

“Tussen gemoedelijke verhouding en scherpe tegenstelling”

Beeldvormingen over moslims bij de zendelingen van het
Nederlands Zendingsgenootschap in Bolaäng Mongondow
(Noord-Celebes), 1905-1950.

Paul van Lunteren



Voor Gurie Fakkell-Nijenhuis (1924-2017), tweede van links.
Zonder haar vertellingen was deze geschiedenis nooit geschreven.

Inhoudsopgave

Voorwoord	7
Hoofdstuk 1, Inleiding en verantwoording	
1.1 - Historiografie van Bolaäng Mongondow	9
1.2 - Kerkhistorisch onderzoek naar de zending	11
1.3 - Uitvoering van het onderzoek	13
Hoofdstuk 2, Bolaäng Mongondow: een introductie	
2.1 - Inleiding	15
2.2 - Grenzen en bestuurlijke verhoudingen	16
2.3 - Het prille christendom	23
Hoofdstuk 3, De islam als opponent: tussen theorie en praktijk	
3.1 - Inleiding	27
3.2 - De invloed van de islam in Bolaäng Mongondow	27
3.3 - De perceptie van theologen op de islam	33
Hoofdstuk 4, Het Nederlands Zendingsgenootschap	
4.1 - Inleiding	39
4.2 - Karakterschets van de organisatie	39
4.3 - Het zendingsterrein in Bolaäng Mongondow	44
Hoofdstuk 5, De zendeling als tegenover	
5.1 - Inleiding	51
5.2 - Case-study: verhouding tot de islamitische bestuurders	51
5.3 - Case-study: verhouding tot de islamitische onderwijzers	55
Conclusie	59
Samenvatting (Nederlands)	62
Ringkasan (Indonesisch)	63
Geraadpleegde bronnen	64
Verklaring van onafhankelijk werk / statement of independent work	71

Voorwoord

Het was dinsdag 15 oktober 2013, een donkere en regenachtige herfstavond. In een flat aan de Van Maerlantstraat in Arnhem betrad ik de woning van een oudere vrouw. Ze heette Gurie Fakkelnijenhuis, maar voor mij was ze mevrouw Fakkeln. Enkele weken voor mijn bezoek was ik een onderzoek gestart naar de hervormde gemeente in Arnhem en begonnen met het verzamelen van materiaal over de vroegere predikanten. Eén van hen had in 1946 het huwelijk van het echtpaar Fakkeln-Nijenhuis ingezegend. Mevrouw Fakkeln bezat een foto van haar huwelijksdienst waarop deze predikant te zien was en zodoende had zij mij uitgenodigd om langs te komen.

Het trouwalbum kwam tevoorschijn, terwijl de hete thee op de salontafel stond af te koelen. In het album zat een foto van een kerkzaal in 's-Gravenhage, genomen vanaf het balkon. Ergens in de verte was een bruidspaar te zien en vóór hen stond een dominee, wiens gezicht onherkenbaar was. Het doel van mijn bezoek was al na enkele minuten ongeschikt gebleken. Einde verhaal? Zeker niet!

Mevrouw Fakkeln begon te vertellen over al die jaren dat zij lid was van de hervormde kerk. Tijdens de oorlogsjaren woonde zij ook al in Arnhem en aangezien ik nieuwsgierig was naar het kerkelijk leven in die tijd, begon ik hierop door te vragen. In 1939 was ze in Arnhem komen wonen, toen haar vader Johan Nijenhuis, zendeling op Celebes (Sulawesi) in Nederlands-Indië, met zijn gezin in die zomer met verlof naar Nederland was gekomen. De twee dochters werden in Arnhem aangemeld bij een meisjesinternaat. Intussen brak op 1 september de Tweede Wereldoorlog uit. De terugreis van haar ouders werd uitgesteld, totdat zich eind november 1939 een mogelijkheid voordeed. Nijenhuis en zijn echtgenote keerden terug naar Nederlands-Indië, waar ze tijdens de Japanse bezetting in kampen werden opgesloten en zijn overleden. Na 1945 werd een kist naar Nederland gezonden met daarin persoonlijke eigendommen van haar ouders, zoals de sieraden van haar moeder, de zendingsbijbel van haar vader, maar bovenal brieven die haar ouders in de kampen aan hun kinderen schreven, maar die vanzelfsprekend nooit op de post waren gedaan.

Deze voorwerpen uit een voorbije periode en van slachtoffers van de Japanse overheersing intrigeerden mij. Mevrouw Fakkeln vertelde zonder enig bezwaar over haar herinneringen aan Indië en het tragische lot van haar ouders. Zelf vond zij het bijzonder dat ik als jonge man van 23 jaar zo geïnteresseerd was in het Indische verleden. Na mijn bezoek ben ik nog twee á drie keer bij haar langs geweest en heb ik haar verhalen over Nederlands-Indië aangehoord. Ik heb toen het fotoalbum van haar vader mogen lenen en scans kunnen maken van de foto's uit de streek Bolaäng Mongondow op Noord-Celebes, waar het gezin woonde. Ik deed dit uit voorzorg: mevrouw Fakkeln had geen kinderen of verdere familie en het leek me een groot gemis als deze bijzondere foto's verloren zouden gaan.

Op 15 mei 2015 was ik voor het laatst bij haar op bezoek. Na die tijd is het niet meer van een vervolgbezoek gekomen in verband met studiedrukke en persoonlijke omstandigheden. En toen overleed ze op 17 januari 2017.¹ Ik vermoed dat alle voorwerpen in de vuilniscontainer zijn beland.²

Zes jaar nadat ik haar ontmoette, besloot ik mijn scriptie voor de master theologie in Nijmegen te wijden aan het zendinggebied van haar vader: Bolaäng Mongondow. Deze scriptie is daardoor voor mij ook een eerbetoon geworden voor Gurie Fakkeln-Nijenhuis, omdat haar vertellingen uit eerste hand mijn belangstelling voor Nederlands-Indië gevoed hebben. Uit dankbaarheid voor die vertellingen draag ik deze scriptie postuum aan haar op.

Paul van Lunteren
Nijmegen, 15 juli 2020

¹ Y.M. Voorhaar, 'Overleden', *Kerkperspectief. Uitgave van de Protestantse Gemeente Arnhem* Nr. 2 (2017) 14.

² Een uitzondering hierop vormt de zendingsbijbel van haar vader die door mijn bemiddeling sinds 2014 een veilig onderkomen heeft gekregen in het Museum Zendingserfgoed in Zuidland.

“Als we kennis nemen van de Zending in Bolaäng Mongondow, valt ons dadelijk het groote verschil op van het werk op dit terrein met dat in de Minahassa. Twee aan elkaar grenzende streken met zulk een uiteenlopende bevolking, zullen we wellicht nergens elders in Nederlandsch Oost-Indië aantreffen.”

Adriaan van der Endt (1921)

Hoofdstuk 1, Inleiding en verantwoording

1.1 - Historiografie van Bolaäng Mongondow

‘Mijn vader werkte niet in de Minahasa, maar in een gebied daaronder’ vertelde mevrouw Fakkell in 2014, niet wetende dat ik geen flauw benul had wat ‘Minahasa’ überhaupt inhield. Zoveel jaren verder weet ik inmiddels beter en begrijp ik ook waarom zij duidelijk probeerde te maken dat haar vader juist niet in de Minahasa werkte. Het had alles te maken met de beeldvorming over diezelfde Minahasa in de noordoostelijkste punt van het eiland Celebes.

In 2008 omschreven de Indonesische historicus Jan Sihar Aritonang en de Nederlandse theoloog Karel Steenbrink de Minahasa als één van de vier gebieden in Indonesië waar christenen een relatieve meerderheid van de bevolking uitmaken. Karakteristiek voor de Minahasa is het feit dat de bevolking hier een grote nadruk legt op het verband tussen lokale identiteit en christendom.³ Het idee dat het christendom zo met de Minahassers verweven is, heeft mede geleid tot wat de Leidse hoogleraar David Henley in 1996 ‘de mythe van uiterste loyaliteit aan het Nederlandse gezag’ noemde. De Minahasa was voor de Nederlanders een eenzaam, christelijk steunpunt in een verder overwegend islamitische kolonie⁴ en werd ook wel de ‘twaalfde provincie van Nederland’ genoemd.⁵ In vergelijking met die Minahasa was het aangrenzende Bolaäng Mongondow een heel ander gebied. Daar was de bevolking overwegend islamitisch en geen sprake van een, al dan niet mythische, volksofpvatting van een christelijke identiteit.

Tussen de geschiedschrijvingen over de Minahasa en Bolaäng Mongondow bestaan verschillen. Over de ‘twaalfde provincie van Nederland’ kun je zonder enige moeite boekenplanken vullen, maar in het geval van Bolaäng Mongondow wordt dit moeilijker. In 1981 concludeerde Mieke Schouten, onderzoekster bij het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde in Leiden, dat hierover een gebrek aan publicaties bestond. Vóór 1900 werd de regio amper bezocht en bovendien betroffen de schaarse publicaties vooral geologische verkenningen. Door de aanwezigheid van de zending vanaf 1905 groeide de wetenschappelijke belangstelling en parallel het aantal publicaties. Achteraf bezien verschenen in de jaren dertig en veertig van de twintigste eeuw de voornaamste werken; na de Indonesische onafhankelijkheid daalde het aantal publicaties.⁶ Het is vooral zendeling Wim Dunnebier geweest die vanaf 1905 belangrijke informatie heeft vastgelegd over de cultuur, taal en gewoonten van de inwoners. Een deel van zijn artikelen verscheen in de periodiek *Mededeelingen vanwege het Nederlandsch Zendingsgenootschap*, maar hij publiceerde ook een aantal boeken.⁷

Voor een scriptie binnen de discipline van theologie- en kerkgeschiedenis zijn taalkundige en culturele verschijnselen echter niet voldoende. Daarom koos ik als overkoepelend thema voor het zendingswerk. Wanneer we de literatuur bezien, dan blijkt dat hierover weinig is geschreven. Het voornaamste werk is het dunne boekje *De zending in Bolaäng Mongondow* van zendeling Adriaan van der Endt uit 1921.⁸ Duidelijk geschreven voor de achterban (donateurs en sympathisanten) biedt het weliswaar een eerste indruk, maar het blijft beknopt en selectief qua thematiek.

³ Jan Sihar Aritonang en Karel Steenbrink, *A history of christianity in Indonesia* (Leiden 2008) 419.

⁴ David Henley, *Nationalism and regionalism in a colonial context. Minahasa in the Dutch East Indies* (Leiden 1996) 20.

⁵ G.F.E. Gonggrijp, *Geïllustreerde encyclopaedie van Nederlandsch-Indië* (3^e druk; Wijk en Aalburg 1992) 838.

⁶ Mieke Schouten, *Minahasa and Bolaangmongondow. An annotated bibliography* ('s-Gravenhage 1981) 222-223. Deze serie had tot doel (toekomstige) onderzoekers een actueel overzicht te bieden van de beschikbare literatuur over een bepaalde streek of thema met betrekking tot Nederlands-Indië.

⁷ Van grote betekenis is zijn woordenboek geweest: W. Dunnebier, *Bolaang Mongondowsch-Nederlandsch woordenboek. Met Nederlandsch-Bolaang Mongondowsch register* ('s-Gravenhage 1951). Verder zijn vermeldenswaardig de toespraak van Dunnebier uit 1916: Dunnebier, ‘Bolaäng-Mongondow’, MNZG 60 (1916) 287-289 en Dunnebier, *Bolaang Mongondowsche teksten* ('s-Gravenhage 1953).

⁸ A. van der Endt, *De zending in Bolaäng Mongondow* (Leiden 1921).

Voor zover bekend heeft alleen de Duitse cultureel antropoloog Sven Kosel (1970-2012), voormalig wetenschappelijk medewerker aan de Goethe-Universiteit in Frankfurt am Main⁹, zich gericht met Bolaäng Mongondow in de koloniale periode bezig gehouden. In 2005 publiceerde hij een artikel over het optreden van het NZG en in 2010 een ander artikel over de geschiedenis van de islam.¹⁰ Kosel was bovenal geïnteresseerd in de wisselwerking tussen islam en christendom, gezien allerlei bijkomende aspecten zoals macht, identiteit en politiek. Hij stelde zich op het standpunt dat de studie naar de invloed van de islam of het christendom niet separaat moest worden uitgevoerd, wat overigens verklaarbaar is vanuit zijn positie als antropologisch onderzoeker naar de Zuid-Aziatische geschiedenis.¹¹

In 2018 promoveerde de Filipijnse historicus Ariel Lopez¹² in Leiden op een comparatief onderzoek naar christelijke en islamitische “bekeringsmethoden” in de periode 1700-1900 in Noord-Celebes (Minahasa, Bolaäng Mongondow en Gorontalo). Lopez beschouwt het begrip “bekering” als een sociologisch fenomeen en schaaft zich daarmee bij de zogeheten ‘externalistische benadering’, waarbij sociale, politieke en economische factoren een belangrijke plaats innemen. De winst die Lopez’ onderzoek heeft opgeleverd, is vooral het brede blikveld op de maatschappelijke ontwikkelingen in Noord-Celebes. De christelijke en islamitische bekeringsuccessen, respectievelijk in de Minahasa en Bolaäng Mongondow, schrijft hij toe aan politieke en economische factoren, die de sociale belangen (‘sociale interests’) van de bevolking hebben bepaald. Lopez betwijfelt het dieper liggende religieuze en persoonlijke aspect en stelt dat dit bovendien zeer moeilijk aantoonbaar is.¹³ Hoewel hij over dat laatste gelijk heeft - er zijn bijvoorbeeld weinig egodocumenten - vind ik dat hij in zijn onderzoek te gemakkelijk is voorbij gegaan aan de persoonlijke kant, namelijk de religieuze beleving van de actoren.

Het onderzoek van Lopez eindigt in 1900 (vóór de komst van het NZG) en behandelt bovendien de islamitische bekering van deze regio en niet de christelijke. Anno 2020 bestaat er dan ook nog steeds geen overzichtswerk van de zending in Bolaäng Mongondow. Een onderzoek naar deze regio kan ons inzicht verschaffen over zendingswerk in een gebied waar de islam de dominante religie was. Het was namelijk dit contrast tussen een christelijke Minahasa en een islamitisch Bolaäng Mongondow, waar mevrouw Fakkell op doelde toen zij probeerde uit te leggen dat het werkterrein van haar vader toch wel een heel ander karakter droeg dan de Minahasa. Dit verschil suggereert een bepaalde spanning in de denkbeeldige ‘ruimte’ die Bolaäng Mongondow vormde aan het begin van de twintigste eeuw: een periode waarin de ethische politiek, met haar aandacht voor de belangen van de bevolking, floreerde.¹⁴

De zendelingen van het NZG stichtten op verzoek van de islamitische leiders volksscholen, maar hun eigenlijke doel was natuurlijk de verspreiding van het evangelie. In de geschiedenis van dit zendingsveld waren de zendelingen belangrijke actoren, die zich moesten verhouden tot een overwegend islamitische bevolking. In de literatuur, maar ook in verslagen van de zendelingen valt informatie te vinden over hun verhouding tot de islam. Zo schreef zending Adriaan van der Endt in

⁹ https://www.uni-frankfurt.de/41040120/Sven_Kosel_M_A (curriculum vitae en overlijdensbericht van Sven Kosel geraadpleegd op 16 mei 2020). Tot aan zijn vroegtijdig overlijden op 11 juni 2012 hield Kosel zich bezig met de bestudering van de religieuze en etnische identiteit van de volkeren en groepen, waaronder ook christenen, op het eiland Celebes.

¹⁰ Zie: Sven Kosel, ‘Christian mission in an islamic environment: religious conversion in North Sulawesi in the light of a case-study from Bolaang Mongondow’, *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* Nr. 51 (2005) 41-65 en Sven Kosel, ‘The history of islam in Bolaang Mongondow, North Sulawesi. Rationalisation and derationalisation of religion’, *Indonesia and the Malay World*. Nr. 38 (2010) 43-64.

¹¹ Kosel, ‘Christian mission’, 42.

¹² Lopez is momenteel werkzaam als universitair docent aan de Universiteit van de Filipijnen.

¹³ Ariel Lopez, *Conversion and colonialism: islam and christianity in North-Sulawesi, c. 1700-1900* (Leiden 2018) 3-5, 8 en 256-257. Digitaal raadpleegbaar: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/65631>.

¹⁴ Zie voor een beschrijving van de ‘ethische politiek’ paragraaf 2.2.

1921 dat hij zich bewust was van zijn islamitische omgeving¹⁵ en berichtte de vader van mevrouw Fakkell één jaar later dat hij van de moslimgemeenschap in Kotobangou tegenwerking ondervond.¹⁶

Tegen deze achtergrond bezien lijkt mij de houding van de zendelingen in Bolaäng Mongondow ten opzichte van (de dominante rol van) de islam een interessant onderwerp van onderzoek. Weliswaar kende Nederlands-Indië meerdere zendingsterreinen waar de islam de dominante religie was, maar nergens werkte dezelfde zendingsorganisatie in twee náást elkaar grenzende, maar zó verschillende gebieden.

De vraag kan worden gesteld wat een onderzoek naar voormalige zendelingen nu zo relevant maakt. Een dergelijk onderzoek zou kunnen resulteren in een (Europees ingekleurd) missiologisch onderzoek, waarbij vooral de gehanteerde strategieën en instrumenten centraal staan.¹⁷ Een dergelijke insteek heb ik bewust willen vermijden. Het was mij te doen om de personen van de zendelingen in Bolaäng Mongondow en dan vooral hun eigen (theologische) perceptie van de islamitische bevolking. Hoe hebben zij zich tot het krachtenveld van de islam verhouden? Welke voorstellingen en verwachtingen hadden zij van de moslims die zij ontmoetten?

1.2 - Kerkhistorisch onderzoek naar de zending

Het voordeel van een onderzoek naar de beeldvorming(en) van individuele zendelingen is dat deze werkwijze een institutionele benadering van de kerkgeschiedenis voorkomt. Een dergelijke benadering is in de basis niet verkeerd, maar is in het verleden meer dan eens gebruikt om de eigen organisatie te legitimeren. Juist door de focus te leggen op de rol en houding van actoren kan geprobeerd worden een functionele analyse te maken van de wijze waarop de zendelingen zich verhielden tot de islamitische bevolking.¹⁸

Kerkgeschiedenis leent zich heel goed voor een onderzoek naar actoren en kan daarmee ook dienstbaar zijn voor geloof en kerk. In de multiculturele en -religieuze samenlevingen van het huidige West-Europa moeten christenen zich ook verhouden tot andere stromingen en godsdiensten, waaronder de islam. Dit kan allerlei gevoelens oproepen. In de levens van de zendelingen was dit niet anders. Ook bij hen speelden niet alleen het geloof, de hoop en de heiligheid een rol, maar ook menselijk falen, gevoelens van onbestemdheid en zonde. Juist die innerlijke strijd is kenmerkend voor de kerkgeschiedenis, zowel op macro- als microniveau.¹⁹ Hun inspanningen voor het christelijk geloof komen voort uit het evangelie, een inspiratie waar juist de kerkgeschiedenis zich op kan toespitsen.²⁰ Voor dit kerkhistorisch onderzoek heb ik dan ook de volgende onderzoeksvraag geformuleerd:

Onderzoeksvraag:

Welke beeldvorming(en) hadden de zendelingen van het Nederlands Zendingsgenootschap over de islamitische bestuurders en onderwijzers in Bolaäng Mongondow tussen 1905 en 1950 en op welke wijze beïnvloedde(n) deze beeldvorming(en) hun werkzaamheden?

¹⁵ Van der Endt, *De zending*, 5, 14-15.

¹⁶ Jaarverslag over 1923 van J.H.D. Nijenhuis voor het Zendingsressort Bolaang Mongondow, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165. In zijn eigen plaats Kopandakan was er minder animositeit tussen christenen en moslims.

¹⁷ Charles Keyes, 'Being protestant christians in Southeast Asian Worlds', *Journal of Southeast Asian Studies* Nr. 27/2 (1996) 280-292, aldaar 280. Volgens de Amerikaanse antropoloog Charles Keyes was dit tot 1980 bij de meeste onderzoeken naar protestants christendom in Zuidoost-Azië het geval. Daarna verschoof de focus richting de christelijke praktijk en de manier waarop deze werd vormgegeven op basis van doctrines en inheemse culturen. Keyes ziet deze verschuiving als een positieve ontwikkeling, wat doet vermoeden dat hij missiologische onderzoeken als bevooroordeeld beschouwd. Naar mijn mening kan dit worden verklaard vanuit de meer generalistische en holistische blik van een antropologische wetenschapper. Overigens lijkt Keyes zijn uitspraak te baseren op Amerikaanse studies naar protestants christendom en de zending in de voormalige Britse koloniën, zoals Birma en Maleisië, en de Amerikaanse kolonie in de Filippijnen.

¹⁸ Daniela Müller en Gian Ackermans, 'Achter de geschiedenis kijken. Kerkgeschiedenis als discipline naast geschiedenis en theologie', *Tijdschrift voor theologie* Nr. 1 (2010) 20-33, aldaar 21.

¹⁹ A. Franzen, *Kerkgeschiedenis in kort bestek* (Helmond 1966) 19.

²⁰ J.N. Bakhuizen van den Brink, *Handboek der kerkgeschiedenis I* ('s-Gravenhage 1968) 2.

Voor dit onderzoek werk ik met een periode van 45 jaar. In 1905 startte het zendingswerk en in 1950 werd het zendingsveld een zelfstandig geïnstitueerde kerk. Daarmee was de rol van de zending zeker niet voorbij, maar de rol van de zendelingen veranderde toen wel.

Ik heb gekozen voor twee concrete beroepsgroepen: islamitische bestuurders en onderwijzers. De reden hiervoor is dat mijn aanvankelijke voorkeur voor ‘de islamitische bevolking’ nogal breed was. De twee genoemde groepen lenen zich daarentegen goed voor dit onderzoek. De zendelingen moesten zich namelijk op de een of andere manier tot hen verhouden. Het NZG kwam op verzoek van de bestuurders, die verantwoordelijk waren voor het openbare en religieuze leven. Concreet hield dit in dat de zendelingen zich, tot op zekere hoogte, in hun doen en laten rekening hielden met deze bestuurders. Op maatschappelijk en onderwijskundig vlak zagen de zendelingen zich geplaatst tegenover een (groeïende) groep islamitische onderwijzers. Deze onderwijzers waren regelrechte opposanten en stonden alleen al om die reden automatisch in een verhouding tot de zendelingen.

Deelvragen

Ter ondersteuning van de onderzoeksvraag heb ik vijf deelvragen geformuleerd. Deze vragen hebben betrekking op de context van Bolaäng Mongondow, de rol van de islam en de omgang hiermee door de zendelingen. De deelvragen zijn:

1. Hoe lagen de verhoudingen tussen de zendelingen en de lokale bestuurders?
2. Welke theologische opvattingen hadden de zendelingen over de islamitische wereld?
3. Welke rol speelde de islam, in het bijzonder ten aanzien van de zendingsactiviteiten?
4. Werden de zendelingen toegerust voor dit specifieke werkterrein?
5. Hoe gingen de zendingswerkers om met de weerstand vanuit islamitische hoek?

Overwegingen

Ik ben mij bewust dat door de formulering van mijn onderzoeksvraag de regio Bolaäng Mongondow met een Nederlandse, maar bovenal een zendings-, bril zal worden bekeken. Critici kunnen dan wijzen op een eenzijdige weergave. Hierover heb ik nagedacht en daarom wil ik mijn overwegingen kort toelichten.

Afgezien van de persoonlijke belangstelling (de verhalen van mevr. Fakkell), de lacune in het (kerk)historisch onderzoek en de mogelijkheid van een functionele benadering van de houding van de zendelingen, is er ook een praktische reden om het zendingswerk vanuit dit perspectief te bestuderen. Het archief van het NZG bevindt zich in Utrecht, valt te bereizen en de meeste archiefstukken zijn opgesteld in het Nederlands. Wanneer men het perspectief van de bevolking als het vertrekpunt neemt, dan is kennis van het Maleis en Bahasa Indonesia noodzakelijk. Daar ik die talen niet machtig ben, is een keuze voor Nederlandstalige bronnen niet meer dan logisch. Bovendien loont een onderzoeksperiode van een half jaar voor een masterscriptie niet voor een snelle taalstudie en/of een reis naar Indonesië. Daarvoor komt een promotietraject eerder in aanmerking.

Een ander punt van kritiek zou kunnen zijn dat de bronnen in de zendingsarchieven zijn gevormd door de zendelingen of personen met wie zij direct in contact stonden. De gegevens in deze bronnen bestaan niet alleen uit interpretaties van de zendelingen, maar zijn vaak ook geselecteerd met het oog op de propaganda richting de eigen achterban of het maken van beleid.²¹ In deze bronnen kunnen dus (on)opzettelijke getuigenissen of verdraaiingen over de islam vervat zijn. Dit geldt in feite voor elke bron uit het verleden.²²

²¹ Ton Kappelhof, ‘Archives of Dutch Christian missionary organisations and missionaries’ in: Charles Jeurgens, Ton Kappelhof en Michael Karabinos (red.), *Colonial legacy in South East Asia. The Dutch archives* (Amsterdam 2012) 151-166, aldaar 152, 157 en 165.

