijvolk of inlanders. De burgerij was een gemengde groep en bestond uit Indo-Europeaanen, oud-militairen, overgeplaatsten uit de inlandse volksklasse, migranten van Java en andere plaatsen en hun afstammelingen, alsmede uit vrijgelaten slaven en hun nakomelingen. De klasse der inlanders was onvermengd. Zij stamden af van de oorspronkelijke bewoners der Molukken, die de Europeanen tijdens hun verovering van het gebied aantroffen. Als gevolg van strenge wetten en regels betreffende het huwelijk tussen de verschillende volksgroepen vermengden de inlanders zich zelden of nooit met anderen. De vrijheden der burgers waren aanzienlijk groter en hun verplichtingen jegens de staat aanzienlijk geringer dan die der inlanders. Zie P.H. van der Kemp, “Het herstel van het Nederlandsch gezag in de Molukken in 1817”, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, deel 65 (1911) I, 337-557; II, 559-736; deel 66 (1912) 1-169, spec. I, 484-485; Ch.R. Bakhuizen van den Brink, “De inlandsche burgers in de Molukken”, *Tijdschrift voor Indische Taal, Land- en Volkenkunde, uitgegeven door het*

Roskott had voorgesteld, niet in aanmerking. Dat de christennegorijen op Haruku, Saparua en Nusalaut gepasseerd werden, was welhaast onvermijdelijk wegens het niet beschikbaar zijn van geschikte landbouwgronden (alle gronden daar waren hetzij *dati dusun*<sup>15</sup>, hetzij particulier eigendom); doch dat geen enkele islamitische negorij bij de plannen betrokken werd, was in eerste instantie te wijten aan de diepe kloof van wantrouwen en argwaan die tussen het islamitische volksdeel en het koloniale establishment bestond;<sup>16</sup> bovendien bestonden in islamitische negorijen in de residentie Amboin geen gouvernementen lagere scholen, het gouvernementsonderwijs was uitsluitend bestemd voor het christelijk deel der natie. Visser formuleerde zijn visie als volgt:

— — het [lijdt] evenwel geen twijfel, dat ook de aanleg van bedoelde tuinen in de negorijen [van de in hoofdzaak door islamieten bewoonde assistent-residentie Hila en Larike] veel weerzin zal opwekken. Zonder te spreken over de ook hun eigen vadsigheid, kan men als vrij zeker stellen, dat de mahomedanen zich nimmer zouden willen onderwerpen aan eenen maatregel, waardoor hunne kinderen verplicht zouden worden, onder de leiding en het toezigt van Christenschoolmeesters in tuinen te werken, vermits zij daarin zouden willen zien een streven, om hen tot het Christendom over te halen of daarbij in te lijven, en dit toezigt toe te vertrouwen aan de schoolmeesters der mahomedaansche jeugd zou tot weinig of geen resultaten leiden.<sup>17</sup>

## Kerk en zending in de Molukse maatschappij

---

*Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, deel 70 (1915) 595-649. De rechten en plichten der burgerij betreffende onderhoud van kerk en school in hun negorij waren geregeld bij het *Reglement op de Burgerij in de Residentie Amboina*, gearresteerd bij besluit van de gouverneur der Molukse eilanden van 16 juli 1828, nr 8. Die privileges maakten de burgerij moeilijk te besturen. Visser verklaarde zijn houding t.o.v. van de burgerij: "Ieder die bekend is met den aard en het karakter der burgers zal dadelijk moeten toestemmen, dat de invoering van zoodanigen maatregel met vele moeilijkheden zal gepaard gaan en zij alles zullen aanwenden om zich of hunne kinderen daaraan te onttrekken." [C.M. Visser, ]"Consideratie en advies van den Gouverneur der Moluksche Eilanden," 1/9/1851, nr 90a, AMvK 189, Vb 2 juli 1852, nr 2.

- 15 *Dati dusun* - landerijen die inlanders van het gouvernement in leen konden ontvangen, met het recht om die te mogen overerven aan hun kinderen, kleinkinderen en andere afstammelingen. Dit recht mocht hen niet ontnomen worden, terwijl ze het zelf ook niet aan derden mochten overdoen. Indien een *dati*-bezitter kwam te overlijden zonder een rechthebbende afstammeling na te laten, dan mocht de regent over de *dati* beschikken ten behoeve van een ander die grond nodig had.
- 16 Dat nam niet weg dat het gouvernement sedert 1824 op Ceram de landbouw trachtte te bevorderen, doch die pogingen ontmoetten weinig succes. Zie C.M. Visser a. GGvNI, 1/12/1853, nr 128, AAS s104, AD 25 jan. 1854, nr XIV.
- 17 Zie noot 13. Scholen bestonden alleen in christen-negorijen, niet in islamitische negorijen. Islamitische beamten onderwezen de jeugd weliswaar in het lezen, doch dat maakte onderdeel uit van het godsdienstonderricht. De overheid had hier geen bemoeienis mee, financierde het niet en achtte het uiterst gebrekkig. Zie bijv. "Algemeen Verslag van het Gouvernement Amboina en Onderhoorigheden, over den Jare 1839 (en over de Jaren 1838, 1837, 1836)", AA 580; "Algemeen verslag der afdeling Saparoea en Haroekoe over het jaar 1864", 2/1/1865, AA 1571.

Dat deze schooltuinen-onderneming geheel mislukt is en alle aangelegde tuinen in 1855 weer verdwenen waren<sup>18</sup> – en daarmee vertrouwen aan NZG- en gouvernementszijde in het nut en de haalbaarheid van dergelijke dure projecten in rook was opgegaan –, neemt niet weg dat ze verschillende aspecten en fasen van de verhouding tussen kerk, zending en staat in een helder licht zet. Een ervan is de zeer nauwe band die toentertijd tussen deze drie bestond: hoewel niet alle bestuursambtenaren kerk en zending even hartelijk gezind waren, trachtten de overheid, de kerk en de zending elkaar voor hun eigen doeleinden te gebruiken. Wat de overheid betrof, hielden die doeleinden volgens gouverneur Merkus (1827) in dat, indien “de inlandsche bevolking zich schikke naar de gebruiken, zeden en zoo mogelijk den godsdienst van de Europeesche overheerschers, moet dit naar mijn inzien, niet dan de wenschelijkste gevolgen te weeg brengen.”<sup>19</sup>

Leidde dit standpunt in de eerste helft der negentiende eeuw tot een betrekkelijke harmonie tussen deze drie, na het midden dier eeuw deed zich in de onderlinge betrekkingen een omslag voor: de schooltuinen-onderneming van gouverneur Visser en het NZG markeerde in dit opzicht het einde van een tijdperk en luidde een nieuw in. Enerzijds werd de betrekkelijk bevoorrechte positie van de zending in de Molukken aan banden werd gelegd, anderzijds werden enkele barrières, die de sociaal-politieke emancipatie van het islamitische volksdeel tot dan toe hadden belemmerd, geslecht. Hoewel het gouvernement goed beseftte dat met name de altijd loyale christelijke negorijen het fundament vormden van het koloniale bestel, hield dit in dat het regeringsbeleid ten aanzien van christendom en islam aan evenwichtigheid won – om zich in het laatste kwart der negentiende eeuw weer meer op de christenheid te richten.

### **1. De eerste fase in de betrekkingen: een belangrijk fundament der kerk**

Dat kerk en christendom al ruim drie eeuwen stevig in de Molukse maatschappij waren verankerd, was niet in de laatste plaats te danken aan het bestaan van een kleine maar invloedrijke Europese en Indo-Europese elite, wier vertegenwoordigers sinds generaties sleutelposities innamen binnen het overheidsapparaat, de kerk, het bedrijfsleven en andere sectoren van de *civil society*. Men komt dikwijls dezelfde namen tegen, als Hoedt, Timmerman, Twijssel, Rijkschroeff, Moorrees, Den Hartog, Grenier en Bernard. Ze zaten in de kerkeraad, waren lid van het bestuur van het Ambonse hulpzendinggenootschap, zaten in de Landraad, de Raad van Justitie (de voorzitter en twee van de drie gewone leden waren in de regel Indo-

---

18 “Algemeen verslag van den staat van het Onderwijs of Schoolwezen in Nederlandsch Indië over het jaar 1854”, s.a., AHCO 18/2.

19 P. Merkus a. Comm. Gen., 31/3/1827, nr La B, AMvK 606, Vb 14 maart 1828, nr 61.

Europeanen), in de Subcommissie van onderwijs, in het bestuur van het Weeshuis en in dat van het Diakonie-armenfonds. Hun namen kwamen regelmatig voor op de intekenlijsten die de kerkeraad deed circuleren ten behoeve van bijvoorbeeld bijzondere uitgaven voor de kerk, en op die van het Ambonse Medewerkend Bijbelgenootschap voor een herdruk van bijbels en psalmboeken.<sup>20</sup> Het waren tevens hun kinderen die de schoolbanken van de (eerste) gouvernements lagere school te Ambon bevolkten.<sup>21</sup>

Aldus vormden de Indo-Europese gemeenschap, het gouvernement en (een deel van) de Europese gemeente van de Indische Kerk te Ambon elkaars ‘natuurlijke’ bondgenoten in de vormgeving van een deel van de Ambonse maatschappij, te weten dat deel dat onder direct bestuur van het gouvernement viel; vertegenwoordigers van deze drie geledingen hadden zitting in de voor de NZG-zendingen belangrijkste maatschappelijke organen. Hoewel sommige zendelingen wel eens klaagden over onverschilligheid en lauwheid onder de leden van het bestuur van het hulpgenootschap ten aanzien van hun werk, was tot aan het midden der eeuw van onderling antagonisme nauwelijks of geen sprake. In tegendeel, de samenwerking was over het algemeen prettig en de eerste-generatie zendelingen J. Kam, J.F. Bormeister, P. Keyser, B.N.J. Roskott en W. Luijke (tweede huwelijk) huwden allen jonge dochters uit deze aanzienlijke kringen.

Dat de Indische Kerk van Ambon niet altijd even ijverig de geestelijke verzorging der inheemse christenen behartigde, werd al in de dagen van Joseph Kam (1815-1833) als probleem ervaren. Men kon zich toen evenwel met enig recht beroepen op de chaotische tijden – twee maal een bestuursoverdracht van de Molukken van Engelse in Nederlandse handen, 1808 en 1817, de bloedige Patimura-opstand in 1817 – en op het feit dat Kam’s werkterrein, in feite de gehele Grote Oost, veel te uitgestrekt was voor één zending. Wat betreft de kwaliteit van het volksonderwijs liepen de meningen uiteen: sommigen vonden dat gebrekkig,<sup>22</sup> anderen beoordeelden het als “erg goed”.<sup>23</sup>

---

20 A.A. Ellinghuysen, GdMe, “Inteekenings Lijst voor het medewerkend Bijbel Genootschap over 1835”, s.a., AA 1080c.

21 De bevolking van de wijken binnen de stad Ambon telde in 1833: 46 Europeanen en hun 1.017 afstammelingen (Indo-Europeanen), 3.680 inlandse christenen (geen christen-burgers), 1.525 islamieten (zowel inlanders als burgers), onder wie enkele Arabieren en andere vreemdelingen, 447 Chinezen, alsmede 1.549 slaven en vrijgegeven slaven. Totaal 8.264 zielen. Zie “Generaal Overzicht der zielsbeschrijving”, bijlage bij: “Algemeen Verslag van het Gouvernement der Moluksche Eilanden over den jare 1833”, ult. juli 1834, AA 1101.

22 Voor het onderwijs op de volksscholen werd alleen uit de bijbel gebruikt, omdat er gebrek bestond aan goede leerboeken. De meeste schoolmeesters hadden geen andere kennis dan alleen van de bijbel, aldus de AR van Saparua en Haruku, J. van der Eb, “Verslag van den Staat der Residentie Saparoea, 1830,” 20/5/1830, AA 1072a.

23 “Algemeen Verslag van het Gouvernement Amboina en Onderhoorigheden, over den Jare 1839 (en over de Jaren 1838, 1837, 1836)”, s.a., AA 580.

Enkele decennia later was de situatie nauwelijks veranderd, althans als men afgaat op de voortdurende stroom klachten over de “verwaarloosde” staat der inheemse gemeenten en het “oppervlakkige” geloofsleven der inlanders, die Batavia en Nederland bereikte. De belangrijkste oorzaak was, volgens ingewijden, niet zo zeer een gebrek aan predikantsplaatsen, als wel het feit dat de te Ambon benoemde predikanten – de gemeente had twee vaste predikantsplaatsen, een voor de Europese en een voor de Maleise afdeling – ofwel binnen korte tijd na aankomst weer vertrokken, ofwel spoedig overleden, ofwel het Maleis niet beheersten en (mede) daardoor niet of nauwelijks op tournee gingen, de verzorging der inheemse gemeenten aldus aan de zendelingen of de gemeenteoudsten en -schoolmeesters overlatend.<sup>24</sup> Ook het aantal zendelingen werd als te gering beoordeeld: de bestaande 60 à 70 inlandse gemeenten hadden geen twee of drie zendelingen nodig, maar tien of meer, wilde men resultaten zien.<sup>25</sup>

## 2. De tweede fase: de “vijftigers” en het “contract van 1854”

In 1842 werd daarom besloten het aantal predikanten te Ambon uit te breiden van twee naar vier, waarvan één, met standplaats Saparua, belast werd met de zorg voor de gemeenten op de eilanden buiten Ambon.<sup>26</sup> Doch al snel bleek dat dit besluit wegens gebrek aan kandidaten onuitvoerbaar was. Toen Roskott hierop voorstelde om twee predikanten te vervangen door een aantal zendelingen, reageerden sommigen in Batavia en Den Haag om uiteenlopende redenen weliswaar afwijzend – predikanten door zendelingen vervangen werd met name in de Indische Kerk onaanvaardbaar geacht –, doch mede dankzij de steun van Van Rhijn, die eind jaren veertig de Molukken aandede tijdens een inspectiereis langs een aantal zendingsvelden van het NZG,<sup>27</sup> werd bij

---

24 Om een voorbeeld te noemen: Luijke constateerde in 1856 dat sommige gemeenten langs de baai van Ambon geen bezoek van een predikant of andere “christenleraar” gehad hadden sinds hij daar in 1848 een rondreis gemaakt had. Zie sub 9 maart, “Kort Verslag der Werkzaamheden van W. Luijke. Aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Zendingengenootschap te Rotterdam. Van April 1855 tot en met Maart 1856”, 10-6-1856, ARvdZ 24-5; Wai en omgeving (O.-Ambon) hadden tussen bezoeken in 1841 en 1856 slechts eenmaal, in 1853, een kort bezoekje gehad van een predikant, die bovendien geen Maleis sprak en zich van tolken moest bedienen. Zie sub 30 aug., “Kort verslag der Werkzaamheden van W Luyke. Aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Zendingengenootschap te Rotterdam. Over April 1856 tot en met Maart 1857”, 2-5-1857, ARvdZ 24-5.

25 B.N.J. Roskott, “Iets over het Eiland Amboina wat aangaat deszelfs geographische en statistieke gesteldheid, zeden, gewoonten enz. enz.”, [-/1/1842], ARvdZ 34/5.

26 Zie hierover MvMK a. MvS, 25/8/1841, plus bijlagen, AMvK 1388, Vb 25 aug. 1841, nr 26/421; MvK a. MvS, 30/7/1842, Litt. A, nr 10, plus bijlagen, AMvK 1455, Vb 30 juli 1842, nr 10; MvK a. MvS, 28/8/1842, plus bijlagen, AMvK 1460, Vb 29 aug. 1842, nr 5.

27 L.J. van Rhijn, *Reis door den Indischen Archipel in het belang der Evangelische Zending*. Rotterdam, 1851.

Koninklijk besluit van 18 mei 1854 (“het Contract van 1854”)<sup>28</sup> bepaald dat twee predikanten vervangen werden door zes zendelingen. Daartoe werden aangewezen R. Bossert (1854-1880), C.G. Schot (1855-1862), J.J. Bär jr (1856-1884), A. van Ekris (1856-1868), M. Teffer (1856-1863) en J.J. Verhoeff (1856-1872). Later werd dit aantal met L. Tobi (1859-1865) uitgebreid tot zeven.

Hoe anders was de positie van deze generatie der “vijftigers” ten opzichte van het gouvernement en de Indische Kerk dan die van hun voorgangers. Hoewel de kerkrechtelijke kant van hun positie nooit geheel bevredigend geregeld is geweest – aan wie waren ze verantwoording schuldig: aan het gouvernement? aan de kerkeraad van Ambon? aan het Kerkbestuur (het bestuur over de Protestantse Kerk in Nederlands-Indië) te Batavia? aan het NZG? –, werd bepaald dat het de gouverneur-generaal te Batavia was, die hun standplaatsen en werkkringen aanwees, terwijl ze ook hun bezoldiging rechtstreeks van het bestuur ontvingen. Doch gouvernementsambtenaren waren ze niet en ze konden aan hun positie slechts in zeer beperkte mate aanspraak ontlenen op pensioen, weduwnpensioen, ziekteverlof en andere faciliteiten die voor “reguliere” overheidsdienaren wel bestonden.<sup>29</sup>

### *Van Rhijn*

Een der voornaamste aanleidingen tot het opleggen van deze en andere hun dagelijkse arbeid geldende restricties was gelegen in het optreden van Van Rhijn. Enerzijds maakten zijn pleidooien voor uitbreiding van het aantal zendelingen in de Molukken indruk binnen het NZG en op het Ministerie van Koloniën, anderzijds had zijn kritiek op het kerkelijk leven in de Molukken<sup>30</sup> veel kwaad bloed gezet in kringen van het gouvernement, de Indische Kerk en de Haagse Commissie.<sup>31</sup> Het gouvernement hoopte weliswaar via de overeenkomst met het NZG de noodzakelijke versterking van de Indische Kerk in de Molukken te vinden, doch wenste daarbij geen risico te lopen ten aanzien van de handelbaarheid van de nieuwe, door het NZG ter beschikking te stellen

---

28 In: AAS b337/s101, Bt 18 mei 1854, nr 5.

29 MvK a. de Koning, 20/1/1854, Lett. A, nr 9, AAS b337/s101, Bt 18 mei 1854, nr 5.

30 Zie bijv. Van Rhijn, *Reis*, 448-450.

31 De Haagse Commissie behartigde de belangen van de Indische Kerk in Nederland. Haar officiële naam luidde: Commissie tot de Zaken der Hervormde [of: Protestantsche] Kerken in Nederlandsch Oost- en West-Indië. Deze commissie was bij Kon. besluit van 4 sept. 1815, nr 5 (ADHE 1637) belast met “a. het doen van alle voorstellen welke zij tot welzijn der Indische Kerken noodig mogten oordeelen. b. ten welken einde de Commissie goede Correspondentie zal houden, met de hier te lande bestaande bijbel- en Zending-Genootschappen, ter bevordering der Godsdienstige belangen van de Indische Kerken. c. het rapporteren op alle stukken welke, van Gouvernementswege, in hare handen mogten worden gesteld, en d. het kosteloos afnemen van alle Examina van proponenten voor Oost- en West-Indiën bestemd, alsmede de bevestiging der Predikanten”.

dienaren. Het NZG-bestuur in Rotterdam kon zich hierin geheel vinden, de “vijftigers” niet. Een factor, die voor veel betrokkenen de ontwikkelingen ondoorzichtig maakten, was de met verlies van kerkelijke privileges gepaard gaande scheiding van kerk en staat, die in deze jaren in een aantal opzichten – met name ten aanzien van het onderwijs – in de Molukken werd doorgevoerd. Desalniettemin verwachtte gouverneur Visser veel van het beschikbaar komen van extra zendelingen voor de volksontwikkeling, met name in de meer geïsoleerde streken van de residentie, reden waarom hij het plan dan ook van harte bij zijn superieuren had aanbevolen.<sup>32</sup>

### *Reisbeperkingen*

Waren voordien de zendelingen vrij om te gaan en staan waar ze wilden en te spreken wat en met wie ze wilden, ja beschouwden in de jaren twintig en dertig de meeste regenten het als een grote eer als Kam, Keyser of Ruden hun negorij bezochten en hun scholen inspecteerden, kinderen doopten, belijdenis afnamen, nieuwe kerkgebouwen formeel in gebruik stelden, twisten beslechtten, in de meest uiteenlopende kwesties advies uitbrachten en huwelijken voltrokken, de generatie der “vijftigers” was verplicht alvorens een tournee in hun ressort te maken schriftelijk vergunning van het hoofd van het plaatselijk bestuur aan te vragen. Deden ze dat niet, dan moesten ze niet alleen alle reiskosten zelf betalen, doch dan weigerden de hoofden der te bezoeken dorpen meestal hen te ontvangen of zorgden ze ervoor dat op het moment dat de zending arriveerde de negorij uitgestorven was – er waren Europese bestuursambtenaren die de hoofden expliciet instrueerden geen zendelingen te ontvangen wier bezoek niet door het bestuur was goedgekeurd en officieel aangekondigd.

### *Islamitische negorijen*

Een tweede, zo mogelijk nog ernstiger restrictie, was dat het deze zendelingen nadrukkelijk verboden was islamitische negorijen te bezoeken, laat staan aldaar bekeringswerk ter hand te nemen. Hiermee kwam (voorlopig) een eind aan de regel dat bekeringswerk van islamieten onder christenen wel, doch dat van christenen onder islamieten en andere niet-christenen niet verboden was en zelfs van gouvernementswege werd aangemoedigd.<sup>33</sup> Hoofden die klaagden over het gedrag van zendelingen werd de verzekering gegeven dat het gouvernement de vrije uitoefening van iedere godsdienstige gezindheid niet alleen toeliet, maar

---

32 C.M. Visser a. GGvNI, 1/12/1853, nr 128, AAS s104, AD 25 jan. 1854, nr XIV.

33 In 1833 stond de “priester” (*imam*) Laturio Manuputtij uit onder politietoezicht, omdat hij in de negorij Itawaka (Saparua) “op eene heimelijke wijze” elf christen inlanders had besneden, zie “Opgave der te Amboina aanwezige staatsgevangenen en personen staande onder de surveillance van de politie onder ultimo December 1833”, bijlage bij: “Algemeen Verslag van het Gouvernement der Moluksche Eilanden ove den jare 1833”, ult. juli 1834, AA 1101.

ook waarborgde.<sup>34</sup> Dat merkte zendeling Tobi, toen die probeerde alle islamieten uit zijn negorij Haruku te verjagen toen die weigerden zijn wensen ten aanzien van de zondagsrust te honoreren.<sup>35</sup> Zijn strijd was tevergeefs, conflicten tussen zendelingen en hoofden, zowel islamitische als christelijke, werden door het gouvernement in deze periode doorgaans ten voordele van de hoofden beslecht. Het is sommige dorpshoofden zelfs gelukt om door middel van al of niet subtiele terreur de zendeling in hun dorp tot vertrekken te bewegen – onder wie Tobi. Het gouvernement wist er in de regel van, doch greep zelden in.<sup>36</sup>

### *Onderwijs*

Een andere heikele kwestie was het verbod aan de “vijftigers” om zich met het volksonderwijs in hun ressort te bemoeien. Roskott was wel in staat een- of tweemaal per jaar in zijn functie van gedelegeerde van de Subcommissie van onderwijs de Maleise scholen op Ambon-eiland te bezoeken, doch niet die op de overige eilanden. Dat betekende dat tientallen schoolmeesters op Haruku, Saparua, Nusalaut, Ceram, Bonoa, Manipa en Buru het zonder toezicht moesten stellen, wat ten koste ging van de kwaliteit van het onderwijs en de godsdienstige opvoeding der schooljeugd. Sedert de dagen van Kam was het in beginsel openbare gouvernementsonderwijs in feite een verlengstuk van de kerk: eerst Kam en na hem Roskott leidden onderwijzers voor de gouvernementsvolksscholen op, terwijl de laatste bovendien zeer productief was in het vervaardigen van lesmateriaal voor onderwijzers en scholieren, lesmateriaal dat, ongeacht het vak, een sterk christelijke geest ademde – ook het islamitische onderwijs in de Molukken stond geheel in dienst van de godsdienstige opvoeding, zij het dat dat niet door de overheid gefinancierd en gecontroleerd werd. Bovendien waren vóór 1850 alle zendelingen belast met het toezicht op de gouvernementsscholen in hun ressorten. Dat hield in dat ze, soms in gezelschap van de gouverneur of resident, de scholen bezochten, examens afnamen en kleine beloningen aan de ijverigsten der leerlingen uitdeelden, schoolmeesters voor ontslag, overplaatsing of bevordering voordroegen, en soms ook zelf voor de klas stonden of aparte schooltjes voor kinderen van hoofden openden.

Dat in de jaren vijftig de gouvernementsscholen en de schoolmeesters aan het opzicht der zendelingen werden onttrokken,<sup>37</sup> is voor de conferentie van zende

---

34 AR Saparua/Haruku, a. GdMe, 10/9/1856, nr 180, AMvK 1219, Vb 22 juli 1862, nr 30.

35 L. Tobi a. GdMe, 3/1/1862, 4/3/1862, ARvdZ 24/1/B.

36 Zie bijvoorbeeld over L. Tobi, die gedwongen werd Haruku te verlaten, Gb 16/4/1865, nr 16, en bijbehorende stukken in dossier AAS, Bt 16 april 1865, nr 16. Hetzelfde overkwam de zendelingen Schot, Teffer en Verhoeff.

37 Op tien na waren alle inlandse scholen in de Molukken gouvernementsscholen. Die tien

lingen in de Molukken herhaaldelijk aanleiding geweest krachtig te protesteren. De kwestie stond ook hoog op de agenda van de onderhandelingen over verlenging van het “Contract van 1854”, dat voor 10 jaar gesloten was en in 1864 afliep.<sup>38</sup> Ze werd dermate ernstig geacht, dat men de ondergang van de zending als geheel vreesde, in de woorden van Roskott, begin 1858: “Doch gesteld nu eens, wanneer door den loop van tijden en omstandigheden, onze inlandsche scholen niet meer die ondersteuning, en dat zorgvuldig toezigt zouden kunnen genieten, als thans, zou er dan niet vreeze bestaan, dat bij gemis der leidende en zorgende hand, dit gebrek aan zelfstandigheid al spoedig een totaal verval van al onzen arbeid zoude na zich slepen?!”<sup>39</sup> (Op de achtergrond speelde de invoering in Nederland van de nieuwe, liberale onderwijswet van 1857 (in Nederlands-Indië van kracht sedert 1871<sup>40</sup>), die bepaalde dat het curriculum van met overheidsgeld gefinancierde scholen geen godsdienstig onderwijs mocht bevatten.<sup>41</sup>)

Ook Roskott's bewegingsruimte werd kleiner. Zijn dominante positie in het openbare onderwijs werd van verschillende kanten kritisch onder de loep genomen en hij werd zelfs in de landelijke pers aangevallen.<sup>42</sup> De Raad van

---

uitzonderingen waren de scholen in Alang, Wai, Galala, Lata, Waihero, Poka, Waisamu, Loki, Hila en Negeri-lama. Deze scholen, overwegend bezocht door kinderen uit de burgerij, werden door het NZG gefinancierd. Ze werden omstreeks 1860 echter op voorstel van Roskott aan het gouvernement overgedragen. Zie “Kommissariaal van den 7de December 1857 La Z.”, AA 1533.

- 38 Zie de “Concept overeenkomst van de Regering met het Nederlandsche Zending genootschap, met betrekking tot de inlandsche Christelijke Gemeenten op het eiland Amboina en Onderhoorigheden,” bijlage bij brief Hb NZG a. MvK, 27/5/1862, AAS b337/s101, Bt 27 dec. 1863, nr 2; zie ook Hb NZG a. Kb, 20/5/1863, Brievenboek Hb NZG 1862-1865, fols. 56-61, ARvdZ 20/V.
- 39 “Algemeen verslag aangaande den staat van het onderwijs in de inlandsche Christen Scholen der Residentie Amboina en onderhoorigheden over het jaar 1857. Opgemaakt door den Schoolopziener voor de inlandsche Scholen B.N.J. Roskott”, s.a., ARvdZ 34/5.
- 40 Kon. besluit van 3 mei 1871, nr 17. Deze wet kreeg in Ned.-Indië bekendheid onder de naam “Grondslagenbesluit”.
- 41 Zie H. Kroeskamp, *Early Schoolmasters in a developing country. A history of experiments in school education in 19th century Indonesia*, (Assen, 1974) hfdst. vi, viii. In 1874 kwam een subsidieregeling voor bijzondere scholen. Deze regeling gaf alleen gelegenheid voor godsdienstonderwijs buiten de normale schooluren. S.C. Graaf van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending. Oegsteest 1897-1942*, (2 delen; Den Haag, 1981) II, 621.
- 42 Het *Bataviaasch Handelsblad* van 29 aug. 1863, nr 69, bevatte een kritisch artikel over het inlands onderwijs op Ambon, waarin betoogd werd dat de opleiding van schoolmeesters te Batu Merah (Roskott's Instituut) eenzijdig was, dat de schoolmeesters door Roskott geplaatst werden en niet door het gouvernement, dat de schoolboeken alleen door Roskott aangewezen en ingevoerd werden, dat op sommige scholen de bijbel het enige schoolboek was, dat de inlandse schoolmeesters zich schuldig maakten aan knoeierijen, dat na geconstateerd onzedelijk gedrag van een schoolmeester de betrokkene niet ontslagen maar eenvoudig overgeplaatst werd. Roskott bestreed alle beschuldigingen en sprak als vermoeden uit dat de auteur van het artikel de (laatste) gouverneur der Molukken H.M. Andree Wiltens was, of dat

Indië achtte het ontoelaatbaar dat schoolmeesters aan gouvernementsscholen opgeleid werden aan een particuliere instelling.<sup>43</sup> Het vertrek van Roskott in 1864, toen hij door het NZG op beschuldiging van overspel werd ontslagen en ook het gouvernement hem ontsloeg en het Instituut te Batu Merah sloot, maakte, in combinatie met het verbod op godsdienstonderwijs op gouvernementsvolksscholen<sup>44</sup> en enkele andere overheidsmaatregelen, de weg vrij voor een grotere participatie van het islamitische volksdeel aan het onderwijs.

Althans dat was de bedoeling. Doch het gouvernement ging er niet toe over scholen in islamitische negorijen te openen. En hoewel J.J. Bär jr niet moe werd de aandacht te vestigen op de achteruitgang van het gouvernementsonderwijs sinds 1864,<sup>45</sup> wist zijn collega-zending Bossert zijn invloed op de schoolmeesters in zijn ressort grotendeels terug te winnen,<sup>46</sup> terwijl in de jaren tachtig de Indische Kerk via de oprichting van eigen scholen haar greep op de jeugd herwon en versterkte.<sup>47</sup> Daarnaast bleven nog lang na de sluiting in 1864 van Roskott's "Instituut" deszelfs abituriënten werkzaam op gouvernementsvolksscholen en waren de aan de in 1874 te Ambon ter

---

het op zijn minst door hem was geïnspireerd. Gelet op het negatieve oordeel dat gouverneur Andrée Wiltens had over de staat van de Ambonse zending, die hij bij zijn komst in de Molukken aantrof, is dat geheel niet uitgesloten. Zie B.N.J. Roskott a. Hb NZG, 29/12/1863, B.N.J. Roskott a. Red. Bat. Handelsblad, 20/1/1864, beide stukken in ARvdZ 34/5.

- 43 Zie het advies van de Raad van Indië van 5 juli 1864, AAS b337/s101, Bt 4 okt. 1864, nr 23.
- 44 Volgens Bossert was dat een initiatief van gouverneur H.M. Andrée Wiltens, zie R. Bossert a. Hb NZG, 21/6/1866, ArvdZ 64/4/4.
- 45 Zij bijv. J.J. Bär jr a. Hb NZG, 28/6/1869, ARvdZ 18/2.
- 46 In de jaren zestig kwamen op de derde maandag van elke maand alle meesters van het eiland bij hem thuis. Hij onderwees hen dan in de beginselen der christelijke godsdienst, kerkgeschiedenis, aardrijkskunde, gemeentewerk zoals het geven van catechisatie, homiletiek, en andere zaken. R. Bossert a. Hb NZG, 24/7/1871, ARvdZ 64/4/4.
- 47 Daartoe opende de Indische Kerk eigen "godsdienstscholen", bestemd voor catechetisch onderwijs der jeugd. Het aantal dezer scholen, waarvoor van het gouvernement subsidie ontvangen werd en waar soms ook in andere dan louter godsdienstige vakken werd onderwezen, bedroeg in 1886 24; hoewel ze aanvankelijk geleid werden door inlandse leraars die geen enkele vakopleiding genoten hadden, was de belangstelling groot: in 1886 werden deze scholen door omstreeks 1.000 kinderen bezocht (gewesten Ambon en Ceram). Ook richtte de kerk in de jaren tachtig christelijke volksscholen op in negorijen waar geen gouvernementen lagere scholen waren. In 1885 werd de hulpprediker B.C. Körnfeldt belast met de opleiding van inlandse leraars voor beide schooltypen, zodat na enkele jaren later het peil van het christelijk onderwijs in de Molukken begon te verbeteren. "Verslag van het Inlandsch Onderwijs in het ressort van den Adjunct Inspecteur van het Inlandsch Onderwijs in de Molukken 1886", s.a., ARvdZ 60/5; "Algemeen verslag van de residentie Amboina en Onderhoorigheden met uitzondering van de assistent residentie Banda over het jaar 1885", s.a., AA 853.

vervanging van het “Instituut” opgerichte gouvernementskweekschool opgeleide onderwijzers vrijwel allen van christelijke huize.<sup>48</sup>

### *Doop van “onechte” kinderen*

Dan was er de kwestie van de doop van buiten de echt geboren kinderen. Met name ten aanzien van deze kwestie manifesteerde zich keer op keer verschil van inzicht tussen de kerkeraad te Ambon en het gouvernement enerzijds en de meeste “vijftigers” anderzijds. De kerkeraad volgde het gouvernement in zijn standpunt dat in godsdienstige aangelegenheden van dwang nooit sprake mocht zijn. Doch afgezien van enige nuance in tact en temperament weigerden de meeste “vijftigers” de doop aan kinderen wier ouders ongehuwd waren, tenzij gewichtige redenen zich tegen een huwelijk verzetten (bijv. in geval van overlijden van een der ouders, of wanneer de vader onbekend dan wel met een ander gehuwd was). Doch onderling volgden ze hierbij niet dezelfde gedragslijn en het NZG-bestuur weigerde, ondanks herhaalde verzoeken, een instructie in deze kwestie te doen uitgaan.<sup>49</sup> Het resultaat was niet alleen heftige discussies op de conferenties van zendelingen, maar ook blijvende verwijdering tussen een aantal van hen, en lasterlijke, anonieme brieven over elkaar aan het NZG-bestuur en aan het gouvernement.<sup>50</sup>

Weigerde een zendeling de doop van een buitenechtelijk geboren kind, dan lieten de betreffende ouders hun kind dopen in de Maleise gemeente te Ambon, waar de regeling bestond dat kinderen die geboren waren uit een wettig gesloten huwelijk op de laatste zondag van de maand gedoopt werden, terwijl buitenechtelijk geboren kinderen op de eerste zondag van de maand gedoopt werden.<sup>51</sup> Hoewel Roskott herhaaldelijk bij zijn jongere collega's aandrang op het betrachten van zo groot mogelijke voorzichtigheid en op het tonen gevoel voor het haalbare, hebben zich herhaaldelijk scherpe conflicten voorgedaan tussen zendelingen en de kerkeraad, waarbij ook het gouvernement betrokken raakte.

---

48 J.W. Gunning, “Dagboek van mijn reis naar Nederl. Indië”, 1899-1901, ARvdZ 53/5.

49 L. Tobi a. Hb NZG, 24/3/1860, ARvdZ 24/1/B.

50 Bedoelde brieven waren niet anoniem, doch gouvernement en NZG-bestuur weigerden de afzenders openbaar te maken. Vgl. over de tactloze Verhoeff: J.J. Bär jr a. Hb NZG, 22/2/1871, ARvdZ 18/2. Roskott was vaak het mikpunt van uit jaloezie en afgunst op zijn maatschappelijke positie geboren schimpscheuten van collega's. B.N.J. Roskott a. Hb NZG, 6/8/1860, ARvdZ 34/5. De slechte onderlinge verstandhouding was een der voornaamste redenen dat Roskott zich lang verzet heeft tegen de introductie van conferenties van zendelingen in de Molukken. B.N.J. Roskott a. Hb NZG, 21/9/1858, ARvdZ 34/5. Vgl. R. Bossert a. Hb NZG, 15/5/1857, ARvdZ 64/4/4. L. Tobi a. Hb NZG, 10/1/1862, ARvdZ 24/1/B.

51 Zie sub juni 1842 in “Extract Journaal van W Luyke aan het Hoofdbestuur van het Nederlandsch Zendelinggenootschap te Rotterdam. Behelzende de voornaamste bijzonderheden van Januarij – December 1842”, ARvdZ 24/5.

### *De kerkeraad van Ambon*

Vervolgens was er de reeds aangeduide kwestie van de kerkrechtelijke positie der “vijftigers”. Omdat het “Contract van 1854” hierover niet duidelijk was en er uiteenlopende visies ter zake bestonden, heeft de kerkeraad van Ambon op last van de gouverneur der Molukken<sup>52</sup> getracht de zendelingen nauwer aan zich te binden. Dat gebeurde ook uit angst voor een ongecontroleerde toevloed van zendelingen, geschrokken als men was toen de Zettense predikant O.G. Heldring in 1855 (tevergeefs) de regering had aangeboden een viertal (Duitse) zendeling-werklieden naar de Molukken te zenden ter leniging van de veronderstelde nood der inheemse christenheid, waarover hem van bevriende Engelse zijde berichten bereikt hadden.<sup>53</sup>

Hiertoe stelde de kerkeraad in 1859 een in voorzichtige bewoordingen gestelde “Voorloopige Regeling omtrent de verhouding van den Kerkeraad te Amboina tot de Inlandsche Christen gemeenten op Amboina” op<sup>54</sup>, waarin eraan herinnerd werd dat alle inlandse christengemeenten op de eilanden Ambon, Haruku, Saparua, Nusalaut, Ceram, Bonoa, Manipa en Buru dezelfde oorsprong, zeden, taal en (godsdienstige) leermiddelen hadden en tezamen de Ambonse afdeling der Protestantse Kerk in Nederlands-Indië vormden. Het was de kerkeraad van Ambon, die, namens het Kerkbestuur in Batavia, belast was met het bestuur over deze gemeenten alsmede over de aldaar werkzame zendelingen, al werd hen wel enige ruimte gelaten hun werkzaamheden naar eigen inzicht in te richten. Klachten over de zendelingen moesten aan de raad worden doorgeven, die ze doorgaf aan het gouvernement en het Kerkbestuur te Batavia. Dat was altijd zo geweest en dat zou zo te blijven, althans volgens de kerkeraad.

De verstandhouding tussen beide partijen, de kerkeraad en de “vijftigers”, was evenwel van meet af aan verstoord en als forum van overleg tussen de Indische Kerk te Ambon en de zendelingen heeft de raad weinig of niets betekend. Zowel het bezoek van Van Rhijn en de daaruit voortgekomen opheffing van twee predikantsplaatsen was daaraan debet, als ook de conflicterende inzichten in kerkelijke en maatschappelijke kwesties tussen zendelingen en sommige predikanten. Luijke (achtereenvolgens te Haruku, Ambon-stad, Hutumuri en Rumahtiga op Ambon) zag tot zijn afschuw dat op door de kerk gehouden venduties ook *De Dageraad* te koop werd aangeboden, een tijdschrift van de gelijknamige vereniging van vrijdenkers<sup>55</sup>, “waar de moderne rigting zoo

---

52 Kb a. GGvNI, 27/4/1863, nr 69, AAS b337/s101, Bt 27 dec. 1863, nr 2.

53 Zie O.G. Heldring a. MvK, 18/1/1855; MvK a. O.G. Heldring, 8/2/1855, beide in AMvK 401, Vb 8 febr. 1855, nr 5.

54 In: ARvdZ 34/5.

55 *De Dageraad* was de naam van zowel een tijdschrift als een vereniging van vrijdenkers, die beide waren opgericht in de jaren vijftig van de negentiende eeuw. Ten bate van de

aangrenzend is”, en raadde zijn gemeenteleden aan om, indien ze Ambon-stad bezochten, niet bij een der predikanten ter kerke te gaan.<sup>56</sup> De Ambonse predikant Th.C.M. Hanegraat (1852-1854) had volgens Roskott’s “boezemvriend”, de gouvernementssecretaris J. Hoedt, “van den kansel het verzoenend lijden en sterven van onzen Heer verloochend”.<sup>57</sup> Hanegraat van zijn kant achtte een puissant rijk en invloedrijk man als Roskott niet geschikt als opleider van inheemse schoolmeesters en trachtte het “Instituut” te sluiten, terwijl ook Luijke geen genade vond in zijn ogen.<sup>58</sup>

Daartegenover stond dat Hanegraat’s aanneming van lidmaten in de inlandse gemeenten veel kritiek opriep, daar de zendelingen er naar hun zeggen schade van ondervonden. Zendeling J.J. Bär jr (te Wai op Ambon) merkte op: “In verscheidene negoryen zyn er velen die D<sup>s</sup> *Hanegraat’s Lidmaten* genoemd worden. Het zyn dezulken die nooit, laat ik liever zeggen, bijna nooit in de kerk komen. Die toen het Onze Vader kende en daarbij lust had lid van de gemeente te worden, die werd door Zyn Eerw. zonder aarzeling aangenomen. Natuurlyk dat ieder zeer tevreden moest zyn. En dat men thans den Zendeling zuur aanziet, wanneer hy om de geringe kennis velen moet afwyzen.”<sup>59</sup> Ook de als frivool veroordeelde levensstijl van de predikant E.J.C. van den Berg (1854-1857) – hij hield van een goed glas – ontlokte kritiek aan de “vijftigers”,<sup>60</sup> van wie C.G. Schot, een streng man, zelfs simpel vioolspel op bruiloften ontoelaatbaar oordeelde en de door Joseph Kam in de kerk ingevoerde fluitorkesten en ook alle andere vertier in zijn negorij Hutumuri verbood, en uit beginsel geen recepties en andere feestelijkheden der (Indo-)Europese elite te Ambon bezocht.<sup>61</sup>

Besluiten van gewicht over het werk der “vijftigers” werden niet te Ambon maar op het Loo, in Den Haag of in Batavia genomen; de bemoeienis van de predikanten en de kerkeraad van Ambon is immer beperkt van aard en omvang geweest. Hoewel Luijke en Roskott lid van de raad zijn geweest, zijn beide partijen er bijvoorbeeld niet in geslaagd kwesties als de doop van

---

natuurwetenschap en gebaseerd op haar methoden en inzichten, concentreerde men zich op de strijd tegen kerk en theologie. Deze vrijdenkers (de “dageraads mannen”) werden ook wel genoemd de “Gebroeders dag en nacht”. Deze beweging was ook in Ambon en Banda vertegenwoordigd, zie bijv. M. Teffer a. Hb NZG, 1/8/1861, verslag nr 7, ARvdZ 53/12 (verslag van een reis o.m. naar Banda in 1861, waar hem bleek dat het tijdschrift *De Dageraad* ook daar gelezen werd). Zendeling T.A.F. van der Valk (1828-1874) was na zijn ontslag uit NZG-dienst in 1855 actief binnen *De Dageraad*. Vgl. O. Noordenbos, *Het atheïsme in Nederland in de negentiende eeuw*, (Rotterdam, 1931) 35.

56 W. Luijke a. Hb NZG, 16/7/1866, ARvdZ 24/5.

57 J. Hoedt a. B.N.J. Roskott, 25/6/1853, ARvdZ 34/5.

58 Dossier ARvdZ 34/1/E is geheel aan de kwestie Hanegraat vs Roskott/Luijke gewijd.

59 J.J. Bär jr a. Hb NZG, 5/3/1859, ARvdZ 18/2.

60 A. van Ekris a. J.C. Neurdenburg, 7/1/1857, ARvdZ 24/3/A.

61 Zie C.G. Schot a. Hb NZG, 12/10/1855, ARvdZ 29/4/C.

buitenechtelijk geboren kinderen, de duur van catechetisch onderwijs en de toelaatbaarheid of wenselijkheid van kerkelijke tucht naar tevredenheid op te lossen; slechts bij hoge uitzondering boog een zendeling het hoofd voor de wensen van de raad en ook de kerkeraad van zijn kant is niet of nauwelijks aan de klachten der “vijftigers” tegemoet gekomen.<sup>62</sup>

### *Reacties der zendingen*

Niet alleen is de relatie van de “vijftigers” met de kerkeraad weinig bevredigend geweest, ook hun relatie met het NZG werd zwaar op de proef gesteld. De kern van het probleem was dat ze zich zendingen voelden, daarvoor ook opgeleid waren, doch binnen de Indische Kerk werkten en zich hadden te voegen naar bestaande tradities, gebruiken, reglementen en gevoeligheden – die hen niet aanstonden. Dat ze in de uitoefening van hun dagelijks werk in hun bewegingsvrijheid werden beperkt en afhankelijk waren van de “luimen van ambtenaren”,<sup>63</sup> bracht Verhoeff ertoe het NZG-bestuur openlijk van verraad aan het Evangelie te beschuldigen en van een knieval voor de “Groningers” en het “modernisme”,<sup>64</sup> een ander, Tobi, wierp het NZG-bestuur voor de voeten een “pact met de duivel” te hebben gesloten;<sup>65</sup> weer een ander, Bossert, smeekte zijn bestuur voortdurend om overplaatsing naar de Minahasa (waar hij voorheen gewerkt had) of repatriëring, daar hij in de Molukken niets kon en mocht doen;<sup>66</sup> en tot slot stelden meerderen van hen, zoals Verhoeff, Teffer en Tobi, zich bij gelegenheid in woord en geschrift op tegenover het kerkelijke en bestuurlijke establishment, of hielden er een persoonlijke moraal op na die hen aanraking met justitie bracht. Van huwelijken met de dochters der elite was geen sprake; Van Ekris vond zijn bruid in een familie van “zeer eenvoudige” burgers te Saparua.<sup>67</sup>

### *Resultaat van het “Contract van 1854”*

---

62 L. Tobi a. Hb NZG, 24/3/1860, ARvdZ 24/1/B. In vroeger jaren koos de kerkeraad soms de kant van de zendingen tegenover het bestuur, zie Chr.G.F. de Jong e.a., “Nieuwe bronnen tot de geschiedenis van het christendom in Maluku (1605-1935). Vondsten, thema’s en oriëntaties”, in: *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken*, 5de jrg nr 2 (1997) 52-91, spec. 84-85.

63 R. Bossert a. Hb NZG, 8/12/1871, ARvdZ 64/4/4.

64 In *De Heidenbode*, nr 16 (febr. 1862) 63-64. In de jaren vijftig en zestig kreeg het NZG zijn deel aan de tegenstelling tussen het Réveil en de “Groningers”, waarbij de toenemende invloed van de moderne theologie een rol speelde. Zie A.J. van den Berg, *Kerkelijke strijd en zendingsorganisatie: de scheuring in het Nederlands Zendinggenootschap rond het midden van de negentiende eeuw*. Zoetermeer, 1997.

65 Zie bijv. L. Tobi a. Hb NZG, 1/12/1860, 25/5/1861, ARvdZ 24/1/B.

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

67 A. van Ekris trouwde op 22 juli 1857 te Saparua. A. van Ekris a. Hb NZG, 23/7/1857, ARvdZ 24/3/A; A. van Ekris a. H. Hiebink, 30/5/1857, ARvdZ 24/3/A.

Het resultaat van 10 jaar “Contract” week sterk af van wat men ervan verwacht had. Wat een krachtige impuls voor kerk en volk in de Molukken had moeten zijn, bleek al snel een bron van spanningen en frustraties voor de meeste betrokkenen. De reputatie van het NZG was beschadigd en van een verlenging van het contract in 1864 is het dan ook niet gekomen. Nergens wordt in de briefwisseling verwezen naar de scheiding van kerk en staat, die juist in 1864 op de politieke agenda stond, doch dat die hierbij ook een rol gespeeld heeft, ligt voor de hand. Hoewel het NZG zich zeer meegaand opstelde, op voorwaarde van versoepeling van de beperkingen waaraan de zendelingen onderworpen waren, was de rol van het genootschap in de Molukken uitgespeeld. Het was nota bene de Raad van Indië die in 1863, onder expliciete verwijzing naar de “misdragingen” van Verhoeff en Teffer, tegen verlenging adviseerde en er zelfs op aandrong alle Nederlandse zendelingen en voorgangers in de Molukken door inheemse krachten te vervangen, althans voorzover die de inheemse christenen dienden.<sup>68</sup> De enkele na 1864 in de Molukken nog overgebleven Nederlandse zendelingen werden door het NZG aan hun lot overgelaten, althans zo werd dat door de betrokkenen ervaren, al deed het gouvernement wel de toezegging de voorwaarden van het “Contract van 1854” vooreerst nog te zullen continueren.

### 3. De derde fase: 1873 en daarna

Deze overgangperiode duurde tot 1873, toen de drie overgebleven ex-NZG-zendelingen, J.J. Bär jr, R. Bossert en S.J. de Vries<sup>69</sup> een benoeming tot hulpprediker der “tweede klasse” – “tweede klasse” wil zeggen uitsluitend ten dienste van de inlandse christengemeenten – accepteerden en daarmee formeel in gouvernementdienst traden. In het laatste kwart van de negentiende eeuw verdwenen aldus de Nederlandse vertegenwoordigers van een kenmerkende, orthodox-gereformeerde vorm van christendom uit de Molukken, eerst, in 1873, in formele zin, doch nadat dit drietal (viertal) in de loop van de jaren tachtig overleden of gerepatriëerd was, ook in inhoudelijk opzicht. Want hoewel de hulppredikers der tweede klasse, die de “vijftigers” vervingen, ook door de zending in Nederland (met name het NZG en de UZV) werden opgeleid, was,

---

68 “Advies van den Raad van Nederlandsch Indië, uitgebragt in de vergadering van den 23sten October 1863”, AAS b337/s101, Bt 27 dec. 1863, nr 2. Van belang voor de kerkgeschiedenis van Ned.-Indië is de rol gespeeld door de waarnemend vice-voorzitter van de Raad van Indië, mr L.W.C. Keuchenius, die in 1864 tegen de regeringsvoorstellen betreffende de scheiding van kerk en staat stemde, omdat die niet hem ver genoeg gingen en bijvoorbeeld geen einde maakten aan de bezoldiging van predikanten door de staat. *Scheiding van Kerk en staat in Nederlandsch-Indië. Historische Nota. Met Bijlagen*, (Den Haag, 1910) 34.

69 De vierde nog aanwezige Nederlandse zending, W. Luijke, werd al in 1854 wegens hoge ouderdom buiten alle regelingen gehouden. Hij diende zijn gemeenten te Rumahtiga en omgeving tot zijn dood in 1886.

nadat ze eenmaal in de Molukken waren gearriveerd, van enig contact met hun Nederlandse achterban nauwelijks of geen sprake meer. De hulppredikers deden hun werk geheel binnen het kader en volgens de regels van de Indische Kerk, waarbij het toezicht over hen werd uitgeoefend door de oudste der beide predikanten te Ambon, met op de achtergrond het Kerkbestuur te Batavia. Hoewel ze in de regel veel korter in hun standplaatsen stonden dan hun voorgangers, kregen ze, anders dan de “vijftigers”, van het gouvernement volop de gelegenheid en de steun tot het bedrijven van zending onder het niet-christelijke deel der bevolking, al bleef het onderwijs formeel neutraal en keerden de dagen van Roskott in dezen niet terug. Doch Oost-Ceram werd eind jaren tachtig naar alle windstreken bereisd door hulpprediker J. Kelling, waar hij velen doopte en enkele gemeenten stichtte;<sup>70</sup> ook het aantal christelijke gemeenten langs zowel de noord- als zuidkust van dat eiland nam rondom de eeuwwisseling fors toe, waarbij van een verbod op het bewerken van islamitische negorijen geen sprake was. Integendeel, ook islamitische negorijen “gingen over”.<sup>71</sup> Kelling en zijn collega’s bedreven “zending” in de traditionele betekenis van het woord, al werd daaraan uit tactische overwegingen zo weinig mogelijk ruchtbaarheid gegeven.<sup>72</sup> De resident van Ambon, sedert de bestuurlijke herindeling van de Grote Oost in 1865 de hoogste ambtenaar, gaf in 1888 als zijn visie hierop: “Als voornaamste vrucht van de prediking des Evangelies onder de heidenen moge vermeld worden dat daardoor een slagboom wordt opgericht tegen de propaganda van den islam.”<sup>73</sup> De kritiek op de inheemse christenheid, op het “oppervlakkige”, “vormelijke” en “machinale” karakter van de geloofsbeleving, die in tijd van de zendelingen zo dikwijls en zo fel had geklonken, verstomde na 1873 niet, doch werd beduidend milder van toon en spaarzamer. Zowel de Indische Kerk als het gouvernement werden niet moe in hun berichtgeving te benadrukken hoe gunstig de christelijke streken van de Molukken in zaken als beschaving, onderwijs en veiligheid afstaken tegen de “Alfoersche” en “Islamsche” – de tijd der ethische politiek was immers aangebroken.<sup>74</sup> De geschiedenis is nooit zonder ironie. Klaagden in de jaren veertig en vijftig der negentiende eeuw de zendelingen over gebrek aan orthodoxie en over de

---

70 J. Kelling a. de predikanten van Ambon, 4/12/1889, La K, AAS b337/s101, Bt 8 sept. 1890, nr 6.

71 “Algemeen verslag van de Residentie Amboina en onderhoorigheden [met uitzondering van de assistent residentie Banda] over het jaar 1888”, s.a., en het “Algemeen verslag van de assistent residentie Amboina en onderhoorigheden over het jaar 1889”, s.a., beide in AA 583.