²² Marc Boone, *Historici en hun métier* (Gent 2007) 2 en vooral 124-126 m.b.t. de toepassing van de rechtzinnigheidskritiek bij historische bronnen; Harry Jansen, *Triptiek van de tijd. Geschiedenis in drievoud* (Nijmegen 2010) 178-181 m.b.t. het onderscheid van feiten en feitelijke uitspraken.

De selecties en interpretaties van zendelingen acht ik echter niet problematisch, omdat de onderzoeksvraag zich ook niet richt op wat ‘waarheid’ is of niet. Ik sluit mij dan ook aan bij de benadering van Daniëla Müller en Gian Ackermans dat historische feiten weliswaar objectieve kenmerken hebben, maar altijd via een talige constructie tot ons komen. Een historische constructie van het blikveld van de zendelingen in het islamitische Bolaäng Mongondow kan dus zinvol zijn, omdat ze feiten inzichtelijk kan maken.²³

1.3 - Uitvoering van het onderzoek

Met mijn onderzoeksvraag heb ik gekozen voor een microscopisch onderzoek naar één zendingsveld in Noord-Celebes, waarover nog weinig is geschreven. Juist door dit microniveau was ik in staat in te zoomen op een selecte groep actoren. Daarbij had ik van tevoren nog geen zekerheid op de resultaten van dit historisch-explorerend onderzoek. Er waren wel archiefbescheiden van de zendelingen beschikbaar, maar welke opbrengst dit zou leveren kon ik niet vermoeden. Een alternatief zou zijn geweest om op basis van literatuuronderzoek een algemene schets te geven van de beeldvormingen bij zendelingen op basis van onderzoeken naar soortgelijke zendingsorganisaties, zoals op Java waar de bevolking eveneens islamitisch was.²⁴

Ik wilde dit onderwerp beslist op basis van archiefmateriaal onderzoeken, omdat dit gebied nog weinig onderzocht is en de weg van archiefonderzoek inzichten kan opleveren voor het hier verrichte pionierswerk in een islamitische omgeving en het embryonale begin van het christendom. Het opsporen van de voorstellingen (concepten, visies e.d.) van de zendelingen was overigens geen gemakkelijke klus.

Voor dit onderzoek zal ik, naast de bestaande literatuur, voornamelijk putten uit de archieven van het Nederlands Zendingsgenootschap en diens rechtsopvolgers, die liggen opgeslagen in het Utrechts Archief²⁵ en 294 strekkende meters beslaan, wat neerkomt op ruwweg 2350 archiefdozen. Deze archieven bestaan voornamelijk uit jaarverslagen, kaarten, periodieken, correspondentie en andere documentatie.²⁶ In hun pennenvruchten maken de zendelingen gewag van allerlei onderwerpen, maar zelden gestructureerd. Het gaat vaak om (praktische) zaken als weersinvloeden, collegiale contacten of geschillen, declaraties van reiskosten en andere uitgaven, statistische gegevens over de gemeenten of tegenslagen bij transporten e.d. Voor het onderzoek naar bruikbare informatie over de beeldvorming(en) over moslims, betekende dit dat vele stapels papieren en honderden scans bestudeerd moesten worden. In deze documenten kwamen van tijd tot tijd Maleise begrippen²⁷ langs, die voor mij in het begin niet altijd duidelijk waren.

Tot slot wil ik nog een aantal opmerkingen over deze scriptie maken:

- Wanneer in de tekst wordt gesproken over Bolaäng Mongondow, dan wordt hiermee de administratieve onderafdeling bedoeld (zie voor verdere uitleg paragraaf 2.1).
- Het Nederlands Zendingsgenootschap wordt consequent vermeld als NZG.

²³ Müller en Ackermans, ‘Achter de geschiedenis’, 27.

²⁴ Zie bijvoorbeeld M. Lindenborn, *West-Java als zendingsterrein der Nederlandsche zending-vereeniging* (Utrecht 1922); David Bentley-Taylor, *The weathercock's reward : Christian progress in Muslim Java* (Londen 1967); C. Guillot, *L'affaire Sadrach: un essai de christianisation à Java au XIXe siècle* (Parijs 1981); Th. Sumartana, *Mission at the crossroads: indigenous churches, European missionaries, Islamic association and socio-religious change in Java, 1812-1936* (Amsterdam 1991); A.Th. Boone, *Bekering en beschaving: de agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendinggenootschap in Oost-Java, 1840-1865* (Zoetermeer 1997).

²⁵ Zie specifiek: Utrechts Archief, (1102-1) Raad voor de zending: rechtsvoorgangers 1797-1950 en (1102-2) Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk 1950-2001.

²⁶ A.C. Vijn, ‘Op zoek naar voorouders in de zending’ in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending. Gids voor onderzoek naar de geschiedenis van de hervormde zending in Indonesië en elders* (Utrecht 2010) 117-122, aldaar 119-120. Van vrijwel elke zendingswerker is een dossier voorhanden. Een belangrijke bron in deze dossiers vormt de correspondentie van en naar de zendelingen, met verslagleggingen over de werkzaamheden, successen en tegenslagen.

²⁷ Zo passeerden Maleise woordjes als *bandjir* (overstroming), *moerid* (leerling), *pendeta* (priester), *penoeloeng* (helper), *padi* (rijst of gewas) en *masdjid* (moskee).

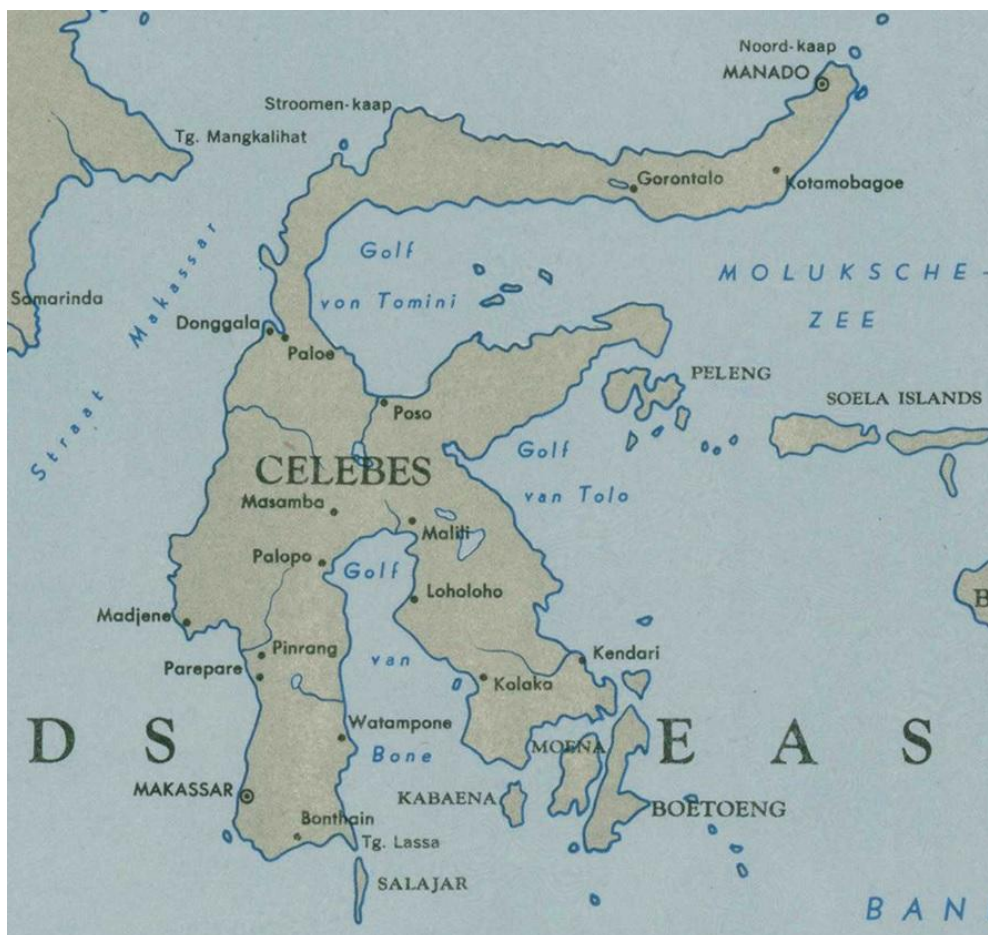
- Bij citaten heb ik de originele schrijfwijze en spelling gehandhaafd.
- De afbeeldingen 6, 7, 14 en 15 zijn gemaakt door zendeling Nijenhuis en afkomstig uit het fotoalbum van wijlen mevrouw Fakkell.
- Mijn dank gaat uit naar Roswitha Schuyt-Gosal te Arnhem voor de Indonesische vertaling van de samenvatting.

Hoofdstuk 2, Bolaäng Mongondow: een introductie

2.1 - Inleiding

In Nederlands-Indië behoorde het eiland Celebes bestuurlijk gezien tot de ‘buitengewesten’, zoals dit in feite voor alle eilanden gold, uitgezonderd Java en Madoera.²⁸ Celebes was als eiland verdeeld over twee buitengewesten, die ook wel residenties werden genoemd. Het zuidelijke deel van het eiland vormde de ‘residentie van Celebes en Onderhorigheden’; het noordelijke deel de ‘residentie van Manado’. De grens tussen deze twee residenties liep in een schommelende diagonale lijn.²⁹

De regio Bolaäng Mongondow lag in het noorden en viel dus onder de residentie van Manado. Deze residentie bestond uit vijf afdelingen, namelijk de (gelijknamige) afdeling Manado, Poso, Gorontalo, Donggala en de Sangihe- en Talaudeilanden. Elke afdeling kende weer zogeheten ‘onderafdelingen’. In het kader van deze scriptie is alleen de afdeling Manado van belang. Deze afdeling lag grotendeels in de regio Minahasa in de noordoostelijke punt van het schiereiland. De afdeling bestond uit de onderafdelingen Tondano, Amoerang (beiden lagen ook in de Minahasa) en Bolaäng Mongondow. De zendelingen van het NZG werkten dus in de onderafdeling Bolaäng Mongondow, die respectievelijk onderdeel uitmaakte van respectievelijk de afdeling Manado en de residentie van Manado.



Afbeelding 1: Uitsnede van een Nederlandstalige overzichtskaart van Nederlands-Indië, afkomstig uit de National Archives in Washington D.C. Bolaäng Mongondow is op deze kaart niet aangegeven, maar is gelegen in de noordelijke punt van het eiland, rondom de plaats Kota Mobagoe (rechtsbovenin).

²⁸ Java en Madoera stonden bekend als de ‘vorstenlanden’.

²⁹ Deze grens liep grofweg ten zuidwesten van Donggala onder het Poso-meer langs naar de Matarape Baai in het zuidoosten, ten noorden van Kendari.

Aangezien de afdeling Manado grotendeels samenviel met de streek Minahasa zou men wellicht verwachten dat Bolaäng Mongondow ook onderdeel van de Minahasa was, maar dat was ze beslist niet. De culturele, geografische en taalkundige verschillen tussen de Minahasa en Bolaäng Mongondow waren daarvoor te groot.³⁰

In dit hoofdstuk wordt Bolaäng Mongondow als decor voor de zendelingen geschetst. In paragraaf 2.2 wordt gekeken naar het terrein van dit gebied en de bestuurlijke en administratieve verhoudingen tussen het koloniale gezag en de inheemse heersers. In paragraaf 2.3 wordt het prille begin van het christendom behandeld.

2.2 - Grenzen en bestuurlijke verhoudingen

Bolaäng Mongondow lag (en ligt) ten zuidwesten van de Minahasa en ten oosten van Gorontalo zodat het tussen beide regio's ingeklemd zit. De noordoostelijke grens werd gemakshalve getrokken langs de twee rivieren Poigar en Togoeloe, die respectievelijk in de nabijheid van de plaatsen Poigar en Kotaboena in de Celebes- en Molukse Zee uitmonden. De westelijke grens liep diagonaal over het eiland langs de plaats Gorontalo. Datgene wat de Nederlanders beschouwden als de regio Bolaäng Mongondow, werd gevormd door vijf koninkrijken of landschappen. Dit waren Bintauma, Bolaäng Oeki, Bolaäng Itang en Kaidipang³¹ en het gelijknamige Bolaäng Mongondow op de hoogvlakten. Vanwege de grootte van dit gebied en de omvang van de bevolking gaf dit laatstgenoemde landschap de naam aan de bestuurlijke onderafdeling. In de literatuur over Bolaäng Mongondow luistert het dan ook nauw, omdat niet altijd duidelijk is of nu het gebied van het oorspronkelijke koninkrijk of de administratieve onderafdeling wordt bedoeld.³²

In de negentiende eeuw was Bolaäng Mongondow vanuit Nederlands perspectief onbekend terrein. Door het binnenland werd slechts weinig gereisd; het waren enkelingen die de regio bezochten, waardoor het lang heeft geduurd voordat een beter zicht op dit gebied werd verkregen.³³ Volgens de ambtenaar F.S.A. de Clercq³⁴ was hij in 1867 de vijfde Europeaan die in de negentiende eeuw naar Bolaäng Mongondow afreisde. Of dit klopt is moeilijk vast te stellen, aangezien het met de bestaande handelscontacten via de kustplaatsen niet ondenkbaar is dat ook Europese handelaren de regio hebben aangedaan. Naar aanleiding van zijn bezoek publiceerde De Clercq een gedetailleerd, geografisch verslag in het *Tijdschrift voor het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*.³⁵

Uit zijn verslag bleek dat dit gebied in de negentiende eeuw nauwelijks begaanbaar was. Ondanks de hoge bergen in dit gebied waren er geen vulkanen; wel geregeld aardbevingen. Vanwege de bergrivieren was de grond vrijwel overal vruchtbaar. Plantages met maïs, cacao, koffie en klapperbomen (voor de olie) kon men geregeld aantreffen, evenals goudmijnen. De handel concentreerde zich op de kustplaatsen, waar handelaren uit de Minahasa of Gorontalo aanmeerden. Er waren enkele min of meer redelijk begaanbare wegen, waarlangs men (te voet) kon reizen. In heel Bolaäng Mongondow was de grond glooiend, wat de voetreis van De Clercq niet gemakkelijker maakte. In 1867 reisde hij over de weg langs de zuidkust van Kotaboena naar Montongkat om vervolgens in noordelijke richting het binnenland te doorkruisen en vanuit het dorp Bolaäng terug te

³⁰ Gonggrijp, *Geïllustreerde encyclopaedie*, 159, 806, 809.

³¹ Gonggrijp, *Geïllustreerde encyclopaedie*, 159; Jeremy Stickings, 'Bolaang-Mongondow: Some notes on history and adat', *Indonesia and the Malay World* (1979) 22-28, aldaar 22; Schouten, *Minahasa and Bolaangmongondow*, 222. In 1912 werden de koninkrijken Bolaäng Itang en Kaidipang samengevoegd tot het koninkrijk Kaidipang Besar, waardoor de afdeling vanaf dat moment dus uit vier koninkrijken bestond.

³² Zie bijvoorbeeld het eerder genoemde artikel van De Clercq met diens schets van het landschap Bolaäng Mongondow, waarmee hij dus bewust het koninkrijk of landschap bedoelde. Vgl. De Clercq, 'Schets', 118.

³³ C.M. Kan en J.A.C.A. Timmerman (red.) *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*. Tweede serie, deel VI (Leiden 1889) 546; Stickings, 'Bolaang-Mongondow', 22

³⁴ De Clercq was op dat moment controleur van de toenmalige afdeling Belang in de Minahasa.

³⁵ F.S.A. de Clercq, 'Schets van het landschap Bolaäng Mongondow', *Tijdschrift voor het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* (1883) 116-125.

varen naar de Minahasa. Tijdens deze reis door het binnenland kwam hij in Kotabangon in het hart van Bolaäng Mongondow, dat bekend stond als de ‘hoogvlakten’.³⁶

Deze hoogvlakten werden omringd door een rand van bergen en bergruggen. Hier woonden omstreeks 1920 ongeveer 40.000 mensen, terwijl in de rest van Bolaäng Mongondow slechts 20.000 mensen woonden, voornamelijk in de kustplaatsen. Aan de zuidkust was Kotaboena de belangrijkste plaats, ondermeer vanwege zijn verbinding met de Minahasa. In het noorden waren Bolaäng en Mariri de belangrijkste kustplaatsen. Op de hoogvlakten waren de meest betekenisvolle plaatsen Kota Mobagoë, Kotabangon, Pasi, Po’po, Kopandakan en Matali.³⁷

Bemoëienis van het overheidswege kwam pas rond 1900 op gang. Volgens sommige auteurs zou de sterke invloed van de islam sinds 1844 hiervoor een belangrijke reden zijn geweest.³⁸ De verbindingen over land werden aanzienlijk verbeterd, nadat het koloniale bestuur in 1905 administratief gezien grip had gekregen op Bolaäng Mongondow. Zendeling Dunnebier getuigde in 1906 van de aanzienlijke verbetering van de infrastructuur, toen de smalle voetpaden werden verbreed, zodat gemakkelijker met paarden kon worden gereisd. Langs de noordkust werd vanuit Bolaäng en via Poigar een solide verbindingsweg aangelegd richting de Minahasa en vanaf de hoogvlakten werd het bestaande voetpad richting Kotaboena verbeterd.³⁹

De onderafdeling Bolaäng Mongondow kende een indirect bestuur. Dit hield in dat de bestaande vorsten in principe de regionale bestuurders bleven.⁴⁰ De landschappen waren zelfbesturend volgens artikel 67 van het Regeringsreglement⁴¹, welke stelde dat de Inlandse bevolking zoveel mogelijk gelaten werd ‘onder de onmiddellijke leiding van haar eigene, van Regeeringswege aangestelde of erkende hoofden [...]’.⁴²

Elk landschap werd bestuurd via dezelfde opbouw. Aan het hoofd stond een radja, die afkomstig was uit een welgestelde en adellijke familie, die al decennia lang de vorsten leverden. De titel ging vaak over van vader op zoon, of anders op een familielid⁴³ De belangrijke taak voor de radja was het toezien op en handhaven van de openbare orde in zijn landschap. Iedere radja werd in zijn functie bevestigd door het gouvernement. In de regel was dit een formaliteit, maar het kon voorkomen dat het koloniaal bestuur ingreep en een radja verving voor een andere radja.

In grotere landschappen, zoals Bolaäng Mongondow, werd de radja bijgestaan door een *djoegoegoe*: een rijksbestuurder die namens de radja recht sprak en besluiten nam. Elk landschap bestond uit districten die geleid werden door districtshoofden. Onder hen stonden weer de *sengadi’s* (dorpshoofden) die toezicht uitoefenden op het dagelijks leven. Alle functies werden uitgeoefend door Mongondowers. De enige blanke bestuurder was de zogeheten ‘controleur’, die bestuurlijk gezien als het ware boven de landschappen zweefde. Hij was dé officiële vertegenwoordiger van het Nederlandse gezag en de adviseur voor de radja’s en hun ondergeschikten. De controleur was verantwoording verschuldigd aan de resident in Manado.⁴⁴

³⁶ De Clercq, ‘Schets’, 117-118.

³⁷ Van der Endt, *De zending*, 6 en 8.

³⁸ Vgl. Stickings, ‘Bolaang-Mongondow’, 22. Zie ook: De Clercq, ‘Schets’, 121. Volgens De Clercq was tweederde van de bevolking omstreeks 1866 tot de islam overgegaan.

³⁹ W. Dunnebier, ‘De zending in Bolaäng Mongondow’ door br. W. Dunnebier, uit zijn verslag over 1906’, *Maandbericht van het Nederlandsche Zendelinggenootschap* Nr. 10 (1907) 162-170, aldaar 164.

⁴⁰ Schouten, *Minahasa and Bolaangmongondow*, 222.

⁴¹ Na de vaststelling van de Indische Staatsregeling (I.S.) uit 1925 was dit artikel 118.

⁴² Artikel 118 uit de Indische Staatsregeling, geciteerd uit: Ph. Kleintjes, *Wetten en verordeningen betreffende de staatsinrichting van Nederlandsch-Indië* (Amsterdam 1931) 43.

⁴³ Gonggrijp, *Geïllustreerde encyclopaedie*, 1215-1216.

⁴⁴ Van der Endt, *De zending*, 9.



Afbeelding 2: Kaart van het landschap Bolaäng Mongondow in 1883, als bijlage opgenomen bij het artikel van De Clercq. Op deze kaart zijn de bestaande wegen goed aangegeven. De Clercq startte zijn reis in Kotaboena, rechts op de kaart te zien. De reis verliep door het binnenland naar Bolaäng, dat linksboven te zien is. In het midden van Bolaäng Mongondow is Kotabangon, op dat moment de hoofdplaats. Let ook op het dorpje Kopandakan, ten zuidwesten van Kotabangon. In deze plaats woonde de familie Nijenhuis vanaf 1919.

Over de doelmatigheid van het indirecte bestuursmodel liepen de meningen, zowel in Nederland als in Nederlands-Indië, uiteen. Nog in 1900 verzochtte H.D. de Vries, penningmeester van de Spaarbank in de Minahasa, dat het koloniaal bestuur zijn bestuurlijke invloed in de landschappen veel te aarzelend uitbreidde, terwijl het directe bestuursmodel in de Minahasa aantoonde hoe goed de zaken geregeld waren:

Wat zou voor een prachtig en vruchtbaar rijk met een talrijke bevolking als Bolaang Mongondoe b.v. een schoone toekomst zijn weggelegd, wanneer het bestuur daarover meer in onze handen was. Is het niet eigenaardig dat onderscheid: in de Minahasa alles tot in de puntjes keurig geregeld, en de vlak daarbij gelegen rijkjes geheel gelaten “in het genot” van zelfbestuur. Dit is de typische officieele uitdrukking; echter een eigenaardig “genot” voor die onderdanen!⁴⁵

⁴⁵ Geciteerd uit de overgenomen biografie van H.D. de Vries over resident E.J. Jellesma die eerder was verschenen in Eigen Haard. Wekelijksch tijdschrift voor het gezin. Zie: ‘Een biografie’, *Het nieuws voor den dag in Nederlandsch-Indië* (30 juli 1900) 5.



Afbeelding 3: Schematische weergave van de bestuurlijke opbouw van een landschap in de administratieve onderafdeling Bolaäng Mongondow. Voor de kleinere landschappen verviel de bestuurslaag van de djogoegoe.

Niet lang hierna verscherpte de koloniale overheid juist het toezicht op Bolaäng Mongondow. In 1901 werd in Kota Mobagoe een administratief officier gestationeerd, vanuit de gedachte dat het belang van de bevolking hiermee beter gediend werd. Deze ontwikkeling viel samen met de proclamatie van de zogenoemde 'ethische politiek' door koningin Wilhelmina in haar troonrede van 1901. De koningin sprak toen over de zedelijke roeping die Nederland in Nederlands-Indië te vervullen had. De 'ethische politiek' was een gedachtegoed wat zich niet makkelijk op één politieke stroming of ideologie laat terugvoeren. In de tweede helft van de negentiende eeuw groeide binnen welgestelde kringen het idee dat Nederland met de kolonie iets goed te maken had. Personen als Robert Fruin en Conrad van Deventer schreven over het batig saldo van Nederland op basis van de verdiensten uit Indië, terwijl daaruit niets werd teruggestort.⁴⁶ Rond de eeuwwisseling kwamen liberalen, socialisten en confessionelen tot een overeenstemming over een nieuw koloniaal beleid. Zij vonden dat het besturen van Nederlands-Indië niet louter gericht zou moeten zijn op het maken van winst, maar (ook) op het belang van de bevolking. Liberalen dachten daarbij aan het vergroten van de financiële zelfstandigheid en versterking van de ondernemerszin onder de bevolking. Socialisten en confessionelen wilden de bevolking 'opheffen', waarbij de socialisten vooral de maatschappelijke positie voor ogen hadden en de confessionelen eerder het zedelijke peil en bekering tot het christendom.

In Nederlands-Indië miste de troonrede haar uitwerking niet. Deze politiek betekende een omslagpunt in de houding van het gouvernement tegenover de zelfbesturende landschappen. In de tweede helft van de negentiende eeuw was een politiek van onthouding de norm geweest; het Nederlandse gezag werd alleen formeel erkend door de radja's.⁴⁷ In 1901 werd ingezien dat werkelijke veranderingen - in de ogen van het koloniaal gezag - pas konden plaatsvinden door een intensievere overheidszorg. Bestuursambtenaren trokken door de archipel of vestigden zich in de landschappen met als doel om de bevolking 'op te heffen'. Zij coördineerden de aanleg of reparatie van wegen, organiseerden de gezondheidszorg, voorzagen in agrarische voorlichting en richtten scholen op.⁴⁸

⁴⁶ Jan Somers, *Nederlandsch-Indië. Staatkundige ontwikkelingen binnen een koloniale relatie* (Zutphen 2005) 122.

⁴⁷ Schwarz en Wilken, 'Verhaal eener reis naar Bolaäng Mongondou', aldaar 32.