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

73 “Algemeen verslag van de Residentie Amboina en Onderhoorigheden [met uitzondering van de assistent residentie Banda] over het jaar 1888”, s.a., AA 583.

74 Zie “Algemeen verslag van de Residentie Amboina en Onderhoorigheden met uitzondering van de Assistent Residentie Banda over het jaar 1886”, s.a., AA 853.

“frivoliteit” van een groot deel van het kerkelijke establishment in Ambon, een halve eeuw later gebeurde het omgekeerde. Het NZG en de UZV schroomden niet om voor de Molukken kandidaat-hulppredikers op te leiden die daar wegens hun onorthodoxe inzichten allerm minst welkom waren, al ontkende men zulks willens en wetens gedaan te hebben. Van tenminste drie is bekend dat ze om hun “modernistische” opvattingen met de gemeenten in de Molukken problemen ondervonden, te weten M.H. Schippers, J.H.W. van der Miesen en J. ten Hove. De eerste was in 1898 te Ambon geplaatst ter tijdelijke vervulling van de vacature van de tweede predikant aldaar, naast ds R.W.F. Kyftenbelt. Doch al snel rees bezwaar tegen Schipper’s opvattingen. Een aantal “heethoofden” in de gemeente had volgens hem een rekwes t ondertekend waarin het Kerkbestuur werd medegedeeld dat de gemeente “geen voorganger van mijne richting wenscht”, dat wil zeggen van de moderne richting – waarop hij werd overgeplaatst.<sup>75</sup>

Iets soortgelijks overkwam Van der Miesen. Nadat hij het ambt van hulpprediker enige jaren had neergelegd om een betrekking bij het gouvernement te vervullen (1908-1910), weigerde het Kerkbestuur hem na afloop daarvan opnieuw als hulpprediker in dienst te nemen. Hij had namelijk tijdens zijn eerste jaren als hulpprediker (1903-1908) getoond dat hij “in geloofszaken een oordeel heeft, dat indruischt tegen de gangbare opvatting in Inlandsche Christengemeenten”, met andere woorden: ook hij hing de moderne richting aan.<sup>76</sup>

Volgens hulpprediker S.J. de Vries, die tot zijn eervol ontslag in 1889 te Saparua stond, had zijn nieuwe collega J. ten Hove (1883 te Nusalaut) verkondigd: “Aan een voorbestaan van Christus geloof ik niet en wie daaraan niet gelooft moet Jezus noodwendig beschouwen als een gewoon, laat ik maar zeggen, zondig mensch”, hetgeen onmiddellijk navolging gevonden had onder de inlandse godsdienstonderwijzers in zijn ressort, van wie één te Ambon luide verkondigd had “dat Jezus voor zijne discipelen en niet voor ons gestorven is”. Ook het door Ten Hove volledig afzien van het oefenen van kerkelijke tucht vond navolging bij inlandse voorgangers, tegen alle besluiten van de conferentie van hulppredikers in.<sup>77</sup>

Dat Nederlandse zendingsorganisaties kandidaat-hulppredikers opleidden, bood thans geen enkele garantie voor hun orthodoxie, of zoals De Vries het formuleerde: “Al beweren Bestuurders van het NZG dat zij de kweekelingen geen Moderne begrippen inplanten, zij doen het toch zoals zonneklaar blijkt

---

75 M.N. Schippers a. J.W. Gunning, 21/8/1899, ARvdZ 76/3.

76 Kb a. GGvNI, 9/9/1909; J.H.W. van der Miesen a. Kb, 3/6/1909, beide stukken in AMvK, Mailrapport 1909, nr 1695, Vb 25 mei 1910, nr 58.

77 S.J. de Vries a. J.C. Neurdenburg, 6/4/1883, ARvdZ 24/4/B.

uit hetgeen door den Hulpprediker van Noussalaut openlijk geleerd en verkondigd wordt.”<sup>78</sup>

### **Recapitulatie**

Terugkijkend op een eeuw kerk- en zendingsgeschiedenis in de Molukken kan geconcludeerd worden, dat in de betrekkingen tussen kerk, zending en gouvernement drie fasen te onderscheiden zijn, waarbij de generatie der “vijftigers“ op het breukvlak tussen de eerste en derde fase stond. De eerste periode liep tot omstreeks 1850. Deze werd gekenmerkt door een betrekkelijk harmonieuze verstandhouding tussen de betrokkenen. De Indische Kerk in de Molukken werd gedragen, behalve door de kleine Europese gemeente in Ambon-stad, door een groeiend aantal inlandse gemeenten, dat bediend werd door inlandse schoolmeesters. Hun vakbekwaamheid was weliswaar aan kritiek onderhevig, doch ze garandeerden een betrekkelijk stabiel en ongestoord kerkelijk leven. Ze werden gesteund door een handvol Nederlandse zendelingen, gezonden door het NZG, waarvan twee, de zendeling Joseph Kam en na hem de onderwijzer Bernard Roskott, door hun vooraanstaande positie in kerk en samenleving, borg stonden voor een nauwe en vlotte samenwerking tussen Indische Kerk, NZG en gouvernement. Deze samenwerking werd in het informele circuit ondersteund door een invloedrijke Indo-Europese elite, wier leden sleutelposities innamen binnen de belangrijkste kerkelijke en maatschappelijke instellingen en organen.

Na de dood van Kam (1833) deed zich het gemis aan academisch gevormde predikanten voelen, doch het bestuur der Indische Kerk te Batavia was niet in staat daarin op adequate wijze te voorzien. Er hebben na Kam wel predikanten te Ambon gestaan, doch hun aantal was te gering, hun verblijf te kort, hun kennis van het Maleis te beperkt, dan dat ze van veel nut voor de inheemse christenheid geweest zijn.

Om hierin te voorzien werden in de jaren vijftig, op basis van een akkoord tussen het NZG en de Nederlandse regering (1854), een zevental zendelingen uitgezonden, dat, onder gelijktijdige opheffing van twee van de vier predikantsplaatsen te Ambon, met de zorg voor de inheemse christenheid werd belast. Hiermee brak de tweede periode aan, die een scherpe cesuur met de eerste betekende. Want wat als een versterking van het personeelsbestand en een impuls voor het kerkelijk leven bedoeld was, en waarvan ook veel verwacht werd voor de materiële volksontwikkeling met name in de meer geïsoleerde streken van de residentie, mondde uit in een aaneenschakeling van conflicten en misverstanden, deels veroorzaakt door gewijzigd beleid van de overheid ten aanzien van de plaats en de taak van kerk en zending in de samenleving – dat

---

78 *Ibidem.*

zich onder andere manifesteerde in het beëindigen van de greep van Roskott en zijn Instituut op het gouvernementsonderwijs –, deels door de omstandigheid dat de meesten der “vijftigers” niet pasten in het godsdienstige, politieke en culturele klimaat van de Molukse samenleving van die dagen.<sup>79</sup> De tradities en gebruiken van het christelijk deel der inheemse samenleving waren deels gevormd in de VOC-tijd, doch hadden deels ook een pré-christelijke oorsprong. In de zeventiende en achttiende eeuw waren in de Molukken patronen van kerken christenzijn ontstaan, waaraan in de negentiende eeuw onverkort werd vastgehouden en die binnen de Indische Kerk hun legitieme plaats hadden gekregen. Hierop hebben alle inspanningen der “vijftigers” schipbreuk geleden, tot schade van hen zelf, van het NZG en van de inheemse christenheid.

De derde fase brak aan in de jaren zeventig. Bij het Kerkbestuur was de bezorgdheid over de geestelijke noden en zwakheden van de inheemse christenheid in de Molukken nog niet verdwenen – zaken als het op grote schaal ongehuwd samenwonen en het gebruik van “bedwelvende dranken” baarden als voorheen grote zorgen –<sup>80</sup> doch voor directe bemoeienis van het NZG of een andere Nederlandse zendingsorganisatie met de Molukken werd geen plaats meer ingeruimd. Het als immer door financiële perikelen achtervolgde NZG beperkte zich, evenals de UZV, tot het opleiden van kandidaat-hulppredikers ten dienste van de inheemse gemeenten in de Molukken (en elders in Nederlands-Indië). Hoewel de hoogste leiding van de protestantse gemeenschap in de Molukken tot aan de Japanse overval in 1942 stevig in Nederlandse handen bleef, leidde het voortdurende gebrek aan geschikte (Europese) kandidaten voor het hulppredikerschap na 1873 tot een snelle groei van het aantal inlandse leraars, godsdienstleraars en *guru jema'at*,<sup>81</sup> hetgeen een belangrijke factor was die ertoe bijdroeg dat de Molukse christenheid eind negentiende eeuw op koers kwam te liggen naar kerkelijke zelfstandigheid (1935). Afgezien van enige onrust veroorzaakt door een handvol onorthodoxe hulppredikers – een echo van de modernisme-crisis die het NZG in de jaren

---

79 Dit geldt niet voor alle “vijftigers”, met name niet voor J.J. Bär jr, die nagenoeg zijn gehele arbeidzame leven als voorganger in zijn geboortedorp, Wai, gestaan heeft, waar voordien zijn vader, J.J. Bär sr, vele jaren gestaan had. Voor zover bekend heeft hij geen ernstige problemen met het bestuur of zijn gemeente gekend.

80 Zie bijv. Kb, “Verslag der Protestantsche Kerken in Nederlandsch-Indië over het jaar 1891”, 1893, AHC 24, bijlage A789.

81 De Indische Kerk in de Molukken telde in 1885 97 gemeenten met ruim 50.000 zielen, die bediend werden, behalve door enkele (Europese) hulppredikers, door veertien (bezoldigde) inlandse leraars, 67 *guru jemaat* (onbezoldigde leke-voorgangers), een steeds wisselend aantal (soms wel, soms niet bezoldigde) godsdienstonderwijzers en 178 *tua agama* (onbezoldigde ouderlingen, leke-hulpvoorgangers). Zie “Algemeen verslag van de residentie Amboina en Onderhoorigheden met uitzondering van de assistent residentie Banda over het jaar 1885”, s.a., AA 853.

zestig in zijn voegen had doen kraken – was omstreeks 1900 het kerkelijk leven in de Molukken leven in rustiger wateren geraakt.

### *Afkortingen*

a.	aan
AA	Archief Ambon, ANRI
AAS	Archief Algemene Secretarie, ANRI
ADHE	Archieven Departement voor de Hervormde en andere Eerediensten behalve den Roomsch-Katholieken 1815-1870, ARA-Den Haag
AHC	Archief Haagse Commissie, ARA-Den Haag
AHCO	Archief Hoofdcommissie van Onderwijs, ANRI
AMvK	Archief Ministerie van Koloniën, ARA-Den Haag
ANRI	Arsip Nasional Republik Indonesia, Jakarta
AR	Assistent Resident
ARA	Algemeen Rijksarchief, Den Haag/Utrecht
ARvdZ	Archief van de Raad voor de Zending der NHK, ARA-Utrecht
Bt	Besluit
Gb	Gouvernementsbesluit
GdMe	Gouverneur der Molukse eilanden en Onderhorigheden
GGvNI	Gouverneur-Generaal van Nederlands-Indië
Hb	Hoofdbestuur
Kb	Kerkbestuur, bestuur over de Indische Kerk
MvK	Minister(ie) van Koloniën
MvMK	Minister(ie) van Marine en Koloniën
MvS	Minister van Staat (belast met de Generale Directie voor de Zaken der Herv. Kerk
NZG	Nederlandse Zendingengenootschap
UZV	Utrechtse Zendingsvereniging
Vb	Verbaal
VOC	Verenigde Oost-Indische Compagnie

Het ontstaan van de “Christelijke Onderwijzers Vereniging”.

De verwickelingen rond de fusie van twee christelijke onderwijzersverenigingen in Nederlands-Indië in het tweede decennium van de twintigste eeuw

K. Bakker

In het begin van de twintigste eeuw ontstonden in Nederlands-Indië twee protestants-christelijke onderwijzersverenigingen, die vervolgens fuseerden tot één protestants-christelijke onderwijs-vakorganisatie, de *Christelijke Onderwijzers Vereniging in Nederlandsch-Indië*. In dit artikel willen wij de achtergrond en het ontstaan beschrijven van de twee genoemde verenigingen, en vervolgens het verloop van de fusiebesprekingen die leidden tot de oprichting van de COV in december 1917. Het boek van deze vereniging is definitief gesloten op 22 mei 1984.<sup>1</sup>

#### *Onderwijsvakorganisaties in Nederland*

In Nederland werden de grote onderwijs-vakorganisaties opgericht in de loop van de negentiende eeuw. De eerste was het Nederlandsch Onderwijzersgenootschap (NOG), dat op 14 maart 1844 koninklijke goedkeuring op zijn statuten verkreeg.<sup>2</sup> Het hoofdbestuur van dit genootschap van onderwijzers was gevestigd te Groningen. Het verbaast ons daarom niet te horen dat P. Hofstede de Groot, hoogleraar theologie te Groningen maar tevens schoolopziener, bij de oprichting een grote rol had gespeeld. Hofstede de Groot was voorstander van openbaar onderwijs met een algemeen christelijk karakter. Voor de orthodoxie echter was het christendom dat Hofstede de Groot onderwezen wilde zien, te humanitairistisch.<sup>3</sup> In 1852 kwam de oprichting van

---

1 Betreffende de geschiedenis en de activiteiten van de COV zie K. Bakker, ‘De Christelijke Onderwijzers Vereniging (C.O.V.) in Nederlandsch-Indië (1917-1984)’, niet gepubliceerde doctoraalscriptie Universiteit Utrecht, z.j.

2 J. Kuiper, *Geschiedenis van het Christelijk Lager Onderwijs in Nederland*, (Amsterdam 1904) 96-97.

3 Petrus Hofstede de Groot; 1802-1886; 1829 hoogleraar theologie te Groningen, sinds 1833 werkzaam als schoolopziener. Zie *BLGNP* 2, 248-251. Zowel de voorstanders van een School met den Bijbel als de liberale overheid wezen zijn gematigde standpunt af; dit meningsverschil met de overheid leidde ertoe dat hij in 1861 zijn ambt als schoolopziener neerlegde (zo D. Nauta e.a. (red.), *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, vier delen, Kampen 1978-1998, (voortaan *BLGNP*) 2, 249), ofwel uit dat ambt werd ontslagen (aldus Kuiper, *Geschiedenis*, 148-150). In dit verband is het interessant dat het NOG in zijn beginjaren weinig ondersteuning kreeg van de overheid, omdat deze de vereniging ervan verdacht aandacht te hebben voor de ‘steeds meer ontwakende begeerte naar positief Christelijk onderwijs’, Kuiper, *Geschiedenis*, 79.

een christelijke onderwijzersvereniging ter sprake in de vergadering der ‘Christelijke Vrienden’<sup>4</sup> te Amsterdam. Groen van Prinsterer ondersteunde een voorstel van M. Bichon van IJselmonde in die richting. Het duurde echter nog twee jaar voordat de oprichting een feit was. In april 1854 werd uit de ‘Christelijke Vrienden’ een commissie voor een algemeen schoolfonds gekozen. Deze commissie deed opnieuw een voorstel om een christelijk onderwijzersgenootschap op te richten. Toen de Vrienden niet doorzetten, omdat ‘de overgang uit eenen meer afhankelijken tot eenen geheel zelfstandigen toestand voor de onderwijzers te plotseling zou wezen en zij den raad en steun van anderen nog niet zouden kunnen ontberen’,<sup>5</sup> namen enkele onderwijzers, financieel gesteund door J. Voorhoeve H.Czn, zelf het initiatief. In september 1854 riepen A. Meijer en H.J. Lemkes in het blad *De Nederlander* hun collega’s die in de openbare scholen of in de bijzondere scholen der eerste en tweede klasse positief Christelijk onderwijs gaven, op om aanwezig te zijn op de bijeenkomst op zaterdag 14 oktober 1854 in het Gebouw voor Kunsten en Wetenschappen op de Mariaplaats te Utrecht. Tijdens deze bijeenkomst werd de Vereeniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen in Nederland (VCO) opgericht.<sup>6</sup>

Het zou evenwel niet bij één christelijke onderwijzersvereniging in Nederland blijven. Uit onvrede met het conservatieve karakter van de VCO en met haar

---

4 Een groep vooraanstaande personen uit het Réveil, die tussen 1845 en 1854 twee maal per jaar bijeenkwamen om de belangen van kerk, staat en maatschappij te bespreken. Voorzitter was Groen van Prinsterer.

5 Kuiper, *Geschiedenis*, 105.

6 Artikel 2-5 der Statuten van de nieuwe vereniging luiden als volgt (Kuiper, *Geschiedenis*, 106): Art. 2. ‘Haar grondslag is Gods Woord. Zij gelooft, dat de H. Schrift ook in de opvoeding moet zijn de eenige, genoegzame en onfeilbare regel van al haar doen en laten, dewijl al de elementen eener waarachtige opvoeding in haar nedergelegd zijn.’

Art. 3. ‘Hare grondbeginselen zijn: a. Onderwijs en opvoeding zijn onafscheidbaar. b. Voor Christenkinderen moet de opvoeding Christelijk zijn. c. Een Christelijke opvoeding is ondenkbaar zonder het onbelemmerd gebruik van Gods Woord. e. Een nationale opvoeding is onmogelijk, wanneer de geschiedenis des vaderlands van haar Protestantsch karakter wordt ontdaan.’

Art. 4. ‘Haar d o e l is de bevordering van eene in waarheid Christelijke en Nationale opvoeding in en door de school.’

Art. 5. ‘De m i d d e l e n, waardoor de vereeniging haar doel tracht te bereiken, zijn: a. bevordering van broederlijk verkeer tusschen de Chr. onderwijzers door het houden van vergaderingen en schoolbezoek. b. Behartiging der belangen van Chr. onderwijzers en, zoo noodig, van hunne nagelaten betrekkingen, in alle mogelijke omstandigheden, door elk middel, dat door de Vereeniging voegzaam zal geoordeeld worden. c. Wisseling van gedachten over de opvoeding in het algemeen en over hare verschillende deelen in het bijzonder. d. Verbreiding van Christelijke denkbeelden, door de uitgave van opvoedingsgeschriften en de vorming van onderwijzers te bevorderen. e. Bevordering eener Christelijke en Nationale opvoeding door het ondersteunen, waar zulks oorbaar is, van Christelijke scholen, zoowel als van de pogingen dergenen, die haar getal zoeken te vermeerderen.’

geringe daadkracht inzake belangenbehartiging, ontwikkelde een aantal leden initiatieven tot het oprichten van een bond van christelijke onderwijzers. Onder redactie van de heer J. Spoelstra te Sneek verscheen vanaf 1890 het blad *Vooruit*, dat bedoelde een orgaan voor onderwijzers aan christelijke scholen te zijn, ‘waarin die onderwijzers elkander nuttig bij hun studie konden wezen en waardoor zij elkander konden steunen bij de behartiging van hun belangen.’<sup>7</sup> Uit de kring van lezers van *Vooruit* kwam het plan een bond van christelijke onderwijzers op te richten, welke ten doel moest hebben ‘den toestand van den onderwijzersstand te verbeteren, door de hoofden van scholen, schoolbesturen en vereenigingen op misstanden te wijzen en op wegneming daarvan aan te dringen.’<sup>8</sup> Besloten werd om op de Algemene Vergadering van de VCO, in 1892 te Utrecht gehouden op 7 en 8 juni, over dit voornemen nader tot elkaar te komen en dan een en ander vast te stellen. Vóór die Algemene Vergadering plaatshad, meende het hoofdbestuur van de VCO te moeten waarschuwen en te protesteren tegen de stichting van een bond van christelijke onderwijzers. Op de Algemene Vergadering werden over deze kwestie harde noten gekraakt. Het hoofdbestuur verklaarde weliswaar verbetering van traktementen te willen, maar de stichting van een bond revolutionair te achten. Het waarschuwde dat de tijd zou komen, dat ook schoolbesturen ervan zouden horen en tot hun sollicitanten zouden zeggen: ‘Zijt gij lid van den Christelijken socialen Bond, dan willen wij u niet hebben.’ De heer H.H. van Rooyen, een van de initiatiefnemers tot oprichting van de bond, verdedigde zich tegen de beschuldiging, dat hij en de zijnen socialistisch drijven voorstonden. Desondanks kwam men tot het besluit om voorlopig van stichting van de bond af te zien. Van haar zijde schrapte de VCO de bepaling dat alleen gevestigde hoofdonderwijzers lid van het hoofdbestuur konden zijn. Dit besluit heeft evenwel niet kunnen voorkomen dat in 1896 alsnog de Unie van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen in Nederland werd opgericht. Lid van de nieuwe Unie konden zijn alle onderwijzers (niet-hoofden) aan christelijke scholen, en huisonderwijzers, mits zij instemden met de grondslag en de grondbeginselen van de Unie.<sup>9</sup> Acht jaar

---

7 Kuiper, *Geschiedenis*, 296.

8 *Ibidem*.

9 Grondslag en grondbeginselen van de Unie werden in de Statuten als volgt geformuleerd (ontleend aan Kuiper, *Geschiedenis*, 297):

Art. 2. De grondslag van de Unie is Gods Woord. Zij gelooft, dat de Heilige Schrift moet zijn de eenige genoegzame en onfeilbare regel van al haar doen en laten.

Art. 3. Hare grondbeginselen zijn:

a. De belangen der Christelijke Onderwijzers afzonderlijk zijn ondergeschikt aan die der Christelijke School.

b. Worden de belangen der Onderwijzers in 't algemeen geschaad, dan lijdt de School daaronder.

c. Door behartiging van de belangen der Onderwijzers in 't algemeen wordt de school gebaat.

Art. 4. Het doel der Unie is:

later, in 1904, had de Unie 415 leden, 90 donateurs en 10 afdelingen. Haar orgaan, *De Christelijke Onderwijzer*, verscheen twee maal per maand. Een ondersteuningskas werd gevormd, om Unieleden die op oneigenlijke gronden ontslagen zouden worden financieel bij te staan.<sup>10</sup>

*De Vereeniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen in Nederlandsch-Indië (VCO)*

In Nederlands-Indië was gedurende de negentiende eeuw het christelijk onderwijs niet afwezig, maar het was een zaak van de zending, en beperkte zich vrijwel geheel tot lager onderwijs met Maleis of een andere Indonesische taal als voertaal. Het personeel van deze zendingsscholen bestond bijna uitsluitend uit door de zending opgeleide inheemse leerkrachten. Omstreeks 1900 begon deze situatie te veranderen. Enkele in Nederlands-Indië werkzame zendingsorganisaties, of mede door deze organisaties opgerichte schoolverenigingen, richtten christelijke scholen op met Nederlands als voertaal.<sup>11</sup> Daarvoor waren, vooral aanvankelijk, Nederlandse onderwijzers

- 
- a. Werkzaam te zijn om de belangen der Christelijke Onderwijzers te behartigen.
  - b. Te streven naar 't verkrijgen van eenen goede rechtspositie der Christelijke Onderwijzers.
  - c. Bij de Christelijke Onderwijzers den broederband te versterken.
  - d. Waar het noodig is, voor hare leden in de bres te springen.
  - e. Hare krachten in te spannen, om alle Christelijke Onderwijzers de gelegenheid te verschaffen zich aan te sluiten bij "Barnabas" en bij "Johannes" of het "Pensioen- en Ondernemingsfonds" en den bloei dezer Vereenigingen zoveel mogelijk te bevorderen.
  - f. En aldus den bloei van het Christelijk Onderwijs te bevorderen.