⁴⁸ P.J. Drooglever, 'Koloniaal beleid en Indische samenleving tot 1942' in: P.J. Drooglever (red.), *Indisch intermezzo. Geschiedenis van de Nederlanders in Indonesië* (Amsterdam 1994) 19-32, aldaar 22.

Vanaf 1901 breidde Nederland in betrekkelijk korte tijd zijn invloed uit en wel op een dusdanige wijze dat een militaire expeditie niet nodig was.⁴⁹ Het landschap Bolaäng Mongondow werd toen bestuurd door de radja, afkomstig uit de familie Manoppo die sinds 1695, met een kleine onderbreking, als radja's regeerden. Riedel Manuel Manoppo trad aan in 1893, maar werd in 1901 door het gouvernement “wegens misdadige handelingen” van zijn plek gehaald. Zijn functie werd waargenomen door Datoe Cornelis Manoppo, die in oktober 1905 officieel tot radja bevestigd.⁵⁰

Voor de koloniale overheid was het optreden van zendelingen en missionarissen gunstig. In het algemeen konden zij als geen ander de bevolking begrip bijbrengen voor (nieuwe) maatregelen en dat was iets waar het koloniaal gezag baat bij had.⁵¹ Enige interesse voor of belang bij hun religieuze doelen had zij niet. Maar na 1870 raakte een groeiende groep koloniale ambtenaren hierin wel geïnteresseerd, zij het om politiek-strategische redenen. Onder ambtenaren groeide de bezorgdheid om de invloed van het ‘panislamisme’: een beweging onder moslims die nadruk legde op de eenheid van de *oemma* (wereldwijde islamitische gemeenschap). Vooral de hadj-gangers zouden bij hun terugkeer ‘aanstichters van fanatisme’ zijn en werden door het gouvernement zo goed als kon in de gaten gehouden. Het algemeen gevoelen was dat het panislamisme zou kunnen uitgroeien tot een politieke kracht die de staatkundige opbouw van de kolonie kon ondermijnen. Tien jaren later, vanaf 1880, nam het toezicht op de islam een vlucht. In een poging het panislamisme te ondermijnen, zocht het gouvernement nauwere banden met de inheemse aristocratie, die zich eveneens door de ‘eenheid van de *oelama*’ in haar positie bedreigd voelde.⁵² De zending, en ook de missie, konden vanwege de scheiding van kerk en staat geen officiële bondgenoten zijn, maar het gouvernement begon wel in te zien dat hun activiteiten de invloed van de islam gedeeltelijk konden remmen.

In 1906 werd in Batavia de positie van de zendingsconsul gecreëerd.⁵³ De eerste consul was dr. Carel baron van Boetzelaer van Dubbeldam. Hij werd de verbindende schakel in het contact met het koloniaal bestuur. Voor de Nederlandse, Duitse en Amerikaanse zendingsorganisaties was hij zowel raadgever als contactpersoon richting het gouvernement; voor de koloniale overheid daarentegen hét aanspreekpunt voor zendingsaangelegenheden. Een goede verstandhouding tussen de gouverneur-generaal en de zendingsconsul was voor beide partijen van groot belang, maar bood nimmer garanties voor een soepele relatie tussen de zending en het koloniale gezag.⁵⁴ Want juist op plaatselijk of regionaal niveau konden de belangen van zendelingen en bestuursambtenaren nog weleens botsen. Buitengewesten met een indirect bestuur, zoals het noorden van Celebes, waren geen populaire streken voor de gemiddelde bestuursambtenaar die op Java carrière had willen maken maar op basis van zijn studieresultaten een post in een buitengewest had toegewezen gekregen. Dit kon leiden tot een gevoel dat hij zich in dat buitengebied extra moest bewijzen.⁵⁵ De zendelingen hadden hier vaak een voorsprong op de bestuursambtenaren. Zij waren meestal de

⁴⁹ W.H. van Helsdingen, ‘Het centraal en regionaal bewind’ in: W.H. van Helsdingen en H. Hoogenberk (red.), *Daar wèrd wat groots verricht... Nederlandsch-Indië in de XXste eeuw* (Amsterdam 1941) 460-470, aldaar 468. De nabijheid van het directe bestuursapparaat in de Minahasa heeft hieraan bijgedragen.

⁵⁰ W. Dunnebier, ‘Over de vorsten van Bolaang Mongondow’, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* Deel 105 2/3^e afl. (1949), 219-274, aldaar 262. In dit artikel geeft Dunnebier een levensbeschrijving van elke vorst. Opvallend genoeg schrijft hij over Riedel Manuel Manoppo summier. We weten niet waarom hij over deze man weinig kon vertellen. Het zou te maken kunnen hebben met het feit dat Riedel Manuel als ongeschikte radja werd gezien, zowel door het gouvernement als door de bevolking, ten minste als we de krantenverslagen uit die periode mogen geloven. Vgl. bijvoorbeeld het bericht “Indisch nieuws” in het *Dagblad van Zuid-Holland en 's-Gravenhage* van 25 februari 1902. Mocht dit laatste daadwerkelijk het geval, dan zou het kunnen dat Dunnebier, die zich veel baseerde op de verhalen van de bevolking, ook weinig over deze radja heeft kunnen optekenen uit de verhalen van de Mongondowers.

⁵¹ M.C. Jongeling, *Het zendingsconsulaat in Nederlands-Indië 1906-1942* (Arnhem 1966) 55.

⁵² Dietrich Jung, “Islam as a problem”: Dutch religious politics in the East Indies’, *Review of religious research* Nr. 51/3 (2010) 288-301, aldaar 289 en 291-293; Eric Tagliacozzo, ‘Kettle on a slow boil: Batavia’s threat perceptions in the Indies’ outer lands, 1870-1910’, *Journal of Southeast Asian Studies* Nr. 31/1 (2000) 70-100, aldaar 87-88.

⁵³ Zijn salaris werd betaald uit de jaarlijkse afdrachten van diverse zendingsorganisaties, waaronder het NZG.

⁵⁴ Jongeling, *Het zendingsconsulaat*, 25, 54-55.

⁵⁵ Cees Fasseur, *De Indologen. Ambtenaren voor de Oost, 1825-1950* (3^e druk; Amsterdam 2003) 443-444.

eerste Europeanen die zich permanent in een gebied vestigden en kenden de plaatselijke talen, culturen en gewoontes. Dit kon leiden tot conflicten en jaloerse concurrentiestrijd, wanneer de bestuursambtenaar als ‘tweede Europeaan’ naar hetzelfde gebied kwam. Riete Jongeling, die in 1966 promoveerde op het zendingsconsulaat, schreef hierover:

Uit eerlijke bezorgdheid voor het welzijn van ‘hun christenen’ stelde de zending soms eisen, waaraan de regering niet kon voldoen. [...] Op zijn beurt probeerde het B.B. zijn voorgedij ook over de zending uit te strekken door te bepalen waar zendingsscholen mochten worden gebouwd of de zending te helpen met zijn mogelijkheden ‘dwang’ uit te oefenen voor het bouwen van zendingsscholen in herendienst.⁵⁶

Een andere vorm van invloed op de zending had de koloniale overheid op het gebied van de toebedeling van de regio’s aan de zendingsorganisaties. Artikel 123 van het Regeringsreglement⁵⁷ schreef voor dat de gouverneur-generaal toestemming verleende aan zendelingen en missionarissen om in een gebied te werken:

De Christen-leeraars, priesters en zendelingen moeten voorzien zijn van eene door of namens den Gouverneur-Generaal te verleenen bijzondere toelating, om hun dienstwerk in eenig bepaald gedeelte van Nederlandsch-Indië te mogen verrichten. Wanneer die toelating schadelijk wordt bevonden, of de voorwaarden daarvan niet worden nageleefd, kan zij door den Gouverneur-Generaal worden ingetrokken.⁵⁸

De macht die het koloniaal gezag met dit artikel hiermee bezat, was groot. Zowel onder protestanten als rooms-katholieken leefden sinds het bestaan en de toepassing ervan bezwaren. Het artikel scheen ook in strijd met artikel 119⁵⁹ dat de vrijheid van godsdienst garandeerde. Tegelijkertijd bood de bestaande praktijk wel de nodige bescherming en garantie. Wanneer een zendingsorganisatie een bepaald gebied had toegewezen gekregen, konden de ‘concurrenten’ (lees: de rooms-katholieken) effectief worden geweerd.⁶⁰ Om deze praktische reden heeft de zending lange tijd deze situatie geaccepteerd. Men aanvaardde liever de principiële inconsequentie van dit artikel dan een concurrentiestrijd met andere denominaties die als heilloos gezien werd.⁶¹

Het belangrijkste motief van het gouvernement bleef echter het voorkomen van islamitisch fanatisme. Het koloniaal bestuur wilde koste wat kost verhinderen dat zendelingen en missionarissen zich lukraak in de archipel gingen vestigen en door hun evangelisatie de rust en orde onnodig zouden verstoren.⁶² Door de toepassing van dit artikel hield het gouvernement de touwtjes stevig in handen en werden de confessionele groepen niet teveel gemengd. Het resultaat van dit beleid was dat niet alleen rooms-katholieke en protestantse werkvelden van elkaar gescheiden werden, maar ook de respectievelijke protestantse denominaties uit binnen- en buitenland.⁶³ Rond 1930 werd dit beleid milder en ontstond meer ruimte, ook voor zogenoemde ‘dubbele zending’⁶⁴. Zo werd in april 1932 in Kota Mobagoe een rooms-katholieke kerk geopend.⁶⁵

⁵⁶ Jongeling, *Het zendingsconsulaat*, 55-56.

⁵⁷ Na de vaststelling van de Indische Staatsregeling (I.S.) uit 1925 was dit artikel 177.

⁵⁸ Artikel 177 uit de Indische Staatsregeling, geciteerd uit: Ph. Kleintjes, *Wetten en verordeningen betreffende de staatsinrichting van Nederlandsch-Indië* (Amsterdam 1931) 60.

⁵⁹ Na de vaststelling van de Indische Staatsregeling (I.S.) uit 1925 was dit artikel 173.

⁶⁰ Wanneer de katholieken zich vestigden in het gebied dat aan een zendingsorganisatie was toegewezen, dan kon de zendingsorganisatie, via de zendingsconsul, effectief bezwaar aantekenen op grond van dit artikel.

⁶¹ Jongeling, *Het zendingsconsulaat*, 55, 176-177.

⁶² In sommige islamitische streken, zoals Atjeh, Bali, Bantam en Zuid-Sumatra, werden op voorhand al geen zendelingen en missionarissen toegelaten.

⁶³ Jongeling, *Het zendingsconsulaat*, 176; Els Stoker, ‘Katholieken, protestanten en overheid in de Minahasa (1898-1907)’ in: A.F. Manning e.a., *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum* (Nijmegen 1990) 73-96, aldaar 74, 78 en 85.

⁶⁴ Dubbele zending betekende dat twee of meer confessionele groepen actief waren in hetzelfde gebied.

⁶⁵ ‘De R.K. Kerk. te Kotamobagoe’, *Bataviaasch Nieuwsblad* (20 april 1932) 2.



Afbeelding 4: Overzichtskaart van de zendingsterreinen Minahasa en Bolaäng Mongondow uit november 1939. Op de onderste kaart zijn de vier landschappen, gescheiden door stippellijnen, goed te zien. De plaatsen Kota Mobagoe, Pasi en Kopandakan zijn onderstreept, omdat hier de zendingen woonden.

2.3 - Het prille christendom

De regio Bolaäng Mongondow was aan het einde van de negentiende eeuw overwegend islamitisch. De weinige christenen waren meestal ‘Minahassers’ die zich hier hadden gevestigd. Anders dan in Bolaäng Mongondow stond de bevolking van de noordoostelijk gelegen Minahasa al eeuwen in contact met Europeanen en, daardoor, ook met het christendom. Aanvankelijk waren het Portugezen en Spanjaarden die met hun handelsschepen de Minahasa aan deden. Aan boord van deze schepen waren missionarissen; volgens de overleveringen zou de latere jezuïet Franciscus Xaverius de eerste zijn geweest die in de Minahasa het evangelie heeft gebracht.⁶⁶ De invloed van missionarissen nam af, naarmate de Nederlanders zich in 1657 in de Minahasa vestigden. Aan het einde van die eeuw waren de predikanten van de Verenigde Oost-Indische Compagnie de enigen die hier kwamen. Overigens reikte hun invloed niet ver. De binnenlanden van de Minahasa en Bolaäng Mongondow werden niet tot nauwelijks bezocht.⁶⁷ Bovendien was er van tijd tot tijd geen vaste predikant in Manado en van de sporadische inspectiereizen vanaf de eilanden Ternate en Ambon behoeften geen grote resultaten te worden verwacht.⁶⁸

In de zeventiende en achttiende eeuw hing de bevolking, zowel in Bolaäng Mongondow als in de Minahasa, overwegend natuurgodsdiensten aan. Vanaf 1689 was het christendom, zij het summier, aanwezig in Bolaäng Mongondow. De radja Jacobus Manoppo bekeerde zich tot het christendom en in de noordelijke kustplaats Bolaäng ontstond zelfs een kleine christengemeente, die omstreeks 1705 zo’n 152 zielen telde. Van tijd tot tijd bezochten de predikanten uit de Minahasa deze plaats, maar in de jaren dertig van de negentiende eeuw verslaptte hun aandacht.⁶⁹

Het duurde tot 1829 voordat daadwerkelijk actie werd ondernomen om de bevolking in Noord-Celebes te bekeren tot het christendom. Het NZG startte met succes een zendingspost in de Minahasa en gedurende de negentiende eeuw kwamen veel Minahassers tot geloof. Als gevolg van dit succes is de Minahasa aan het einde van de negentiende en de vroege twintigste eeuw bekend komen te staan als een ‘inheems protestants-christelijk centrum’.⁷⁰

Het NZG is in de Minahasa altijd een belangrijke rol blijven spelen, zelfs nadat in 1873 in bepaalde plaatsen, zoals Manado en Tomohon, rooms-katholieke instellingen voet aan de grond kregen en het NZG, gedwongen door financiële problemen, tussen 1875 en 1885 de verantwoordelijkheid voor de gemeenten moest overdragen aan de Indische Kerk. Het onderwijs bleef echter behouden en op die manier kon het NZG zich in de Minahasa en (later in) Bolaäng Mongondow handhaven als belangrijke actor.⁷¹ Maar in de negentiende eeuw kwamen zendelingen nog nauwelijks in Bolaäng Mongondow; voor zover bekend zijn alleen J.A.T. Schwarz en N.P. Wilken hier geweest.⁷² In juni 1866 maakten zij in opdracht van de overheid een reis naar dit gebied, omdat de overheid bezorgd was over een

⁶⁶ A.J. van Aernsbergen, *De Katholieke Kerk en hare missie in de Minahasa* (Plaats onbekend, 1925) 1-2. Volgens Van Aernsbergen kan dit verhaal over Xaverius’ optreden in de Minahasa ook een mythe zijn. Een mogelijkheid die hij geeft is dat de (latere) reputatie en invloed van Xaverius dusdanig indruk heeft gemaakt dat zijn naam ook met de verspreiding van het christelijk geloof in de Minahasa in verband is gebracht. Hoe het ook zij, bekend is dat Xaverius in zijn correspondentie aan missionarissen op de Molukken navraag heeft gedaan over de verwachtingen omtrent Noord-Celebes en dat betekent dat hij in ieder geval met dit gebied bekend was.

⁶⁷ Van Aernsbergen, *De Katholieke Kerk*, 27-29. In die plaatsen waar katholieke gemeenschappen waren ontstaan, werden ze omgevormd naar gereformeerde snit.

⁶⁸ J.W. Gunning, *Het inlandsch onderwijs in de Minahasa en op de Sangir- en Talauer-eilanden* (Baarn 1910) 1-2.

⁶⁹ J.A.T. Schwarz en N.A. Wilken, ‘Gedachten over het stichten eener zending in Bolaang-Mongondou’, *Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendelinggenootschap* (Rotterdam 1867) 42-76, aldaar 43.

⁷⁰ H. Kraemer, ‘De Protestantsche Zending’ in: Van Helsdingen en Hoogenberk, *Daar wèrd wat groots verricht*, 208-215, aldaar 211-212; Schouten, *Minahasa and Bolaangmongondow*, 10-11; Aritonang en Steenbrink, *A history of Christianity*, 422.

⁷¹ Stoker, ‘Katholieken, protestanten en overheid’, 74, 78 en 85.

⁷² Zie: N.P. Wilken en J.A.T. Schwarz, ‘Allerlei over land en volk van Bolaang Mongondou’, MNZG 11 (1867) 284-400; Wilken en Schwarz, ‘Gedachten’, 42-76; Wilken en Schwarz, ‘Verhaal eener reis naar Bolaang Mongondou’, MNZG 11 (1867) 1-41 en 225-254; Schwarz en A. de Lange, ‘De landweg uit de Minahasa naar Bolaäng Mongondou’ MNZG 20 (1876) 145-194; Wilken en Schwarz, ‘Het heidendom en de islam in Bolaäng Mongondou’, MNZG 11 (1867) 255-283.

toenemende invloed van de islam. Schwarz en Wilken moesten onderzoeken in hoeverre de islam aan een opmars bezig was:

De zendelingen in de Minahassa hebben ons reeds voor vele jaren opmerkzaam gemaakt op de eigenaardige ligging en den toestand van Bolaäng-Mongondou, waar te midden van de heidensche bevolking vroeger eenige christenen woonden. In den laatsten tijd begon de Islam er vorderingen te maken, en werden bestuurders gedrongen, om toch eenige middelen in het werk te stellen tot naauwkeuriger kennisname van de bestaande toestanden, opdat men niet door te lang dralen te laat zou komen, wanneer de Islam reeds alles veroverd zou hebben.⁷³

Schwarz en Wilken gaven een verklaring voor de opmars van de islam, die ook terug te vinden is bij de zending Adriaan van der Endt in diens werk *De zending in Bolaäng Mongondou*. De gemeente in Bolaäng werd in 1832 voor het laatst bezocht door een zending-leraar uit de Minahassa. Enkele jaren later overleed de plaatselijke schoolmeester. De toenmalige radja Jacobus Manuel Manoppo verzocht meerdere malen tevergeefs om de toewijzing van een nieuwe schoolmeester. Toen hij in 1844⁷⁴ een bezoek bracht aan de resident in Manado vroeg hij of ‘het Gouvernement er iets op tegen zou hebben, indien de Islam door de Christenen te B. werd omhelsd’. Volgens Schwarz en Wilken antwoordde de resident dat hij geen bezwaren had, zolang de bevolking het gouvernement trouw bleef. Daarmee gaf de resident een formalistisch neutraal antwoord en had hij de vrijheid van godsdienst gerespecteerd.⁷⁵ Voor de radja had het antwoord gelijk gestaan aan een goedkeuring voor een bekering tot de islam, omdat de inheemse bevolking geen neutraliteit kende inzake de godsdienst. Toen de radja terugkeerde naar zijn landschap, beval hij al zijn onderdanen in zijn naam én op last van het gouvernement over te gaan tot de islam.⁷⁶

De oud-zending Wim Dunnebier gaf in 1949 een andere verklaring. Niet de keuze van de radja, maar de handelscontacten met het islamitische Gorontalo in het westen zorgden voor een snelle groei. De ‘invoering van het Mohammedanisme’ vond, aldus Dunnebier, in ieder geval vanaf de jaren ‘10 plaats. Bovendien had een commissie in 1878 geconcludeerd dat de sluiting van de school in Bolaäng helemaal niet plaats had gevonden vanwege het overlijden van de schoolmeester, maar simpelweg omdat er geen belangstelling was. En de radja had ook niet om een heropening gevraagd; hij was juist een tegenstander van de school geweest.⁷⁷

De Duitse antropoloog Sven Kosel sloot zich bij Dunnebiërs observaties aan. Volgens hem voltrok de islamisering in dit gebied niet plotseling en was het zeker geen uniform proces, zoals dit voor de overige delen van Nederlands-Indië eveneens gold. Gelijk Dunnebier in 1949 al deed, betoogde Kosel dat de kennis van de islam aan het begin van de negentiende eeuw in Bolaäng Mongondou al meer verspreid was dan de zendelingen in de tweede helft van diezelfde eeuw wilden en/of konden weten.⁷⁸

In 1804 bestempelde Carel Prediger, de resident van Manado, de ‘christenen’ in het noorden van Celebes als ‘heidenen’ of moslims die zich hooguit in naam ‘christen’ noemden. Schwarz en Wilken schatten in 1866 dat meer dan de helft van de bevolking in Bolaäng Mongondou islamitisch moest zijn. De andere helft was dan ‘heidens’, wat wil zeggen dat zij de lokale natuurgodsdienst aanhingen. De zendelingen hoopten dat actieve zendingsactiviteiten op korte termijn de bevolking nog kon overhalen tot het christelijke geloof. De groeiende invloed van de islam, de afwezigheid van een sterk Europees gezag, het bijgeloof, de zedeloosheid onder de bevolking én de slechte infrastructuur zagen zij echter als hindernissen. Daarnaast bestond het reële risico dat het christendom werd geassocieerd met het koloniale regime. Schwarz en Wilken:

⁷³ ‘Bolaäng-Mongondou’, *Maandberigt van het Nederlandsche Zendinggenootschap* Nr. 6 (1867) 61-72, aldaar 61.

⁷⁴ De latere (oud-)zending Dunnebier en de onderzoeker Sven Kosel gaan uit van het jaar 1848.

⁷⁵ Voor koloniale ambtenaren was het neutraliteitsbeginsel immers heilig en het was *not done* om ook maar enige voorkeur voor het christendom te laten blijken.

⁷⁶ Schwarz en Wilken, ‘Gedachten’, 44-45; Van der Endt, *De zending*, 15; Jongeling, *Het zendingconsulaat*, 54.

⁷⁷ Dunnebier, ‘Over de vorsten’, 219-274, aldaar 256.

⁷⁸ Kosel, ‘The history of islam’, 51.

Bij Radja en rijksgrouten doet de omhelzing van den Islam, vereenigd bovenal met de vrees, dat zendelingen tevens gezanten van het Gouvernement zijn, een hevigen doch verklaarbaren tegenzin tegen zendelingen geboren worden. Scholen zouden Radja en rijksgrouten willen hebben mits alleen voor hunne kinderen, en geenszins voor de kinderen van het volk. [...] Geheel anders is het met het volk: “Indien de Radja het wil gedoogen, zouden wij gaarne scholen, ook zendelingen willen hebben” antwoordden ons velen, vooral de uitgewekenen uit de Minahasa.⁷⁹



Afbeelding 5: Een foto van een tombe op de ‘Alfoerenbegravingplaats’ in Kema, Minahasa. De oorspronkelijke bevolking op Celebes, de Molukken en Halmahera werden ook wel Alfoeren genoemd. Tombes, zoals op deze foto, werden buiten de dorpen neergezet en kwamen ook in Bolaäng Mongondow voor. Op deze begravingplaatsen kwam de bevolking bijeen voor offerrituelen, als onderdeel van de lokale natuurgodsdienst.

Arabische en Boeginese⁸⁰ handelaren bezochten de noordelijke provincies en verspreidden op die manier de islam.⁸¹ De Mongondowers raakten overtuigd van de nieuwe religie door het charisma van de kooplieden, maar de verspreiding van de islam beperkte zich voornamelijk tot de kusten. Volgens Kosel zagen Schwarz en Wilken in 1866 vooral een oppervlakkige islam in Bolaäng Mongondow, wat inhield dat de ‘moslims’ nog altijd participeerden in animistische offerrituelen: ‘For missionaries and colonial officers alike, Islam did not appear firmly rooted in Bolaang Mongondow [...]. The same reasoning shines through in a statement by the missionary Dunnebier, i.e. that the persistence of traditional beliefs must either be proof of Islam’s irrelevance to the people or proof of a deficiency of Islam per se, which therefore ought not be allowed to be relevant to the people.’⁸²

Het charisma van de handelaren als verklaring voor de verspreiding van de islam, weegt niet zo zwaar bij Ariel Lopez. Anders dan bij Dunnebier en Kosel is volgens Lopez de groeiende invloed van de islam vooral te verklaren doordat de bevolking gevoelig was voor de keuzes van de lokale bestuurders. Daarmee sluit Lopez zich meer aan bij de lijn van Schwarz en Wilken. De familie

⁷⁹ Schwarz en Wilken, ‘Gedachten’, 45-46. Het citaat is afkomstig van pagina 46.

⁸⁰ De Boeginezen zijn een islamitische bevolkingsgroep in het zuidwesten van Celebes rond de stad Makassar.

⁸¹ Eén van hen trouwde in 1832 zelf met de dochter van de radja.

⁸² Kosel, ‘The history of islam’, 54-55.

Manoppo bekeerde zich in de loop van de negentiende eeuw tot de islam. De komst van deze religie had, volgens Lopez, een financieel en geen religieus motief. Een aantal islamitische handelaren, zoals Anti Latai rond 1805 en Syarif Aluwi in 1832, was simpelweg vermogend genoeg om de bruidsschatten te betalen die de familie Manoppo vroeg voor zijn dochters. Door deze huwelijken met moslims werd de islam binnen de familie geïntroduceerd.⁸³ De keuze van de radja's was dus cruciaal. Lopez, die zich gedeeltelijk baseert op Dunnebiers werk over de Manoppo-vorsten, noemt dit de vroege fase van islamisering met een 'raja-centric' face'. Volgens Lopez wordt de rol van de lokale elite in de bestaande literatuur onderschat.⁸⁴

Op dit punt niet met hem eens. Het eerder aangehaalde citaat van Schwarz en Wilken plus het geschrevene over Dunnebiers visie met betrekking tot de 'schoolkwesitie' in Bolaäng zijn een bewijs dat de zendelingen, zelfs met gekleurde bril, al schreven over de (verregaande) invloed van islamitische leden van de adel. Daarnaast gaat Lopez voorbij aan de invloed van andere actoren, zoals de islamitische handelaren die door Kosel werden genoemd. Een verklaring voor de groei van de islam moet gezocht worden in een combinatie van verschillende factoren, waarin zowel de politiek-strategische stappen van de adel als de intensieve handelscontacten met islamitische streken een grote rol hebben gespeeld. In het volgende hoofdstuk zal nader worden ingegaan op de ontwikkeling en de rol van de islam.

⁸³ Lopez, *Conversion and colonialism*, 12, 109-110 en 112-113.

⁸⁴ Zie hiervoor het proefschrift van Lopez op bladzijde 12, inclusief de voorafgaande pagina's.

Hoofdstuk 3, De islam als opponent: tussen theorie en praktijk

3.1 - Inleiding

Dit hoofdstuk behandelt de rol die de islam in Bolaäng Mongondow speelde en de wijze waarop de protestantse wereld hier tegenaan keek. Het feit dat de islam een onderwerp van discussie was, is niet verwonderlijk als men beseft dat deze godsdienst tussen 1800 en 1900 in Nederlands-Indië aan een flinke opmars bezig was. Op de eilanden in het westelijke deel van de archipel (Sumatra, Java en Madoera) was de bevolking rond 1800 al overwegend islamitisch, maar voor de overige eilanden, waaronder Celebes, gold dit nog niet. Hier bestonden oude stammensamenlevingen met hun eigen godsdiensten. Rond 1900 kantelde dit beeld en kwamen de traditionele stammensamenlevingen, zowel van de zijde van de islam als van het christendom, onder druk te staan. In de meeste streken was de islam nog niet beslissend doorgedrongen, maar wel in Bolaäng Mongondow.⁸⁵

De verspreiding van de islam in dit gebied, en daarmee zijn invloed, is volgens Sven Kosel alles behalve een lineair en uniform proces geweest.⁸⁶ In de vroege studies uit het begin van de twintigste eeuw werd de invloed van de islam vaak geschetst als een ‘dun laagje glans’, omdat op lokaal vlak een syncretische godsdienstvorm was ontstaan. Een voorbeeld van zo’n beeld vinden we in de bewoordingen van Dunnebier als hij in 1907 schrijft: ‘Het Mohammadanisme toch, dat hier der bevolking is opgedrongen, is alles, wat het Evangelie niet is; het hier verbreide Mohammadanisme is geheel naar den mensch, laat hem ongestoord in zijne zonden voortleven en staat hem toe zijn heidensche offers te brengen, zijn eigen priesters te raadplegen.’⁸⁷

Kosel citeert in zijn artikel *The history of islam in Bolaang Mongondow* onder andere de Amerikaanse (cultureel-)antropoloog John Bowen, die al jaren onderzoek verricht naar moslim-gemeenschappen. In 1993 stelde Bowen dat de spanning binnen islamitische gemeenschappen tussen lokale ideeën en praktijken enerzijds en universele waarheidsclaims anderzijds wereldwijd gezien een gedeelde spanning is. In de koloniale tijd werden afwijkende dorpspraktijken of -rituelen zoveel mogelijk genegeerd, vanwege de nadruk op het generieke beeld die de moslimgemeenschap moest uitstralen. In werkelijkheid bestonden die afwijkende praktijken en rituelen dus wel. Voor het wetenschappelijk onderzoek zou het verleidelijk kunnen zijn om de focus te leggen op die afwijkingen, maar daarmee zou dan ook weer geen recht worden gedaan aan de generieke uitstraling van de islam. Anders gezegd, een studie naar de invloed van de islam in de koloniale tijd luistert dus nauw; wanneer in algemene zin de nadruk teveel op de ene kant, bijvoorbeeld het lokale godsdienstige patroon, komt te liggen, bestaat het risico dat de andere kant, de fundamentele waarheidsclaims van de islam, wordt veronachtzaamd of juist precies andersom.⁸⁸

3.2 - De invloed van de islam in Bolaäng Mongondow

In paragraaf 2.3 zagen we dat de succesvolle verspreiding van de islam aanving in het begin van de negentiende eeuw aanving door het persoonlijke contact met Arabische en Boeginese handelaren én de voorbeeldrol van de lokale elite. Het gezag van de nieuwe godsdienst werd vervolgens gefundeerd op het persoonlijk charisma van de geestelijken - de *oelama's* - die op hun reizen in contact kwamen met de bevolking. Vooral na 1849, toen de haven van Manado tot vrije haven was verklaard, stegen de handelscontacten, ook met Bolaäng Mongondow.⁸⁹

⁸⁵ Th. van den End, ‘Zending, gouvernement en Indonesische nationale beweging’ in: Lems en Van Vliet, *Geroepen tot zending*, 87-94, aldaar 87.

⁸⁶ Kosel, ‘The history of islam’, 44-45 en 51.

⁸⁷ Dunnebier, ‘De zending in Bolaäng Mongondow’, 169.

⁸⁸ Kosel, ‘The history of islam’, 45.

⁸⁹ Kosel, ‘The history of islam’, 52. Lopez, *Conversion and colonialism*, 116. Lopez schrijft dat de eerste islamitische radja, Jacobus Manuel Manoppo, slechts weinig invloed had op zijn bevolking en dat zijn aanmoediging om moslim te worden weinig vruchten afwierp.

Volgens Kosel lag het succes van de islam in het feit dat het een praktische invulling bood op het gebied van zingeving. Hij baseerde zich daarbij op de Engelse antropoloog Robin Horton, die meer systematisch-formulerende godsdiensten, zoals het christendom en de islam plaatst tegenover traditionele natuurgodsdiensten die zich kenmerken door een beperkt blikveld en bezighouden met voorspellingen, de invloed van geesten (van overledenen), vruchtbaarheid en andere lokale thema's. Aan het einde van de negentiende eeuw stond de traditionele samenleving in Bolaäng Mongondow echter onder druk, vanwege de toenemende verbindingen en contacten met andere delen van de archipel. Kosel constateerde een drang naar een fundamentele keuze, waarbij de islam op het christendom een flinke voorsprong had.⁹⁰

De nadruk op het perspectief van de gelovige, namelijk diens bekering, is in beide religies aanwezig, maar in het christendom sterk gericht op het zoenoffer van Christus en de dankbaarheid van de gelovige voor Zijn heilsdaad op grond waarvan hij in vrede en zonder angst mag leven.⁹¹ In de islam staat vooral het concept van de gehoorzaamheid van de gelovige centraal. Het woord *moslim* wijst op een volmaakte, religieuze houding en wel op de manier waarop Abraham aan God gehoorzaam was. Die houding wordt *islam* genoemd, wat betekent zoets als het 'zijn persoon in zijn geheel aan God geven' en 'de houding van de gelovige om onvoorwaardelijk de oproep van God en zijn leringen te aanvaarden'.⁹²



Afbeelding 6: Een groep moslims uit het dorp Kopandakan verzamelt zich voor de viering van het Islamitisch Nieuwjaar, omstreeks het midden van de jaren '30.

Sinds de opkomst van de islam is deze godsdienst in contact én conflict geweest met diverse religies en heeft het een reeks aan argumenten geformuleerd die bij discussies en redevoeringen kon worden ingezet en bijdroeg aan zijn overtuigingskracht. Voor de Mongondowers was het christendom daarentegen vooral in naam aanwezig, d.i. in de persoon van de resident van wie men geen verklaringen en antwoorden op levensvragen hoefde te verwachten.⁹³ Binnen de

⁹⁰ Kosel, 'Christian mission', 46-47.

⁹¹ Zie in dit verband voor de dankbaarheid van een christen bijvoorbeeld: Romeinen 5: 1-11.

⁹² Mohammed Arkoun, *Islam in discussie. 24 vragen over de islam* (Amsterdam 1992) 25-26.

⁹³ Kosel, 'The history of islam', 47-48; Kosel, 'Christian mission', 52 en 53.

natuurgodsdiensten hadden de radja's altijd het hoogste religieuze gezag gehad, maar door de overgang tot de islam werden zij geconfronteerd met het geestelijk gezag van de *oelama*. Vanuit het belang hun eigen gezag en erkenning te behouden, ontwikkelden de radja's zich tot 'hoofd van de moslimgemeenschap'. Het voordeel voor de radja's was dat zij zich konden verzekeren van een nieuwe identiteit. Kosel: 'In a highly hierarchical society like Bolaang Mongondow it came almost naturally that from the point of the people, the raja had to play a prominent role in religion and to set the example for adopting and practising islam. [...]'⁹⁴

In de ogen van Wim Dunnebier oefenden de radja's en andere islamitische hoofden druk uit op de bevolking om moslim te worden en waren zij dus hoofdverantwoordelijk voor de groei van de islam.⁹⁵ Hoewel deze gedachte zeker niet gebagatelliseerd mag worden - gezien de reële mogelijkheid ervan - , blijft het echter een feit dat de islam voor een collectieve samenleving als Bolaang Mongondow veel aantrekkelijker was dan het christendom, specifiek in diens op het individu gerichte protestantse variant. De zendelingen oordeelden, naar hun eigen protestantse denkkader, de islamitische religie van de Mongondowers op basis van de dogmatische opvattingen van de islam en constateerden vervolgens dat de meeste bewoners het niet zo nauw namen met de voorschriften. Ze zagen dat de bewoners hun oude priesters opzochten en deelnamen aan traditionele gemeenschapsrituelen zoals bij het zaaien of oogsten. Deze praktijken werden onder de islam klaarblijkelijk toegestaan of gedoogd, wat Dunnebier deed verzuchten dat enig aanknopingspunt voor persoonlijke bekering van de Mongondower hierdoor wel verkeken was: 'Juist door deze eigenschappen worden de tot het Mohammadanisme overgegangene heidenen zoo ongevoelig voor de prediking van het Evangelie; hunne harten worden hierdoor als met een stalen pantser omhuld, waarop de door den Evangeliedienaar afgeschoten pijlen maar al te dikwerf afstuiten. Mede om deze reden zal de strijd dan ook heet zijn, aler het licht der waarheid hier triomfeert over de machten der duisternis [...]'⁹⁶

Maar de vraag is echter of een dergelijk beeld recht doet aan de invloed van de islam. Op z'n minst interessant in dit verband is de stelling die de voormalig zendingconsul Steven graaf van Randwijck in 1971 poneerde. Hij stelde dat na de vestiging van het Nederlandse gezag in het islamitische Bolaang Mongondow de vrijheid van godsdienst opmerkelijk genoeg werd gegarandeerd. De regio vormde op dat punt wel een uitzondering: 'De vrijheid onder een Moslims zelfbestuur heiden of Christen te blijven of te worden is in de buitengewesten, behalve in Bölaang-Mongondow, vooral in de Ternataanse en Tidorese zelfbesturen op Halmahera in geding geweest.'⁹⁷ De regio Bolaang Mongondow heeft, aldus Van Randwijck, een opmerkelijke godsdienstvrijheid gekend.

Dat brengt ons bij de houding van de islam ten opzichte van de zendelingen. In de Koran zijn vele teksten te vinden die aangeven welke houding een moslim ten opzichte van een christen moet innemen. Deze teksten hebben gezag, zoals alle teksten in de Koran, aangezien de verwoordingen overeenstemmen met de *tanzil* (openbaring) die de profeet Mohammed heeft gehoord.⁹⁸ Christenen worden, net als de joden, beschouwd als 'mensen van het Boek'. Anders dan de 'echte ongelovigen', staan zij dichter bij de moslim omdat zij door hun profeten gedeeltelijk delen in de *tanzil*. Tegelijkertijd staan ze wel op een verkeerde wissel. Zij hebben zich nog niet volledig aan Allah onderworpen en de laatste en ultieme profeet Mohammed erkend. Hun straf daarvoor, mits zij zich bekeren, is het vuur van de hel.⁹⁹

Het dogma van het Zoonschap van Jezus wordt omschreven als een gruwelijke bewering, die dusdanig van aard is dat hierdoor de hemelen bijna verscheurd kunnen worden. Het is deze leugen

⁹⁴ Kosel, 'The history of islam', 55

⁹⁵ Dunnebier, 'De zending in Bolaang Mongondow', aldaar 163. Deze druk gold volgens Dunnebier in het bijzonder voor de uitgeweken Minhassers.

⁹⁶ Dunnebier, 'De zending in Bolaang Mongondow', 169.

⁹⁷ S.C. graaf van Randwijck, 'Enkele opmerkingen over de houding der zending tegenover de expansie van het Nederlands gezag', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* Nr. 1 (1971) 55-61, aldaar 57.

⁹⁸ Arkoun, *Islam in discussie*, 45-46.

⁹⁹ Zie voor dergelijke beweringen bijvoorbeeld de soera's: 2: 97-101, 3: 20 en 66: 9.

die de ‘mensen van het Boek’ verwacht en hen weghoudt van de Waarheid.¹⁰⁰ In soera 5: 72-73 wordt over deze christelijke dwaling geschreven:

Zeker geloven degenen niet, die zeggen: Allah, Hij is de Messias, zoon van Maria. En de Messias zei: O Kinderen van Israël, dien Allah, mijn Heer en jullie Heer. Voor degene die (anderen) gelijk stelt aan Allah, heeft Allah waarlijk de Tuin verboden en zijn verblijfplaats is het Vuur. En voor de kwaaddoeners zullen er geen helpers zijn. Zeker geloven degenen niet, die zeggen: Allah is de derde van de drie. En er is geen God buiten Eén God. En als zij niet terugkomen op wat zij zeggen, dan zal de ongelovigen onder hen waarlijk een pijnlijke straf te wachten staan. [...] De Messias, zoon van Maria, was slechts een boodschapper [...] Zie hoe Wij de boodschap aan hen duidelijk maken! Zie dan, hoe zij zich afkeren!¹⁰¹

Hoewel deze boodschap over christenen glashelder is, maakt dit nog niet inzichtelijk hoe de moslims in Bolaëng Mongondow christenen in het algemeen, en de zendelingen in het bijzonder, zagen en benaderden. Weliswaar zal iedere moslim belijden dat hij behoort tot een internationale gemeenschap van gelovigen (de *oemma*), maar de teksten van de Koran zijn door de eeuwen heen wel geïnterpreteerd met als gevolg dat ook de islam veelzijdige vormen kent.¹⁰²

Wereldwijd meenden moslims in de negentiende eeuw dat de *oemma* aan verval onderhevig was. Het Europees imperialisme bedreigde vele islamitische rijken en samenlevingen. Aan het einde van diezelfde eeuw was de meerderheid van de moslimbevolking op de wereld onderworpen aan Britse, Franse of Nederlandse heerschappij, iets wat gezien werd als een nederlaag. De reacties van moslims op dit imperialisme verschilden. Sommigen verzetten zich, veelal vruchteloos, met geweld; anderen probeerden zich aan te passen aan de nieuwe werkelijkheid. Prominente islamitische leiders in Egypte, Irak en Iran zochten naar manieren om de islam te verbinden met de rijkdommen uit de westerse cultuur en de technologische wetenschappen, terwijl ze tegelijkertijd de Europese overheersing veroordelen. Deze vorm van ‘islamitisch modernisme’ bleek vooral aantrekkelijk voor de elite, die niet in staat bleek een gids te kunnen zijn voor de moslimbevolking.¹⁰³

Vanaf zijn komst naar de Indische archipel omstreeks de veertiende tot aan de negentiende eeuw, werd de islam gekenmerkt door het Indiase karakter ervan. Dit kwam onder andere tot uiting in de magische en pantheïstische vormen van geloofshandelingen en mystieke liederen die gezongen werden.¹⁰⁴ Rond 1800 maakte de islam op Java en Sumatra grote ontwikkelingen door, vanwege de groeiende invloed vanuit Mekka.¹⁰⁵ Na de islamitische Padri- en Java-oorlogen was de orde in de jaren ‘40 weliswaar hersteld, maar de religieuze ontwikkelingen konden niet worden gestopt. De verbetering van de infrastructuur en (zelfs) de invoering van het cultuurstelsel droegen bij aan een actieve uitwisseling van ideeën. Onder het cultuurstelsel slaagde een minderheid van de boeren erin om rijke landeigenaren te worden, waaronder ook een aantal religieuze leiders. Zij financierden de *pondoks* (berghutten) en *pesantren* (islamitische internaten): plekken die uitgroeiden tot ontmoetingsplaatsen voor orthodoxe Javaanse moslims. Op deze manier ontstonden Koranscholen (*madrassa’s*) voor de orthodoxe moslims en, in mindere mate, scholen voor soefi’s (*tariqa’s*).¹⁰⁶ In Bolaëng Mongondow ondersteunde de radja de opening van een *pondok* voor recent bekeerde moslims en faciliteerde het contact tussen de islamitische handelaren aan de kust met de bevolking op de hoogvlakten.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Vgl. soera’s 3: 70-71 en 19: 88-90.

¹⁰¹ Soera 5: 72-73 en (gedeelten van) 75.

¹⁰² John Esposito, Darrell Fasching en Todd Lewis, *World religions today* (5^e druk; New York 2015) 223-224.

¹⁰³ Esposito e.a., *World religions today*, 264.

¹⁰⁴ John Elder, ‘The emerging church in the Dutch East Indies’, *The Muslim World* Nr. 36/4 (1946) 337-343, aldaar 338; Annemarie Schimmel, *Islam in the Indian subcontinent* (Leiden 1980) 179-180.

¹⁰⁵ Dit gold overigens ook voor de Indiase islam, waar de Bengaalse haji Shariatullah zich met zijn Faraizibeweging keerde tegen niet-islamitische praktijken. Zie het boek van Annemarie Schimmel.

¹⁰⁶ Michael Laffan, *The makings of Indonesian islam: orientalism and the narration of a sufi past* (New Jersey 2013) 40, 46-47 en 55.

¹⁰⁷ Lopez, *Conversion and colonialism*, 191.

Ondertussen groeiden de mogelijkheden om boekwerken te drukken, waardoor meer moslims in staat waren om populaire verhalen over de Koran of Mohammeds leven te lezen. Rond 1850 nam het aantal hadj-gangers richting Mekka aanzienlijk toe, waardoor de *madrassa's* werden beïnvloed door en nauwer verbonden met de Mekkaanse orthodoxie. De hadj-gangers en (vooral) de *oelama's* keerden terug met nieuwe inzichten en probeerden de islamitische gemeenschappen aan te passen aan de Mekkaanse orthodoxie. Deze orthodoxie werd gekenmerkt door de militante en religieuspolitieke beweging van het wahabisme. Deze beweging was in de achttiende eeuw op het Arabisch schiereiland ontstaan en opgericht door Muhammed ibn Abd al-Wahhaab die zich ergerde aan de, in zijn ogen, achteloze houding van veel moslims en de verering van soefi's: de priesters binnen het soefisme. Het wahabisme groeide uit tot een stroming binnen de islam die zich nadrukkelijk keerde tegen de invloed van het soefisme, het bijgeloof onder moslims en de vele stammenoorlogen.¹⁰⁸

Zoals Mekka op het religieuze vlak tot een middelpunt uitgroeide, gold dit op het politieke vlak voor Istanbul. De Ottomaanse sultans waren namelijk ook kaliefen: de geestelijke leiders van de wereldwijde islam. Van enige politieke of militaire kracht van het Ottomaanse Rijk, dat bekend stond als de 'Zieke man van Europa'¹⁰⁹, was in de negentiende eeuw niets te verwachten, maar zijn symbolische invloed was daarom niet minder groot. Sultan Abdulhamid II zag zichzelf én werd gezien als de beschermheer van alle moslims in Nederlands-Indië. Toen in 1898 op Java in naam van de nieuwe christelijke koningin Wilhelmina in de moskeeën een vrijdaggebed werd voorgelezen, volgden grootschalige protesten; een vrijdaggebed kon immers alleen in de naam van de kalief worden gelezen.¹¹⁰

Dit incident is tekenend voor het groeiend bewustzijn onder moslims aan het begin van de twintigste eeuw. Meer en meer beseften zij dat ze op achterstand stonden in vergelijking met het westen.¹¹¹ De toenemende religieuze en politieke oriëntering onder moslims kan als indicatie dienen voor hun houding tegenover een westers verschijnsel als de zending. Veel wetenschappelijk onderzoek, uitgezonderd door Sven Kosel, naar de houding van moslims in Bolaëng Mongondow heeft nog niet plaatsgehad, of het moet in de Indonesische taal zijn uitgevoerd. Over de islam op het gehele eiland Celebes is gelukkig wel meer literatuur te vinden, zoals over het zuiden waar de islam eeuwen eerder zijn intrede had gedaan.

Sinds 1611 was de omgeving van Makassar in het zuidwesten islamitisch, maar wel met een zekere verscheidenheid. Op de hoogvlakten bleven traditionele godsdienstvormen bestaan, soms vermengd met het islamitisch geloof. Pas na 1910 zouden deze praktijken verdwijnen door de overgang van lokale leiders naar een actieve verkondiging van de orthodoxe islam, alsmede de vernietiging van heilige plaatsen en objecten door de Darul Islam-rebellie in 1949-1950.¹¹²

Nog in 1906 werd in de islamitische streken van Zuid-Celebes behalve tot Allah (de *Karaëng-Sereya*) ook de eredienst beoefend tot de 'Karaëng-Lowe', een restant van het sawaïsme: een mengvorm tussen hindoeïsme en boeddhisme.¹¹³ De pluriformiteit binnen de islam in Zuidwest-

¹⁰⁸ Laffan, *The makings of Indonesian islam*, 53 en 64; Esposito e.a., *World religions today*, 263.

¹⁰⁹ Het Ottomaanse Rijk stond in de negentiende eeuw bekend als de 'Zieke man van Europa', omdat het achtereenvolgens terrein verloor aan de Russen, Britten en Fransen. Deze verzwakking zette zich voort aan het begin van de twintigste eeuw.

¹¹⁰ Erol Baykal, 'The Ottoman press and the Dutch East Indies at the beginning of the twentieth century', *Turkish Historical Review* 2 (2011) 1-17, aldaar 3-4 en 6. De symbolische positie van de Ottomaanse sultan werd duidelijk in de Atjeh-oorlog, toen verzetsgroepen (tevergeefs) om militaire hulp uit Istanbul vroegen.

¹¹¹ Jacques Waardenburg, 'Muslim enlightenment and revitalization: movements of modernization and reform in Tsarist Russia (ca. 1850-1917) and the Dutch East Indies (ca. 1900-1942)', *Die Welt des Islams* Vol. 28 (1988) 569-584, aldaar 570.

¹¹² Martin Rössler, 'Islamization and the reshaping of identities in rural South Sulawesi' in: Robert Hefner en Patricia Horvatic (red.), *Islam in an era of nation-states. Politics and religious renewal in muslim Southeast Asia* (Hawāi 1997) 275-306, aldaar 277-278.

¹¹³ G. Maan, 'De beteekenis van den Islam voor zijn belijders in Nederlandsch-Indië', *Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendinggenootschap; bijdragen tot de kennis der zending en der taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië* (Rotterdam 1906) 73-120, aldaar 110-111. De auteur vermoedde dat de

Celebes was geen vreemd verschijnsel; ook in Bolaäng Mongondow was dit het geval. Kenmerken van de traditionele godsdiensten, zoals het vereren van overleden edelen (*karauwan*) en diverse geesten (*takit*), bleven nog lange tijd in gebruik. De radja stond hiërarchisch boven de priesters en dat stond hij ook na zijn bekering tot de islam. Volgens Kosel kon dit, omdat er nog geen sprake was van een doorwerking van islamitische geloofsopvattingen. Het duurde tot aan het begin van de twintigste eeuw eer de ceremoniële en spirituele handelingen geïslamiseerd werden:

The [...] traditional religion disappeared in the course of Islamisation as key rituals, especially royal rituals, were circumscribed or abandoned in the early 20th century. Increased pressure to convert to Islam made it difficult to maintain the former elaborations of traditional priesthood, rituals and doctrine. The rituals – where still performed at all – lost their status-enhancing function as soon as the most prominent members of society began to use Islamic ceremonies at weddings, circumcisions and funerals instead of traditional rituals and feasts to show their wealth and status.¹¹⁴



Afbeelding 7: Foto van de nieuwe moskee in Kopandakan, omstreeks 1935.