*Art. 5.* De middelen, waardoor de Unie haar doel tracht te bereiken, zijn:

- a. Het publiek voorlichten aangaande de noodzakelijkheid en waardij van het Christelijk Onderwijs, om hierdoor te komen tot beter waardeering van de Christelijke Onderwijzers en hun werk. Dit kan geschieden door de periodieke Christelijke pers, door geschriften, een eigen orgaan, enz.
  - b. Het onderzoeken en voor zoveel nodig bekend maken van willekeurige handelingen; van verkeerde toestanden, waardoor de belangen van de Christelijke School en hare Onderwijzers worden geschaad.
  - c. Het houden van vergaderingen ter bespreking van deze belangen.
  - d. Waar het nodig is, voor hare leden in de bres te springen.'
- 10 Kuiper, *Geschiedenis*, 298.
- 11 In 1882 werd actie gevoerd voor de oprichting van een eerste (Nederlandstalige) christelijke school in Ned.-Indië; deze actie bereikte niet het gewenste doel, maar na een tweede actie in 1886 werd de School met den Bijbel in Gang Pasarbaroe (Batavia) geopend, zes jaar later gevolgd door de Salembaschool op de plaats waar nu het kantoor van de Indonesische Raad van Kerken is gevestigd (zie *Gedenkboek van de Vereeniging voor Christelijke Scholen 1887-1937*; en *De Christelijke School* nr. 11 [oktober 1917] 5). Deze scholen waren nog bestemd voor Europese en Indo-Europese kinderen. Na 1900 werden door de zending Christelijke Hollands-Indische en Hollands-Chinese scholen (HIS en HCS) opgericht, zo 1904 te Indramayu, 1906 te Batavia en 1908 te Sukabumi (Th. van den End, *De Nederlandse Zendingsvereniging in West-Java 1858-1963. Een bronnenpublicatie* [1991] 21). Ultimo 1938 bedroeg het aantal christelijke lagere scholen voor Indonesische kinderen (HIS, HCS en

nodig. Pas in 1926 werd te Solo de Christelijke Hogere Inlandse Kweekschool opgericht (van Gereformeerde signatuur, in 1934 gefuseerd met de van de Oegstgeester zending uitgaande kweekschool te Probolinggo), waar Indonesiërs de bevoegdheid konden verwerven tot lesgeven aan Nederlandstalige scholen.<sup>12</sup> Na 1910 nam dit Nederlands-talige christelijk onderwijs een hoge vlucht, vooral op het eiland Java. Vanuit Nederland werd het uitgaan van christenen in gouvernementdienst, mede ook voor het onderwijs, gestimuleerd door het 'Christelijk Comité voor Indië', opgericht door enkele Gereformeerde voormannen (onder wie H. Bavinck, H. Colijn en W. Breukelaar).<sup>13</sup> Aanvankelijk stond voor christen-onderwijzers in de kolonie niet de mogelijkheid open zich aan te sluiten bij een lokale christelijke vakorganisatie. In 1851 was in Indië een zustervereniging van het Nederlandsch Onderwijzers Genootschap opgericht, onder de naam Nederlands-Indisch Onderwijzers Genootschap (NIOG). Christen-onderwijzers die reeds voor hun vertrek lid waren van de Vereeniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen in Nederland zullen dat tijdens hun verblijf in Indië zijn gebleven; omstreeks 1898 voegde de VCO aan haar naam toe 'en zijne Overzeesche Bezittingen'. Enkeligen zullen zich misschien (tevens) hebben aangesloten bij het NIOG. Deze organisatie was echter geheel op het neutraal onderwijs georiënteerd. Toen in het begin van de twintigste eeuw het NIOG ook nog welbewust positie koos tegen het opkomend confessioneel onderwijs, werd het voor hen die uit principe dat onderwijs dienden moeilijk nog langer lid te blijven.<sup>14</sup> In 1905 werd een

---

Schakelscholen) 75 naast meer dan 10 van het type Europese Lagere School (*Gedenkboek*, bijlage II en statistiek D in *De Opwekker*, 1939). De reactie vanuit het Indische, ook kerkelijke, establishment was aanvankelijk negatief. De pers, en sommige 'moderne' dominees noemden de initiatiefnemers 'onruststokers', 'mannen uit de mindere klasse', 'Kuyperianen', zie *De Christelijke School*, nr 10 (okt. 1917) 5.

- 12 Zie Chr.G.F. de Jong, *De Gereformeerde Zending in Midden-Java 1931-1975. Een bronnenpublicatie*, (Zoetermeer 1997) 125-128.
- 13 Dit Comité stelde zich ten doel 'jongelingen op te leiden voor den Indischen staatsdienst'. In de kring van de Gereformeerde Zending bestond verschil van mening over de vraag of christen-onderwijzers konden werken aan gouvernementsscholen. De Algemene Vergadering van Zendingsarbeiders in Midden-Java verklaarde desgevraagd dat het voor een christen-onderwijzer principieel onmogelijk was neutraal onderwijs te geven. Ds H. Dijkstra echter vroeg zich af of het niet mogelijk zou zijn de gouvernementsschool van binnenuit te verchristelijken doordat christenen zich daar meldden als onderwijzers en onderwijzeressen. Zie *De Macedoniër*, 14 (1910) 251-252; 15 (1911) 65-69, 300; 17 (1913) 29, 85-86, 114-126. Vgl. ook S.L. van der Wal, *Het Onderwijsbeleid in Nederlands-Indië 1900-1940. Een bronnenpublicatie*, (Groningen 1963) 225-226.
- 14 In 1912 zette het NIOG art. 1A van de statuten om in een beginselverklaring ten gunste van het openbaar onderwijs. Zie *De Christelijke Onderwijzer*, nr 17 (1934) 326, en A. Algra in *Jubileum 1917 COV 1937* (jubileumnummer van *De Christelijke Onderwijzer*) 1937, 5. Daarbij kwam nog dat de christen-onderwijzers door de ambtseep op de voorschriften die de gouvernementsonderwijzer moest afleggen zodra hij onderwijzer 2e klasse werd, gehouden waren absoluut neutraal onderwijs te geven (*De Christelijke School*, nr 1 (nov. 1916) 3).

Indische afdeling van de VCO opgericht. Deze afdeling werd in 1911 omgezet in en voortgezet als een zelfstandige vereniging onder de naam De Vereniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen te Batavia.<sup>15</sup> Het hoofdbestuur was gevestigd te Batavia. De leden van het dagelijks bestuur woonden in Batavia of nabije omgeving. In andere plaatsen, onder meer in Bandung, waren afdelingen gevestigd. Volgens art. 5 van de Statuten konden lid worden onderwijzers die in het bezit waren van een akte voor lager of middelbaar onderwijs en werkzaam waren bij het christelijk bijzonder onderwijs. Van hen werd gevraagd in te stemmen met de grondslag en het doel van de vereniging<sup>16</sup>. Artikel 7 lid 1 luidde: ‘Het lidmaatschap gaat verloren voor het lid, dat overgaat tot het openbaar- of neutraal bijzonder onderwijs.’ Onderwijzers uit Nederland die in Nederlands-Indië een betrekking aanvaardden aan een gouvernementsschool waren dus zonder meer uitgesloten van het lidmaatschap. De vereniging gaf aanvankelijk geen eigen blad uit; pas in november 1916 verscheen voor het eerst haar eigen orgaan, onder de titel *De Christelijke School*.<sup>17</sup>

Het zou onjuist zijn de VCO te typeren als een vakorganisatie voor onderwijzers. Er heerste een zeker conservatisme, dat zich verzette tegen het doordringen van de moderne vakverenigingsidee. Zo fungeerde de VCO meer als een kring waarbinnen men met elkaar contact kon onderhouden; op de vergaderingen overheerste het gezelligheidselement. Hiertoe droeg zeker ook bij dat alle leden werkzaam waren aan protestants-christelijke scholen.

Tot de oprichters van de VCO behoorden P. Bergmeijer, F.H. Doorschodt, K. van Dijk, K. Floor, J. Mulder en A. Vermeer, misschien ook I.W. de Grootte. Van enkelen van hen is bekend dat zij behoorden tot de Gereformeerde Kerken (in Batavia betekende dat: de Kwitang-kerk<sup>18</sup>). Zo P. Bergmeijer, onderwijzer

---

15 De Statuten van de Vereniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen te Batavia werden goedgekeurd bij Gouvernementsbesluit van 2 september 1911, *Javasche Courant*, 29 september 1911, 1014-1015. Ze zijn afgedrukt in *De Christelijke Onderwijzer*, nr 2 (jan. 1917) 4.

16 Artikel 2. ‘Haar grondslag is het Woord Gods. Zij erkent den Bijbel als door den Heilige Geest ingegeven, onfeilbaar en van Goddelijke gezag, en dus ook als historisch betrouwbaar. Zij gelooft dat de Heilige Schrift ook in de opvoeding moet zijn de eenige genoegzame en onfeilbare regel van al haar doen en laten, dewijl al de elementen eener waarachtige opvoeding in haar neergelegd zijn.’

Artikel 3: ‘Haar doel is de bevordering van een in waarheid Christelijke opvoeding in en door de school.’

17 *De Christelijke School. Orgaan der Vereniging van Chr. Onderwijzers en Onderwijzeressen in Ned.-Indië* (te raadplegen in de Universiteitsbibliotheek Leiden). Het blad stond onder redactie van het bestuur en verscheen maandelijks van november 1916 tot en met januari 1918 (nr 14). Het blad had hoofdzakelijk de functie het standpunt van de CVO in de onderhandelingen met de COB te verduidelijken (*De Christelijke School*, nr 2 [dec. 1916] 3).

18 Zie over deze kerk A. Algra, *De Gereformeerde Kerken in Nederlands-Indië/Indonesië, 1877-1962* (Franeker z.j.).

aan de Paul Krüger-school te Batavia, K. Floor, hoofd van die school, A. Vermeer, zendeling-leraar te Meester Cornelis (Jatinegara) in dienst van de Nederlandse Zendingsvereniging, maar aangesloten bij de Kwitang-kerk. Het is niet zeker of onder de andere oprichters leden waren van de Protestantse Kerk in Nederlands-Indië. Voorzitter van de VCO was (in 1916) K. Floor, vicevoorzitter J. de Wit, secretaris J. Mulder en penningmeester F.H. Doorschodt. Niet alle protestants-christelijke onderwijzers in Nederlands-Indië konden zich vinden in het zo-even geschetste profiel van de VCO Zij hadden bezwaar tegen de uitsluiting van de geloofsgenoten die in toenemende getale in het gouvernementsonderwijs werkzaam waren, en wensten tevens grotere activiteit ten behoeve van onderwijs en onderwijzers.<sup>19</sup> Vanuit deze kring ontstond op 2 oktober 1914 te Yogyakarta de 'Christelijke Onderwijzers Bond' (COB). In onderscheid met de VCO wilde de COB een vereniging zijn van alle protestants-christelijke onderwijzers, onverschillig aan welke school zij arbeidden. Inderdaad sloten ongeveer twintig onderwijzers werkzaam aan overheidsscholen zich bij de Bond aan.<sup>20</sup> Voorts onderscheidde de COB zich van de VCO doordat zij zich meer expliciet richtte op belangenbehartiging. De doelformulering van de COB omvatte:

- a. Behartiging van de belangen van het onderwijs in het algemeen en van het christelijk onderwijs in het bijzonder.
- b. Versterking van de band tussen positief protestants-christelijke onderwijzers in Indië.
- c. Behartiging van de belangen der leden.<sup>21</sup>

Als voorlopig bestuur traden op o.a. de heren H. Evers, hoofd van de Europese Lagere School te Yogyakarta, K. Dijkema, onderwijzer aan de Keucheniuschool aldaar, B. Siemons en W. Schmidt, hoofd van de H.C.S. te Yogyakarta. Op de eerste algemene vergadering, die op 26 december 1914 te Djokja werd gehouden, trad de heer Siemons, die als gouvernementsonderwijzer in het bestuur zitting had, af wegens overgang naar het christelijk onderwijs. In zijn plaats werd gekozen B.R. Dekker, in die tijd gouvernementsonderwijzer te Magelang, G.P. Hamer, hoofd van de Hollands-Inlandse School te Gombong werd als vijfde bestuurslid gekozen. Reeds in november 1914 verscheen het eerste nummer van het eigen orgaan van de COB,

---

19 In 1927 schreef G.P. Hamer, een van de oprichters van de COB, in *De Christelijke Onderwijzer*: 'Dat "Batavia" zoo dood leek als een pier en we dus in '14 te Djocjakarta wat leven in de brouwerij brachten door de oprichting van den Christelijken Onderwijzersbond oftewel COB. Eigenlijk een strijdvereniging voor de erkenning van den Christelijken gouvernementsonderwijzer als gelijkwaardige aan z'n collega's op de Bijzondere scholen?' *De Christelijke Onderwijzer*, nr 10 (1927) 430.

20 *De Christelijke School*, nr 1 (nov. 1916) 4.

21 Ontleend aan de weergave van de tekst in *De Christelijke School*, nr 2 (dec. 1916) 9.

*De Christelijke Onderwijzer*, onder redactie van het Bestuur.<sup>22</sup> Als vertegenwoordiger in Nederland trad de heer A. Limburg op. Hij was van 1894 tot 1910 hoofd geweest van de school voor dochters van inlandse hoofden en notabelen die in 1881 door het Nederlands Zendelinggenootschap te Tomohon was gesticht, en was in 1915 schoolopziener te Leeuwarden. Het ledental van de Bond nam vrij snel toe: uit Bandung, Semarang, Magelang, Gombong en Surabaya sloten zich collega's bij de Bond aan. Ook enkele collega's uit Batavia werden lid. Einde 1916 telde de Bond 80 à 90 leden, van wie een twintigtal werkzaam was aan gouvernementsscholen, terwijl de VCO aan het einde van dat jaar 58 leden telde.<sup>23</sup>

In verband met de plaatsbepaling van de COB is het zinvol ook nu weer de kerkelijke affiliatie van de bestuursleden te onderzoeken. De vier eerstgenoemde bestuursleden waren allen Gereformeerd, evenals G.P. Hamer. A. Limburg was vermoedelijk Hervormd,<sup>24</sup> evenals L. Borst, directeur van de kweekschool der Nederlandse Zendingvereniging te Bandung en voorzitter van de Bandungse afdeling van de COB. Het is al met al niet mogelijk de tegenstelling tussen VCO (tegen toelating van gouvernementsonderwijzers) en COB (voor toelating) te herleiden tot de tegenstelling Gereformeerd-Hervormd. De groep onderwijzers die de COB stichtte was, evenals die te Batavia, overwegend Gereformeerd. Het blijkt zelfs dat een Gereformeerde het gouvernementsonderwijs kon dienen (Siemons).<sup>25</sup> Kennelijk was de tegenstelling tussen VCO en COB vergelijkbaar met die tussen de VCO en de Unie in Nederland: conservatisme versus bereidheid om actie te voeren ter verbetering van het onderwijs en van de eigen positie, ook in materieel opzicht. Dat het orgaan van de Bond dezelfde naam kreeg als dat van de Unie wijst eveneens in deze richting. Dat de Bond, in onderscheid van de Unie, onderwijzers van openbare scholen als lid toeliet, kan verklaard worden uit de situatie in Indië. Het aantal christelijke scholen met Nederlands als voertaal was nog klein, zo ook het aantal christen-onderwijzers. Men had elkaar nodig, en

---

22 Van het blad zijn geen exemplaren aangetroffen. Uit polemiek in *De Christelijke School* kan worden afgeleid dat onder anderen de heren B.R. Dekker en W. Schmidt, G.P. Hamer uit Gombong, K.F. Kok, P.M.A. Harkema, J. Beumer, D Koelewijn en R Zijlstra in het COB-orgaan publiceerden.

23 Gegevens betreffende de ledenaantallen van beide verenigingen in 1916 en 1917 zijn vermeld in *De Christelijke School*, nr 1 (nov. 1916) 4; nr 4 (febr. 1917) 7; nr 13 (dec. 1917) 5. Gecombineerd met de mededeling in nr 2 (dec. 1916) 5, n.l. dat het ledental van beide vereniging tezamen nog onder de honderd en vijftig bleef, leiden deze gegevens tot de in de tekst vermelde conclusie inzake het ledental van de COB.

24 Hij schreef een brochure getiteld *De School in het Zendingswerk*, die verscheen in de reeks 'De Protestantsche Zending, Monographieën', welke werd geredigeerd door figuren uit de kring van de zendingcorporaties.

25 In 1922 was Siemons ouderling van de Gereformeerde Kerk te Yogya, zie Algra, *De Gereformeerde Kerken*, 104.

was in sommige gevallen lid van dezelfde plaatselijke kerk. Dit argument van de kleinschaligheid gold nog het minst in Batavia; misschien is daaruit te verklaren dat in tegenstelling tot de COB, de VCO geen onderwijzers werkzaam aan gouvernementsscholen toeliet. Overigens is het wel verklaarbaar dat belijdende christenen, zelfs een actief lid van de Gereformeerde Kerken in Nederland (Siemons) in dienst traden van het gouvernementsonderwijs. Het aantal formatieplaatsen bij het christelijk onderwijs in Indië was in deze jaren nog gering; bovendien golden bij het gouvernementsonderwijs betere arbeidsvoorwaarden (traktementen, pensioenopbouw, duurtetoeslagen, verlofbijdragen). Toch zouden verschillenden van hen het openbaar onderwijs verlaten wegens de soms vijandige houding jegens het christelijk geloof in het algemeen en het confessioneel onderwijs in het bijzonder die niet zelden heerste binnen het openbaar onderwijs.

De eerste reactie vanuit de VCO op de oprichting van een concurrerende organisatie was zeer negatief. Wij vinden een echo van deze reactie in een van de eerste nummers van het VCO-orgaan, *De Christelijke School*.<sup>26</sup>

Eenige jaren geleden ontstond er echter een geheel nieuwe idee. De onderwijzers aan scholen met- en zonder Bijbel konden zeer goed samenwerken. Ongetwijfeld – op velerlei gebied – maar toch zeker niet op schoolterrein, waar hun wegen uiteengingen? Ja zeker, ook op schoolterrein. Een geheel nieuwe gedachte, die in Holland bij niemand opkwam, maar die hier met groote vrijmoedigheid gepropageerd werd. Waarom niet de meest innige samenwerking, zelfs in één Onderwijzers Organisatie? Men was toch allen Christen? En met bijna naïef optimisme werd de C.O.B. opgericht, die met miskenning van het diepgaand verschil tusschen de bestaande onderwijsinrichtingen en met voorbijzien van een halve eeuw historie, bedoelde te zijn één Organisatie van Onderwijzers van positief Chr. overtuiging, onverschillig of ze de Chr. of de openbare school kozen.

De VCO verweet de COB dat zij de oudere vereniging opzij wilde schuiven en zelfs met haar bestaan geen rekening wilde houden: ‘Het eerste nummer van het C.O.B.-orgaan maakte het nog erger, door in het hoofdartikel officieel ons bestaan te ontkennen, door heel eigenaardig op te merken, dat de groep Chr. Onderwijzers aan particuliere scholen te zwak was om een vereeniging te vormen!’<sup>27</sup> Men merkte op dat de nieuwe opvattingen geen sympathie vonden. Immers waren slechts ongeveer twintig onderwijzers bij het gouvernement lid geworden van de Bond?!

De VCO betreurde de nieuwe ideeën en het tot stand komen van de nieuwe Bond: ‘ten eerste, omdat deze organisatie nu en op den duur weinigen bevredigen zal, ten tweede omdat ze wegdoezelt de lijn tusschen openbaar-neutraal en Christelijk Onderwijs, en ten derde omdat ze, bestaande voor verreweg het grootste deel uit onderwijzers aan Christelijke Scholen, onze

---

26 *De Christelijke School*, nr 1 (nov. 1916) 3-4.

27 *Ibidem*, 3

Vereeniging in haar groei belemmert'.<sup>28</sup> Naar de mening van de VCO kon de oprichting van de nieuwe Bond moeilijk opgevat worden als winst voor de vrije christelijke school. Bovendien zou de naam die men gekozen had, verwarring stichten. In het feit dat de Bond de collega's die overgegaan waren naar het openbaar onderwijs toch 'christelijke onderwijzers' bleef noemen, zag men een miskenning van de betekenis die de term 'christelijke onderwijzer' intussen in het algemeen spraakgebruik had verkregen. De koppeling van liefde voor het christelijk onderwijs en liefde of genegenheid voor het openbaar onderwijs, vond geen instemming. Beide richtingen als gelijkwaardig of ongeveer gelijkwaardig beschouwen kon volgens de VCO niet. Haar leden hadden hun hart aan de 'bijbelschool' verpaid en ze mochten slechts haar bloei op het oog hebben.<sup>29</sup>

Ook in de praktijk was in de eerste tijd na de oprichting van de COB de eensgezindheid onder de christelijke onderwijzers in Indië ver te zoeken. R. Zijlstra, die in 1916 uitkwam als hoofd van de 1e Christelijke H.I.S. te Yogyakarta en later werkzaam was als inspecteur van het Nederlandstalig lager onderwijs,<sup>30</sup> schreef:

Toen ik in 1916 voor 't eerst in Priok voet aan wal zette, was er veel strijd, moeite en verdachtmaking in onze gelederen. Ieder werkte voor zijn eigen school of terrein. Men trachtte zelfs elkaar de onderwijzers af te snoepen. Zo deed tot mijn grote verbazing een Bataviaas schoolhoofd mij het voorstel maar aan zijn school te komen en maar niet door te reizen tot Jogja. Veel goeds kreeg ik hierbij niet te horen van Midden-Java. Eerlijkheidshalve dient hierbij vermeld te worden, dat men zich ook daar weinig vleiend uitliet over Batavia. Toen dan ook in de Kerstweek van 1916 te Jogja geprobeerd werd te komen tot meerdere toenadering, mislukten die pogingen totaal.<sup>31</sup>

### *Toenadering*

Ondanks deze negatieve gevoelens ten opzichte van de COB, vonden de standpunten van de Bond ook binnen de VCO aanhang. Tussen 1914 en 1917 ontwikkelde deze vereniging zich in organisatorisch opzicht in de richting van de COB. Evenals deze begon zij met de publicatie van een eigen orgaan, *De Christelijke School*. Maar ook inhoudelijk kwam er toenadering. De VCO ging zoeken naar mogelijkheden om geestverwante gouvernements-onderwijzers toe

---

28 *Ibidem*, 4

29 *Ibidem*.

30 Zijlstra was lange tijd lid van de redactie van het orgaan der COV en publiceerde in dit blad vele artikelen betreffende de zendingsgedachte in het christelijk onderwijs. In 1919 werd hij benoemd tot lid van de onderwijsraad, die in dat jaar was ingesteld om rapport uit te brengen aan de Directeur van Onderwijs en Eredienst en waarin ook I.W. Groote zitting had vanwege de COV, en in 1921 werd hij secretaris van de vereniging Het Christelijk Onderwijs, een orgaan dat propaganda voerde voor het christelijk onderwijs in Nederlands-Indië en noodlijdende schoolverenigingen steunde. Gedurende enige jaren tot 1928 was ds D. Bakker te Yogya voorzitter.

31 *Jubileum 1917 COV 1937* (jubileumnummer van *De Christelijke Onderwijzer*) (1937) 22.

te laten als lid, wanneer daarom gevraagd werd. Weliswaar sloten de statuten onderwijzers aan andere dan christelijke scholen van het lidmaatschap uit, maar ‘statuten kunnen veranderd worden. Mocht dat? En was, in geval we daartoe konden besluiten, misschien overeenstemming mogelijk met den C.O.B.?’ , zo gingen de gedachten.<sup>32</sup> Handhaving van het oude standpunt van de VCO stuitte ook op praktische moeilijkheden. Het kwam voor dat onderwijzers aan christelijke scholen overgingen naar de openbare school omdat zij daarin voordeel zagen voor de christelijke actie in het algemeen. De algemene overtuiging was dat van een dergelijke ‘verbroedering’ de christelijke school op den duur meer belemmering dan voordeel zou ondervinden, vooral in haar strijd tegen de neutrale school. Maar ook wie waarschuwde voor overgaan naar het openbare kamp kon ertoe neigen deze collega’s, nu ze er eenmaal waren, toegang te geven tot de organisatie.<sup>33</sup> Tenslotte constateerde men binnen de VCO heel nuchter dat, welke bezwaren ook tegen de Bond konden worden ingebracht, die Bond er nu eenmaal was en dat men met hem had te rekenen.<sup>34</sup> Evenals bij de COB voelde men bij de VCO dat een van elkaar verwijderd blijven de goede zaak zou schaden.<sup>35</sup> Men hoopte door onderhandelingen tot samenwerking en eenheid te kunnen komen. Het feit dat ook bij de COB het christelijk onderwijs de voorkeur had, leidde tot hoopvolle verwachtingen. De VCO legde haar leden voor: ‘Als we ons doel nu wat ruimer stelden en in plaats van alleen te spreken van Christelijke School er Christelijke Opvoeding aan toevoegden, misschien kon dat ruimere begrip onze collega’s bevredigen; en als we dan, zoals de C.O.B. dat wenschte, allen als leden toelieten met gelijke rechten, was dan de door allen gewenschte eenheid niet mogelijk?’<sup>36</sup>

Vrij spoedig na de oprichting van de Bond werden pogingen ondernomen om tot vereniging te komen. Ook leidende figuren buiten het onderwijs in engere zin hadden moeite met de bestaande verdeeldheid. Zo schreef dr. B.J. Esser, Gereformeerd missionair predikant te Purbolinggo<sup>37</sup>:

M.i. zijn de onderwijzers thans bezig aan een onvruchtbare strijd over reglementsbepalingen. In de praktijk heeft ’t naar mijn ervaring gemeenlijk o zo weinig te betekenen, of iets zus of zo geformuleerd wordt in statuten of reglement. In de hoofdzaken is men het toch zo van harte eens. Gij hebt elkander nodig niet om te vechten over problemen, waarvoor onze grote

---

32 *De Christelijke School*, nr 1 (nov. 1916) 4

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 *De Christelijke Onderwijzer*, nr 10 (1927) 419.

36 *De Christelijke School*, nr 1 (nov. 1916) 4.

37 Dr B.J. Esser (1876-1944), 1908-1940 missionair predikant van de Gereformeerde Kerken in Nederland in Midden-Java, overleden in Japanse internering. Zie Chr.G.F. de Jong, *De Gereformeerde Zending in Midden-Java 1931-1975* (Zoetermeer 1997) 775.

leiders nog niet een rechte oplossing hebben gevonden, maar om elkaar te sterken en op te bouwen.<sup>38</sup>

De eerste initiatieven mislukten. In 1916 echter werd een meer serieuze poging gedaan. Op 16 september 1916 vond in Bandung een conferentie plaats om te komen tot eenheid van beide organisaties. Het initiatief hiertoe was genomen door de secretaris van de Bond van Scholen met den Bijbel, W.H. van Helsdingen; de voorzitter van de Bond, Baron C.W.Th. van Boetzelaer, zat de conferentie voor.<sup>39</sup> Voor de vereniging te Batavia namen aan de conferentie deel de heren K. Floor en I.W. de Groote<sup>40</sup>, en voor de Bond de heren H. Evers en W. Schmidt.<sup>41</sup> Ter tafel lagen voorstellen van de zijde der VCO, die werden aangeduid als 'De Bandoengsche bemiddelingsvoorstellen'. In deze voorstellen deed de VCO vergaande concessies aan de COB, namelijk:

1. de hoofdeis van de COB zou worden ingewilligd, d.w.z., onderwijzers aan niet-christelijke scholen werkzaam zouden worden toegelaten als leden in vollen rechte.
2. De eigen vereniging zou worden ontbonden.
3. De statuten van de COB zouden, behoudens wijziging, worden overgenomen.
4. het hoofdbestuur van de COB zou hoofdbestuur van de nieuwe organisatie blijven, zij het ook aangevuld met twee door de VCO aan te wijzen leden.
5. het orgaan zou ook na samengaan uitgegeven worden in Yogya.<sup>42</sup>

Het enige, maar naar zou blijken beslissende geschilpunt dat overbleef was de doelomschrijving. In artikel 3 van de statuten van de VCO was het doel der vereniging als volgt geformuleerd: 'Haar doel is de bevordering van een in waarheid Christelijke opvoeding in en door de school'. De COB accepteerde dit doel, maar wilde daaraan nog toevoegen: 1. behartiging van de algemene onderwijsbelangen, voor zover deze niet in strijd waren met het christelijk onderwijs en de christelijke opvoeding; 2. versterking van de band tussen alle positief christelijke onderwijzers in Nederlands-Indië; 3. behartiging van de belangen der leden. De VCO keerde zich niet tegen deze drie punten, doch wilde ze niet opgenomen zien onder het doel, maar onder de middelen.<sup>43</sup>

---

38 *De Christelijke School*, nr 3 (jan. 1917) 7.