Uit het bovenstaande citaat valt op te maken dat de dogmatische invloed van de islam in een streek vooral sterker werd op het moment dat de (adellijke) leiders zich in hun dagelijks leven lieten bepalen door islamitische rituelen. De overname van orthodoxe geloofsopvattingen door de bevolking verliep vervolgens veel soepeler. Dit gold voor Zuidwest-Celebes, maar ook voor Bolaäng Mongondow. In 1907 reisde radja Datoe Cornelis Manoppo naar Java en keerde terug met de overtuiging dat Javaanse *oelama's* hoger in aanzien stonden dan de zendelingen en christelijke goeroes.¹¹⁵

Toen het zendingswerk in 1905 startte, vergewiste zending Dunnebier zich ervan of de islam een dusdanige status had gekregen dat de gemiddelde Mongondower zich in zijn dagelijks leven liet leiden door de islamitische voorschriften. Volgens Dunnebier was dit niet het geval, maar in algemene zin was de invloed van de islam wel gegroeid: ‘Natuurlijk is de geest van dezen godsdienst onder de bevolking nog niet diep doorgedrongen en is men weinig getrouw in het nakomen van zijn voorschriften. Maar men zou zich vergissen, indien men op grond daarvan zich voorstelde dat de invloed van den Islam gering is.’¹¹⁶

dienst aan de ‘Karaëng-Lowe’, anders dan veelal gedacht, niet zozeer aan een godheid was bedoeld, maar aan de geesten van overleden én belangrijke kampongbewoners.

¹¹⁴ Kosel, ‘The history of islam’, 50.

¹¹⁵ Lopez, *Conversion and colonialism*, 127.

¹¹⁶ *Maandberigten voorgelezen op de maandelijksche bedestonden van het Nederlandsch Zending-genootschap, betreffende de Uitbreiding van het Christendom, bijzonder onder de heidenen* Nr. 8-9 (augustus 1906) 128.

3.3 - Het beeld van theologen over de islam

In 2011 verscheen het boek *Van harem tot fitna* van de Nederlandse theologen Marcel Poorthuis en Theo Salemink. In hun studie behandelen zij de beeldvorming onder Nederlanders over de islam en de islamitische cultuur, en dat over een periode van ruim anderhalve eeuw.¹¹⁷ Het boek verscheen één jaar na de première van de film *Fitna* van de politicus Geert Wilders, die maatschappelijk hevige reacties uitlokte. Tegen de achtergrond van het toentertijd heersende, maatschappelijke debat over de islam stelden Poorthuis en Salemink dat zij hun boek hadden geschreven met het oog op een nieuwe omgang tussen de bestaande religies. Kennis van (oude) beelden over de islam was volgens hen noodzakelijk om voorbij de verwarring over vermeende identiteiten en tegenstellingen te geraken.¹¹⁸ Door deze insteek heeft het boek mijns inziens ook een programmatisch karakter gekregen, wat in sommige situaties hun beschrijvingen lijkt te beïnvloeden.¹¹⁹

De kracht van *Van harem tot fitna* ligt in de geslaagde opzet een handboek te bieden. Poorthuis en Salemink karakteriseren de jaren 1848-1945 als de ‘vroege periode’. In een tijd waarin nauwelijks moslims in Nederland woonden, vond de beeldvorming ten aanzien van de islam vooral plaats onder zendelingen en, in mindere mate, missionarissen. Het algemene idee was dat de islam een georganiseerde macht was die onder de directe invloed van de Satan stond en de zielen van de mensen verwoestte.¹²⁰

Over de wijze waarop Nederlandse zendelingen naar de islam keken en hoe zij zich tot de islam verhielden, is al eerder onderzoek gedaan. Volgens de Nederlandse theoloog Karel Steenbrink speelde in zendingskringen telkens de prangende vraag of men zich bij de evangelisatie nu moest richten op de ‘heidenen’ of juist de moslims. In de meeste gevallen ging de voorkeur uit naar heidense gebieden, vanuit de overtuiging dat ‘eenmaal geïslamiseerde streken niet meer tot het christendom zouden overgaan.’¹²¹ Het ging er met deze strategie dan om de ‘islam voor te zijn’.¹²² Maar daarmee is niet alles gezegd, want het protestantse debat spitste zich toe op de praktische vraag of en, zo ja, hoe moslims moesten worden benaderd. In dit debat speelden de theologische

¹¹⁷ Het boek liet zien dat veel denkbeelden over de islam oude papieren hadden en van tijd tot tijd gerecycled werden tot nieuwe vormen.

¹¹⁸ Marcel Poorthuis en Theo Salemink, *Van harem tot fitna. Beeldvorming van de islam in Nederland 1848-2010* (Nijmegen 2011) 15-16, 20, 31-32.

¹¹⁹ Ik vond dit bijvoorbeeld naar voren komen bij de kritiek die Poorthuis en Salemink hebben op Hendrik Kraemer, die zij superioriteitswaan en selectief brongebruik verwijten. Dit doen zij bijvoorbeeld op het punt van de tweedeling tussen geloof en religie en zijn karakterisering van de groepssolidariteit van de islam. Een goed voorbeeld is de kritiek die Poorthuis en Salemink hebben op wat zij zien als Kraemers vergelijking van de islam met het nationaalsocialisme. Ze schrijven dat Kraemer ‘zonder blikken of blozen’ de groepssolidariteit van de islam vergelijkt ‘met het pseudo-religieuze nationaal-socialisme’. Wat Poorthuis en Salemink vergaten toe te voegen na het woordje ‘met’ zijn de woorden ‘dat van’. Kraemer maakt in zijn boek *The Christian message in a non-christian World* uit 1938 namelijk geen vergelijking tussen de aard van de islam en het nationaalsocialisme. Hij stelde alleen dat de krachtige wijze waarop moslims spreken over één islamitische gemeenschap - de *oemma* - een vergelijkbaar effect had zoals de nationaalsocialisten in Nazi-Duitsland de maatschappij en het volk als één gemeenschap voorstelden. Op de manier waarop Kraemer door Poorthuis en Salemink wordt neergezet, lijkt het nu alsof hij de islam als een vergelijkbaar kwaad zag. Het kan haast niet anders of Poorthuis en Salemink vielen over dit punt, wetende welke gruwelheden in de Tweede Wereldoorlog hebben plaatsgebonden. Toch mag dit geen reden zijn om Kraemer op basis van die kennis in een verdachte hoek te schrijven en al helemaal niet als zijn werk dateert uit 1938. Zie voor de uitvoerige bespreking: Poorthuis en Salemink, *Harem tot fitna*, 172-173 en H. Kraemer, *The Christian message in a non-christian World* (Londen 1938) 353.

¹²⁰ Poorthuis en Salemink, *Harem tot fitna*, 97-98 en 117-118. Katholieke theologen hebben zich rond 1900 minder met de islam beziggehouden, ook omdat de missie zich niet exclusief op Nederlands-Indië richtte. Het algemene idee onder katholieken was dat de islam een fanatiek en gewelddadig systeem en een bedreiging voor de missie in Afrika was.

¹²¹ Karel Steenbrink, *De islam bekeken door koloniale Nederlanders* (Voorburg 1991) 104.

¹²² S.C. graaf van Randwijck, *Handelen en denken in dienst der zending: Oegstgeest, 1897-1942, deel 1* (1981) 397; Steenbrink, *De islam bekeken door koloniale Nederlanders* (Voorburg 1991) 98.

visies van Abraham Kuyper, Herman Bavinck, Christiaan Snouck Hurgronje, Marinus Lindénborn en Hendrik Kraemer een grote rol. Zij beïnvloedden allen, vanuit hun eigen expertise, het debat.

Abraham Kuyper

Na zijn verkiezingsnederlaag in 1905 maakte de oud-premier en bekende theoloog Abraham Kuyper (1837-1920) een reis rondom de Middellandse Zee, waarbij hij in aanraking kwam met andere culturen en religies. Hij schreef hierover in zijn reisverslag *Om de oude wereldzee* en besteedde ook aandacht aan de islam. Kuypers opvattingen stonden niet zo ver af van het algemene idee dat de islam een georganiseerde (tegen)macht was. Het christendom bleef voor hem de enige ware religie. Hij beschouwde de islam zedelijk als minderwaardig en hekelde de onderdrukking van de vrouw. De opmars van de islam door de eeuwen heen omschreef hij als een ‘gesel Gods’. Ook verafschuwde hij iedere vrijzinnige of vriendelijke benadering van de islam. De islam was een pseudoreligie en “Allah” een door de mens uitgedachte God.¹²³

Op politiek vlak sloeg Kuyper een opmerkelijk andere toon aan. Anders dan veel van zijn tijdgenoten stelde Kuyper dat de islam geen ‘satanische macht’ was. Ondanks de vele verschillen hield de islam vast aan de ‘God van Abraham’. Dat fundament¹²⁴ bood mogelijkheden voor een verbinding tussen jodendom, christendom en islam. Met een dreigend gevaar van het panislamisme, waar in Nederlands-Indië beleid op werd gemaakt, kon Kuyper dus niet uit de voeten. In zijn ogen vormde juist de Aziatische en polytheïstische wereld de grootste bedreiging voor het christendom. Tegen dit ‘Aziatische gevaar’ zou de islam een bruikbare bondgenoot kunnen zijn.¹²⁵



Afbeeldingen 8 en 9: Foto's van Abraham Kuyper (l.) en Herman Bavinck (r.), respectievelijk rond 1905 en 1915.

Herman Bavinck

Deze laatste politieke stap maakte de theoloog Herman Bavinck¹²⁶ (1854-1921) niet. Bavinck behoorde rond 1900, samen met Kuyper, tot de invloedrijkste gereformeerde theologen. Hij stond open voor de cultuur, omdat hij ervan uitging dat de schepping in wezen goed is. Anders dan veel reformatorische theologen, stelde Bavinck dat God ook bemoeienis heeft met niet-christelijke religies en dat alleen al om die reden de islam niet als satanisch mocht worden afgedaan. Bavinck beaamde dat ook in de islam de mens gezien wordt als afhankelijk van God. Tegelijkertijd typeerde

¹²³ Poorthuis en Saleminck, *Harem tot fitna*, 104-105.

¹²⁴ Poorthuis en Saleminck typeren dit als het zogenoemde ‘abrahamitische model’.

¹²⁵ Poorthuis en Saleminck, *Harem tot fitna*, 106.

¹²⁶ Hij studeerde theologie in Leiden, leerde Arabisch en verdiepte zich in de islam.

hij de islam, net als Kuyper, als een pseudoreligie die Gods genade verloochende zoals alle niet-christelijke godsdiensten dit deden.¹²⁷ Bavinck:

Ook het Mohammedanisme, dat toch na het Christendom is ontstaan, draagt geen diepere opvatting van zonde en genade voor; het stelt de verlossing vooral in bevrijding van helse straf, welke de ongelovigen treft, en laat de verlossing van de zonde als zonde daarachter ver terugtreden. Wel bidt de Moslem om vergeving der zonden, maar deze wordt men vanzelf deelachtig wanneer men zich bekeert, dat is, wanneer men gelooft aan de eenheid Gods en aan Mohammed als zijn profeet, en voorts de godsdienstplichten volbrengt; de verlossing is geen gave Gods, maar een eigen daad van den mensch.¹²⁸

Christiaan Snouck Hurgronje

Iemand die zulke woorden nimmer in zijn mond zou nemen was Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936), oud-studiegenoot van Bavinck en grondlegger van de islamitische studies in Nederland. Geboren als zoon van een hervormde predikant, studeerde hij theologie en Semitische talen in Leiden. Gaandeweg had hij afstand genomen van het christendom en zich bekeerd tot de islam.¹²⁹ Voor Snouck Hurgronje had het christendom, vanzelfsprekend, persoonlijk geen enkele meerwaarde. Desondanks was hij rond 1900 voor veel zendelingen dé autoriteit op het gebied van de islam en de Arabische cultuur. Hij had in Nederlands-Indië gewerkt als onderzoeker en was adviseur geweest van de bekende gouverneur-generaal Van Heutsz. In 1906 werd hij hoogleraar Arabisch aan de Universiteit van Leiden en later rector-magnificus. Aan de zendingsschool in Oegstgeest, waar de nieuwe zendelingen werden opgeleid, verleende hij vanaf 1917 zijn medewerking door als gastdocent lessen te geven over de islam, de islamitische cultuur en de rol van de zending. Hij bood de studenten alleen geen praktische handvaten voor de benaderen van moslims.¹³⁰

De islamkennis van Snouck Hurgronje was voor zendelingen van groot belang en rond 1900 hadden velen belangstelling voor zijn werk. Naar eigen zeggen bestudeerde Snouck Hurgronje de islam vanuit een objectief godsdienstwetenschappelijk perspectief. De religies christendom en islam benaderde hij rationalistisch, geheel passend bij de moderne opvattingen binnen de Bijbelwetenschappen van de negentiende eeuw. In beide religies zag hij menselijke krachten aan het werk, die vervolgens werden ‘versierd’ met een aureool van goddelijke openbaring.¹³¹

Snouck Hurgronje steunde het koloniale gezag en diens optreden tegen ieder streven naar onafhankelijkheid, zoals bijvoorbeeld in Atjeh. Het was hem hierbij te doen om elke vorm van islamitische blokvorming - het zogeheten panislamisme - te voorkomen. Daarbij zag hij voor het christendom overigens geen grote rol weggelegd. De zending zou eventueel het terrein voor het panislamisme kunnen verkleinen, maar had volgens Snouck Hurgronje vooral het averechtse effect dat juist meer mensen van de traditionele religies zich bekeerden tot de islam. Naar zijn mening kon de zending zich beter de islam met rust laten. Zijn ideaal was een samenleving waarin beide religies naast elkaar bestaan, de zogenoemde associatiegedachte. Met dit standpunt had hij in zendingsscholen niet veel aanhangers, maar zijn associatiegedachte stak van tijd tot tijd wel de kop op en werd dan door de een of andere zending als mogelijke strategie geopperd.¹³²

¹²⁷ A. van de Beek, *Van Kant tot Kuitert en verder. De belangrijkste theologen sinds 1800* (Kampen 2009) 73; Poorthuis en Salemink, *Harem tot fitna*, 111 en 116.

¹²⁸ H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* III (4^e druk; Kampen 1929) 485-486.

¹²⁹ In Nederland was zijn moslim-zijn niet algemeen bekend en pretendeerde hij een humanistisch streven naar universele beschaving.

¹³⁰ Poorthuis en Salemink, *Harem tot fitna*, 47, 50 en 99.

¹³¹ Ibidem, 47 en 49.

¹³² Ibidem, 50-51, 97 en 99. De bekende zending Nicolaas Adriani in Midden-Celebes was een voorstander van de associatiegedachte.



Afbeeldingen 10 en 11: Foto's van Snouck Hurgronje (l.) en Lindenborn (r.), respectievelijk rond 1900 en 1915.

Marinus Lindenborn

Het idee om de islam maar met rust te laten, was aan Marius Lindenborn (1876-1923) niet besteed. Deze theoloog en predikant in de lijn van de ethische theologie, vond dat Christus aan de mensen moest worden verkondigd. Als directeur van de Nederlandse Zendingsvereniging in Rotterdam¹³³ was hij vanzelfsprekend een voorstander van de zending, maar hij stond hier wel genuanceerd en kritisch tegenover. De afkerige houding van het gouvernement ten aanzien van de zending onder moslims, bang als zij was voor onlusten, zou catastrofale gevolgen krijgen. Lindenborn stond daarom kritisch tegenover de ‘cultuurzending’ die door de westerse landen bedreven werd.¹³⁴ De Europese landen brachten dan wel de moderne, Europese cultuur naar hun koloniën, maar daarmee brachten ze nog niet Christus onder de mensen: ‘Wanneer een Europeesche cultuur, los van de verkondiging van het Evangelie, zich uitstort over de heidensch-Mohammendaansche volken, brengt zij aan de beschaving-zoeken elementen, agnosticisme en materialisme, en deze veel radicaler dan onder de Christelijke volkeren worden gevonden, waar ‘t tegenwicht is van de openbare Christelijke meening.’¹³⁵

Lindenborn zag een eeuwenlange, godsdienstige strijd gaande met de islam, waarbij de zending nauwelijks slaagde in het bekeren van moslims. De alternatieve strategie om zich uitsluitend op de ‘heidene[n]’ te richten, beschouwde hij als een kansloze exercitie en een uiting van moedeloosheid. De islam stond als een muur tussen die heidense wereld en het christendom in. Die muur moest en zou geslecht worden. Gezien de fundamentele bezwaren van moslims tegen de christelijke godsdienst hielp het alleen niet om de islam te beschouwen met vijandige concepten als ‘strijd’, ‘overwinning’ of ‘aanval’. De enige weg was een sympathieke benadering; de onderlinge haat en bijbehorende gevoelens moesten worden uitgebannen door persoonlijke, sympathieke contacten.¹³⁶

Hendrik Kraemer

Na zijn opleiding tot zendeling in Rotterdam studeerde Hendrik Kraemer (1888-1965) in Leiden Indonesische taal- en letterkunde, tijdens welke studie hij ook les kreeg van Snouck Hurgronje. In 1922 werd Kraemer door het Nederlands Bijbelgenootschap als taalgeleerde uitgezonden naar Nederlands-Indië.¹³⁷ In 1937 keerde hij terug naar Leiden, waar hij hoogleraar godsdienst-geschiedenis en -fenomenologie werd. Eén jaar later publiceerde hij zijn boek *The Christian message*

¹³³ A. de Groot, ‘Lindenborn, Marinus’ in: D. Nauta e.a. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme I* (Kampen 1978) 123-124, aldaar 124. Lindenborn was vanaf 1913 tot aan zijn overlijden in 1923 directeur van deze vereniging.

¹³⁴ Poorthuis en Salemink, *Harem tot fitna* (Nijmegen 2011) 101.

¹³⁵ M. Lindenborn, *Zendingslicht op den islam* ('s-Gravenhage 1918) 151.

¹³⁶ Ibidem, 164, 166-168.

¹³⁷ Eén jaar eerder was hij gepromoveerd en aansluitend volgde hij een studie islam in Caïro.

in a non-christian World dat als gespreksmateriaal diende voor de Derde Internationale Zendingconferentie in Tambaram (India).¹³⁸ In dit boek maakte hij een scherp onderscheid tussen het christendom en de andere wereldreligies, waaronder de islam.

Als calvinist stelde hij dat het christelijke geloof in zijn betekenis gebaseerd was op twee pijlers, te weten: onze kennis over God en onze kennis over de mens.¹³⁹ De overige religies waren inclusieve systemen van theorieën over het aardse leven, met een religieuze basis. Maar deze religies maakten wel deel uit van de wereld die Gods schepping is en om die reden moest het christendom een positieve houding aannemen.¹⁴⁰

Afbeelding 12: Foto van Hendrik Kraemer, circa 1950.

In het onderscheid dat Kraemer zag, is de dialectische theologie van Karl Barth te herkennen.¹⁴¹ De pogingen waarmee de mens in diezelfde ‘natuur’ God probeert te zoeken, omschreef Barth als religie (‘Religion’). Voor Barth was God de ‘Verborgene’ en ‘der ganz Andere’ van boven. Gods openbaring kwam van de andere kant en stond daarom haaks op de ‘natuur’ of de wereld die de mens om zich heen ziet. Tegenover de religie stelde Barth het geloof (‘Glaube’): de mens kan niets zinnigs over God zeggen; het enige dat hij kan leren kennen is de genadige openbaring van God in Jezus Christus.¹⁴²

Op basis van die openbaring bestempelde Kraemer de islam als een simplistisch geloof. De Bijbel leert, aldus Kraemer, dat er een *beweging* bestaat in het wezen en handelen van God.¹⁴³ In de islam daarentegen heeft de *tanzil* de plaats ingenomen van het handelen van God in Jezus Christus of zoals Kraemer stelde: ‘The foundation of Islam is not, The Word became flesh. It is, The Word became book.’¹⁴⁴ Hierdoor werd de islam al in zijn prille bestaan een theocratie, maar wel een seculiere¹⁴⁵ omdat ze de wereldse heerschappij opeist.¹⁴⁶ Elke oprechte poging om een mystieke of persoonlijke kleuring aan de islam te geven, zoals die van soefi Abu al-Ghazali voor wie Kraemer enige bewondering kon opbrengen, stuitte uiteindelijk op de formalistische en statische kant van het systeem van de islam.



¹³⁸ Poorthuis en Saleminck, *Harem tot fitna*, 168.

¹³⁹ Calvin schreef over de verhouding tussen de kennis over God en de mens aan het begin van het eerste boek van zijn befaamde *Institutie*. Zie o.a.: W. van 't Spijker, *Bij Calvin in de leer. Een handleiding bij de Institutie* (Houten 2004) 61-67.

¹⁴⁰ Kraemer, *The Christian message*, 102-104. Het citaat is ontleend aan pagina 103.

¹⁴¹ Kraemer was een groot bewonderaar van de Zwitserse theoloog Barth. Laatstgenoemde keerde aan het begin van de twintigste eeuw het theologisch denken over geloof en kerk radicaal om. Hij stelde dat ons denken over God en Zijn heilswerk telkens weer van de kant van de mens begint, ofwel vanuit diens rede ofwel vanuit diens bevinding of gevoel. Barth noemde deze vorm van theologie bedrijven ‘natuurlijke theologie’, waarbij het bijvoeglijk naamwoord ‘natuur’ niet sloeg op planten en dieren maar op de wereld waarin de mens leeft.

¹⁴² A.J. Bronkhorst, *Karl Barth. Een levensbeeld* ('s-Gravenhage 1953) 24; Van de Beek, *Van Kant tot Kuitert*, 102-104; Poorthuis en Saleminck, *Harem tot fitna*, 170.

¹⁴³ Met die *beweging* wordt bedoeld dat de drie-enige God vanuit Zijn heiligheid en soevereine vrijheid handelt.

¹⁴⁴ Kraemer, *The Christian message*, 216-218, waarbij het citaat is ontleend aan de pagina's 217-218. Vgl. bijvoorbeeld soera 2: 2 ‘Dit Boek, daaraan is geen twijfel, is een leidraad voor degenen die aan hun plicht voldoen’ en soera 13: 1 ‘Ik, Allah, ben de Beste Weter, de Ziende. Dit zijn de verzen van het Boek. En dat wat aan jou wordt geopenbaard door jouw Heer is de Waarheid, maar de meeste mensen geloven niet.’ Het citaat van Kraemer over het Woord is afkomstig uit Johannes 1:14: ‘Het Woord is vlees geworden’ (NBG '51) en dit bevestigt de invloed van Karl Barth die dit Bijbelvers het meest citeerde; zie: Van de Beek, *Van Kant tot Kuitert*, 104.

¹⁴⁵ Seculier in de betekenis van wereldlijk en niet ongelovig, zoals dit woord tegenwoordig vaak gebruikt wordt.

¹⁴⁶ Kraemer, *The Christian message*, 223. In het algemeen wordt de gemeenschap van moslims ook wel *oemma* genoemd.

Waardering voor de islam had Kraemer voornamelijk voor een aspect als geloofsgehoorzaamheid dat het hart vormt van het islamitische geloof en zelfs de betekenis van ‘moslim’¹⁴⁷ is. Op dat punt konden zendelingen nog wel wat leren. Voor hen zouden niet succeservaringen de belangrijkste drijfveer moeten zijn, maar het streven tot getrouw getuigen van Christus.¹⁴⁸

De beste strategie voor het zendingsveld was, volgens Kraemer, een directe, persoonlijke benadering en het verrichten van Bijbelstudie in een open en sympathieke geest. Gecombineerd met maatschappelijke initiatieven, die geen evangeliserend doel hebben, zou een weg tot bekering mogelijk zijn. Eenvoudigweg de moslim confronteren met allerlei christelijke geloofswaarheden zoals de vergeving van zonden en de werking van de Heilige Geest was kansloos, omdat de Koran voor een groot deel juist bestaat uit soera’s die deze waarheden weerleggen. In het algemeen moest de zending in zijn contacten met tact en vindingrijkheid optreden.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Moslim betekent ‘hij die de gehoorzaamheid aan God aanvaardt’.

¹⁴⁸ Kraemer, *The Christian message*, 223-225, 353.

¹⁴⁹ Ibidem, 356, 363-364.

Hoofdstuk 4, Het Nederlands Zendingsgenootschap

4.1 - Inleiding

In dit hoofdstuk wordt stilgestaan bij de aard en het karakter van het NZG. De opbouw van de organisatie, maar ook de heersende theologische en antropologische visies aan het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw komen aan bod. Het hoofdstuk wordt besloten met een beschrijving van het zendingsterrein in Bolaäng Mongondow, verdeeld over drie perioden.

4.2 - Karakterschets van de organisatie

De zending was in de negentiende eeuw een individueel gebeuren. De meeste christenen waren van mening dat de grote zendingsofdracht¹⁵⁰ die Christus aan Zijn discipelen gaf, een opdracht was die voor iedere christen gold en waaraan het individu dan ook zelf invulling kon geven. De Nederduits Gereformeerde Kerk (later: Nederlandse Hervormde Kerk), decennia lang de publieke kerk, was bovendien pluriform door zijn geloofsstromingen waardoor er geen draagvlak bestond voor één kerkelijke zendingsofdracht.¹⁵¹ Dat draagvlak zou pas na de Tweede Wereldoorlog als gevolg van de apostolaatstheologie ontstaan en in 1951 worden bezegeld met een samenvoeging van alle zendingsgenootschappen in één kerkelijke zending.¹⁵²

Vanuit een geest van individuele verantwoordelijkheid van de christen, is het NZG in 1797 op particulier initiatief opgericht.¹⁵³ Vanaf het begin waren de meeste (bestuurs)leden van hervormde huize; de latere gereformeerde kerken bestonden nog niet. Toch had het NZG direct een algemeen protestants karakter. In artikel 2 van de statuten stond vermeld dat het genootschap zich baseerde op de Bijbel, zoals vervat in beide testamenten en de Apostolische Geloofsbelijdenis. Mede door deze bepalingen, waren ook protestanten uit de doopsgezinde of lutherse kerken bij de organisatie betrokken en kreeg het een corporatieve vorm.¹⁵⁴

In de eerste helft van de negentiende eeuw was het NZG de enige zendingsofdracht. In de loop der jaren ontstonden ook andere genootschappen. Het Réveil heeft op dit punt veel invloed gehad. Deze opwekkingsbeweging keerde zich vanaf de jaren '20 tegen de rationeel-supranationalistische en (deels) latente geest die binnen de Hervormde Kerk voelbaar was en tot uiting kwam in de zogeheten 'Groninger theologie'. Deze moderne theologie erkende het Schriftgezag en de kerkleer niet en had een uitgesproken pedagogisch karakter, ook ten aanzien van de zending. Aanhangers van het Réveil wilden het gereformeerde getuigenis, zoals verwoord in de klassieke belijdenisgeschriften, herstellen en tegelijkertijd in de maatschappij optimistisch getuigen van het evangelie.¹⁵⁵ Als gevolg van deze

¹⁵⁰ Zie: Matteüs 28: 16-20.

¹⁵¹ H. Lems, 'Het ontstaan van de zendingsofdrachten' in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending*, 11-19, aldaar 19.

¹⁵² Hans van de Wal, *Een aanvechtbare en onzekere situatie. De Hervormde Kerk en Nieuw-Guinea 1949-1962* (Hilversum 2006) 46-47 en 58; H. Lems, 'Van genootschappen tot kerkelijke zending' in: Lems en Van Vliet, *Geroepen tot zending*, 21-26, aldaar 23. De apostolaatstheologie was na de Tweede Wereldoorlog 'hot', maar werd op verschillende manieren uitgelegd. Zie hiervoor blz. 47 e.v. in genoemd werk. In aanloop naar de totstandkoming van de Raad voor de Zending in 1951 vonden diverse zendingsofdrachten elkaar in 1947 al in de Verenigde Nederlandse Zendingsofdrachten.

¹⁵³ De medicus Johannes van der Kemp uit Rotterdam was de initiatiefnemer en was geïnspireerd geraakt door de *London Missionary Society* in Groot-Brittannië, dat twee jaar eerder was opgericht.

¹⁵⁴ Lems, 'Het ontstaan' 11-12.

¹⁵⁵ J.N. Bakhuizen van den Brink en W.F. Dankbaar, *Handboek der kerkgeschiedenis IV* ('s-Gravenhage 1968) 175, 179-180; Joris van Eijnatten en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (2^{de} druk; Hilversum 2006) 258 en 261; Bart Jan Spruyt, 'Tracasserie religieuze. De onvervulde belofte van een 'nader Réveil'' in: Fred van Lieburg (red.), *Opwekking van de natie. Het protestantse Réveil in Nederland* (Hilversum 2012) 211-239, aldaar 222. Aanhangers van het Réveil waren actief op tal van levensterreinen: de cultuur, het onderwijs, de samenleving, de kerk én de zending.

ontwikkeling brokkelde de steun van orthodoxe hervormden voor het NZG af. Zij gingen medio negentiende eeuw over tot de oprichting van eigen zendingsgenootschappen.¹⁵⁶

Ondanks het bedanken van veel orthodoxe leden en donateurs bleef de algemene grondslag van het genootschap gehandhaafd. Des te opmerkelijker is dan de constatering van kerkhistoricus Chris de Jong dat de meeste aspirant-zendingen een evangelisch-piëtistische achtergrond hadden, juist omdat deze meer aansloot bij het Réveil. Volgens De Jong moet de verklaring worden gezocht in de eenvoudige afkomst van de toenmalige zendingen. In hun vorige werkzame leven waren ze tuinknecht, winkelbediende of houtzager geweest:

In hun oude werkkring hadden ze geleerd te gehoorzamen en respect te hebben voor hun meerderen, trekken die de zendingsleiding zeer waardeerde. Zowel de besturen als zijzelf dachten in termen van chef-ondergeschikte. [...] Door de zendingen geen theologische, althans geen gedegen opleiding te geven, werden ze door hun bestuur lange tijd bewust klein gehouden en werd voorkomen dat ze zich zouden ontwikkelen tot zelfstandig denkende en handelende krachten.¹⁵⁷

Aanstaande zendingen werden in de eerste decennia voorbereid door bij één van de bestuursleden, die zelf predikant was, aan huis lessen te volgen. De focus lag toen op Bijbeluitleg, geloofsleer, kerkgeschiedenis en de islam. In 1838 werd in Rotterdam een school¹⁵⁸ geopend, waar de aspirant-zendingen les kregen in de Maleise taal en over Aziatische godsdiensten, zoals het boeddhisme en hindoeïsme. Te midden van discussies in de jaren '40 en '50 over de richting van het zendingsonderwijs - de 'moderneren' legden nadruk op etnologie en godsdienstwetenschap en de 'belijders' op de oproep tot bekering - koos het NZG voor een praktische benadering. De focus verschoof van het opdoen van kennis naar de persoonlijke vorming.

In de tweede helft van de negentiende eeuw professionaliseerde de opleiding, onder andere door de aandacht voor de taal- en volkenkunde. Rond 1900 was de opleiding uitgegroeid tot een zesjarige, waartoe veertien- en vijftienjarigen na een vooropleiding al konden worden toegelaten. De opleiding bestond uit drie klassen van elk twee jaar. In de eerste klas werden de studenten op mulo-niveau gebracht. De tweede klas stond, afgezien van de Bijbelse en godsdienstige vakken, vooral in het teken van het taalonderwijs. De studenten leerden de moderne én Indische talen (Maleis en later ook Arabisch): vakken die door universitaire docenten werden gegeven. In de derde klas werd de opgedane kennis verder uitgediept en kregen de studenten ook medische cursussen.¹⁵⁹ In 1905 fuseerde de opleiding met die van de Utrechtse Zendingsvereniging. Andere zendingsorganisaties sloten zich (later) aan, waardoor de opleiding, gezien de verschillen tussen de denominaties, een gemengd karakter kreeg. In 1917 werd in Oegstgeest een nieuw opleidingscentrum gerealiseerd; de 'Nederlandse Zendingsschool' werd toen een begrip in kerkelijk Nederland.¹⁶⁰

¹⁵⁶ H. Lems, 'Het ontstaan van de zendingsgenootschappen' in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending*, 11-19, aldaar 17; Th.A. Fafié, 'Van het revolutiejaar tot het begin van de Eerste Wereldoorlog, 1848-1914' in: K.G. van Manen (red.), *Lutheranen in de Lage Landen. Geschiedenis van een godsdienstige minderheid* (Zoetermeer 2011) 481-566, aldaar 530-531. Zo werden in 1858 de Rotterdamse Zendingsvereniging en in 1859 de Utrechtse en de Nederlandse Gereformeerde Zendingsverenigingen opgericht. De doopsgezinden en de lutheranen hadden respectievelijk sinds 1847 en 1852 al hun eigen organisaties.

¹⁵⁷ Chr.G.F. de Jong, 'De zending als persoon' in: Lems en Van Vliet, *Geroepen tot zending*, 27-35, aldaar 28-29.

¹⁵⁸ Hiervoor was in Berkel ook al een opleidingschool (1816-1821) geweest.

¹⁵⁹ G. Noort, 'Opleiding en training' in: Lems en Van Vliet, *Geroepen tot zending*, 37-44, aldaar 40-41.

¹⁶⁰ Auteur onbekend 'Binnenland', *Het oosten. Weekblad gewijd aan christelijke philanthropie* Nr. 2277 (19 augustus 1914) 2; G. Noort, 'Opleiding en training' in: Lems en Van Vliet, *Geroepen tot zending*, 37-44, aldaar 42-43. In 1947 werd de naam gewijzigd naar 'Zendingshogeschool', passend bij de ontwikkeling sinds de jaren '30 dat steeds meer academisch geschoolde theologen naar Oegstgeest kwamen om hier een aansluitende opleiding te volgen.



Afbeelding 13: Ansichtkaart van de Nederlandse Zendingsschool in Oegstgeest, vermoedelijk uit de jaren '20. In 1971 werd dit opleidingscentrum hernoemd tot 'Hendrik Kraemer Instituut'.

De zending werd voorgesteld als een boom met drie takken: de Jodenzending (voor de joodse wereld), de inwendige zending (voor de ontkerstende wereld in Europa) en de uitwendige zending (voor de niet-christelijke wereld).¹⁶¹ De zendelingen van het NZG werden vanzelfsprekend opgeleid voor een ontmoeting met de niet-christelijke wereld. Naarmate de opleiding professionaliseerde, kregen theologische vraagstukken meer aandacht. Aangezien de studenten zich voorbereidden op een ontmoeting met andere culturen, gold dit ook voor hun mensvisies.¹⁶² Dat leidt tot de vraag of, en zo ja, welke theologische en antropologische visies onder de zendelingen in de eerste helft van de twintigste eeuw gemeengoed waren.

Zowel de theologie als de antropologie worden gekenmerkt door een hang naar 'het andere'.¹⁶³ De wetenschappelijke discipline van de antropologie heeft zich, vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw, sterk ontwikkeld toen zendelingen en missionarissen zich massaal stortten op de culturele, taalkundige en/of etnologische studie van bevolkingsgroepen. Dergelijke onderzoeken vonden plaats in een tijd dat in de biologische en aanverwante wetenschappen veel onderzoek werd gedaan naar menselijke rassen en de rangschikking hierin: een gezichtspunt dat na de Holocaust uiterst beladen is geworden.¹⁶⁴ Vanaf de jaren '70 van de twintigste eeuw hebben antropologen om deze reden kritiek geuit op de (vroeg) studies van zendelingen, omdat zij daarmee de morele basis onder de koloniale, imperialistische systemen zouden hebben gesteund. Het beeld dat de zendingeling

¹⁶¹ Zie het lemma 'Zending en missie' op <https://www.ensie.nl/ensie-1946/zending-en-missie>.

¹⁶² Gerrit Noort en Huub Lems, 'Nederlandse Zendingsschool en Zendingshogeschool (1905-1971)' in: Gerrit Noort (red.), *Protestantse zendingsopleiding in Nederland (1797-2010)* 75-114, aldaar 81-82 en 86-92.

¹⁶³ Petruschka Schaafsma, 'Verwantschap - tussen theologie en antropologie', *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* Nr. 2 (2016) 99-112, aldaar 109-110.

¹⁶⁴ S.R. Jaarsma, 'An ethnographer's tale: ethnographic research in Netherlands (West) New Guinea (1950-1962)', *Oceania* Nr. 2 (1991) 128-146, aldaar 128; Stanley Barrett, *Anthropology. A student's guide to theory and method* (2^{de} druk; Toronto 2009) 26-27. Het concept van 'cultuur', waar zendelingen voornamelijk in geïnteresseerd waren, heeft het onderzoek naar rassen enerzijds ondersteund en anderzijds juist weersproken doordat ze een tegengewicht bood voor een eenzijdige focus op het fysieke gestel van de mens en diens uiterlijke kenmerken.

een ‘onschuldige rol’ vervulde, kon wat de antropologen betreft dan ook niet worden volgehouden. Deze kritiek is overigens in de laatste jaren deels op z’n retour, onder andere door veranderende opvattingen over ‘radicale andersheid’.¹⁶⁵

Feit is dat de zendelingen de inheemse bevolking als ‘anders’ zagen, ook al woonden ze te midden van diezelfde bevolking. De Israëliische antropoloog Erik Cohen publiceerde in 1990 een artikel over de antropologische visies van zendelingen in Thailand. Hoewel zijn artikel de context van een ander land beschrijft, gaat zijn analyse (voor een deel) ook op voor Bolaäng Mongondow. Cohen maakte gebruik van de drie typen van vreemdheid, ontleend aan de Oostenrijkse socioloog Alfred Schütz: de sociale, de cognitieve en de normatieve. Sociale vreemdheid betrof verschillen in kleding, gedrag en taal en cognitieve vreemdheid bepaalde zich het wereldbeeld bestaande uit gedachtepatronen, waarden en normen. De normatieve vreemdheid werd gevoed door een afwezigheid van of gebrek aan identificatie of herkenning tussen de eigen overtuigingen (het christelijk geloof) en dat van ‘de ander’.¹⁶⁶

De zendelingen in Bolaäng Mongondow hebben ook met deze typen van vreemdheid te maken gehad. De kennis van de taal, de culturele gewoonten en hun empathie voor de medemens zullen ongetwijfeld de afstanden tussen de verschillende belevingswerelden hebben verkleind, maar uiteindelijk leefden de zendelingen gescheiden in hun eigen ‘mini-environmental bubble’, al was het enkel vanwege hun leefstijl (sociale vreemdheid). Enige vorm van syncretisme tussen het christelijke geloof en de andere godsdiensten was *not done*, zodat de grenzen helder bleven en de normatieve vreemdheid nooit geslecht kon worden.¹⁶⁷

Tot op heden bestaat er geen studie over de heersende theologische opvattingen onder de zendelingen van het NZG, maar we kunnen ervan uitgaan dat hun theologische standpunten werden beïnvloed door de heersende thema’s binnen de kerken in het moederland. Ook in Nederlands-Indië waren de zendelingen via de kranten en andere lectuur op de hoogte van de laatste kerkelijke ontwikkelingen. Aangezien de meerderheid van hen afkomstig was uit de Hervormde Kerk, kunnen we wel een algemeen beeld schetsen.

Rond 1900 overheerste in het hervormd kerkelijk milieu een algehele afkeer van het modernisme. In de laatste jaren van de negentiende eeuw was de confessionele stroming, met zijn nadruk op het gezag van de belijdenisgeschriften, sterker geworden, al was het alleen al door de uittocht van personen die de moderne theologie aanhingen.¹⁶⁸ Tegelijkertijd kwam ook een andere stroming op, namelijk die van de ‘ethische theologie’ met als grote voorman Johannes Hermanus Gunning. De ‘ethischen’ stonden theologisch gezien dichtbij de ‘confessionelen’.¹⁶⁹ De verschillen kwamen vooral naar voren in de kerkelijke praktijk. De ethischen verwachtten niets van de organisatorische benadering van de confessionelen om de kerk via reglementen om te vormen tot een belijdende kerk. Dit kon alleen maar via de weg van het geloofsleven. Gunning zag daarom de bekering van de gelovige ten overstaan van God als noodzakelijk. Jezus Christus was géén moralistische leraar, maar de gekruisigde en verzoenende Middelaar. Daarom legden de ‘ethischen’ de nadruk op een

¹⁶⁵ Barrett, *Anthropology*, 26; Schaafsma, ‘Verwantschap’, 111-112. Antropologen kijken kritisch naar de (verborgen) agenda’s van andere onderzoeksvelden, waaronder de theologie. Vanuit dat idee werd in het begin van de jaren ’70 de overtuiging losgelaten dat theologische, etnografische en antropologische studies van zendelingen (uit het verleden) waarde vrij zouden zijn. De Britse hoogleraar antropologie Joel Robbins constateerde in 2006 dat binnen de antropologische wetenschap meer openheid en waardering ontstond voor de theologie. In een tijd waarin de antropologie zich niet langer focust op het ‘radicale anders-zijn’ van bevolkingsgroepen of samenlevingen, kan de theologie volgens Robbins bijdragen aan ethische beschouwingen van de mens.

¹⁶⁶ Erik Cohen, ‘The missionary as stranger: a phenomenological analysis of Christian missionaries’ encounter with the folk religions of Thailand’, *Review of religious research* Vol. 31, Nr. 4 (1990) 337-350, aldaar 338-339.

¹⁶⁷ Cohen, ‘The missionary as stranger’, 339-340.

¹⁶⁸ Otto de Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis* (Nijkerk 1972) 341, 349-350. In de jaren ’70 vonden verschillende ‘uittochten’ plaats, namelijk die van de Nederlandse Protestanten Bond, het Remonstrantse Broederschap en de ‘vrije gemeenten’.

¹⁶⁹ Zo vonden ze eveneens hun bron in het Réveil en de reformatorische wijsbegeerte van Calvijn.

christocentrische prediking: ieder mens moest in een ontmoeting met Christus' werk geraken.¹⁷⁰ Op het zendingsveld was de 'ethische theologie' populair, vanwege het streven om de inheemse bevolking in ontmoeting met Christus te brengen. Kerkstructuren bestonden in Bolaäng Mongondow nog niet, zodat een confessionele nadruk op kerkelijke praktijken ook niet aantrekkelijk was.

Het is niet duidelijk in hoeverre het neocalvinisme heeft doorgewerkt in de zendingskringen. Na de doleantie in 1886 (de orthodoxe uittocht ter rechterzijde) ontstonden de Gereformeerde Kerken. De grote voormannen van dit nieuwe kerkverband waren Abraham Kuyper en Herman Bavinck, die al eerder de revue passeerden. Zij gaven vorm aan wat het neocalvinisme ging heten. Deze belangrijke stroming binnen het Nederlands protestantisme was niet alleen orthodox, maar wilde de gereformeerde waarheid actief uitdragen op alle vlakken van cultuur en samenleving.¹⁷¹ Dat is ook één van de redenen waarom Kuyper en Bavinck schreven over de zending en islam. De mate van invloed van neocalvinistisch denken op de zendelingen van het NZG is vanuit de archieven moeilijk in kaart te brengen. Er is wel bewijs dat de geschriften van Bavinck werden gebruikt in Midden-Celebes¹⁷², een ander zendingsveld van het NZG, zodat het niet ondenkbaar is dat dit in Bolaäng Mongondow ook het geval was.

In Nederland raakte het protestantisme, en dan vooral het midden van de hervormde kerk, in de jaren '30 onder de invloed van de 'dialectische theologie' van de Zwitserse theoloog Karl Barth. Hendrik Kraemer, die al eerder voorbij kwam, was één van zijn bewonderaars. Barths afkeer van vermeende godskennis bij ieder mens en zijn uitspraken over God die door de mens nooit écht gekend zal worden, maakten hem zowel geliefd als gehaat.¹⁷³ Hij verklaarde dat zendelingen elke vorm van syncretisme moesten mijden, omdat zo nooit op een krachtige wijze over God getuigd kan worden. De 'doelgroepen' in de koloniën moesten daarentegen in een staat van ontmoeting met God worden gebracht. Volgens de Nederlandse theoloog Bert Hoedemaker kan Kraemer, vanuit zijn christocentrische nadruk, gelinkt worden aan de 'ethische theologie':

In the basic approach we can establish a link between Kraemer and the so-called Dutch "ethical theology": a mediating type of theology, which sought to combine an emphasis on the existential nature of truth and on the value of the human personality with an emphasis on the need for confrontation with the objective givenness of God's revelation in Christ. The human person is molded, as it were, in its own struggle with God [...]. On this line of thinking, "mission" comes to mean: the creation of autonomous persons through the powers of renewal inherent in Christianity.¹⁷⁴

Voor de islamitische doelgroep hield dit in dat Allah niet als hetzelfde mocht worden voorgesteld als de christelijke God, behalve dat de naam 'Allah' wel gebruikt kon worden. In Bolaäng Mongondow hebben de zendelingen voor hun kennis over de islam geput uit de vierdelige reeks *The Moslem World*, een internationaal gezaghebbend werk van de Amerikaanse zending Samuel Zwemer, die in Bachrein en Egypte onder moslims werkte en hierover schreef.¹⁷⁵ Op tijdschriften, zoals het *Neue Allgemeine Missionszeitschrift* en de *International Review of Missions*, werden abonnementen

¹⁷⁰ De Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis*, 361; Bakhuizen van den Brink en Dankbaar, *Handboek IV*, 183-184.

¹⁷¹ A.J. Rasker, *De Nederlandse Hervormde Kerk – vanaf 1975* (7^e druk; Kampen 2004) 149; Tom-Eric Krijger, 'Was Abraham Kuyper een fundamentalist? Het neocalvinisme langs de fundamentalistische meetlat', *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* Nr. 3 (2015) 190-210, aldaar 203.

¹⁷² Jaarverslag ressort Kawata over 1936 door J. Ritsema, p. 7, HUA, RvdZ, inv.nr. 1388. In 1936 stelde zending Jacob Ritsema in Midden-Celebes in het kader van de vorming en toerusting van zijn ouderlingen een Maleise vertaling van Bavincks boekje 'De Weg tot God' ter beschikking.

¹⁷³ De Jong, *Nederlandse kerkgeschiedenis*, 382; H.A.C. Middelkoop, *Kerken onderweg. Geschiedenis van kerken in Nederland* (Barneveld 2009) 117.

¹⁷⁴ Libertus Hoedemaker, 'The legacy of Hendrik Kraemer', *International bulletin of mission research* Nr. 2 (1980) 60-64, aldaar 61-62.

¹⁷⁵ Martin Hartmann, 'The Moslem World', *Die Welt des Islams. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde* Nr. 2 (1913) 153-157; Brief van het hoofdbestuur van het NZG aan J.H.D. Nijenhuis d.d. 22 oktober 1924, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165. In deze brief geeft het bestuur toestemming om de serie "The Moslem World" te bestellen. Vgl. ook Poorthuis en Salemink, *Harem tot fitna*, 99 en dan in het bijzonder voetnoot 174 over Samuel Zwemer.

afgesloten, zodat ook berichtgeving over nieuwe publicaties niet werd gemist. In overleg met elkaar stelden de zendelingen op deze manier een eigen bibliotheek samen.¹⁷⁶

Zendelingen in Bolaäng Mongondow			
Naam	Periode	Functie	Standplaats
W. Dunnebier	1905-1937	Zending	Po'po (1905-1919) Pasi (-1937)
A. van der Endt	1910-1930	Leraar H.I. School	Kota Mobagoe
J.P. van der Endt	1915-1919	Lerares H.I. School	Kota Mobagoe
F.M. Staüdt	1928-1939	Leraar H.I. School	Kota Mobagoe
J.H.D. Nijenhuis	1919-1942	Zending	Kota Mobagoe (1919-1936) Kopandakan (1936-1942)
J.M. Langeveld	1938-1940, 1947-1950	Zending	Pasi (1938-1940)
N.W. van den Bent	1949-1950	Zending	Kopandakan (1949-1955)

Bijlage 1: Overzicht van de zendingswerkers in Bolaäng Mongondow in de periode 1905-1950.

4.3 - Het zendingsterrein in Bolaäng Mongondow

De wens van Schwarz en Wilken uit 1867 voor een zendingspost in Bolaäng Mongondow ging in de negentiende eeuw niet in vervulling; deels vanwege de financiële tekorten bij het NZG, maar vooral door de weigering van het gouvernement om zendelingen toe te laten.¹⁷⁷ In september 1904 schreef het hoofdbestuur van het NZG aan haar leden dat de afwijzende houding door de koloniale overheid aan het veranderen was, maar dat de financiële vooruitzichten nog steeds ongunstig waren: ‘Wij hebben de zekerheid, dat aan de Zending geen belemmeringen meer in den weg zullen worden gelegd, dat men veeleer haar zal steunen zooveel men kan. Zelfs zou het ons geen moeite kosten onmiddellijk een zending voor dezen arbeid beschikbaar te stellen. Het eenige, waaraan het ons op het oogenblik ontbreekt, is het geld.’¹⁷⁸

Vanuit de gedachte van de ‘ethische politiek’ kreeg het onderwijs in deze jaren meer aandacht van het gouvernement.¹⁷⁹ Inheemse kinderen moesten ook onderwijs krijgen; in eerste instantie volksonderwijs.¹⁸⁰ In de lokale gemeenschappen bestonden weliswaar dorpschooltjes, maar het niveau daarvan was niet hoog. In andere gebieden van de kolonie gaven de zendings- en missieorganisaties al onderwijs aan inlandse kinderen. In 1895 trad een subsidieregeling in werking die het mogelijk maakte om dergelijke particuliere scholen te subsidiëren. Vanaf 1906 werd dit ook als recht verankerd en kregen deze scholen dus altijd subsidie.¹⁸¹

De verruiming van deze subsidieregelingen leidde ertoe dat in 1905 radja Datoe Cornelis Manoppo van het landschap van Bolaäng Mongondow zich tot de resident richtte met het verzoek om scholen te openen voor de kinderen van de districts- en dorpschoufden. De overheid beschikte

¹⁷⁶ Brief van J.H.D. Nijenhuis aan het hoofdbestuur van het NZG d.d. 26 juli 1929, HUA, RvdZ, inv.nr. 1166.

¹⁷⁷ Gerrit Noort, *De weg van magie tot geloof: leven en werk van Alb.C. Kruyt (1869-1949), zending-leraar in Midden-Celebes, Indonesië* (Zoetermeer 2006) 31.