39 Dr C.W.Th. baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, 1906-1919 zendingconsul (vertegenwoordiger van de protestantse zending bij het Indische gouvernement) te Batavia, actief in div. christelijke organisaties in Ned.-Indië.

40 I.W. de Groote, sinds 1892 hoofd van de Pasar Baru-school te Batavia, de eerste christelijke school voor Nederlandstalig onderwijs in Indië (*De Christelijke School*, nr 10 (sept. 1917) 1. Hij was een zeer gewaardeerd figuur in de kringen van het christelijk onderwijs en de christelijke onderwijzersorganisatie in Nederlands-Indië; in 1924 werd hij genoemd 'de nestor van het christelijk onderwijs in Indië' (*De Christelijke Onderwijzer*, 7 [1924] 511).

41 *De Christelijke Onderwijzer*, nr 10 (1927) 421.

42 *De Christelijke School*, nr 2 (dec. 1916) 3.

43 *Ibidem*, 9.

Tijdens de besprekingen verklaarde het bestuur van de VCO zich bereid af te zien van de hoofdeis van deze vereniging, namelijk de exclusieve handhaving van de doelomschrijving als geformuleerd in artikel 3 van haar statuten. Dit ging echter de leden der vereniging te ver. Vier van de vijf bestuursleden traden daarop af.<sup>44</sup> De COB van zijn kant wilde en kon deze eis niet inwilligen. Het gevolg was, dat de zo goed voorbereide 'Bandoengsche bemiddelingsvoorstellen' niet de zo zeer verlangde eenheid brachten.

Hoewel de verhouding tussen beide vakorganisaties door het mislukken der gesprekken] vrij koel werd, en de onderhandelingen gedurende enige tijd geheel stilstonden, bleef de VCO openstaan voor voortzetting van de besprekingen en hoopte zij nog steeds op een 'ineensmelting' van de VCO en de COB. Ook binnen de COB erkende men de noodzakelijkheid om tot eenheid te komen. Toch zou het nog tot eind 1917 duren voor de zaak door toegeven van weerszijden in orde kwam.

In 1917 werden de onderhandelingen tussen beide organisaties hervat, aanvankelijk schriftelijk. Het initiatief ging uit van de VCO, die op 25 april 1917 een schrijven verzond aan het bestuur van de COB te Yogya, inhoudend de uitnodiging om de onderhandelingen voort te zetten. Daarbij zou het zoeken naar voor beide partijen bevredigende doelformuleringen prioriteit krijgen.<sup>45</sup> Het standpunt van de VCO ten aanzien van het lidmaatschap van de christelijke onderwijzers in gouvernementdienst (door haar 'christen-onderwijzers' genoemd ter onderscheiding van 'christelijke onderwijzers') bleek gematigder dan voorheen:

Wij constateeren, dat samenwerking in één organisatie door een deel der bedoelde collega's (d.w.z. christen-onderwijzers bij het gouvernement) momenteel gewenscht wordt. Wij meenen dat dergelijk optreden van beide groepen van Onderwijzers in één Organisatie mogelijk is op grond van het gemeenschappelijk voorstaan van de Christelijke ideeën in opvoeding en School. Wij meenen dat onze meermalen genoemde bezwaren niet betreffen de Christen collega's in dienst van de neutrale Gouvernmentsschool, maar meer het vastleggen van een opinie ten opzichte van die openbare school zelf.<sup>46</sup>

In de brief van de COB van 30 april aan de VCO vroeg het bestuur om een nadere uitwerking. Men wilde weten, wat de VCO verstond onder: het ijveren voor de christelijke ideeën in opvoeding en school. De COB wilde dat dat het doel van de nieuwe organisatie zou zijn. 'De tegenwoordige doelformuleering van de C.O.B. is daarmee o.i. allerminst in strijd. Een nadere precisering is daarom gewenscht.' Verder wilde de COB weten, waarom er telkens gesproken werd van 'christen-onderwijzers in gouvernementdienst'. 'Onze

---

44 *De Christelijke School*, nr 1 (nov. 1916) 4 gecombineerd met nr 2 (dec. 1916) 3.

45 Tussen 25 april en 26 oktober 1917 werden in het kader van deze onderhandelingen dertien brieven verzonden; zeven door de VCO en zes door de COB

46 *De Christelijke School*, nr 7 (juni 1917) 2.

doelformuleering kent alleen Christelijke onderwijzers, zou dat geen aanleiding tot moeilijkheden kunnen geven?’ Men wilde ook weten of er voldoende waarborgen bestonden, dat na de fusie al het mogelijke gedaan zou worden om de christelijke collega's in gouvernementdienst te ‘trekken’ en ze als lid te behouden. Vóór 26 mei werd een antwoord verwacht, want men wilde op de bestuursvergadering van die datum een beslissing nemen over een concreet voorstel t.a.v.

1. de afwikkeling der zaken,
2. de naam der nieuwe organisatie,
3. het bestuur der organisatie,
4. het uit te geven orgaan,
5. plaats van vestiging.

De brief eindigde met de woorden: ‘En we willen niet nalaten mee te delen, dat èn inhoud èn de hartelijke toon van Uw schrijven ons doen hopen, dat Uw schrijven van 25 April werkelijk de zoo zeer gewenschte eenheid zal brengen.’<sup>47</sup> In een brief van 24 mei 1917 ging de VCO op deze vragen in. Zij antwoordde, dat het ijveren voor de christelijke ideeën in opvoeding en school voor haar hetzij rechtstreeks, hetzij indirect verband hield met de christelijke actie op schoolgebied. Ten aanzien van de positie en het karakter van de openbare school vond men, dat ieders opinie geëerbiedigd moest worden en men achtte met het oog op de fusie het niet het psychologisch juiste moment om hierover van gedachten te wisselen. Zonder enig bezwaar zou dat op andere, rustiger tijden kunnen gebeuren. Wat betreft de onderscheiding ‘christelijke onderwijzers’ en ‘christen-onderwijzers’ antwoordde men, dat die slechts in het mondeling taalgebruik werd gebezigd en dat deze onderscheiding bezwaarlijk in de statuten gebruikt kon worden. De VCO was van mening, dat iedere collega die tot de organisatie wenste toe te treden even welkom behoorde te zijn, onverschillig tot welke groep hij behoorde. En dat propagandistische kracht tot werving van nieuwe leden en behoud van leden zou moeten uitgaan van de statuten en de actie.<sup>48</sup>

De secretaris van de COB, W. Schmidt, stuurde op 31 mei een brief naar de VCO, waarin hij vroeg of de VCO een verklaring wilde afleggen, dat het werk van de christelijke gouvernement-onderwijzer begrepen was in de doelformulering. Voor de verdere afhandeling der zaken gaf de COB de volgende voorstellen in overweging:

‘a. de nieuwe doelformuleering wordt spoedig door middel van een referendum aan ’t oordeel der leden der beide organisaties onderworpen;

---

47 *De Christelijke School*, nr 7 (juni 1917) 3.

48 *De Christelijke School*, nr 8 (juli 1917) 2.

b. wordt deze doelformuleering aangenomen, dan is daarmee uitgemaakt dat vanaf dien tijd de beide organisaties eigenlijk een zijn. Toch is 't gewenscht de beide afzonderlijke organisaties te laten bestaan onder eigen naam, totdat op een algemene vergadering de zaken verder geregeld zijn. Alleen was 't misschien mogelijk reeds dadelijk een der twee organen op te heffen en 't overblijvende orgaan voor gezamenlijke rekening uit te geven.

c. de eerste algemene vergadering der door fusie ontstane organisatie (waarin dus zowel Uwe vereeniging als onze Bond voortleven) wordt gehouden in de Kerstweek 1917 te Bandung.

d. op die algemeene vergadering worden verder alle zaken geregeld. Daar wordt de naam gekozen, daar wordt een bestuur gekozen, daar wordt de uitgifte van 't orgaan vastgesteld, daar wordt een redactie gekozen etc. etc. statuten, reglementen enz.)<sup>49</sup>

Zoals gezegd, was het voor de COB van groot belang dat het werk van de christelijke onderwijzer in gouvernementdienst 'begrepen' was in de doelformulering. In een brief aan de COB van 3 juli vroeg de VCO wat men toch bedoelde met het verlangen van een verklaring ten aanzien van de gouvernementen-onderwijzer in de doelformulering. De COB antwoordde op 11 juli: ' [we] meenden [— —] toch U er dadelijk op attent te moeten maken, dat de 1e voorwaarde (een verklaring Uwerzijds af te leggen, inhoudende, dat het werk van den Chr. gouvernementen-onderwijzer begrepen in alinea a. der doelformulering) voor ons de voornaamste is'.<sup>50</sup>

Nogmaals schreef de VCO (31 juli) dat men niet begreep, waarom een dergelijke verklaring werd verlangd.<sup>51</sup>

In een brief aan de VCO van 10 september gaf de COB toe: hij verlangde geen verklaring meer.<sup>52</sup> Nu was de Bond bereid de nieuwe doelformulering aan het oordeel van de leden voor te leggen door middel van een referendum. Hij motiveerde zijn standpunt als volgt: '[— —] daar wij in een verdere verdeeldheid der christelijke onderwijzers in Nederlands-Indië geen heil zien en we de verantwoordelijkheid voor een verdeeld optrekken in de toekomst niet wenschen te dragen'.<sup>53</sup>

Op 17 september schreef de VCO aan de COB: 'We hebben dankbaar kennis genomen van de verklaring, dat ook Uw Bestuur met ons de tijd gekomen acht om de nieuwe doelformulering aan het oordeel der leden beider Organisaties te onderwerpen'.<sup>54</sup>

---

49 *Ibidem*, 3.

50 *De Christelijke School*, nr 9 (aug. 1917) 2.

51 *Ibidem*.

52 *De Christelijke School*, nr 12 (nov. 1917) 2.

53 *Ibidem*, 2.

54 *Ibidem*.

Meegedeeld werd, dat een exemplaar van de statuten en reglementen van de VCO aan de COB ter beoordeling zou worden toegezonden.

Op 20 september werd door de COB toegezegd dat een exemplaar van zijn statuten en een exemplaar van no. 2 van zijn orgaan, waarin de huishoudelijke reglementen waren te vinden, zouden worden opgestuurd.<sup>55</sup>

De VCO deed op 11 oktober voorstellen om tot gemeenschappelijke statuten te komen. Ten aanzien van de naam van de vereniging stelde zij voor de naam COV (Christelijke Onderwijzers Vereeniging) aan te bevelen. Haar motivering voor deze keus luidde:

a. ze is kort en duidelijk;

b. ze geeft het karakter weer van de organisatie en

c. ze past bij het plan om in plaats van twee organisaties één nieuwe te krijgen.<sup>56</sup>

De COB ging met dit voorstel akkoord (brief van 26 oktober). Alleen bestond nog verschil van mening ten aanzien van de naam van het orgaan.<sup>57</sup>

De concept-statuten en reglementen van de COV werden tijdens de oprichtingsvergadering op 27 december 1917 in de avondvergadering besproken.

#### *De oprichtingsvergadering van De Christelijke Onderwijzers Vereeniging in Nederlandsch-Indië (1917)*

De oprichtingsvergadering van De Christelijke Onderwijzers Vereeniging in Nederlandsch-Indië had plaats op 27 december 1917 in de zendingkerk op Kebon Jati te Bandung. De organisatoren van deze vergadering wilden de verdeeldheid vergeten. Zij waren van oordeel dat de eenheid dieper zat 'dan in statuten en reglementen'.<sup>58</sup> Zij zorgden daarom voor een ontspannen sfeer. Op de avond voorafgaand aan de vergadering werd een bijeenkomst gehouden met voordrachten en muziek in de versierde zaal. W. Schmidt, die dit schreef, zag dat 'Batavianen' en 'Djokjaneezen' door elkaar zaten rond de tafeltjes onder de palmen en in de pauzes over allerlei zaken praatten behalve over de oude geschilpunten. De burgemeester van Bandung hield een korte toespraak, waarin hij bekende tot dan toe te weinig kennis gehad te hebben van het christelijk onderwijs en van de arbeid der christelijke onderwijzers, maar zei op de hoogte te willen blijven. Ook de resident van de Preanger-regentschappen was aanwezig.<sup>59</sup>

De volgende morgen hielden beide fuserende verenigingen hun opheffingsvergadering. Een uur later kwam men weer bijeen in de zendingkerk

---

55 *Ibidem*, 3.

56 *Ibidem*, 3-4.

57 *Ibidem*, 4-5.

58 *De Christelijke Onderwijzer*, nr 1 (1918) 2.

59 Verslag *ibidem*, 3-4.

voor de oprichtingsvergadering van de COV. De leiding van de vergadering berustte bij de heer L. Borst van de COB-Bandung. In zijn openingstoespraak zei hij onder meer: ‘Strijders zijn we allen voor onzen koning Jezus! Op allerlei wijze, door materialisme, ongeloof, en het grofste bijgeloof is de bevolking van dit schoone land in de macht van satan. Onder de vaan des kruises willen we dien satan bestrijden en hem jubelend toeroepen: “Beef, satan, Hij die ons geleidt, zal u de vlag doen strijken”.’ Meer christelijke onderwijzers moesten naar Indië komen, ook voor de gouvernementsscholen, al was het maar om allerlei verderfelijke invloeden van socialisme, theosofie en dergelijke te weren. Daarop werd nogmaals Psalm 67 gelezen, waarmee de vergadering de gelofte wilde afleggen dat zij zich naar beste vermogen zou ‘geven voor de arbeid in de school, terwille van onzen Heiland en koning’.

Vervolgens werkte de vergadering in drie uren een lange agenda af. Statuten en huishoudelijk reglement van de nieuwe vereniging werden behandeld en aangenomen,<sup>60</sup> onderwerpen werden behandeld als informatiebureau, ondersteuningsfonds, benoeming voorlopig bestuur (het definitieve bestuur zou bij referendum worden gekozen), contributie, aansluiting bij andere organisaties enz. Tot de tijd van het aantreden van het nieuwe bestuur zou het bestuur van de afdeling Bandung leiding geven. Van dit voorlopig bestuur maakten deel uit L. Borst, voorzitter, J. Winters, secretaris, G. van Duinen, penningmeester. Als vertegenwoordiger der vereniging in Nederland zou optreden A. Limburg, districtsschoolopziener te Leeuwarden, die eerder reeds de COB had vertegenwoordigd. De bestaande afdelingen van de VCO en de COB werden

---

60 De concept-tekst is afgedrukt in *De Christelijke School*, nr 13 (december 1917) 6-9. De tekst van Art. 2-5a van de Statuten luidde:

Art. 2. Het doel der Vereeniging is:

- a. Behartiging van de belangen van het Chr. Onderwijs en de Chr. opvoeding in Ned.-Indië.
- b. Versterking van den band tusschen alle positief prot. Chr. onderwijzers in Ned.-Indië.
- c. Behartiging van de belangen der leden.

Art. 3. De Vereeniging acht zich bij al haar handelen en besluiten gebonden aan den Bijbel als Gods Woord.

Art. 4. Het in art. 2 genoemde doel tracht de Vereeniging te bereiken door:

- a. behartiging van algemeene onderwijsbelangen.
- b. uitgifte van een eigen orgaan.
- c. vergaderingen ter bespreking van de belangen van opvoeding, onderwijs en onderwijzend personeel.
- d. alle andere wettige middelen.

Art. 5.

a. Leden der Vereeniging kunnen zijn allen, die bevoegdheid hebben tot het geven van onderwijs en instemmen met art. 2 en 3 der Statuten.

Tijdens de vergadering werd alleen art. 42 van het huishoudelijk reglement, betreffende de redactie van het verenigingsorgaan, gewijzigd. Overeengekomen werd dat de redactie zo veel mogelijk te Yogya zou zijn gevestigd, en het dagelijks bestuur der verneiging te Batavia (*De Christelijke Onderwijzer*, 1 [1918] 20).

beschouwd als afdelingen van de nieuwe vereniging. De leden werden ingeschreven als leden der COV, tenzij zij uitdrukkelijk verklaarden dit niet te wensen. De contributie voor de COV werd bepaald op drie kwart procent van de salarissen tot f 250,-; vier tiende procent van salarissen van f 251,- tot f 350,- en een half procent van salarissen boven de f 350,-, tot een maximum van f 2,- per maand. Tot leden van de redactie van het nieuwe orgaan, dat de naam *De Christelijke Onderwijzer* zou dragen, werden gekozen B.R. Dekker en W. Schmidt, beiden wonende te Yogyakarta. Het derde redactielid zou door het nieuw gekozen bestuur aangewezen worden.<sup>61</sup>

### *Oude tegenstellingen herkenbaar in discussies na de fusie*

Ondanks alle schone woorden gesproken tijdens de oprichtingsvergadering waren door de fusie de oude tegenstellingen niet van de ene dag op de andere weggenomen. In de vergadering waarin de afdeling Batavia der VCO besloot tot aansluiting bij de nieuwe vereniging (26 januari 1918) schreef de secretaris:

Door de samensmelting is niet ieders ideaal vervuld. Er zijn er die juichen over de eenheid [– –]; er zijn anderen die met vrees zien in de toekomst, omdat ze het aannemen van gouvernementsonderwijzers niet gewenscht achten. Hoe het zij, beide groepen behoren thans in één vereeniging, en waar Batavia tot nu, alleen bijzondere onderwijzers ontving heet het thans ook welkom de gouvernementse collega's van Christelijken huize. Het doet dit van ganscher harte, wat niet zeggen wil, dat ieder nu maar zijn opinie omtrent het dienstnemen van Christenen bij het gouvernementsonderwijs op zij gezet heeft, maar wel, dat wij allen ernstig naar streven, om in goede harmonie na te jagen, wat in onze statuten genoemd wordt "De behartiging van de belangen van het Christelijk onderwijs en de Christelijke opvoeding". Ongetwijfeld zal verschil van opinie zich wel eens voordoen en 't is volstrekt niet noodig, als dat zoo is, zijn mening onder stoelen en banken te steken. Maar dit is wel noodig, dat we er voortdurend om denken, onder broeders en zusters te zijn, één in geloof, maar verschillend in de uitwerking hunner principes. Als dat gebeurt, dan zullen onze vergaderingen blijven, wat ze hier steeds geweest zijn: machtige middelen, om elkaar op te bouwen en te sterken voor onze taak. Die wij allen aanvaarden als ons opgelegd door God.<sup>62</sup>

Ook bij de leden van de voormalige COB is in de eerste tijd een zekere overgevoeligheid merkbaar. In het eerste halfjaarlijks overzicht van de nieuwe vereniging (over de periode 27 december 1917 tot 30 juni 1918) schreef de secretaris der COV, K. van Dijk, dat in de nieuwe vereniging de Bandungse geest heerste van elkaar begrijpen en verdragen, oordeel matigen en elkaar leren waarderen. 'Nergens hoorde men van botsingen tusschen gouvernementse- en bijzondere onderwijzers en al kwamen dan ook in één onzer afdelingen (trouwens pas na afloop dier periode) vrij ernstige meningsverschillen tot uiting, die hadden niets te maken met oude kwesties.'<sup>63</sup> Hiermee raakte hij ongewild een gevoelig punt. Op de Algemene Vergadering van 24 september

---

61 Een verslag van de vergadering in *De Christelijke Onderwijzer*, nr 1 (1918) 4-7.

62 *De Christelijke Onderwijzer*, nr 1 (1918) 38.

63 *De Christelijke Onderwijzer*, nr 1 (1918) 231, 232.

1918 reageerde de afgevaardigde van Yogya (afkomstig uit de oude COB) hierop door te zeggen dat hij zich stootte aan de uitdrukking ‘dat botsingen tussen bijzondere en gouvernementsonderwijzers niet voorkwamen’, omdat daarin de veronderstelling lag dat die wel hadden moeten voorkomen, gezien de verschillende herkomst van leden. De secretaris verdedigde zich met de opmerking dat hij slechts feiten had geconstateerd: er waren grote bezwaren geweest; hij had gevreesd dat dit binnen de nieuwe vereniging tot onenigheid zou leiden; deze vrees was niet bewaarheid. Dat was alles. In deze constatering kon toch ‘niets stootends schuilen’?<sup>64</sup>

Een andere kwestie waarin de oude tegenstelling nog een rol speelde was de aansluiting van de COV bij de Schoolraad, een omstreeks 1917 opgericht samenwerkingsverband van organisaties binnen de kring van het Christelijk onderwijs in Nederlands-Indië.<sup>65</sup> De VCO was reeds daarbij aangesloten en de COB had een aanvraag voor aansluiting ingediend. Met het oog op de aansluiting van de COB en van de nieuwe COV, die immers gouvernementsonderwijzers onder hun leden telden, had de Schoolraad bepaald dat zulke verenigingen voor wat betrof hun leden die in het openbaar onderwijs werkzaam waren een adviserende, niet een beslissende, stem zouden hebben.<sup>66</sup> De afgevaardigde van de afdeling Yogya, G.P. Hamer, protesteerde tegen de handelwijze van het dagelijks bestuur der COV, dat zonder de afdelingen te raadplegen zich bij de Schoolraad had aangesloten. De secretaris van de COV zegde toe op de jaarvergadering van de Schoolraad, die de volgende dag stond gehouden te worden, te zullen vragen om 1 stem voor iedere 15 leden, onverschillig welke. Na deze toezegging werd het voorstel-Yogya om de aansluiting bij de Schoolraad ongedaan te maken, met 9 tegen 1 stemmen verworpen.<sup>67</sup>

Een derde punt waarop de oude tegenstelling zich deed gelden was de plaats van een gouvernementsonderwijzer in het hoofdbestuur. De afdeling Yogya zette zich er voor in dat deze plaats zou blijven bestaan. B.R. Dekker, bestuurslid afdeling Solo der COV, bedankte in 1918 als lid van het hoofdbestuur wegens overgaan naar het christelijk onderwijs, met de bedoeling dat zijn plaats in het hoofdbestuur weer bezet zou worden door een gouvernementsonderwijzer. In de vergadering van het Dagelijks Bestuur van 8 januari 1919 werd evenwel besloten dat deze vacature zou blijven bestaan tot na

---

64 *De Christelijke Onderwijzer*, nr 1 (1918) 259.

65 Van der Wal, *Het Onderwijsbeleid in Nederlands-Indië, 1900-1940*, 562, geeft als jaar van oprichting 1919; in *De Christelijke Onderwijzer*, nr 1 (1918) 259, wordt echter vermeld dat de Statuten van de Raad waren opgesteld voor de totstandkoming van de fusie tussen de beide onderwijzersverenigingen en dat de Raad op 23 september 1918 een jaarvergadering hield.

66 *De Christelijke Onderwijzer*, nr 1 (1918) 259-260.

67 *Ibidem*.

de jaarvergadering in september. Men kon dan alle leden in de beslissing betrekken.<sup>68</sup>

De kwestie van het dienstnemen bij het openbaar onderwijs kwam echter als vanzelf op de achtergrond door de snelle groei van het christelijk onderwijs. Dit vroeg al spoedig meer leerkrachten dan zich aanboden. De gouvernementsonderwijs vormden dan ook een steeds afnemende kleine minderheid binnen de vereniging.<sup>69</sup>

### *Slotopmerkingen*

In de besturen van de VCO en de COB hadden zowel Gereformeerden als niet-Gereformeerden zitting. Het is opmerkelijk dat in het orgaan van de VCO de kerkelijke richting van bestuursleden niet werd aangeduid. Ook de statuten schreven niet voor dat kandidaten voor bepaalde functies tot een bepaalde kerkelijke richting moesten behoren. In de eerste jaren van het bestaan van de COV werd benadrukt dat het christen-zijn de bindende factor was van de leden der vereniging. Kunnen we dus de COV beschouwen als een samen-opweg van christenen van voornamelijk Gereformeerden en Hervormden huize?

Een intrigerende vraag blijft deze: Hoe is het mogelijk dat de COB, die ontstond in Midden-Java, het zendingsgebied van de Gereformeerde Kerken in Nederland, bereid was onderwijzers van christelijken huize, werkzaam aan een neutrale school van welke aard ook, als lid te aanvaarden. In Nederland was het in die jaren ondenkbaar dat onderwijzers werkzaam aan een neutrale school lid waren van een organisatie van christelijke onderwijzers. In Nederlands-Indië daarentegen kon het gebeuren dat een meelevend Gereformeerde als B. Siemons, ouderling van een Gereformeerde Kerk, in dienst stond van het gouvernementsonderwijs. Kennelijk was hierin de Indische context bepalend, en hadden ook vele Gereformeerden de flexibiliteit die nodig was om zich aan deze context aan te passen.

### *Summary*

*This contribution describes the origins of the Christelijke Onderwijzers Vereniging in Nederlands-Indië, an association of Protestant teachers at Dutch-language schools in the Netherlands Indies (1917). During the nineteenth century orthodox Protestants in the Netherlands founded a network of denominational schools alongside the public schools which were more and more deconfessionalized. The teachers at those schools established two different unions. In the Netherlands Indies denominational Dutch-language*

---

68 *De Christelijke Onderwijzer*, nr 2 (1919) 9.

69 *De Christelijke Onderwijzer*, nr 10 (1927) 416.

*schools were founded from 1888 onwards. Initially the teachers at those schools joined one of the existing Dutch unions, but in 1911 and 1914 they formed two different organizations: the Vereeniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen and the Christelijke Onderwijzers Bond. The main point of difference between these was the acceptance of teachers at neutral (government) schools as members of the union. Several attempts to join forces had failed, but in December 1917 the two tiny organizations merged into the Christelijke Onderwijzers Vereniging, which prospered until the end of the colonial era, and was formally dissolved in 1984.*

# A history of Christianity in Indonesia as an exercise in comparative religion

Karel Steenbrink

*This contribution<sup>1</sup> tries to define some ideas for a History of Christianity in Indonesia as part of its more general religious history. Among the main issues debated here are: 1) can we find some common perspectives for the transition from tribal or primal religion towards a global or world religion? In what sense were Christianity and Islam the appropriate contemporary (= modern) answers to a changing society? 2) Conversion or religious transition never was absolute. Some aspects of the arriving religion(s) were accepted, others were not. What is the valid framework for a description of new but more complex religious identities: patchwork? broken identities? Just a poor blanket full of holes through which the “original” religion still easily can be seen? Or rather the creation of a new religious style and personality? 3) How should we define the relation between religious transition and the changes in secular power? Between Catholicism and the arrival of the Portuguese; the VOC and the flourishing of Reformed Christianity in the Moluccas? What about the ambivalent partnership between late colonial administration and education and health care provided by the Christian Missions? Between neo-colonialism, development programmes and church organizations since the 1960s? Are the conflicts between Muslims and Christians in the 1990s, in Java, the Moluccas and elsewhere, only the result of political machinations? How could religion so easily be used for political and economic purposes?*

*For the periodisation we propose a division in three periods: a) 1532-1800: The Rise of Christian Communities at Centres of Trade in Central and East Indonesia; b) 1800-1942: Conversion to Christianity (and Islam) amidst the Project of Modernization (a.o. Unification, Alphabetization and Commercial Growth) of the Archipelago. The ideal of homogeneous Christian areas besides Christian communities as minorities in other regions; c) 1942-2000: World Religions as important but nowhere dominating ideologies within Indonesian pluralism.*

## **Islamic and Christian historiography Compared**

When Ben Boland finished his well known and widely used *Islam in Indonesia, A Bibliographical Survey*, he made a comment on the style of mostly Dutch but

---

1 This article is a revised version of a paper prepared for the International Expert Meeting, *Developing a Format for the History of Christianity in Indonesia*, held in Utrecht, 19-23 June 2000.

also some international scholarship about the development of Islam in that country: “*Fragmenta Islamica*, just fragments can we offer, but no comprehensive or even complete encyclopaedic account”.<sup>2</sup> The situation for the history of Christianity in Indonesia is without doubt much better. Much more literature of good quality and a broad perspective and interest is available. For the first period, the 16th until 18th centuries, we have the three impressive volumes by Hubert Jacobs about the Jesuits in the Moluccas, the publication of the minutes of the Church Council of Batavia<sup>3</sup> and detailed studies of Protestant Christianity in Ambon by Knaap and in the city of Batavia by Niemeijer.<sup>4</sup> As to the Protestant Church (as distinct from Protestant missions) Van Boetselaer has published a comprehensive history. For the nineteenth century Van der Velden wrote on the Catholics<sup>5</sup> and on the Protestant mission there are the nearly one thousand pages by Coolsma.<sup>6</sup> A detailed study in Indonesian has been published by J.L. Abineno<sup>7</sup>. Although it has remained unfinished, it is very interesting because it is the first greater historical work on Indonesian Christianity written by an Indonesian.

As to developments in the twentieth century, Jongeling<sup>8</sup> wrote a history of the central office of the Protestant Missions, *Het Zendingconsulaat*. For the same period but viewed from a more nationalist standpoint Zakaria Ngelow<sup>9</sup> published his dissertation. Jongeneel published two bibliographies on the 19th and 20th centuries<sup>10</sup>, while Hoekema<sup>11</sup> gave an overview of the Protestant theological developments until 1960. Thomas van den End<sup>12</sup> and Chr.G.F. de Jong have

- 
- 2 Personal communication by Dr Boland, Leiden, 1978. See B.J. Boland and I. Farjon, *Islam in Indonesia, a bibliographical survey*, Dordrecht: Foris, 1983. Boland referred here to G.F. Pijper, *Fragmenta Islamica*, Leiden: Brill, 1934.
  - 3 J. Mooij, *Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië*, 3 vols. Batavia: Landsdrukkerij, 1927-1931.
  - 4 Gerrit J. Knaap, *Kruidnagelen en Christenen. De Verenigde Oost-Indische Compagnie en de bevolking van Ambon 1656-1696*, Dordrecht: Foris, 1987; Hendrik E. Niemeijer, *Calvinisme en Koloniale Stads cultuur 1619-1725*, Diss. Amsterdam, Vrije Universiteit, 1996.
  - 5 Arn. J.H. van der Velden S.J., *De Roomsche-Katholieke Missie in Nederlandsch Oost-Indië 1808-1908*, Nijmegen 1908.
  - 6 S. Coolsma, *De Zendingseeuw voor Nederlandsch Oost-Indië*, Utrecht 1901.
  - 7 *Sejarah Apostolat di Indonesia*, jilid I, II/1 dan II/2, Seri Persetia nomor 3, 4 dan 6, 1978-1979.
  - 8 M.C. Jongeling, *Het Zendingconsulaat in Nederlands-Indië 1906-1942*. Arnhem 1966.
  - 9 Z.J. Ngelow, *Kekristenan dan Nasionalisme. Perjumpaan umat Kristen Protestan dengan pergerakan nasional Indonesia, 1900-1950*, Jakarta: BPK, 1994.
  - 10 J.A.B. Jongeneel, *Bibliografi Ilmu Agama dan Theologia Kristen dalam Bahasa Indonesia*, 2 vols., Jakarta, 1975, 1976; J.A.B. Jongeneel, *Protestantse zendingstudies uit de negentiende en twintigste eeuw*, IIMO Research Publication 30, Utrecht-Leiden 1990.
  - 11 A.G. Hoekema, *Denken in Dynamisch Evenwicht*, Zoetermeer: Boekencentrum 1994; *Berpikir dalam keseimbangan yang dinamis: sejarah lahirnya teologi Protestan nasional di Indonesia (sekitar 1860-1960)*, Jakarta: BPK, 1997.
  - 12 On Toraja (1985), Sumba (1987), West Java (1991); Indonesian translations are available.

started an impressive series aimed at the publication of sources which contain documents originating from the nineteenth but mostly from the earlier decades of the twentieth century.<sup>13</sup> A goldmine is the “mother book”, compiled by Fridolin Ukur and Frank Cooley on the contemporary position of Indonesian Protestant Churches, *Laporan Nasional Gereja di Indonesia* from 1978 onwards with twelve surveys of local churches.<sup>14</sup> Smaller in size, but more comprehensive and written as a textbook for students is Van den End’s *Ragi Carita*<sup>15</sup> which includes a section on the development of Catholicism in Indonesia, but is mostly devoted to the various Protestant Churches. The Catholic Church received its description in the five volumes published by dr Martinus Muskens as *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*.<sup>16</sup> The more concise history of the Catholic Church is found in the many articles in the great 5 vols. *Ensiklopedia Gereja* and the smaller *Ensiklopedi populer tentang gereja Katolik di Indonesia*, compiled by Adolf Heuken SJ.<sup>17</sup> Huub Boelaars OFMCap published a solid survey with many statistical data about the process of transformation in the Catholic Church of Indonesia, especially after 1945.<sup>18</sup> A quite remarkable project is the 3 volume *History of the Christian Church amidst the History of the other Religions* by Gijs van Schie.<sup>19</sup> A quite recent development is the publication of memorial books, like *Festschrifte* and other types of memorial books to commemorate the life-stories and services of individual persons. The Catholic priest Yusuf Bilyarta Mangunwijaya was the subject of not less than ten publications after his death in early 1999. Studies were devoted to Dick Hartoko, the Rev. W.J. Rumambi, T.B. Simatupang, Prof. P.D. Latuihamallo and Dr J. Leimena to mention just a few. The theological seminary of Jakarta also received a *Festschrift* at its fiftieth anniversary.<sup>20</sup> There is a general complaint, that the great interest for the situation of the Catholics and mainstream Protestants is not balanced by publications about the Evangelical or Pentecostal Protestants. This criticism has been partly responded to by the recent survey of Jan Aritonang, where the latter as well as the

---

13 On South Celebes (1995) and Central Java (1997), Indonesian translations are available.

14 The so-called *Benih yang Tumbuh* series.

15 2 vols. 1980, 1989; several reprints.

16 Jakarta: KAWALI & Ende: Arnoldus, 1974-.

17 Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.

18 Huub J.W.M. Boelaars OFM Cap, *Indonesianisasi. Het omvormingsproces van de katholieke kerk in Indonesië tot de Indonesische katholieke kerk*, Kampen: Kok, 1991.

19 G. van Schie, *Rangkuman Sejarah Gereja Kristiani dalam konteks sejarah agama-agama lain*, 3 vols, Jakarta: Obor, 1994-1995.

20 S.E. Pramudianto & Martin L. Sinaga (eds.), *Pergulatan dan Kontekstualisasi Pemikiran Protestan Indonesia*, Jakarta; Sekolah Tinggi Teologi, 1999.

charismatics (i.e. as far their followers within mainstream churches are concerned) are depicted.<sup>21</sup>

The picture sketched above is not meant to represent a full bibliography.<sup>22</sup> Only selected major works, devoted to national developments are indicated. If besides these general books we take into account the many studies about single regions, events or churches, we are surprised to read in a serious article by two Australian scholars, that “the neglect of the missions in histories of Indonesia is in striking contrast to the attention given to the missions in histories of India and China”.<sup>23</sup> This “neglect” can only be found in the more general histories, where the Islamic influence in Indonesia has been stated much more prominently than the presence of Christianity. The statement about the “neglect” has probably to do with the difference in style and origin between the more or less academic or scientific writings about Islam and those about Christianity. Most writings on Islam in Indonesia (the large number of *Fragmenta Islamica* according to the label by Boland) were written by non-Muslims, who embedded Islamic history within the broader perspective of the cultural, economic and political developments of the archipelago, while the vast majority of writings about Christianity were composed by (former) missionaries, priests and ministers. Most of the studies on the history of Christianity in Indonesia were written by (and therefore were also meant to serve the interest of) the inner circle of missionaries and their churches.<sup>24</sup> They had to serve the interest of the suppor

---

21 Jan S. Aritonang, *Berbagai Aliran di dalam dan di sekitar Gereja*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1996.

22 The most complete list of publications, especially in Indonesian, is probably found in the second volume of Th. van den End's *Ragi Carita. Sejarah Gereja di Indonesia*, a reprint with addition of English and Dutch as well as other publications in *The Newsletter of the HCI project* no 4, August 1999.

23 Charles A. Coppel and Harry Aveling in a paper from 1984: “Mission Overlooked? Dutch Protestant Mission Activity in late Colonial Java”, quoted in Charles A. Coppel, “From Christian Mission to Confucian Religion: the Nederlandsche Zendingvereening and the Chinese of West Java, 1870-1910”, in David P. Chandler and M.C. Ricklefs (eds.), *Nineteenth and Twentieth Century Indonesia. Essays in honour of Professor J.D. Legge*, (Clayton; Monash Centre of Southeast Asian Studies, 1986) 15-40, quotation from p. 35. An exception to this general “rule” certainly is the late Denys Lombard in various publications, as well as Claude Guillot, a.o. with his book on Sadrach. Also a number of writings by Anthony Reid should be considered under these “exceptions” of the more general historians.

24 Three important “exceptions” (all in the anthropological sphere) are the writings by Rita Kipp, *The Early Years of a Dutch Colonial mission. The Karo Field*, Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1990; “Conversion by Affiliation; the History of the Karo Batak Protestant Church”, *American Ethnologist*, 22 (1995), 868-882; Douglas Miles, *Cutlass and Crescent Moon. A case study of social and political change in Outer Indonesia*, University of Sydney: Centre for Asian Studies, 1976 (comparing conversion to Islam and to Christianity in Central Kalimantan); Robert W. Hefner (ed), *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a great Transformation*, University of California Press, 1993, (Hefner wrote a long introduction (1-45) and also a chapter on Tenggere conversions

ting communities in the homelands of the missionaries, where funds and personnel were generated. Therefore the tradition of writing the history of Christianity had an important function in the expansion and survival of Christianity. Until about 1930 Indonesian Muslims had very little interest in the local, regional or national history of their religion. The topic was never taught at the traditional Islamic schools (*pesantren*, *dayah*, *surau*) and entered only into the modern *madrasah* system after 1920. The first Indonesian Muslim (after the seventeenth century Nududdin ar-Raniri) to write a history of Islam was Haji Abdulmalik ibn Abdulkadir Amrullah, better known under his acronym of Hamka. He wrote his *Sejarah Ummat Islam*<sup>25</sup> on the basis of the Arab translation of an English work by a Lebanese Christian, Philip Hitti,<sup>26</sup> but added a number of anecdotes taken from the legacy of mystical moral lessons and gave his description also a good touch of nationalistic flavouring.<sup>27</sup>

It is not our purpose here to give an elaborate analysis of all the differences between Christian and Islamic historiography. We only want to note some of the most striking differences which will serve as a starting point for further discussion of the proper format for the writing of a History of Christianity in Indonesia. These notes may also be useful regarding the possible audiences of future comprehensive histories of Christianity, which will not only be read by those who are interested academically or by those who adhere to Christianity but also by Muslim fellow-believers.

The differences in background of histories of Islam and those of Christianity in Indonesia have also caused a shift in the languages which are being used. The Islamic histories were more often than not written in English, whereas for the history of Christianity besides Indonesian, Dutch and to a lesser degree German and French as well were the most important languages. There is only very little material of a broader nature available in English.<sup>28</sup> This difference can probably be explained by the fact that Catholicism and mainstream Protestantism

---

to Christianity, 99-125).

25 Hamka, *Sedjarah Ummat Islam*, Bukittinggi & Djakarta: Nusantara, 1961, first edition 1949; see also Karel Steenbrink, "Hamka and the Integration of the Islamic *Ummah* of Indonesia", in: *Studia Islamika* 1/3 (1994) 119-147.

26 Philip K. Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, London: Macmillan, 1939.

27 On the development of Islamic historiography by modern Indonesian Muslims see also Karel Steenbrink, "Recapturing the Past: Historical Studies by IAIN Staff", in Mark Woodward, *Toward a New Paradigm. Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, (Tempe: Arizona State University, Program for Southeast Asian Studies, 1996) 155-192.

28 Two major exceptions are the result of the great projects, which started in the late 1960s and were published later: Frank Cooley, *Indonesia: Church and Society*, New York: Friendship Press and Martinus P.M. Muskens, *Partner in Nation Building. The Catholic Church in Indonesia*, Aachen: Missio, 1979.

originated in various continental European countries, mostly the Netherlands and not in Anglophone countries.

### **From a History of Expansion to a History of Reception**

The writing of the History of Christianity in Indonesia has had a strong tradition of emphasis on the motivation to send missionaries, the process of their selection and preparation, missionary work and its success (the organisation of regular local parishes, congregations and churches) or its failure. Recently more emphasis has been given to Indonesian key persons, often first converts, who were mediating in the further transmission of Christianity. Some scholars, acknowledging the lack of material about these “catechists” and “guru” in the most common sources in missionary and other archives, even undertook special research trips to look for more material about these “catechists” and “guru”.<sup>29</sup> The emphasis on the reception and the need to use new methods for collecting additional material was recently stressed by Arnulf Camps, Professor emeritus of the Catholic University at Nijmegen: “In church history the main focus should be on the reception-history of the faith [– – –] The method of oral history will prove to be a necessary tool here.”<sup>30</sup> For the modern period we can ask people explicitly about their motives to convert to Christianity (or eventually for their motives to reject it), but for an earlier period this is not possible. Therefore conjectures may have to be made and incidental data may have to be given major importance.

### **1532-1800: Christianity (and Islam) as the religious answer to changing social conditions. The Rise of Christian Communities at Centres of Trade in Central and East Indonesia**

One of the most challenging theories of conversion from tribal religion to the monotheism of Christianity and Islam has been coined by the anthropologist Robin Horton. For Horton, who focussed on Africa, conversion to the belief in the One God is first to be considered as an internal revolution within African religion itself. Even without a new religion coming from outside,

larger numbers of people would have directed their attention and ritual to the high god as the expansion of trade, communication and writing rendered local spirits unhelpful. The religion

---

29 Bas Plaisier, *Over bruggen en grenzen. De communicatie van het evangelie in het Torajagebied (1913-1942)*, [Mission 5], Zoetermeer: Boekencentrum 1993; Jan Boelaars, *Met Papoea's Samen op Weg*, 3 vols. Kampen: Kok [Kerk en Theologie in Context 18, 30 and 33] 1991-1997; see also Karel Steenbrink, “The Rehabilitation of Indigenous Teachers. A survey of recent research on the history of Christianity in Indonesia”, in: *Exchange* 22 (1993) 250-263.

30 Arnulf Camps, *Studies in Asian Mission History, 1956-1998*, (Leiden: Brill, 2000) 166.

of spirits was not readily portable, and those who moved into the cosmopolitan trading cities had need of a personal faith which was universally valid.<sup>31</sup>

1530-1800 was the first period (or should we even go further back to the Nestorian period?) when in present day Indonesia communities were founded which professed a deep loyalty to Christian doctrine and Christian fellowship. They were all located rather close to the international trading routes, through which they had received their new doctrines and through which they maintained their new identity.

For Indonesia a stimulating answer to the question “Why should people in the Moluccas about 1550 opt for Islam or Christianity?” has been given by the historian Anthony Reid. What could these major religions give what the local or primal religions could not provide? In violent and insecure societies, like those found in many parts of Eastern Indonesia, which were inhabited by many human beings and supra-human spirits as enemies, an alliance with the Islamic network or the Catholic Church could give protection although the political system backing this latter religious institution was by itself a far from soothing factor. Reid considers this deeper sense of security as the major motive for conversion to Islam or Christianity in that fermenting period, 1550-1650:

Like Christianity, Islam offered a refuge from the domination of these demanding spirits in a different vision of the cosmos. This was a predictable, moral world in which the devout would be protected by God from all that the spirits could do and would eventually be rewarded by an afterlife in paradise. The powerless too would be rewarded if they lived a life of personal virtue. “The high and the low; the rich and the poor; they will all appear the same,” as a Tagalog devotional poem put it. [— —] This moral universe depended on a simple but consistent concept of eternal reward and punishment.<sup>32</sup>

One may question whether this concept of a predictable moral universe is sufficient to explain the success of the new religions. It certainly is attractive because it is more substantial than only the formal concept of monotheism or the idea of a world religion. Still, it may sound too meagre to explain the entire complex process. We should be cautious to accept only one reason for a process which took place in many different locations and over a long period of time. The wish to participate in a larger Islamic or Christian network of trade has

---

31 A. Reid, “Continuity and change in Austronesian transition to Islam and Christianity”, in: Peter Bellwood e.a. (eds.), *The Austronesians: historical and comparative perspectives*, (Canberra: Asian Studies ANU, 1995) 314-331, quotation from p. 324. Robin Horton, “African Conversion”, *Africa* 41 (2) 85-108. Janet Hoskins makes the same observation for Sumba in her “Entering the bitter house: spirit worship and conversion in West Sumba”, in: Rita Kipp Smith & Susan Rodgers (eds.), *Indonesian Religions in Transition*, (Tucson: University of Arizona Press, 1987) 136-160.

32 A. Reid (ed.), “Islamization and Christianization in Southeast Asia: the Critical Phase, 1550-1650, in: A. Reid (ed.), *Southeast Asia in the Early Modern Era. Trade, Power and Belief*, (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1993) 151-179; quotation from pp. 169-170.

already been mentioned. Besides, one of the characteristics of “global religions” seems to be their exclusive character: they referred people of a different conviction and ritual to a lower station, labelled them as “the other” and finally condemned them as destined for hell. We should also take into account the attraction of the healing power possessed by many of the propagators of Islam and Christianity. In the *Hikayat Patani* it is the Arab healer, who finally brings the king to (a very low key, initially) acceptance of Islam.<sup>33</sup> A similar story is told about Father Jan Kusters who cured a baby suffering from malaria in Langgur, Kai, in 1889. We find that parents may sometimes be reluctant, but usually they show themselves very eager to send their children to the mission post not only to receive formal tuition at school but to be given a more comprehensive education. This education, the service of healing, the support in periods of drought and dearth, accompanied by instruction in the doctrines of the new religion and participation in the rituals, were a solid and coherent offer that became accepted by an increasing number people.

Reid has shown that it is not only important to recognize the motives which made some people embrace a “new” religion. It is nearly as important to analyse the (partial) rejection of the new religions. In this case Reid discerns the initial acceptance from which “however qualified, there was no going back” from selective affiliation.<sup>34</sup> This means that there was a declaration of basic loyalty towards a new cultural and religious standard. But besides discontinuity there remained also much continuity with the Austronesian cultures. The new faith only partially and slowly replaced old rituals and convictions.

### **1800-1942: Conversion to Christianity (and Islam) amidst the Project of Modernization (a.o. Unification, Alphabetization and Commercial Growth) of the Archipelago. The creation of Christian areas besides Christian communities as minorities in other regions**

Jan van Baal (1909-1993) grew up as a staunch and orthodox Protestant, but as a colonial officer in the Dutch East Indies (since 1934) he became more liberal in his outlook. Between 1936-1938 Van Baal was head of the local colonial Government in Merauke, which was located in the Southern part of Papualand. The local population, Marind Anim, suffered from a venereal disease, which had been introduced in 1910 and had spread rapidly as a consequence of the

---

33 A. Teeuw & D.K. Wyatt, *Hikayat Patani*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, 2 vols. presents on pp. 71-75 the Malay text of the conversion of the ruler of Patani to Islam, after a Muslim healer, originating from Muslim Pasai, cured him from a skin disease. The king became Muslim “inasmuch as he gave up worshipping idols and eating pork; but apart from that he did not alter a single one of his heathen habits” (English transl. p. 152).

34 Reid, “Continuity and Change in the Austronesian Transition to Islam and Christianity”, 314.

sexual promiscuity which was commonly practised at traditional feasts. This disease also caused infertility. In an article published in 1939 Van Baal wrote:

Where are the Marind going? [— —] For the Marind as a people there is only one way out: that of the complete adoption of Christianity, in this case Roman Catholicism. The road to paganism is closed for them: first because of the depravity and nature of their culture which is incapable of improvement and secondly because of what happened to them after 1910.<sup>35</sup>

Papua traditional religion was not formally and completely banned by the colonial Government, but in fact a number of its major expressions became forbidden. Catholicism was chosen because of the earlier decision of the colonial Government that the northern part of Papualand should be served by the Protestant mission and the southern part by the Catholics. Islam was no option for the colonial officers. The Government could not impose Christianity: it could only prohibit rituals and practices of traditional religion (such as head-hunting and ceremonial feasts with sexual promiscuity), besides facilitating missionary work. The case of Van Baal in Merauke is a quite clear and extreme case. There were many more and often quite complicated situations where acceptance of a universal religion was promoted by the national power, in colonial times and later.<sup>36</sup>

In the early twentieth century Indonesian nationalism did not rise in the style of the later greater Indonesian reality, but according to regional lines. Minahasan, Javanese and Sumatran identities were at the basis of the first nationalist wave, besides an Islamic identity. In the case of the Minahasan identity it is quite interesting to see, how this has grown towards a “perceived community” through the process of conversion to Christianity in the second half of the nineteenth century. “Its aim was a united Christian community in which, in the words of missionary Graafland (1898) ‘all divisions and feuds shall be dissolved into one brotherhood’.”<sup>37</sup> The Catholic missionaries in East Flores in

---

35 English translation quoted after Karel Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam. Contacts and Conflicts 1596-1950*, (Amsterdam: Rodopi, 1993) 18.

36 A balanced picture in Th. van den End, “Zendeling Heusdens in 1933: vrijheid en onvrijheid van de zending in Nederlands Oost-Indië”, in: *Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese kerken*, 6 (1999), 1-12. See also Karel Steenbrink, “Staat en Religies in Koloniaal Nederlands-Indië”, in J. de Bruijn (ed.), *Geen heersende kerk, geen heersende staat. De verhouding tussen kerk en en staat 1796-1996*, (Zoetermeer: Meinema, 1998) 177-202.

37 The idea is debated at length in David F. Henley, *Nationalism and Regionalism in a Colonial Context. Minahasa in the Dutch East Indies*, (Leiden: KITLV, 1996) quotation from p. 54. It is quite interesting to see how a 20th-century scholar (Kurt Tauchmann) already anticipates this unity in the pre-colonial period, stating that “precolonial Minahasa was already a “nation, united by a single *Volksreligion*”, an idea rejected by Henley *op. cit.* p. 49. See also Geert Arend van Klinken, *Migrant Moralities: Christians and Nationalist Politics in Emerging Indonesia. A Biographical Approach*, (unpublished PHD Thesis, Griffith University, Brisbane, 1996) esp. the section on Sam Ratulangi and “Christianity and ethnicity in

the 1880s prayed at the end of Sunday mass not for the Dutch King, but sang *Domine Salvum fac regem nostrum Laurentium*: they considered the Raja of Larantuka, Don Lorenzo Diaz Viera Godinho as an independent ruler of a Catholic realm, which should be developed through an intimate cooperation between ruler and clergy. They urged the Raja to issue a decree that people should be properly married according to ecclesiastical law. They were not fully successful however: the Raja himself showed an ambiguous attitude towards the Catholic tradition because he had to maintain his loyalty to the pagan rituals of the mountain people in his area of influence as well. Besides, in 1904 he was dethroned because he behaved too independently and sought too much support with the Catholic missionaries against Dutch colonial rule, in this case the Resident of Kupang. The priests reacted quite astonished against the expulsion of Raja Lorenzo to Yogyakarta: "Imagine a foreign army suddenly attacking Holland and taking the queen prisoner: what would you call such an act?"<sup>38</sup> Notwithstanding these problems, the Catholics could continue their efforts to create a distinct Florinese Catholic identity. The major element since 1913 was the contract through which the colonial Government entrusted primary education on Flores to the Catholic mission. A similar monopoly was given to the Protestant mission on Sumba. These developments contributed to the creation of Protestant and Catholic regional identities in the so-called Outers Islands.