¹⁷⁸ ‘Verslag van den staat en werkzaamheden van het Nederlandsche Zendinggenootschap van 1 juli 1903 tot 30 juni 1904’, *Maandbericht van het Nederlandsche Zendinggenootschap* Nr. 8 & 9 (1904) 113-141, aldaar 134-135.

¹⁷⁹ Het officiële onderwijs werd sinds de negentiende eeuw door het gouvernement betaald. Dit onderwijs was in strikte zin neutraal en bovendien bestemd voor blanke kinderen: de kinderen van Europeanen (Nederlanders, Duitsers, Engelsen etc.).

¹⁸⁰ Het volksonderwijs was vergelijkbaar met het basisonderwijs.

¹⁸¹ Gonggrijp, *Geïllustreerde encyclopaedie*, 991. Deze ontwikkeling paste bij het ingezette beleid van de ethische politiek. Het toezicht op het onderwijs lag vanaf dat moment bij het gouvernement. Op plaatselijk niveau zag een speciale commissie toe op het onderwijs; op landelijk niveau de directeur voor het Onderwijs.

niet over voldoende onderwijskrachten en stelde daarom voor het verzoek door te zenden naar het NZG, mits de radja en de districts- en dorpshoofden hiertegen geen bezwaren hadden. Laatstgenoemden hadden dit niet en dus ontving het hoofdbestuur van het NZG het verzoek om in Bolaäng Mongondow scholen te openen, waarbij tegelijkertijd een overheidssubsidie werd voorgeschoteld.¹⁸²

Het NZG ontving dit verzoek één week voor de jaarvergadering van 1905, waarvoor het hoofdbestuur juist de ‘kwestie Bolaäng Mongondow’ op de agenda had geplaatst. Deze samenloop van omstandigheden versterkte het gevoel bij de bestuursleden dat dit een unieke kans was en men sprak over Gods leiding in dit geheel. Door de subsidie van de overheid was de weg geopend voor evangelisatiemogelijkheden. Parallel aan de scholen konden, voor eigen rekening, christelijke gemeenten worden gesticht.¹⁸³ ‘Wij gelooven dat niet vaak een nieuwe zendingspost is geopend, waarvan met zooveel overtuiging gezegd kon worden: God wil het. Zeer zeker hebben wij hier te doen met een voorbeeld van verhooring van de bede: Uw koninkrijk kome.’¹⁸⁴ Het zendingsveld in Bolaäng Mongondow werd nog hetzelfde jaar officieel geopend door een overeenkomst (*Surat Perjanjian*) met de radja’s.¹⁸⁵ De hierop volgende periode van 45 jaar kan grofweg worden ingedeeld in drie periodes, waarbij de scheidingen worden bepaald door de jaren 1918 en 1940, respectievelijk het einde van de Eerste en het begin van de Tweede Wereldoorlog.

De periode 1905-1918

De grenzen van het nieuwe zendingsterrein kwamen aanvankelijk overeen met de grenzen van het landschap Bolaäng Mongondow, maar werden later uitgebreid naar de andere landschappen zodat het zendingsveld uiteindelijk samenviel met de administratieve onderafdeling. Dit betekende dat in 1905 de vier andere landschappen (nog) niet tot het zendingsterrein behoorden. Zending Willem (Wim) Dunnebier (1878-1955), die samen met zijn vrouw E. Demmenie in het plaatsje Sonder in de Minahasa woonde, werd in juni 1905 als pionier naar het plaatsje Po’po gestuurd, vlak over de grens met Minahasa, waar een groep christelijke Minahassers woonde. In 1908 werd met de onderwijstaak begonnen door de oprichting van twaalf scholen; in 1919 was dit aantal al gestegen naar 21. Minahassische onderwijzers gaven het onderwijs, alhoewel Dunnebier in het begin soms bijsprong. Zijn voornaamste taak was de zorg voor de vier christelijke gemeenten, voornamelijk nog bestaande uit Minahassers.¹⁸⁶

Eén jaar na zijn komst, in 1906, verzochten de radja en de twee djogogoe’s om onderwijs in de Nederlandse taal, met het oog op de opleiding van hun eigen kinderen en die van andere welgestelden. Dunnebier had zijn handen vol aan de organisatie van de lagere scholen en dus werd de komst van een tweede zending noodzakelijk geacht. De keuze van het NZG viel op Adriaan van der Endt (1881-1969) die in 1906 juist zijn opleiding tot onderwijzer aan de Christelijke Kweekschool in ’s-Gravenhage had afgerond. In de voorbereiding op zijn uitzending studeerde hij tussen 1906 en 1910 Maleis en Land- en Volkenkunde aan de Universiteit van Leiden.¹⁸⁷ Van der Endt vertrok als leraar naar Nederlands-Indië; pas in september 1922 werd hij officieel als zending bevestigd.¹⁸⁸

¹⁸² Van der Endt, *De zending*, 17-18.

¹⁸³ Jaarverslag over de zending in Bolaäng Mongondow in 1927 d.d. 24 januari 1928, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308.

¹⁸⁴ ‘Verslag van den staat en werkzaamheden van het Nederlandsche Zendinggenootschap van 1 juli 1904 tot 30 juni 1905’, *Maandbericht van het Nederlandsche Zendinggenootschap* Nr. 8 & 9 (1905) 115-149, aldaar 132.

¹⁸⁵ Digitale onderzoeksgids “Repertorium van Nederlandse zendings- en missie-archieven 1800-1960” op de website van het Huygens Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, geraadpleegd op 14 juni 2020: <http://resources.huygens.knaw.nl/zendingoverzeesekerken/RepertoriumVanNederlandseZendings-EnMissie-archieven1800-1960/gids/organisatie/3356531829>

¹⁸⁶ Van der Endt, *De zending*, 17-18 en 26.

¹⁸⁷ ‘Een zilveren jubileum’, *Nederlands Zendingsblad* (1 september 1935) 11-12, aldaar 11.

¹⁸⁸ Mevr. Van der Endt, [Reisverslag zonder titel], *Het penningske. Maandblaadje, uitgaande van de samenwerkende Zendings-Vereenigingen* Nr. 4 (1922) 2-3, aldaar 3. Deze bevestiging vond plaats op 4 september 1922 in Kota Mobagoe door Dunnebier.

Hij vestigde zich in Kota Mobagoe, de plaats waar ook de controleur van de overheid woonde. Vanaf 1911 begon deze plaats te groeien en nam de bedrijvigheid toe. Naast Mongondowers woonden hier ook Minahassers en Chinezen. Met een wachtlijst van dertig kinderen kon in hetzelfde jaar de Hollands-Inlandse School met Europees onderwijs worden gestart. De eerste lessen werden gegeven in een plaatselijke toko in Kota Mobagoe; de banken, tafels en andere benodigdheden werden geleend van een Maleise school. De voertaal op deze ‘Europese school’ was Maleis. Wel werd in iedere klas enige uren per week Nederlands gegeven, zodat bij de instroom in de vierde klas de kennis van het Nederlands voldoende was.¹⁸⁹



Afbeelding 14: Foto van het schoolgebouw van het NZG in Kopandakan, circa 1935.

In september 1912 kwam het nieuwe schoolgebouw gereed. Het onderwijs was verdeeld over vier klassen. Deze klassen werd niet door elke leerling chronologisch doorlopen. Afhankelijk van zijn niveau werden de leerling in één van de vier klassen geplaatst.¹⁹⁰ Elke dag werd van 7.30 tot 13.00 uur lesgegeven, met inbegrip van twee pauzes van een half uur.¹⁹¹ De school bestond uit drie lokalen met een voor- en achtergalerij. Nog geen jaar later werd een vierde lokaal bijgebouwd, omdat het leerlingenaantal flink toenam. In 1915 bestond de school uit 130 leerlingen, verdeeld over zeven groepen. Van der Endt, diens zuster Joha en twee Minahassische hulponderwijzers gaven les.

Godsdienstonderwijs kon natuurlijk niet ontbreken en werd volgens Van der Endt gedoogd door de islamitische bestuurders: ‘Behalve in de vakken van het L.O. en de Ned. Taal wordt 2 maal per week een lesuur gewijd aan het vertellen van verhalen uit de Bijbelsche Geschiedenis, waartegen ondanks de Mohammedaansche neigingen van het meerendeel der hoofden geen enkel bezwaar werd ingebracht.’¹⁹² Het feit dat het godsdienstonderwijs geaccepteerd werd, hield verband met de rustige en weloverwogen wijze waarop de scholen werden geïntroduceerd. Een eventuele weigering

¹⁸⁹ A. van der Endt, ‘Eenige opmerkingen aangaande de Hollandsche School te Kota Mobagoe’, HUA, RvdZ, inv.nr. 1115; Van der Endt, *De zending*, 20-21 en 29.

¹⁹⁰ De eerste klas was bestemd voor kinderen die nog maar één jaar (of zelfs minder) onderwijs hadden genoten. In de tweede klas zaten kinderen met twee tot drie jaar lager onderwijs achter de rug, terwijl in de derde klas leerlingen plaatsnamen die al langer dan drie jaar onderwijs genoten. De vierde en hoogste klas was voorbehouden aan kinderen die de Nederlandse taal voldoende machtig waren om hiermee te werken.

¹⁹¹ In de middagen was het ondoenlijk om les te geven, omdat de temperatuur dan rond 30 graden Celsius lag.

¹⁹² ‘Eenige opmerkingen aangaande de Hollandsche School te Kota Mobagoe’ van Adr. van der Endt in juli 1911, HUA, RvdZ, inv.nr. 1115.

van de school, inclusief het onderwijs, zou bovendien een minachting zijn geweest richting het gouvernement, waarvan bekend was dat zij de scholen steunde.¹⁹³

Wim Dunnebier was, na de komst van Adriaan van der Endt in 1910, weliswaar niet langer de enige zendeling, maar dit betekende nog niet gelijk een verlichting van zijn werkzaamheden. In 1913 waren er al 2100 christenen in het zendingsveld en bezochten 1889 leerlingen één van de zeventien scholen van het NZG. Van der Endt was vooral leraar aan de school in Kota Mobagoe en verder enkel betrokken bij de christelijke gemeente in diezelfde plaats.¹⁹⁴

De periode 1919-1939

In 1917 telde het zendingsveld al 24 gemeenten en negentien scholen.¹⁹⁵ Dunnebier had hiervan dus 23 gemeenten en achttien scholen onder zijn hoede, die hij regelmatig bezocht om te overleggen met de plaatselijke goeroes. Ondersteuning voor al dit werk werd dan ook steeds noodzakelijker. Inmiddels had in Rotterdam Johan Nijenhuis (1893-1944) zijn opleiding aan de zendingschool afgerond.¹⁹⁶ Vanwege de weggevallen scheepverbindingen tussen Nederland en de kolonie, als gevolg van de Eerste Wereldoorlog, moest zijn uitzending wachten tot september 1919.¹⁹⁷ Na zijn aankomst in november vestigde hij zich in Kopandakan.¹⁹⁸ Samen met Dunnebier vormde hij de ‘Conferentie van Zendingen’, waaraan ook Van der Endt en (latere) zendingen en leraren zouden deelnemen. Het zendingsterrein werd verdeeld in de twee soorten Pasi en Kopandakan, die respectievelijk werden toevertrouwd aan Dunnebier en Nijenhuis.¹⁹⁹

Het werk in het zendingsveld dijde in de jaren ‘20 en ‘30 uit. De zendingen maakten geregeld lange reizen, waarbij ze van kampong naar kampong trokken om de situatie op de plaatselijke school en/of in de christelijke gemeente te bekijken. Het aantal christenen groeide gestaag, maar de christengemeenten waren verre van uniform. Ze bestonden uit Mongondowers, Minahassers en Sangirezen²⁰⁰. De laatste twee bevolkingsgroepen waren overwegend christelijk en leverden het gros van alle vrijwilligers; de meeste goeroes waren bijvoorbeeld Minahassers. Verschillen in taal en gewoonten tussen deze drie groepen maakten het onderlinge contact soms moeilijk.²⁰¹ Dunnebier en Nijenhuis verlangden naar de komst van een derde zendeling, maar de mogelijkheden hiertoe ontbraken. Het bestuur van het NZG gaf beleidsmatig voorrang aan andere zendingsvelden, zoals Halmahera, Oost-Java en de Sangi- en Talaudeilanden.²⁰²

Er werden andere wegen ingeslagen om tot verlichting van de werkzaamheden te komen. In 1928 startten Dunnebier en Nijenhuis met een evangelistencursus voor de goeroes, aanvankelijk voor vier personen. Het doel was om de goeroes beter toe te rusten voor hun taken. Elke woensdag werd in

¹⁹³ Terance Bigalke, ‘Government and mission in the Torajan World of Makale-Rantepao’, *Indonesia* Nr. 38 (1984) 84-112, aldaar 90 en 96. Bigalke behandelt hier vooral de zending van het NZG onder de Toraja’s in Midden-Celebes, maar het patroon in dat zendingsveld is enigszins vergelijkbaar Bolaäng Mongondow, zij het dat de Toraja’s natuurlijke godsdiensten aanhingen.

¹⁹⁴ Van der Endt, *De zending*, 29.

¹⁹⁵ ‘Van onze arbeidsvelden - D. Bolaäng-Mongondow’, *Maandbericht van het Nederlandsch Zendingsgenootschap* (december 1917) 95-100, aldaar 98.

¹⁹⁶ Hij was hiermee één van de laatsten die nog in Rotterdam afstudeerden, vóór de verhuizing van de opleiding naar Oegstgeest.

¹⁹⁷ ‘Tijdelijke werkzaamheid’, *Berichten van de Utrechtsche Zendingsvereniging* Nr. 9 (1917) 19; Brief J.H.D. Nijenhuis te Londen aan het hoofdbestuur van het NZG d.d. 19 september 1919, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165. Alle nieuwe zendingen werden aangemoedigd om in de tussentijd door heel Nederland spreekbeurten te houden en op die manier niet alleen inkomsten voor het NZG binnen te halen, maar ook bij te dragen aan de kennis over de zendingsgebieden onder de christelijke bevolking. Nijenhuis maakte dergelijke reizen langs plaatsen in Noord- en Zuid-Holland.

¹⁹⁸ Kopandakan werd, volgens mevrouw Fakkell, vaak afgekort tot Kopé.

¹⁹⁹ Particuliere instructie van het hoofdbestuur van het NZG aan J.H.D. Nijenhuis voor diens vertrek in 1919, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165.

²⁰⁰ Sangirezen waren afkomstig van de Sangihe-eilanden.

²⁰¹ ‘Bolaäng-Mongondou’, *Nederlands Zendingsblad* (november 1929) 5-6; ‘De arbeid onzer Zending op Celebes’, *Zendingsblad der Nederlandse Hervormde Kerk* (januari 1953) 4-6, aldaar 5-6.

²⁰² Minuut van de brief van de directie aan J.H.D. Nijenhuis d.d. 6 april 1927, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165.

Kopandakan van 15.00 tot 18.00 uur lesgegeven. De stof omvatte exegetische²⁰³, dogmatiek, kerkgeschiedenis en islam. Daarnaast werd geoefend met het lezen van preken, die van tevoren door de deelnemers werden voorbereid.²⁰⁴ Door deze cursussen hoopten de zendelingen dat de goeroes meer inhoudelijk gingen preken en niet langer de kerkgangers met dramatische verhalen gingen vermaken.²⁰⁵

De scholen bleven voorzien in een behoefte. Midden jaren '30 was het leerlingenaantal gestegen naar een kleine 2500, waarvan de meerderheid islamitisch was. Zo bezochten 1170 islamitische jongens en 496 islamitische meisjes in 1935 de zendingsscholen. Daar tegenover kwamen respectievelijk 338 en 275 christelijke jongens en meisjes naar school.²⁰⁶

In 1937 ging Dunnebier met pensioen. Zending J.M. (Hans) Langeveld (1909-1990), die sinds 1933 op de Sangihe-eilanden werkte, werd aangewezen als vervanger. Op 14 juni 1938 arriveerde hij in Bolaäng Mongondow en nam het eerste jaar de zaken waar, aangezien Nijenhuis en diens gezin voor één jaar met verlof naar Nederland vertrokken.²⁰⁷ Volgens een verslag van Langeveld uit 1949 was de relatie tussen Dunnebier en Nijenhuis bekoeld geweest, zodat een grondige opleiding en training van de goeroes nooit van de grond is gekomen. Dunnebier zou een dominante persoonlijkheid zijn geweest, terwijl Nijenhuis welwillend maar bedeesd was. De gestarte cursus uit 1928 was het enige resultaat van samenwerking tussen de ressorten Pasi en Kopandakan.²⁰⁸ In 1939 zouden Langeveld en Staüdt deze cursus verplicht stellen voor alle jongere goeroes.²⁰⁹

In juli 1938 belegden Langeveld en Nijenhuis, nog voor diens verlof, te Po'po een vergadering met afgevaardigden uit de christelijke gemeenten. Tijdens die vergadering werd een 'reglement' vastgesteld dat kon dienen als kerkorde voor een toekomstige kerk. Deze regels bleven van kracht tot juli 1942, toen op bevel van de Japanse bezetter alle verwijzingen naar de Nederlandse invloed werden geschrapt.²¹⁰ Langeveld schreef in een vertrouwelijk verslag in 1949 dat het draagvlak voor deze 'kerkorde' minimaal was. Tussen de oude goeroes en de jongere goeroes heersten spanningen en daarnaast hadden de meeste gemeenten nog niet eens een kerkenraad.²¹¹

²⁰³ In het bijzonder Paulus' brief aan de Thessalonicenzen.

²⁰⁴ 'Bolaäng-Mongondou', *Nederlands Zendingsblad* (november 1929) 5-6; Jaarverslag 1929 Kopandakan d.d. 25 januari 1930, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308, p. 10-11. De deelnemers waren D. Goemeleng, P. Kolopita, B. Onggeleng en H. Siodo.

²⁰⁵ Zie hierover de brief van F.M. Staüdt aan het hoofdbestuur d.d. 27 november 1935, HUA, RvdZ, inv.nr. 1189. Staüdt schrijft in zijn brief over de goeroe Tampemawa te Po'po, die een bepaalde verbeeldende manier van vertellen had en daarmee de lachers op zijn hand. Het was volgens Staüdt geen eerbiedig gebeuren en hij zag hierin een gevaar, omdat daarmee de heiligheid van de samenkomst werd bedreigd.

²⁰⁶ Jaarverslag 1935 Kopandakan d.d. 4 februari 1936, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308, p. 5. Op de zendingsscholen zaten daarnaast ook nog 32 jongens en 26 meisjes van 'heidense' of Chinese komaf.

²⁰⁷ Brief van het hoofdbestuur van het NZG aan J.H.D. Nijenhuis, o.a. over de komst van Langeveld d.d. 27 januari 1938 en de brief van J.H.D. Nijenhuis over de overdracht aan Langeveld d.d. 14 juli 1938, HUA, RvdZ, inv.nr. 1166.

²⁰⁸ Vertrouwelijk verslag over het zendingsterrein Bolaäng Mongondow van J.M. Langeveld d.d. 9 februari 1949, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308, p. 1-2. Volgens Langeveld volgden de ressorten Pasi en Kopandakan elk hun eigen regels en verordeningen. In zijn jaarverslag over 1938 schreef Langeveld al aan het hoofdbestuur dat in de gemeenten van het ressort Pasi teveel vrijheid kenden en de goeroes geen duidelijke leiding gaven, wat tot uiting kwam in een houding van "doe de wil van de mensen". In deze brief schreef hij ook over de scherpe tegenstelling tussen Dunnebier enerzijds en Nijenhuis, Staüdt en Van der Endt anderzijds. Zie hiervoor: Rapport van J.M. Langeveld over het jaar 1938 d.d. 21 januari 1939, HUA, RvdZ, inv.nr. 1166.

²⁰⁹ Brief van J.M. Langeveld aan het hoofdbestuur d.d. 9 mei 1939, HUA, RvdZ, inv.nr. 1166.

²¹⁰ N. van den Bent, 'De eerste synode van de kerk van Bolaäng Mongondow', *Nederlands Zendingsblad* (oktober 1950) 4. Volgens Van den Bent heeft de kerk de facto vanaf juli 1942 al zelfstandig gefunctioneerd.

²¹¹ Vertrouwelijk verslag over het zendingsterrein Bolaäng Mongondow van J.M. Langeveld d.d. 9 februari 1949, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308, p. 3.



Afbeelding 15: Foto van zingende christenen bij een samenkomst in Kopandakan omstreeks 1935.

De periode 1940-1950

Begin 1940 werd Langeveld door het hoofdbestuur overgeplaatst naar de Minahasa. Nijenhuis²¹² en Staüdt bleven achter. Beiden overleefden de oorlog niet; Nijenhuis werd na de Japanse inval in 1942 weggevoerd naar een interneringskamp en overleed in 1944.²¹³ Onder de Japanse overheersing werd het kerkelijke gemeenten vaak onmogelijk gemaakt om samenkomsten te beleggen. De islam werd door de Japanners nadrukkelijk voorgetrokken, terwijl aan de andere kant de Japanse dominee Hamazaki de christelijke gemeenten probeerde te winnen voor het Japanse Rijk. Tijdens de bezettingsjaren stonden de goeroes Lumanauw, Pandegirot en Tampemawa aan het hoofd van het zendingsterrein.²¹⁴ De inheemse voorgangers en broers Pieter en Luther Kolopita zijn doorgegaan met pastoraal bezoekwerk en hebben ervoor gewaakt dat de gemeenten elkaar niet uit het oog verloren.²¹⁵

Na de capitulatie van Japan in september 1945 duurde het twee jaren, voordat een zending naar Bolaäng Mongondow kon worden uitgezonden. Het NZG werd geconfronteerd met financiële en personeelstekorten. Reis- en contactmogelijkheden werden bemoeilijkt door de uitgebroken onlusten en partijvormingen onder de Indonesische bevolking, als gevolg van het uitroepen van de onafhankelijkheid door Soekarno. In een poging de krachten te bundelen ging het NZG in november 1946 met vier andere zendingsorganisaties op in de Verenigde Nederlandse Zendingcorporaties.²¹⁶

De sfeer in Bolaäng Mongondow was intussen veranderd. De zendingsscholen waren op bevel van de Japanse bezetter tot openbare scholen gemaakt en de *Surat Perjanjian* uit 1905 was van de zijde van het zelfbestuur opgezegd. Toen Langeveld in 1947 terugkeerde, vroeg hij in een brief aan de radja om een gesprek over de teruggave van de scholen. Het duurde ruim een jaar, eer de radja bereid was om hem te spreken. Hij gaf aan sympathiek tegenover een terugkeer van de zendingsscholen te staan, maar hiervoor wel de djogoegoe's te moeten raadplegen. Hoewel

²¹² Johan Nijenhuis was eind 1939 met zijn vrouw teruggekeerd van zijn verlof in Arnhem, Nederland.

²¹³ P.W. van Lunteren, *Hervormd Arnhem. Ontwikkeling van een gemeenschap, 1816-1998* (Velp 2016) 280.

²¹⁴ Vertrouwelijk verslag over het zendingsterrein Bolaäng Mongondow van J.M. Langeveld d.d. 9 februari 1949, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308, p. 4; Joost Coté, 'Creating Central Sulawesi. Mission intervention, colonialism and 'multiculturality', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 126 II (2011) 2-29, aldaar 24-25.

²¹⁵ Adr. van der Endt, 'In memoriam: Luther Kolopita', *Nederlands Zendingsblad* (november 1948) 4.

²¹⁶ H. Lems, 'Van genootschappen tot kerkelijke zending' in: Lems en Van Vliet, *Geroepen tot zending*, 21-26, aldaar 23.

Langeveld overtuigd was van zijn welwillendheid, was het antwoord van de radja een duidelijke afwijzing: ‘Dat houdt zoveel in als een weigering, daar beide Déwans overwegen Moh. zijn. [...] Ik begrijp de houding van de Radja volkomen, [...] hij zit in een moeilijk parket tegenover de Moh. meerderheid en... is zelf tenslotte ook Mohammedaan.’²¹⁷ Het is niet duidelijk of vanuit islamitische verenigingen druk is uitgeoefend op de radja, maar een feit is wel dat eind september 1947 de afdelingen van drie mohammedaanse partijen in Bolaäng Mongondow fuseerden tot één zichtbare beweging, de *Gaboengan Pergerakan Rakjat Indonesia*, die onder leiding stond van een aantal vooraanstaande volksleiders.²¹⁸

De zendingsscholen kwamen niet meer terug onder het beheer van het NZG; twee jaren later werd de koloniale band met Indonesië beëindigd en kwamen de scholen in overheidshanden.²¹⁹ Positief nieuws was wel de christelijke gemeenten direct na de bevrijding om de terugkeer van zendelingen vroegen. In 1947 kreeg Langeveld de taak mee om deze gemeenten te begeleiden naar zelfstandigheid. Eén van de middelen hiertoe was een gedegen opleiding van gemeentevoorgangers, een ontwikkeling die vóór de oorlog al gestart was. De oude zendingswoning in Pasi werd in september 1949 afgebroken en weer opgebouwd net buiten het dorp Po’po, waar het centraler kwam te liggen. In dit gebouw werd de nieuwe opleiding gevestigd. Diezelfde maand arriveerde zending Nico van den Bent (1913-1982) op het zendingveld, als vervanger van Nijenhuis.²²⁰ Na de verzelfstandiging van het zendingveld, bleef hij hier voor de opleiding en training van de goeroes.²²¹

Het ingezette traject naar een zelfstandige kerk werd door Langeveld met voortvarendheid opgepakt. De kerkorde werd voorbereid door een proto-synode en op woensdag 28 juni 1950 in de kerk van Kota Mobagoe gepresenteerd. De zelfstandige Evangelische Kerk in Bolaang Mongondow (*Gereja Masehi Injili di Bolaang Mongondow*), met als voorzitter Pieter Kolopita, was een feit. Langeveld was op deze synodevergadering aanwezig en hield een referaat over “Christendom en islam”, waarvan we de precieze inhoud niet kennen.²²² Nog hetzelfde jaar verliet hij het zendingveld. De politieke situatie was inmiddels fundamenteel veranderd. In december 1949 was Indonesië onafhankelijk geworden en daarmee de koloniale relatie beëindigd.