On the island of Java two prominent Dutch Christians, Father Frans van Lith and Hendrik Kraemer, showed much support for the nationalist movement but they saw it more as a Javanese than as a modern Indonesian movement. Their churches fostered the Javanese language and interest in Javanese rather than Indonesian culture until well into the twentieth century. In 1945 Bishop Soegijoprano was surprised that the language which was used in his church was modern standard Indonesian rather than Javanese.<sup>39</sup>

### **1942-2000: World Religions as important (i.e. progressive and modernizing) but not as dominating ideologies within Indonesian pluralism**

Since the start of the debate about the constitution of the Indonesian Republic in early 1945, religion has been an important issue in political life at the

---

Minahasa", 146-188.

38 Direct quotation of the two Jesuit fathers J. Hoeberechts and Arnoldus van der Velden, from a letter of Resident Heckler to Governor-General van Heutz, reporting the arrest of Raja Lorenzo, 11 July 1904, in ARA, Vb 21 April 1906 no 55, quoted in Karel Steenbrink, *Catholics in Indonesia, 1808-1942*, Vol I, [Leiden: KITLV, forthcoming].

39 Philip van Akkeren, *Sri and Christ. A study of the Indigenous Church in East Java*, London: Lutterworth, 1970; Karel Steenbrink, "Five Catholic Theologians of Indonesian in Search of an International or local Identity", in: *Exchange*, 29 (2000) 2-22.

national level. There has always been a smaller or larger group of Muslims who wanted a formal recognition of Islam as the religion of the majority of the population, even as a dominating religion, eventually under the label of an Islamic State. From the beginning the answer given by the “Christian territories” to these tendencies was that if such a thing were to happen, they wished to be separated from the national state. In reality however there were no homogeneous Christian or Muslim territories, there existed only dreams and sometimes frustrated efforts in that sense. Prof. Wertheim has framed the formula, that there were two religious minorities in Indonesia: the Muslims as a majority with an inferiority complex and Christians as a minority with strong positions in the economic and educational sectors and in the media. Although there was a similarity between Islam and Christianity as to the formal negation of majority status, reactions were quite different. During the 1990s the Suharto politics tried to make use of Islamic sentiments (which had been very severely suppressed in the preceding years). They increased the minority feelings of many Christians.

Internally both Christianity and Islam became more and more divided, or perhaps we should say individualized. Already since the first decades of the twentieth century if one wanted to be a Muslim it was not sufficient to construe a religious identity, because committed Muslims acknowledged to be a member of Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama or other Islamic organizations. Within mainstream Protestant Christianity new groups like the charismatic movement (after 1965), marriage encounter, but most of all Evangelical and Pentecostal movements and churches were increasing both in number and in membership. Thus we see both an external and internal increase in religious fragmentation in the country. As Simon Rae stated:

The present outcome of a period of a hundred years of religious change in Karoland, 1890-1990, has not been the total Christianisation confidently expected when the mission began. Rather, a dynamic and tolerant religious pluralism has emerged, held together, ironically, by the traditional bonds of Karo customs and kinship which are, generally speaking, more significant to the modern Karonese than are questions of difference of faith.<sup>40</sup>

Until 1965 there was a symptom of “pillarization”: each religious group (as well as the nationalists and the communists/socialists) had their own newspaper, political party, trade union, schools, hospitals and cultural associations. This has diminished by the forced unification of political life and abolition of free trade unions during the Suharto Government. Notwithstanding the obligation for

---

40 Simon Rae, “Studying Religious Change. Christianity, Islam and the Traditional Religion in Karoland, North Sumatra”, paper delivered at the conference *Developing a Format for the History of Christianity in Indonesia*, Utrecht 19-23 June, 2000. This observation can be seen in the light of the much debated suggestion of Y.B. Mangunwijaya about the status of Christianity in Indonesia as a *diaspora church*.

religious groups to accept the *Pancasila* as the sole basis or *azas tunggal*, as a result of the “Bonsaization” of socio-political life in the 1970s and 1980s some of them were among the few critical institutions left where opposition to the Government could be heard. Both Muslim and Christian individuals and groups have experienced the effects of this situation.

The ban on Communism after the political change in 1965 brought a tremendous revival and large increase of active members for all major religions in Indonesia. There was until 1972 a very sharp increase in membership of Christian churches, which has continued since then, although not in the same measure. Also membership of Islam became more and more a matter of personal commitment and the growing number of mosques became fuller and fuller every year. The *aliran kepercayaan*, “local” or “new” religions, spiritual groups which formally remained outside the major religions, did not benefit from this religious revival: their membership did not significantly increase. Their legal status remained under discussion and for public acts like marriage their officials were not authorized.

In 1987 the late Arend Th. van Leeuwen returned to Indonesia, where he had served as a missionary in the early 1950s. He brought with him the Indonesian translation of his book *Christianity in World History*, and presented it also at the State Institute of Islamic Studies Sunan Kalijaga in Yogyakarta. The well prepared lecturers at the Institute attacked Van Leeuwen’s thesis on the ongoing global process of secularization. How could Van Leeuwen explain the religious revival in many countries with a Muslim majority, including Indonesia, as well as the sharp increase in membership of lively and dynamic Christian churches?

## **Conclusion**

For a genuine History of Christianity in Indonesia the religious developments in the country as a whole must be taken into account, not only as one of the topics to be discussed under a heading of “Muslim-Christian relations”. More important than a study of the differences and contacts between the two major religions is the general overview about development of religion in the country, in which both religions share in a vivid and dynamic way.

# De Hervormde zending in Kameroen

Jaap van Slageren

In een aantal artikelen heeft Hans Roldanus in het Documentatieblad (4/2/1997 en 6/2/1999) de relatie tussen de zending van de N.H. Kerk en de Evangelische Kerk van Kameroen beschreven. Degenen die deze relatie van binnenuit kennen – de missionaire werkers in Kameroen dus – hebben met rode oortjes zijn verslaglegging gelezen. De meeste feiten, die hij vermeldt, zijn de oud-Kameroengangers niet onbekend. Ze hebben er zelf mee te maken gehad, hebben ze mee veroorzaakt, hebben er onder geleden, zijn er tegen in opstand gekomen of zijn er het slachtoffer van geworden. Wat nieuw is in het verhaal van Roldanus is de openheid over een zeer ernstige zaak waarover tot nu toe naar buiten altijd angstvallig is gezwegen. Immers, om de missionaire voortgang van het werk van de zending niet te schaden – zo vonden we – kon je maar beter deze vuile was van eindeloze missionaire misverstanden en menselijk falen niet buiten gaan hangen. Wat zou het thuisfront er wel van denken? Daarom getuigt het van moed om er nu toch mee voor de draad te komen. Veel lof dus voor de schrijver en voor de zendingsfunctionarissen die hem toegang hebben gegeven tot het tot nu toe gesloten archiefmateriaal. Een indicatie dat de zending met de nieuwe start in Utrecht schoon schip wil maken met brokstukken van een belast verleden?

Het betoog van Roldanus is uiteraard niet compleet. Het verdient aanvulling en correctie vooral van Kameroense zijde. Ik ben er van overtuigd dat het verhaal van Roldanus daar ginds met instemming zal worden begroet. Maar het zal stellig ook reacties oproepen die kunnen helpen het probleem, waarom het hier gaat, nog scherper in het vizier te krijgen. Maar ook oud zendingsarbeiders en beleidsmakers kunnen nieuw licht werpen op de affaire. In ieder geval is het goed dat ze hun hart kunnen luchten zoals in het navolgende zeer persoonlijke getinte verhaal zal doen.

Wat nu mijn relatie met de kerk van Kameroen betreft. In 1963 uitgezonden door 'Oegstgeest' werd ik ingezet in een door de Wereldraad van Kerken geënceneerd sociologisch onderzoek naar de positie van migranten kerken en gemeenschappen in Douala. Voor de uitwerking van het project had ik geen bemoeienis met de leiding in Oegstgeest maar des te meer met Ds Jean Kotto, onder wiens dak ik woonde en onder wiens supervisie ik mijn verkenningen deed en het eind verslag uitwerkte. Het leverde in Genève belangrijke sponsors op voor de start van een sociaal educatief kerkelijk project dat nog steeds bestaat en goed floreert ook met Nederlands (ICCO) geld. Met de verhuizing van ons gezin naar Bafoussam, onze missionaire post 300 km naar het binnenland, veranderde de situatie. Nu kwam dus Oegstgeest in beeld, maar er

bleken geen werkafspraken te bestaan. We voelden ons als het snoepje van de week, achteloos mee verpakt in het grote geschenk van artsen en theologische docenten dat de zending Kameroen te bieden had. Omdat overleg met de zending geen soelaas gaf zijn we aan het pionieren geslagen met cursus trainingswerk onder predikanten, evangelisten en kerkelijke medewerkers, met uitlopers naar jeugdwerk, ambtenaren-, soldaten- en gevangenispastoraat. Vervolgens stootte ik per toeval op verhalen die me toegang gaven naar de verborgen bronnen van het verleden van de christengemeente van Kameroen. Stukje bij beetje heb ik met behulp van Kameroense vrienden deze schatkamer mogen blootleggen. Van Jean Kotto kreeg ik de sleutel naar alle missionaire en kerkelijke archieven in Kameroen. Aangemoedigd door de kerk van Kameroen heb ik vervolgens een rondreis gemaakt langs archieven in Londen, Bazel, Parijs en Genève en met Dr Kotto als opponent mijn proefschrift in 1972 te Leiden verdedigd over de oorsprong van de Evangelische Kerk van Kameroen (*Les Origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun*).

De voorbereiding van mijn dissertatie bood mij niet alleen de gelegenheid in de verste uithoeken van het archiefmateriaal te duiken maar ook te graven in diepste schachten van het Kameroense christelijke zelfbewustzijn. Uit mijn onderzoek bleek dat je het evangelisatieproces in Kameroen niet, zoals westerse geschiedschrijvers doen, moet laten beginnen met de komst van de Engelsen, respectievelijk Duitsers, Fransen en Nederlanders, maar met de Jamaicanen, die rond 1840 het eerst binnen kwamen en met hun missionair temperament de sfeer binnen de kerken in Kameroen blijvend gestempeld hebben. Deze Jamaicaanse inbreng, die ruim 40 jaar heeft geduurd, vertaalde zich nadien in een voortgaande honger naar christelijke emancipatie en zelfstandigheid los van missionaire overheersing vanuit het Westen. Deze geestelijke atmosfeer vormde de aanzet tot verscheidene explosies van verzet tegen vormen van onderdrukkende missionaire aanwezigheid, maar schiep ook een kweekvijver voor bijzonder Afrikaans talent, dat er wel in slaagde met de missionaire macht van buitenaf om te gaan.

Een van die talenten, en wellicht ook de grootste, was Jean Kotto, theologisch gevormd in Kameroen en Parijs, met een eredoctoraat uit Hongarije, door president Kennedy ontvangen in het Witte Huis, inspirator van het nieuwe missionaire samenwerkingsorgaan 'CEVAA', lid van het centraal comité van de Wereldraad en onder meer voorzitter van de Raad van Kerken van Kameroen en van het bestuur van the Theologische Protestantse Faculteit van Yaoundé. Nadat hij zijn kerk naar zelfstandigheid had geleid zocht hij naar middelen om haar positie te versterken via extra missionaire inbreng. Zo liet hij de Nederlanders binnen: artsen van grote klasse als Le Grand, Van Bergeyk, Buimer, Van Wijk, Van Hilten, Weisz, Sijsma, Drejer en de vroedvrouwen Kruyt en Sol, en belangrijke theologische docenten, waaronder de rectoren van

de vroegere zendingshogeschool E. Jansen Schoonhoven, I.H. Enklaar, de voorzitter van de Raad voor de Zending J.H. Stelma, en de later in Nederland benoemde hoogleraren G.H.M. Posthumus Meyjes, J. Roldanus, N.T. Bakker en R. Veldhuis. Daarnaast kan ik nog vermelden de aanwezigheid van G. Stegeman, P. Magre, J. Schipper als ressortspredikanten, H. Goote als landbouwman en S. van der Werf voor leduurarbeid.

Terecht heeft Roldanus in zijn laatste artikel aan de eerste golf van missionaire medewerkers een bijzondere betekenis toegekend. Het werk was moeilijk, maar overzichtelijk. Men had vrije toegang tot kerkelijke bestuursorganen. Voor vragen en problemen kon men bij de kerkleiding, maar vooral ook bij Kotto zelf terecht. Voor velen fungeerde hij als vraagbaak en persoonlijke zielzorger. Kotto was overigens in staat vriend en vijand met zijn zienswijze te begeisteren. Onmogelijk om niet meegeslept te worden door zijn publieke toespraken. Maar of iedereen daar nu zo van gediend van was? Gaandeweg zag men het missionaire kamp in tweeën verdeeld raken. Aan de ene kant de echte Kameroen fans. Voor hen was het missionaire vaderland heel ver weg: ze koersten niet alleen op Kotto, maar hadden op hun werkplek vaak ook goede Kameroense vrienden gevonden. Aan de andere kant zag je een ander type missionair medewerker te voorschijn komen. Vers opgeleid en aangevoerd vanuit Oegstgeest was men minder geneigd de dingen die er waren zonder meer voor lief te nemen. Zij waren goed toegerust kritisch te kijken naar de werksoort waar ze mee te maken kregen en kerk en zending aan te spreken op de inhoud van het beleid. De eerste schermutselen deden zich voor in de laatste fase voor mijn vertrek uit Kameroen in 1973. Maar de zeeën gingen niet al te hoog. Met humor en een goed glas palmwijn kon veel ongenoegen worden weggewuifd. Buitengewoon inspirerend voor de algehele stemming en het werkklimaat, werkte bovendien het werkbezoek van A.H. van den Heuvel, toenmalig algemeen secretaris van de N.H. Kerk

Terug in Nederland was ik niet langer bij de gang van zaken in Kameroen betrokken. Ik was weliswaar jarenlang voorzitter van Classicale Zendingscommissie van Amsterdam. Maar de zending heeft nooit naar mijn mening over de situatie in Kameroen gevraagd en ik heb nimmer deel uit gemaakt van een zendingsdelegatie op momenten dat de problemen in de onderlinge samenwerking dreigden uit te monden in een opschorting van de wederzijdse betrekkingen. Wel bleef ik zijdelings op de hoogte van de problemen via brieven van studenten die om informatie en raad vroegen voor hun studie. Ook zag ik graag Kameroense vrienden langskomen. In de jaren zeventig vereerden Kotto en zijn mede delegatieleden ons met een privé-bezoek op onze predikantenflat in de Bijlmermeer. Ik herinner mij als de dag van gisteren dat ik hen terugreed naar een vakantieverblijf in Noordwijk. Ze hadden het daar al dagen zo koud dat ik meteen ben begonnen de kachel voor hen aan

te steken. Een heel slechte beurt voor Oegstgeest. Zou dat een van de redenen kunnen dat Kotto nadien niet meer in Nederland is geweest?

Zelf heb ik hem nog in 1984 ontmoet in Douala na afloop van een conferentie van Europese en Afrikaanse theologen in Yaoundé. Hij maakte toen op mij een gebroken indruk en toonde zich duidelijk verlegen met de situatie die in het medisch werkveld was ontstaan. Maar zijn Afrikaanse trots zei hem dat hij niet mocht toegeven, ook al was hij zich er van bewust dat er op de werkvloer van Kameroense zijde – het ging om een Kameroense arts met onduidelijke Poolse medische papieren, wiens vrouw, ook arts, ik ontmoette op een flat in de Bijlmer – onvergeeflijke fouten werden gemaakt. Maar wat kon hij doen? Mede op aan dringen van de Nederlanders was een medisch secretaris benoemd. Gezien diens positie in de kerk, was het moeilijk deze persoon op diens disfunctioneren aan te spreken. Hem te laten vallen puur en alleen omdat Oegstgeest het vroeg, ging uiteraard ook niet. In die patstelling verkeerde Kotto en ik ben ervan overtuigd dat die toestand zijn psychische gezondheid en zijn positie in de kerk geen goed heeft gedaan. In 1987 werd hij niet voor een nieuwe termijn van 4 jaar herkozen. Kort daarna is hij overleden.

Inmiddels was ik als secretaris werkzaam bij de Nederlandse Zendingsraad. In die hoedanigheid heb ik de leiding van Oegstgeest gesuggereerd de kwestie Kameroen openlijk te bespreken met de in de NZR aangesloten kerken en missionaire organen. Op dit voorstel werd niet positief gereageerd. Na het bericht van Kotto's overlijden heb ik wel in overleg met Oegstgeest samen met een aantal vrienden het initiatief kunnen nemen voor het houden van een rouwdienst ten kantore van de NZR te Amsterdam, waarin Hans Roldanus is voorgegaan. Dit samenzijn heeft de band met Kameroen nog extra versterkt. De brief van oprecht medeleven die namens de groep aan de kerk van Kameroen werd verstuurd heeft kennelijk zijn uitwerking niet gemist. Sindsdien is men bezig het spoor van een vruchtbare samenwerking te hervinden.

Na 1984, heb ik in 1995 en 1997 de kerk van Kameroen bezocht als lid van de historische commissie van de kerk van Kameroen. In 2000 ben ik gevraagd in Yaoundé aanwezig te zijn om te opponeren bij een promotie en om een aantal gastcolleges te geven. Om nog even te wijzen op het verschil tussen 1984 en 1997. In de jaren tachtig waren er nog Nederlanders die het prima naar hun zin hadden, terwijl anderen veel moeite hadden de moed er in houden. In de jaren negentig zien we behalve een enkele buitenlander slechts nog Kameroense artsen aan het werk in hier en daar nog goed lopende ziekenhuizen, maar soms zie je de zorg hard achteruitgaan en blijkt de financiële positie uitzichtloos. Maar er wordt hard gewerkt om de medische zorg met advies en hulp vanuit Nederland weer uit het slop te halen. Op theologisch terrein was Jan Krans werkzaam in Ndoungué en doceert Hans Haafkens in Yaoundé. Daaromheen speelt een boeiende uitwisseling op het gebied van muzikale expressie en van

bezinning op de islam. Verder dragen wederzijdse bezoekprogramma's van vrouwen er toe bij recht te doen aan de feministische component van de samenwerkingsovereenkomst.

Een belangrijk element uit de rapportage van Roldanus wil ik hier nog extra onderstrepen. Het zendingswerk in Kameroen heeft niet alleen de leiding zwaar belast en op de proef gesteld. De negatieve sfeer van de onderlinge relatie heeft zijn uitwerking ook binnen het corps van zendingsarbeiders en oud zendingsarbeiders niet gemist. Een aantal heeft na vertrek uit zendingsdienst uit teleurstelling zowel Oegstgeest als Kameroen emotioneel de rug toe gekeerd. Er is ook een aantal dat weliswaar gebroken heeft met Oegstgeest, maar wel op de een of andere manier de band met Kameroen is blijven aanhouden. En dan is er de grote groep, genoemd stichting Manengouba, die, los van Oegstgeest, verschillende initiatieven nemen, zoals weekends, werkdagen, inzamelingsacties voor kleinschalige hulpverleningsprojecten om hun betrokkenheid bij het wel en wee van gestalte te geven. Deze mensen zien graag terug naar hun verblijf in Kameroen, waar een kerk was die tot de verbeelding sprak en waar je je als mens tot je recht voelde komen.

Maar het was niet allemaal pais en vrede. Onder de honderden mensen, die van hieruit de kerk daar hebben gediend, zijn er ook die ernstige trauma's hebben opgelopen. Naar al die mensen met verborgen wonden en frustraties wordt nauwelijks omgekeken. Er is immers geen band die de mensen vanuit het oude Oegstgeest goed bijeenhoudt. En toch zal dat misschien nodig zijn. Als dan eens het herstel van de betrekkingen gevierd gaat worden, dan ook graag de hele missionaire groep, inclusief de kinderen, erbij betrekken. Dat ook naar die kant eindelijk eens geluisterd wordt en iedereen haar en zijn verhaal mag doen. En dat er ook van Kameroense zijde erkenning wordt geven aan de loyale inzet van de Nederlanders en aan het feit dat ze daar – en dan bedoel ik vooral de artsen – zo verschrikkelijk hard gewerkt hebben. Laat ik het nog anders zeggen. Dat zij die hun hart in Kameroen hebben verloren daarvoor enig aanzien en respect mogen terug ontvangen.

## Boekbesprekingen

E. Hoogerwerf, *Transmigratie en kerkvorming. Het ontstaan en de ontwikkeling van de Christelijke Kerk van Zuid-Sumatra (Gereja Kristen Sumatera Bagian Selatan - GKSBS) 1932-1987*, proefschrift RU Leiden, Zoetermeer 1997, 475 pp. Verschenen als nr 20 in de serie MISSION.

Kerkvorming als gevolg van migratie is een bekend verschijnsel in de kerkgeschiedenis. Denk aan de vele kerken in Amerika of Australië, die als gevolg van massale emigratiebewegingen vanuit Europa in de 19e of 20e eeuw zijn ontstaan. Ook in Indonesië komen kerken voor, die hun ontstaan niet of niet alleen te danken hebben aan zending, maar aan migratie, bijvoorbeeld die van Manadonezen in Bolaang-Mongondow. Ook de meer omvangrijke en door de overheid gestimuleerde transmigratie van het overbevolkte Java en Bali naar het dunner bevolkte Sumatra heeft geleid tot het ontstaan van kerken. Zo'n kerk is de Christelijke Kerk van Zuid-Sumatra (GKSBS), die in 1952 haar eerste classisvergadering hield en in 1987 voor het eerst in synode bijeenkwam en in die tussentijd groeide van 547 tot 41.500 zielen.

Over het ontstaan en de ontwikkeling van deze kerk, waarvan de gemeenten, gelegen in de ontginningsgebieden van de vier zuidelijke provincies van Sumatra, soms honderden kilometers van elkaar verwijderd zijn, heeft Hoogerwerf een boeiende dissertatie geschreven.

Hij kent deze kerk van binnenuit, omdat hij er een jaar of zes heeft gewerkt als predikant voor het toerustingswerk en haar daarna met het oog op zijn onderzoek nog verscheidene malen heeft bezocht. Hierdoor was hij in staat niet slechts een relaas van het ontstaan en de ontwikkeling van deze kerk te geven, maar ook een beeld te schetsen van haar karakter als transmigrantenkerk.

Het boek bestaat uit acht hoofdstukken. Het begint met een beschrijving van de transmigratie van het overbevolkte Java naar het onderontwikkelde Zuid-Sumatra. Deze massale binnenlandse migratie begon in 1905. Zij werd georganiseerd door het koloniaal bestuur, niet alleen om de bevolkingsdruk op Java te verminderen, maar ook om het dunbevolkte Sumatra verder te ontwikkelen. Na de onafhankelijkheid heeft de Indonesische regering het programma voortgezet en vanaf 1965 zelfs geïntensiveerd. Pas in de laatste jaren wordt men zich meer bewust van de negatieve ecologische gevolgen en van de spanningen tussen de oorspronkelijke bewoners en de Javaanse migranten. Vervolgens geeft Hoogerwerf een beschrijving van de sociaal-culturele en kerkelijke achtergrond van de christenen onder de transmigranten. Hoewel het ledenbestand van de GKSBS voor 99% uit Javanen bestaat (p. 417), de meeste volwassen leden uit de kerken van Midden- en Oost-Java afkomstig zijn (p. 397) en slechts enkele leden een Hindoe-Balinese achtergrond hebben

(p. 401) bespreekt hij niet alleen de drie belangrijkste Javaanse achtergrondkerken (de christelijke kerken van Midden, Oost- en Noord-Midden-Java) maar ook de Sundanese en Balinese kerken, waaruit enkele leden afkomstig zijn en zelfs de doopsgezinde Evangelische Kerk op Java, hoewel deze kerk niet heeft geparticipeerd in de opbouw van de GKSBS, maar eigen gemeenten heeft gesticht. Het was niet moeilijk om vanuit deze verschillende achtergronden samen een kerk te vormen, omdat de achtergrondkerken tot eenzelfde oecumenische familie behoren en in kerkelijke structuur en organisatie nauwelijks verschillen.

Hierna volgt een hoofdstuk over het ontstaan van de GKSBS. De GKJ, de Javaans Christelijke Kerk van Midden-Java, die ontstaan is vanuit het zendingswerk van de Gereformeerde Kerken (GKN) wordt als de moederkerk van de GKSBS beschouwd. Het was de synode van deze kerk, die in 1938 besloot om het meest zuidelijke deel van Sumatra – de Lampongs – als zendingsveld te kiezen en pastoraal werk te beginnen onder de Javaanse migranten in dat gebied. Vlak voor de komst van de Japanners arriveerde de Javaanse predikant J.S. Hardjowasito om leiding te geven aan de groepjes Javaanse christenen in dit gebied. Daarvoor had de Nederlandstalige Gereformeerde Kerk te Palembang, waarvan de leden verspreid woonden in heel Zuid-Sumatra, met steun van de zending van de GKN reeds twee Javaanse evangelisten aangesteld voor het werk onder de Javaanse migranten in Tugumulyo, 500 km ten westen van Palembang, en in het dichterbij gelegen Plaju. In 1952 kwamen de vier inmiddels geïnstitueerde gemeenten bijeen in een classisvergadering, welke zich een jaar later aansloot bij de GKJ.

In het tweede deel van het boek beschrijft Hoogerwerf in vier hoofdstukken de groei en opbouw van de GKSBS, haar dienst aan de samenleving en de zelfstandigwording in de jaren 1952-1987. De spectaculaire groei van deze kerk kwam tot stand door natuurlijke aanwas, de aankomst van nieuwe christenmigrant en door overgangen tot het christendom, met name in de jaren na de omwenteling van 1965. In 1987 werd met instemming van de GKJ een zelfstandige synode gevormd, die in dat jaar voor het eerst bijeenkwam. Opmerkelijk is, dat heel het kerkelijk kader van de GKSBS uit Midden-Java afkomstig was en dat de andere achtergrondkerken bij de zelfstandigwording geen rol hebben gespeeld. Dat zij hier geen moeite mee hadden, bewijst volgens Hoogerwerf, dat het denominationele aspect bij deze kerken – de doopsgezinden niet meegerekend – geen rol speelt. De GKN zijn niet alleen bij het ontstaan, maar ook bij de opbouw van de GKSBS actief betrokken geweest, niet alleen door missionaire predikanten beschikbaar te stellen, maar ook door krachtige financiële hulp, die aan de kerkelijke werkers aan de basis ten goede is gekomen en hen zeer heeft bemoedigd. Anderzijds heeft deze hulp waarschijnlijk ook een negatieve uitwerking gehad op het

verantwoordelijkheidsgevoel van de kerkleden ten aanzien van hun eigen gemeente.

In het slothoofdstuk geeft Hoogerwerf een typering van deze transmigrantenkerk van voornamelijk arme en eenvoudige mensen. Omdat deze kerk voor 99% uit Javanen bestaat, vertonen haar leden uiteraard Javaanse trekken, zoals de neiging geen verantwoordelijkheid op zich te nemen maar deze af te schuiven op de autoriteiten en de schroom om anders te zijn dan de anderen. Typische Javaanse onderwerpen zoals de deelneming aan slametans en wajang en het al of niet laten besnijden van jongens zijn dikwijls in discussie. Opmerkelijk maar evenmin verwonderlijk is, dat de GKSBS aan een concrete en gerichte evangelieverkondiging onder de autochtone groepen nog niet is toegekomen. Hoogerwerf schrijft dit toe aan de drukte, die predikanten en evangelisten hadden met het pastoraat, maar is het niet typisch voor elke migrantenkerk, dat ze de neiging heeft zich af te zonderen van de autochtone bevolking en een soort diasporachristendom te plegen? Toch wil de GKSBS geen Javaanse maar Zuid-Sumatraanse kerk zijn, een kerk niet voor een etnische groep, maar voor een regio. Daarom is niet Javaans maar Indonesisch haar officiële taal en maakt ze ook geen deel meer uit van het overlegorgaan van Javaanse kerken. In deze kerk, die gekozen heeft voor een presbyteriaal-synodale organisatievorm, wordt het evangelie niet versmald tot een persoonlijke heilsboodschap maar wil men zich inzetten voor de samenleving. In navolging van de Javaanse emeritus-predikant Siswodwidjo, die jarenlang onder de transmigranten heeft gewerkt, typeert Hoogerwerf de theologie van de GKSBS als “theologie van de vernieuwing” vanwege het sterke verlangen van haar leden om de vernieuwende kracht van het evangelie ook economisch en sociaal gestalte te geven.

De auteur heeft met dit boek een belangrijke bijdrage geleverd aan de beschrijving van de kerkgeschiedenis van Sumatra. Zonder iets af te willen doen van de grote waarde van dit boek, wil ik twee opmerkingen maken. In de eerste plaats vraag ik mij af, of Hoogerwerf niet meer aandacht had moeten besteden aan het werk van de Nederlandstalige Gereformeerde Kerk van Medan en de zending van de GKN onder de Javanen in Noord-Sumatra. Deze kerk begon reeds in 1929 met de evangelieverkondiging aan de Javaanse arbeiders op de plantages en werd hierin gesteund door de zendingsdeputaten van de GKN. Heeft het werk van de kerk van Medan, die twee Javaanse evangelisten in dienst had, niet als inspirerend voorbeeld gediend voor de synode van de GKJ en de Gereformeerde Kerk van Palembang toen zij enkele jaren later de zorg voor de transmigranten op zich namen? Hoogerwerf vermeldt wel, dat de evangelist Raden Samuel de afgevaardigden van Midden-Java op hun verkenningsreis begeleidde en dat de Sumak-commissie zich ook met Noord-Sumatra bezighield, maar over de achtergronden hiervan worden we m.i. onvoldoende

ingelicht. De auteur had wat mij betreft wel wat verder mogen kijken dan naar Zuid-Sumatra.

Dit betreft ook mijn tweede opmerking. Zou het beeld van de geschiedenis en het karakter van deze transmigrantenkerk niet aan helderheid hebben gewonnen, indien Hoogerwerf zijn onderwerp overeenkomstig de titel in het breder kader had geplaatst van kerkvorming door (trans)migratie? De geschiedenis van het ontstaan en de ontwikkeling van de GKSBS is uniek. Zij maakt echter deel uit van een meer algemeen historisch verschijnsel, dat van de geschiedenis van migrantenkerken. Zou door vergelijking met andere migrantenkerken het bijzondere van deze kerk en haar geschiedenis niet nog scherper in beeld zijn gekomen?

H. Reenders

G. van Schie CICM, *Gereja Katolik di Tana Toraja dan Luwu. Sejarah tentang Awal Perkembangannya*, Jakarta: Penerbit Obor, 2000. ISBN 979-565-172-2.

The author of this book (born in 1924) is a member of the *Congregatio Immaculatae Cordis Mariae* (CICM), the Congregation of the Immaculate Heart of Maria (better known as *Scheutists* or *Paters van Scheut*), which was in charge of the mission in South Sulawesi from 1937 until 1987. He worked as a missionary in South Sulawesi from 1950 until 1976, and was a parish priest in Torajaland during the years 1950 to 1953 and 1958 to 1965. After serving as a lecturer at the Academy for Philosophy and Theology in Abepura, Irian Jaya, he returned to Holland, where he wrote a three-volume History of the Church in Indonesian (*Rangkuman Sejarah gereja Kristiani dalam Konteks Sejarah Agama-Agama lain*, Jakarta: Penerbit Obor, 1994-1995).

Several voluminous works on the history of the Protestant mission in Torajaland have already been published by Dutch and Indonesian authors (Th. van den End, Th. Kobong, B. Plaisier). This book is a counterpart from the Catholic side. The Catholic mission in Torajaland, which region had been allotted to the Protestant mission in 1913, began after the ban on proselytizing in territories already occupied by another mission had been lifted by the colonial Government. As the Protestants already had a strong position, the CICM mission came in via the backdoor of education. As Van Schie states it (329), until the early seventies the history of the Catholic Church in Tana Toraja coincided with the history of Catholic education there. Through this means the mission succeeded in building a church community which in 1970 had 30,000 baptized members, which was about 10% of the population, 60% of which belonged to the *Gereja Toraja*, the ethnic church founded by the Protestant

mission. The CICM missionaries were assisted by the Sisters of Jesus, Maria and Joseph (JMJ), who came in as nurses and school teachers. In 1987 the CICM leadership decided to withdraw from Torajaland; the church there was surrendered to the secular clergy under the bishop of Ujung Pandang (Makassar).

This book claims to present the history of the Catholic *Church* in Torajaland and the adjacent district of Luwu. However, what is given is the history of the mission and, even more, of the missionaries whose activities are described in great detail. Moreover, in contrast with the highly theological *Rangkuman Sejarah Gereja Kristiani*, this study is very untheological. The framework laid out in the Preface (translation-assimilation-transformation as the three stages of inculturation of the Christian faith) is not filled in throughout the book. The author has carefully separated his facts from their interpretation, which in some measure is given in the last 20 pages (334-354). As a result, the reader is confronted with a mass of details without an interpretative pattern. Only in the last part of the book some conclusions are drawn. These concern the preparation of the missionaries for their task, their attitude towards traditional religion and culture, the reaction of the population to the message brought by the mission, the relationship with the Protestants, the supposed paternalism of the missionaries, and the generosity of the mission which supposedly hampered the development of a self-supporting church.

The author's character and convictions are apparent between the lines. As a parish priest, even before the Second Vatican Council he encouraged participation of the lay people in the management of the parish; he does not like interdenominational strife; he takes a positive attitude towards indigenous religion and culture. He is also modest and unpretentious, for his criticisms towards his former colleagues are rather cautious. Nevertheless his book gives us an insight into the (modest) differences of opinion and tensions which existed between the CICM missionaries, as well as into their character and methods. Even so, the story of the Catholic Church in Torajaland, the Church of the Torajans themselves, one of whom is now bishop of Ujung Pandang, remains to be written. It is to be hoped that the author still has enough energy left to prepare a source volume from the CICM archives, like the one that has been published on the Protestant side. That would help Torajan scholars to evaluate the way the Christian message has been brought to them and write the history of the reception of that message.

The book looks fine and is amply illustrated; it has maps, good indices and three appendices, presenting statistical data, lists of Congregation members (CICM and JMJ) who have been working in Torajaland, and some data on Torajan clergy.

*Woord en Schrift in de Oost. De betekenis van zending en missie voor de studie van taal en literatuur in Zuidoost-Azië.* Onder redactie van Willem van der Molen en Bernard Arps. Opleiding Talen en Culturen van Zuidoost-Azië en Oceanië, Universiteit Leiden, 2000. x, 196 pp.; bibliografieën; ISBN 90-74956-23-8.

Een belangrijk aandeel in de lange aanloop tot de grondvesting van de indonesianistiek in de negentiende eeuw is geleverd door dominees, zendelingen en bijbelvertalers van uiteenlopende gezindte. Eerder dan linguïsten en antropologen hebben zij bepaalde talen en culturen van Indonesië bestudeerd en beschreven: ze moesten wel, dikwijls kwamen zij in streken waarvan het bestaan, de taal en de zeden in Europa grotendeels onbekend waren of waarvan onder het brede publiek slechts sterke verhalen de ronde deden. Om hun werk te doen waren ze genoodzaakt bij aankomst op hun werkterrein in de leer te gaan bij – in de regel – oudere inwoners van de streek. Niet zelden zijn de fraaiste stukken niet-Westerse orale literatuur op schrift gesteld met geen andere bedoeling dan om te dienen als taal oefening van de nieuw aangekomen missionaris of zending. Langs die weg hebben in de loop der tijd ongekende taalschatten zich opgestapeld in Nederlandse archieven, met behulp waarvan het soms mogelijk is Zuid-Oost-Aziatische (en andere) talen die al generaties uitgestorven zijn te reconstrueren en zo door te dringen in verdwenen culturen. Deze bundel is weliswaar niet de eerste aan dergelijke taalwerk gewijde studie – men denke bijvoorbeeld aan het werk van Swellengrebel over het bijbelvertaalwerk en Adriani's imponerende arbeid over de taal en cultuur van de *Toraja* op Midden-Celebes – doch de meeste van die studies komen uit de kringen van zendelingen en missionarissen, terwijl hun werk bovendien slechts bekend is in kringen van specialisten. Hoewel de tweede redacteur de kleinzoon van een zending is (West-Java), richt deze bundel, die acht bijdragen bevat, zich tot een breder publiek. De bijdragen bestrijken een groot deel van het gebied dat onder de VOC en later onder Nederlands-Indië / Indonesië viel. In drie bijdragen, te weten die over de beginnende taalwetenschap op Nieuw-Guinea (Irian Jaya) (Voorhoeve), de zending en bijbelvertaler Klinkert (Van der Putten) en de taalkundige activiteiten van zeventiende-eeuwse Nederlandse predikanten op Formosa (Adelaar) ligt de nadruk op de theoretische kant van het wetenschappelijke taalonderzoek. In twee bijdragen wordt vervolgens ingegaan op de betrokkenheid van enkele zendelingen bij maatschappelijke vraagstukken. Hierin komen aan de orde het werk van de Duitse bijbelvertaler in NBG-dienst J.F.C. Gericke, die zowel met zijn Javaanse woordenboek als via

het door het gouvernement opgerichte (1832) doch door hem geleide Instituut van de Javaanse Taal te Surakarta (Solo, M.-Java) een impuls heeft willen geven aan de studie van het Javaans (Plomp), en de introductie van de Javaanse typografie en drukpers op Java in de eerste helft van de negentiende eeuw (Van der Molen).

In een artikel over het Javaanse kerkgezag wordt de vraag gesteld of de Javaanse gemeente op haar eigen wijze mocht zingen of zich moest conformeren aan de Nederlandse gewoonte (Arps), terwijl Hendrik Kraemer het onderwerp is van een beschouwing, waarin de auteur ingaat op diens uitgave van een werk van Paulus Tosari (een Javaanse voorganger te Mojowarno, Oost-Java), te weten het bekende, uit ca. 1872 daterende *Rasa sejati* (Wieringa). Tenslotte komen de adat en de godsdienst bij de Dayak in West-Kalimantan (Borneo) aan de orde, waarbij wordt gekeken naar de confrontatie tussen de roomse missie en de inheemse godsdienst en de van godsdienst doortrokken cultuur, en naar de houding die de missionarissen hierin hebben ingenomen (Houben).

Interessant is dat door de auteurs archieven van uiteenlopende aard en omvang gebruikt zijn, zowel institutionele als particuliere, daarbij ook langs deze weg de rijkdom aan bronnen onderstrepd. Een aardig voorbeeld is Houben, die geput heeft uit het particuliere archief van mgr L. van Kessel, een montfortaanse missionaris te West-Kalimantan. Jammer is alleen dat Houben, in zijn poging de roomse betrokkenheid bij de uitbreiding van het koloniale bestel zo bescheiden mogelijk voor te stellen, de komst van de eerste missionaris in dat gebied een halve eeuw te laat dateert, in 1907 (p. 31, 37) in plaats van in 1847/1851. Van belang is ook zijn constatering (p. 34) dat sommige missionarissen een neutrale of zelfs anti-koloniale houding hebben aangenomen, die door Nederlandse bestuursambtenaren niet gewaardeerd werd (wat ook in andere delen van de archipel viel waar te nemen); ook aan protestantse zijde kwam dit voor: de rebelse, tegen het gouvernement gerichte houding van een aantal protestantse negorijen in de Molukken kon de waardering van de (roomse) gouverneur der Molukken De Stuers (ca. 1840) evenmin wegdragen.

Tot slot een formeel punt: enkele auteurs verwijzen naar het niet-bestaande Archief van het Hendrik Kraemer Instituut. Het Archief van de Raad voor de Zending der NHK zal bedoeld zijn. Een aanbevolen boekje.

Chr.G.F. de Jong

## Berichten

### *Voorstel tot beschrijving van een bijzondere periode in de geschiedenis van de Hervormde Zending (Raad voor de Zending der NHK)*

De periode 1949-1962 is in de Nederlandse zendingsgeschiedenis van groot belang geweest. Zij wordt gekenmerkt door de onafhankelijkheid van Indonesië en het conflict inzake de overdracht van Irian (Westelijke Nieuwe-Guinea) aan de Republiek Indonesië, dat wat de zending betreft leidde tot uitbreiding van het werk naar Afrika. Maar kenmerkend was eveneens dat de zending in die jaren werkte onder het motto 'deelgenoten in gehoorzaamheid' (Whitby 1947). Een aantal van de toen werkzame zendingsarbeiders is nog in leven. Onder hen kan onderscheid worden gemaakt tussen 'Indonesië-gangers' en 'Nieuw-Guinea-gangers'. De laatsten werden deels door de Nederlandse overheid gefinancierd, hoewel zij in zendingsdienst waren uitgezonden.

Het zou goed zijn als, nu het nog kan, een stevige basis werd gelegd voor de beschrijving van de geschiedenis van deze periode door nog in leven zijnde zendingsarbeiders en Indonesische kerkleiders te interviewen. Daarbij zou (wat betreft de Nederlanders) moeten worden gelet op:

motivatie: roeping, avontuur, carrière, politieke keuze

vooropleiding: werkkring vóór, tijdens en na uitzending

positieve/negatieve ervaringen op het werkterrein.

In deze interviews kunnen aspecten aan de orde komen die in de officiële verslagen ontbreken, met name de emotionele kanten. De zendingsarbeiders in deze periode hebben zich bij uitgaan waarschijnlijk niet gerealiseerd dat zij als 'burgers van een ander Rijk' (Ef. 2:12) zoveel last zouden krijgen van het feit dat zij Nederlands staatsburger waren. Het is (afgezien van de jaren 1942-1945) ook de eerste keer geweest dat Nederlandse zendingsmensen politieke conflictsituaties aan lijf en ziel hebben gevoeld.

Het resultaat van de interviews zou vervolgens getoetst moeten worden aan werkverslagen, rondzendbrieven, particuliere correspondentie, waaronder ook die met de uitzendende instanties (de opeenvolgende secretarissen van de Raad voor de Zending, mr Van Randwijck, dr Locher en anderen). Maar ook in gesprekken met toenmalige leiders in de Indonesische kerken (DGI). Te denken valt aan oud-docenten en/of rectores van theologische en andere opleidingen en aan leden van die synodes, die Nederlandse zendingsarbeiders hadden uitgenodigd (GMIM, GKJW, GTR e.a.). En met leidende figuren uit Irian, vooral uit de periode 1957-1962.

Ander materiaal dat onderzocht dient te worden zijn schriftelijke verklaringen van zendingszijde met betrekking tot de onafhankelijkheid van Indonesië en verklaringen van zending en DGI betreffende de overdracht van Nieuw-Guinea, alsmede verslagen van de Raad voor de Zending betreffende het beleid van de

Nederlandse regering en de samenwerking met de DGI. Daarbij dient ook aandacht gegeven te worden aan de ingrijpende veranderingen voor de zending die voortvloeiden uit de politieke gebeurtenissen in 1957-1958. Er zijn talrijke artikelen betreffende deze materie te vinden in Nederlandse en Indonesische bladen.

Twintig jaar geleden is een soortgelijk voorstel gedaan betreffende de periode 1930-1950. Aanleiding was toen dat het Katholiek Documentatie Centrum (KDC) in Nijmegen een soortgelijk project had geëntameerd onder de Nederlandse missionarissen. Helaas is de toenmalige zendingsleiding niet op dit voorstel ingegaan. Nu is van de generatie van voor 1950 vrijwel niemand meer in leven. Het zou te betreuren zijn als dit plan eenzelfde lot was beschoren als zijn voorganger, te meer omdat ook onder de huidige kerkleiding in Irian grote belangstelling voor deze periode bestaat. Daarom hoop ik dat mensen en middelen gevonden worden om dit onderzoek aan te vatten.

M.C. Jongeling

## Mededelingen uit de Werkgroep

### *Vergaderingen van de Werkgroep*

In het afgelopen halfjaar werd op 15 januari een algemene ledenvergadering gehouden. Deze had plaats in het gebouw van de THUK, Oudestraat te Kampen en viel samen met een bijeenkomst waarin de bundel *Hervormd in Sint-Petersburg 1717-1927* werd aangeboden aan de familie Ter Horst/Jansen, nazaten van leden der Hervormde Gemeente te Sint-Petersburg en sponsors van het archiefproject. Deze bundel verschijnt als deel 4 van de Kleine Serie van de WZOK. Ongeveer twintig leden van de Werkgroep zijn aanwezig. Nadat prof. dr P.N. Holtrop een lezing heeft gehouden over de staatkundige positie van de Nederlandse Gemeente te Sint-Petersburg omstreeks 1840 en het boek is aangeboden, wordt een korte huishoudelijke vergadering gehouden. Na voorlezing van de notulen van de vorige vergadering, gehouden 2 november 1998 te Oegstgeest, stelt de voorzitter de vraag: acht U de inhoud van het blad bevredigend? De reacties uit de vergadering zijn niet uitgesproken positief of negatief. Y. Schaaf vraagt meer aandacht voor de missie, ook de Vlaamse, en voor gedenkboeken van kleinere zendingen e.d. Hij bepleit ook coördinatie met *Wereld en Zending*, ook al is dat anders georiënteerd. De secretaris verwijst voor wat betreft het eerste naar het laatst verschenen nummer van *DZOK*, met name de recensies daarin.

De volgende vraag van de voorzitter is: is één Algemene Vergadering per jaar voldoende? Niemand spreekt uit: onvoldoende.

Mevr. dr Jongeling stelt voor de tweede vergadering te vervangen door een jaarlijks rondzendformulier, waarin wordt gevraagd wie met wat bezig is. Er komen toch telkens nieuwe dingen op.

De voorzitter stelt ook de vraag: verontrust het U dat hier alleen oudere leden aanwezig zijn?

Dr Van Slageren pareert deze vraag met de suggestie dat het goed zou zijn juist deze ouderen te stimuleren hun memoires te schrijven. Mevr. Jongeling haakt hierop in door te vertellen van de plannen, twintig jaar geleden opgekomen, om systematisch de oude generatie zendingsarbeiders te gaan interviewen, zoals gedaan door het documentatiecentrum te Nijmegen met bejaarde missionarissen. Deze plannen hebben geen doorgang gevonden doordat de zendingsorganisaties niet geïnteresseerd waren.

Ds Van der Hoek deelt mee dat het lid ds Van Weelie is overleden.

Na sluiting van de vergadering mengen de leden zich onder de Petersburg-groep. In het tweede deel van het officiële programma houdt drs Th.J.S. van Staalduine een boeiend verhaal over de wederwaardigheden van de Nederlandse gemeente in Sint-Petersburg en enkele van haar leden tijdens de jaren van de Bolsjewistische machtsgreep in Rusland.

### *Voorstel van dr M.C. Jongeling*

Dr M.C. Jongeling, lid van de WZOK, diende een voorstel in tot beschrijving van een bijzondere periode in de geschiedenis van de zending der Nederlandse Hervormde Kerk, n.l. de jaren 1949/50-1962/1969. Dat is de periode na de soevereiniteitsoverdracht, die wat de zending betreft onder andere gekenmerkt werd door de confrontatie tussen Nederland en Indonesië betreffende Irian. Elders in dit blad wordt dit voorstel uitvoeriger gepubliceerd. Wij vragen de leden hieraan aandacht te besteden en zich in verbinding te stellen met dr Jongeling of met ons als zij menen op een of andere wijze een bijdrage te kunnen leveren.

### *Molukkenproject*

Het Molukkenproject maakt goede voortgang. Zoals gewoonlijk bij het samenstellen van omvangrijke publicaties kost de afronding meer tijd dan aanvankelijk gedacht. Wij liggen echter nog steeds op schema. Een van de WZOK-leden, dr H.E. Niemeijer, tevens mede-uitvoerder van het Molukkenproject, heeft een eervolle benoeming gekregen als coördinator van het TANAP-project, een grote onderneming, die haar oorsprong vindt in de opnemings van de VOC-archieven in de werelderfgoed-lijst van de UNESCO. Wereldwijd worden nu activiteiten ontplooid om deze archieven te conserveren en te onderzoeken. Daarbij zal dr Niemeijer een centrale functie hebben.

U zult alle uit de media vernomen hebben over de gebeurtenissen van de afgelopen maanden in de Molukken zelf. Van Banda zijn alle christenen verdreven, op Ambon is op 22 juni de campus van de UKIM (Chr. Universiteit van de Molukken) aangevallen. Vrijwel alle gebouwen en alle huizen van docenten zijn afgebrand. Mogelijk zijn ook archivalia verloren gegaan. Voor zover bekend zijn de docenten van de UKIM en hun gezinnen nog in leven.

## Personalia

Dr Albert Schrauwers is Lecturer in de Antropologie aan de London School of Economics. Zijn talrijke publicaties betreffen de zending in Indonesië. Zijn jongste boek is *Colonial "Reformation" in the Highlands of Central Sulawesi, Indonesia, 1892-1995*, University of Toronto Press, 2000.

Dr Chr.G.F. de Jong (1949) doceerde van 1983 tot 1992 de kerkhistorische vakken aan de Theologische Hogeschool te Makassar (Indonesië). Daarnaast was hij docent geschiedenis aan de Hasanuddin Universiteit te Makassar. Sedert 1993 is hij projectmedewerker aan de Theologische Universiteit der GKN te Kampen. Onder zijn recente publicaties zijn bronnenpublicaties betreffende de Hervormd/Gereformeerde zending in Zuid-Celebes en de Gereformeerde zending Midden-Java. Momenteel bereidt hij een tweedelige bronnenpublicatie voor over de kerk- en zendingsgeschiedenis in de Molukken, 1800-1935.

Drs K. Bakker (1943) studeerde in 1991 af aan de Universiteit Utrecht. Onderwerp van zijn doctoraalscriptie was "de Christelijke Onderwijzers Vereniging (C.O.V.) in Nederlandsch-Indië (1917-1984)". Hij is sinds 1991 predikant bij de Hervormde Gemeente te Klarenbeek.

Dr Karel Steenbrink (1942) is a graduate of the Catholic University of Nijmegen, where he defended in 1974 his doctoral dissertation on Recent Developments of Islamic Education in Indonesia. Between 1978 and 1988 he was coordinator for the cooperation between Leiden University and the IAIN, State Academy of Islamic Studies, in Jakarta and Yogyakarta. In 1992-1993 he was a visiting professor at the Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal. Since 1989 he is an associate researcher at IIMO, the Interuniversity Institute for Ecumenical and Missiological Research, Dept., of Theology, Utrecht University. Among his recent publications are: *Adam Redivivus, Muslim Elaborations of the Adam Saga, with special reference to the Indonesian literary traditions*, Zoetermeer, 1998. Forthcoming (at KITLV, Leiden) is the first volume of *Catholics in Indonesia, 1808-1942. A Documented History*.

Dr Jaap van Slageren (1933) werkte in zendingsdienst in Kameroen. Vervolgens was hij secretaris binnenland van de Nederlandse Zendingsraad (NZR), docent aan de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel en predikant.

WERKGROEP VOOR DE GESCHIEDENIS VAN DE  
NEDERLANDSE ZENDING EN OVERZEESE KERKEN

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

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

Telefoon/Telephone: 038 33 71 600

Fax/Telefax 038 33 71 613

Postgiro/Postal account: 234641 (Theologische Universiteit GKN, Kampen)

Bestuur van de Werkgroep:

*Board of the Society:*

Prof. dr P.N. Holtrop (voorzitter/*chair*)

Dr Th. van den End (secretaris/*secretary*)

Dr A.Th. Boone

Dr Chr.G.F. de Jong

Dr 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

Albert Schrauwers	Pillars of Faith: Religious Rationalization in the Netherlands and Indonesia	1
Chr.G.F. de Jong	Een verloren generatie zendelingen in de Molukken in de negentiende eeuw: de “vijftigers”	24
K. Bakker	Het ontstaan van de “Christelijke Onderwijzers Vereeniging”. De verwickelingen rond de fusie van twee christelijke onderwijzersverenigingen in Nederlands-Indië in het tweede decennium van de twintigste eeuw	47
Karel Steenbrink	A history of Christianity in Indonesia as an exercise in comparative religion	67
Jaap van Slageren	De Hervormde zending in Kameroen	79
Boekbesprekingen	Hoogerwerf, <i>Transmigratie en kerkvorming. Het ontstaan en de ontwikkeling van de Christelijke Kerk van Zuid-Sumatra (Gereja Kristen Sumatera Bagian Selatan - GKSBS) 1932-1987</i> , (Reenders); Van Schie CICM, <i>Gereja Katolik di Tana Toraja dan Luwu. Sejarah tentang Awal Perkembangannya</i> (V.d. End); <i>Woord en Schrift in de Oost</i> . Red. Willem van der Molen en Bernard Arps (De Jong)	84
Berichten	Voorstel tot beschrijving van een bijzondere periode in de geschiedenis van de Hervormde Zending (Raad voor de Zending der NHK)	91
Mededelingen uit de Werkgroep		93
Personalía		95