²¹⁷ Vertrouwelijk verslag over het zendingsterrein Bolaäng Mongondow van J.M. Langeveld d.d. 9 februari 1949, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308, p. 17-18. Het NZG was overigens niet uit op een teruggave van alle scholen. Het voorstel bestond hieruit dat alleen in de dorpen waar honderd procent christenen woonden, de scholen terug zouden vallen aan het NZG. In de dorpen waar de verhouding tussen moslims en christenen *fifty-fifty* was, zou de bevolking hebben mogen kiezen.

²¹⁸ Persbericht van Aneta over de fusie van mohammedaanse partijen op Celebes, *Nieuwe Courant* (2 oktober 1947) 1. Hier ging hier om de Partai Sarekat Islam Indonesia, de Muhammadiyah en een derde partij met de afkorting ‘GiM’.

²¹⁹ H. Perdok, ‘De Evangelisch Christelijke Kerk in Bolaang Mongondow’, *Zendingsblad der Nederlandse Hervormde Kerk* (november 1966) 10-11. In de jaren vijftig en zestig heeft de jonge kerk van Bolaäng Mongondow lagere en middelbare scholen opgericht om het tekort aan scholen te overwinnen.

²²⁰ Vertrouwelijk verslag over het zendingsterrein Bolaäng Mongondow van J.M. Langeveld d.d. 9 februari 1949, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308, p. 4; J.M. Langeveld, ‘Wat doen we zelf in Bolaang Mongondow?’, *Nederlands Zendingsblad* (mei 1950) 3-4; ‘In- en uittocht’, *Nederlands Zendingsblad* (1 september 1949) pagina onbekend. <https://www.digibron.nl/viewer/collectie/Digibron/id/bb0a842d4f446d617148e5d57f72364e>. Van den Bent betrok de woning van oud-zending Nijenhuis.

²²¹ Auteur onbekend, ‘Zending N. v.d. Bent’, *Christelijk sociaal dagblad voor Nederland* (22 september 1939) 4; Auteur onbekend, ‘De arbeid onzer Zending op Celebes’, *Zendingsblad der Nederlandse Hervormde Kerk* (januari 1953) 4-6, aldaar 5-6.

²²² N. van den Bent, ‘De eerste Synode van de kerk van Bolaäng Mongondow’, *Nederlands Zendingsblad* (oktober 1950) 3. Vermoedelijk zal Langeveld gesproken hebben over de uitdagingen van de jonge kerk ten opzichte van de islamitische bevolking. Vgl. zijn verslag van 9 februari 1949 en dan vooral pagina 20 voor zijn ideeën over de houding van een christen ten opzichte van de moslim.

Hoofdstuk 5, De zendeling als tegenover

5.1 - Inleiding

Beeldvormingen van de zendelingen over moslims zijn te vinden in hun brieven en verslagen. Bij zijn indiensttreding verklaarde iedere zendeling minimaal één keer per jaar verslag te doen van ‘zijne werkzaamheden, op de vrucht van zijn werk, op den tegenstand en de medewerking, die hij ondervindt, op den maatschappelijken, zedelijken en godsdienstigen toestand der bevolking’.²²³ In dit hoofdstuk worden de verhoudingen van de zendelingen beschreven tot de islamitische bestuurders en onderwijzers. Dit gebeurt in twee case-study’s, die gebaseerd zijn op de brieven en verslagen van de zendelingen in Bolaäng Mongondow.

5.2 - Case-study: verhouding tot de islamitische bestuurders

In paragraaf 2.2 zijn de bestuurlijke verhoudingen aan bod gekomen. Een goede relatie tot de bestuurders (van sengadi tot aan de radja) was van vitaal belang. De zendelingen hadden hun hulp of toestemming nodig. Dit gold voor praktische zaken (de bouw van een nieuwe school of het verplaatsen van een goeroewoning), maar ook voor conflicten of geschillen bij geestelijke zaken, zoals interreligieuze huwelijksluitingen of in het geval van dwang bij bekering tot de islam.

Vooraf dat laatstgenoemde punt is een thema dat in de verslagen veelvuldig aan bod kwam. De voelbare, sociale druk om binnen een (dorps)gemeenschap moslim te worden was een ontwikkeling die de zendelingen de meest zorgen baarde. De zendelingen merkten op dat familieverbanden een grote stempel drukten op de keuzes om over te gaan tot de islam of, zelden, tot het christendom. De invloed van radja’s en (districts)hoofden en/of van hun vrouwen was daarbij groot. In 1922 vermoedden Johan Nijenhuis en zijn vrouw dat de echtgenotes van de radja en de djogoegoe druk hadden uitgeoefend op een paar islamitische meisjes die als leerlingen (*moerids*) bij Nijenhuis onderwijs volgden: ‘In het begin liet alles zich heel mooi aanzien en hadden we verwachtingen, maar plotseling kwam de mededeling van terug moeten komen, het bekende thema: ziekte in de familie en wat wij ook praatten het hielp niets. Het vermoeden werd uitgesproken dat of de vrouw van de Radja of de vrouw van de Djogoegoe de moeder gedwongen had de kinderen terug te halen.’²²⁴

In 1927 speelde in Toengoi een kwestie over twee christelijke meisjes. Aan het begin van de ramadan waren zij buiten medeweten van hun ouders islamitisch gemaakt. De ouders waren woest en toen Dunnebier het dorp bezocht werd de kwestie door hen aanhangig gemaakt. Toen hij de twee meisjes bevroeg waren zij volgens hem al dusdanig gedruild dat zij bekenden op eigener beweging tot de islam te zijn overgegaan. Dunnebier:

Ook het dorpshoofd ontkende natuurlijk dwang te hebben uitgeoefend. En toen ik zag hoe ellendig dit hoofd, een nog jonge man, er aan toe was – een teringlijder in een zeer gevorderd stadium – had ik geen moed meer deze zaak bij de hogere autoriteiten aanhangig te maken, temeer waar me duidelijk werd dat hier vooral de vrouw v/h dorpshoofd de drijfkracht was en we bij alle mogelijke officieele gelijkkrijgerij toch aan het kortste eind zouden trekken.²²⁵

Soortgelijke taferelen vonden veelvuldig plaats en de rapportages vonden dan ook snel hun weg naar menig zendingsblaadje in het moederland. Op die manier werd aan de meelevende achterban duidelijk gemaakt welke invloed de bestuurders hadden. Zo weten we uit het zendingsblaadje *Het penningsken* dat mevrouw Dunnebier in 1912 een huismeisje in dienst had, wier vader sengadi was. De zoon van de radja, in diens hoedanigheid van districtshoofd, dwong deze vader zijn dochter weg te halen. Gelukkig liep het voor dit meisje goed af, aldus de auteur: ‘Doch niet lang daarna werd het

²²³ Citaat is ontleend aan artikel 3 van de instructie van het NZG aan de zendeling.

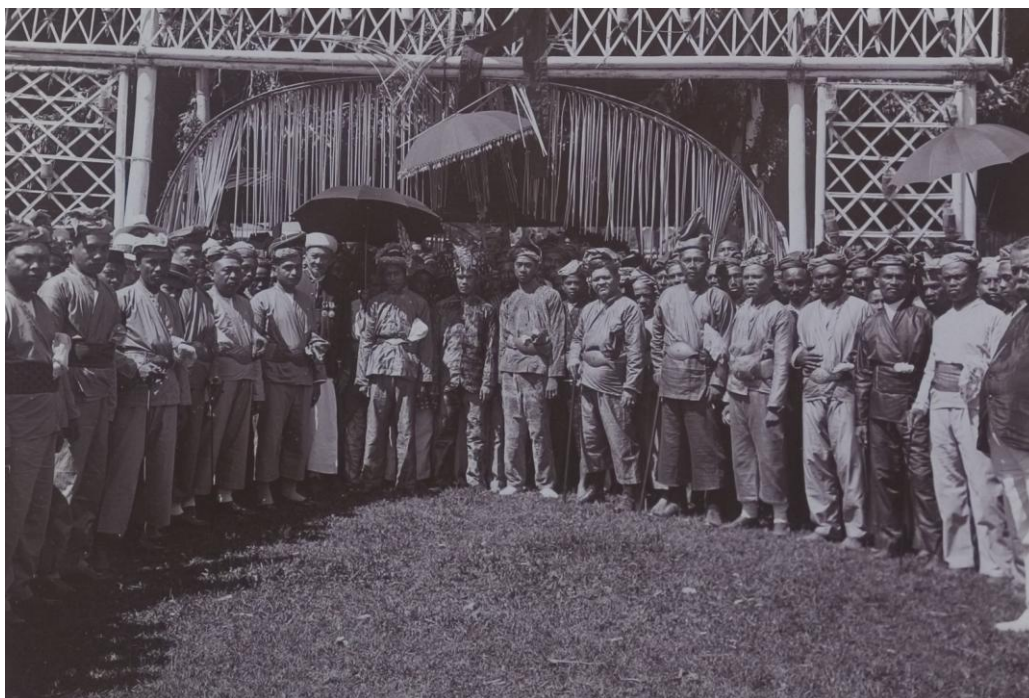
²²⁴ J.H.D. Nijenhuis, Jaarverslag over 1922 voor het Zendingsressort Bolaang Mongondow, p. 1, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165.

²²⁵ Jaarverslag over de zending in Bolaäng Mongondow in 1927 d.d. 24 januari 1928, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308.

dorpshoofd om een of andere reden ontslagen, en nu de hoofden geen dwang meer op zijn doen en laten konden uitoefenen, gaf hij zijne dochter toestemming om tot het Christendom over te gaan.’²²⁶

Voor diegenen die deze druk weerstonden, hadden de zendelingen bewondering. Zo gaf Dunnebier in 1908 een serie voorbeelden van Mongondowers die de islamitische dwang tot besnijdenis en een overgang tot de islam succesvol hadden weerstaan. Volgens hem waren dit echter vooral conservatieve Mongondowers, die hun voorouderlijke tradities niet wensten te verlaten en dus ook niet zo gemakkelijk voor het christendom gewonnen konden worden:

Herhaaldelijk toch komen de luitjes zich beklagen bij de goeroe’s: nu eens over de veeleischendheid der moh. priesters, dan weer over plagerijen die hun aangedaan worden vanwege het niet mohammedaan willen worden En al moet men hierbij in het oog houden, hoe een Inlander meesterlijk de kunst verstaat iemand naar den mond te praten, dit is toch wel waar: het islamisme is door velen niet gewild; het is een hun tegen hun zin opgelegd juk, ’t welk niet dan morrend wordt gedragen, en alleen uit vrees voor den “straf des drijvers” niet wordt afgeschud. [...]’²²⁷



Afbeelding 16: Islamitische dorpshoofden uit het naburige Gorontalo zijn in 1910 voor een bijeenkomst bijeengekomen. Rechts in beeld staat vermoedelijk de Nederlandse controleur. De dorpshoofden in Bolaëng Mongondow zullen op soortgelijke wijze gekleed zijn geweest.

In 1915 schreef Annéus Brouwer, zendingsdirecteur van het NZG, een uitvoerig artikel over het preken onder heidenen en moslims en de algemene benadering van de oosterse mens. Zijn boodschap was vergelijkbaar met de opvattingen van Marinus Lindenborn (zie paragraaf 2.2). De kern van Brouwers betoog was dat de inlanders niet met minachting moesten worden benaderd. Hun beschaving was niet minder hoog, maar anders qua klimaat, leefwijze, houding en lichamelijke behoeften. De oosterse mens moest worden benaderd met diep respect.²²⁸

Het NZG legde dan ook nadruk op de persoon van de zending. Hij moest het vertrouwen van de bevolking winnen door vriendelijk, behulpzaam en belangstellend te zijn. Het was belangrijk een goede indruk te maken, omdat de Indonesiër, aldus Brouwer, had leren inzien dat de westerling

²²⁶ ‘Zending op Bolaëng-Mongondou’, *Het penningske. Maandblaadje, uitgaande van de hulpvereniging der Utrechtsche Zendingsvereniging* Nr. 7 (juli 1912) 4.

²²⁷ Verslag ‘De zending in Bolaëng Mongondow in 1908’ van Wim Dunnebier, p. 16, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308.

²²⁸ A.M. Brouwer, ‘Hoe te prediken voor heiden en mohammedaan? De prediking en het beschavingspeil der hoorders’, *Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendinggenootschap. Tijdschrift voor Zendingswetenchap* (1915) 1-64, aldaar 4-5

‘boven hem staat en nu tracht hij over te nemen wat deze bezit. [...] Dit is dan een gelooven op gezag. Ofschoon dit niet het hoogste is, moeten wij het toch niet onderschatten: het is een noodzakelijk doorgangspunt voor de opvoeding.’²²⁹ Dat gezag was bepalend voor de houding van de Mongondowers. Weliswaar was het gezag van het gouvernement het hoogste in Nederlands-Indië, als gevolg van het indirecte bestuursmodel in Noord-Celebes had de gemiddelde Mongondower vooral te maken met het inheemse gezag: de dorps- en districtshoofden op lager niveau en de djogoegoe’s en de radja’s op hoger niveau. Hún keuzes maakten meer indruk dan de keuze van een Europese zendeling, die eens in de zoveel tijd een kampong bezocht.

Het vertrouwen in de inheemse bestuurders was bij de zendingen over het algemeen laag, hoewel er natuurlijk altijd uitzonderingen waren.²³⁰ Dit kwam vooral door de mate waarop zij wel of niet betrokken waren bij hun bevolking. Sommige dorpen, die wat afgelegen lagen, zoals Doloedoeo, werden nauwelijks door het districtshoofd bezocht. Volgens Nijenhuis had dit tot gevolg dat het dorp verloederde; bewoners verbleven langere tijd in de bossen, waar ze hun tuintjes verbouwden. De wegen in het dorp werden als gevolg niet langer onderhouden. En doordat de bevolking wegbleef, viel de opkomst bij de kerkelijke samenkomsten tegen, hetgeen in de ogen van de zendingen desastreus was voor de gemeenschapszin in Doloedoeo.²³¹

Tijdens hun rondreizen spraken Dunnebier, Nijenhuis en Langeveld in de diverse kampongs, behalve met de goeroes, ook altijd met de sengadi’s over de gang van zaken of spelende kwesties. Met laatstgenoemden hadden zij wisselende verhoudingen. Over het algemeen kan worden gesteld dat de sengadi’s werden gewantrouwd, vanwege hun levenswandel die de zendingen bekeken vanuit een protestants-christelijke levensopvatting. Dat betekende dat de zendingen keken naar de wijze waarop een sengadi in het leven stond. Daarbij ging het om vragen, zoals: Was hij oprecht en trouw, wanneer hij een belofte deed? Leefde hij monogaam met zijn vrouw? Was hij gevoelig voor bijgeloof of praatjes? Zorgde hij voor een ordelijke gang van zaken in het dorp?

Naar de maatstaven van de zendingen stelden veel sengadi’s hen teleur. De zendingen betreurden hun houding, gezien de voorbeeldfunctie en invloed die zij hadden. Zo was er in 1922 een islamitische goeroe in Bolaäng die weigerde te trouwen met een meisje waarmee hij had samengewoond. Nijenhuis was teleurgesteld, temeer omdat hij vroeger een christen was geweest en later moslim was geworden: ‘Ik heb hem nu geschorst tot het geval in orde, d.w.z. tot hy getrouwd is. Het Mohammedanisme speelt hier een grote rol en [is] een vyand die niet te onderschatten is.’ Van een vijandige situatie was, volgens Nijenhuis, in 1925 ook sprake in het overwegend christelijke Poesian waar de nieuw verkozen islamitische sengadi ‘tracht op allerlei wijze het christendom tegen te werken.’²³² Over het dorp Mariri Lama kon dat niet worden gezegd, maar hier leefde de voormalige sengadi met drie vrouwen samen. Voor een dorp met een christelijke gemeente van ongeveer 800 leden, was dit een zeer slecht voorbeeld en bovendien werkte dit aanstekelijk, aldus Nijenhuis:

Een pas teruggekeerde hutjongen van de K.P.M. heeft binnen vrij korte tijd zijn derde vrouw. In December sprak ik met hem over het scheiden van zijn eerste vrouw, die tijdens zijn afwezigheid overspel pleegde en over het trouwen met de vrouw wier kindje pas gedoopt was (eveneens een verlaten vrouw). Maar geen week daarna hoorde ik dat hij deze vrouw weer verlaten had, bruidschat voor een tweede betaald had. En nu werd mij bij de kerkopening [26 januari 1926, PVL] medegedeeld dat hij voor een derde vrouw bruidschat betaald had. Strengheid in de scheiding [...] lijkt mij hier zeer

²²⁹ Brouwer, ‘Hoe te prediken’, 35.

²³⁰ J.H.D. Nijenhuis, Memorie van overgave betreffende de scholen en gemeenten in het ressort Kopandakan over 1925, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165, 1-12, aldaar 12. Zo oordeelde Nijenhuis bijvoorbeeld positief over de radja van het landschap Bintauma, omdat laatstgenoemde het werk van de zending gunstig gezind was.

²³¹ J.H.D. Nijenhuis, Memorie van overgave betreffende de scholen en gemeenten in het ressort Kopandakan over 1925, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165, 1-12, aldaar 3.

²³² J.H.D. Nijenhuis, Memorie van overgave betreffende de scholen en gemeenten in het ressort Kopandakan over 1925, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165, 1-12, aldaar 3.

gewenst. Verschillende hebben scheiding gevraagd, ik heb dit met uitzondering van één geval altijd geweigerd.²³³

In Kopandakan werd in 1927 begonnen met de bouw van een nieuwe en grotere moskee, die een pontificale plaats op het dorpsplein kreeg. Dunnebier²³⁴ zag de bouw als zodanig niet als provocatie, maar het feit dat zo'n gebouw met veel inspanningen werd neergezet gaf wel aan dat de islam een stevige rol in de samenleving speelde.²³⁵ In 1928 werden plannen gemaakt voor een herbouw van de school die de vorm én functie van een kerk zou krijgen. Dorpsbewoners zouden in het kader van hun herendiensten hieraan moeten meewerken. Toen de bouw startte rezen echter bezwaren. Aangezien er nu een pseudo-kerk gebouwd werd, verordonneerde de sengadi dat de christelijke bevolking f 25,- extra moest bijdragen, terwijl de extra kosten juist door de gemeente betaald zouden worden. Het was door de tussenkomst van de radja en de waarnemend controleur dat van die extra heffing werd afgezien. 'De radja had', zo schreef Nijenhuis later, 'tegen de sengadi gezegd dat hij 'niet zo "anti-zending" moest zijn, maar neutraal. Hier mag wel even worden opgemerkt, dat de sengadi oud goeroe is, christen, maar door huwelijk Mohammedaan geworden.'²³⁶

In 1935 waren soortgelijke spanningen met de islamitische sengadi van Poesian. De aanleiding vormde de slechte staat van de school. In juni had de zelfbestuurder (één van de djogoegoe's), na overleg met de zendelingen, aan de sengadi instructies gegeven om bouwmaterialen te verzamelen voor een nieuw kerkgebouw, die doordeweeks als school kon worden gebruikt. De dorpsgemeenschap zou de materialen leveren, terwijl de bouw onbezoldigd door gemeentelieden zou plaatsvinden. Diezelfde maand reisde Nijenhuis naar Poesian om de zaken te bespreken, maar de sengadi kwam niet opdagen. Toen zending Staüdt in het najaar de christelijke gemeente van Poesian bezocht, bleek dat een aantal oudsten in het dorp bezwaren had. De oud sengadi Manggopa had zich bij de huidige beklagd over de 'status' van het verrichte werk. De kwestie sleepte zich voort en Nijenhuis stelde per brief aan de zelfbestuurder²³⁷ voor om de sengadi 'op te dragen wat gedaan is, niet als gemeentedienst te beschouwen'.²³⁸ Op 31 oktober besprak Nijenhuis de kwestie met de zelfbestuurder. De sengadi was al eerder in opspraak geweest en daarom stelde de zelfbestuurder voor om hem te ontslaan wegens 'zijn afkeerige houding jegens andersdenkenden'. Nijenhuis vond dat een stap te ver gaan, maar stemde ermee in dat de sengadi nog eenmaal een berisping zou krijgen.²³⁹ Niet veel later werd de sengadi toch ontslagen en vervangen door een christelijke, die wegens nalatigheid van zijn functie ook ontslagen werd. Vervolgens plaatste de radja de islamitische sengadi weer terug op z'n oude post; een besluit waartegen Dunnebier onvergeefs protesteerde.²⁴⁰

Het verwijt van laks- of slapheid kwam overigens niet alleen de islamitische leiders toe; ook christelijke goeroes kregen in de verslagen van zendelingen ervan langs. Zo beklagde Langeveld zich in oktober 1938 over de hulponderwijzer²⁴¹ en gemeentevoorganger K. Orah in Boroko, waar een kleine christelijke gemeenschap was. Orah maakte een slappe indruk, aldus Langeveld, omdat hij gerust op zondagen de kerkdienst liet beginnen om 13.00 uur, nadat hij eerst nog zijn tuin had

²³³ J.H.D. Nijenhuis, Memorie van overgave betreffende de scholen en gemeenten in het ressort Kopandakan over 1925, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165, 1-12, aldaar 9.

²³⁴ Nijenhuis was op dat moment met verlof naar Nederland.

²³⁵ Jaarverslag over de zending in Bolaäng Mongondow in 1927 d.d. 24 januari 1928, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308.

²³⁶ Jaarverslag over het jaar 1929 voor het ressort Kopandakan d.d. 25 januari 1930, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308.

²³⁷ Dit moet de djogoegoe of de radja zijn geweest.

²³⁸ Brief J.H.D. Nijenhuis aan de zelfbestuurder van Bolaäng Mongondow d.d. 30 oktober 1935, HUA, RvdZ, inv.nr. 1166. Nijenhuis bood wel de mogelijkheid tot het uitbetalen van een vergoeding aan diegenen die het werk niet als "liefdedienst" wilden zien.

²³⁹ Resultaat van de met den zending-leraar, den heer Nijenhuis en den Zelfbestuurder van Bolaäng Mongondow gehouden besprekingen d.d. 31 oktober 1935, HUA, RvdZ, inv.nr. 1166.

²⁴⁰ Brief van J.M. Langeveld met het verslag van de werkzaamheden in de eerste vier maanden d.d. 15 oktober 1938, HUA, RvdZ, inv.nr. 1166.

²⁴¹ In het Maleis de *goeroe-bantoe* genoemd.

bewerkt. ‘Mede daaraan is het te wijten, dat het kerkbezoek treurig is. [...] Ook de collecten zijn beneden peil’.²⁴²

Een rode draad in de verslagen van de zendelingen is dat de beeldvorming over islamitische bestuurders vooral werd gebaseerd op hun karaktereigenschappen, waarbij betrouwbaarheid één van de belangrijkste was. Kwamen de bestuurders hun beloften na of werd men met een kluitje in het riet gestuurd? Tevens beoordeelden de zendelingen de bestuurders op hun gedrag, waarbij gelet werd op een monogame of polygame levensstijl en de mate waarin een bestuurder beïnvloedbaar was, bijvoorbeeld door onrust onder de bevolking en/of het gezag van een hogere bestuurder.

5.3 - Case-study: verhouding tot het islamitische onderwijzers

Islamitische geestelijken en onderwijzers kenden in Nederlands-Indië een grote mate van vrijheid. Ze konden naar hartenlust door de archipel reizen, maar werden door het gouvernement wel in de gaten gehouden. Het gouvernement wenste op de hoogte te blijven van hun activiteiten.²⁴³ Contacten tussen zendelingen en islamitische onderwijzers blijken tussen 1905 en 1950 niet tot nauwelijks te hebben plaatsgevonden. In een verslag uit 1949 schreef Langeveld hierover: ‘Veel hangt af van persoonlijk contact met de vooraanstaande leiders van de Islam. Het is alleen te betreuren, dat de omstandigheden het op het oogenblik uiterst moeilijk maken.’²⁴⁴ Langeveld schreef dit op het moment van hoogopgelopen spanningen in de dekolonisatiestrijd tussen de Nederlandse regering en de Republiek Indonesia; een strijd die ten dele ook islamitisch gekleurd was.

Maar ook in de jaren vóór de Tweede Wereldoorlog was er geen sprake van regelmatig contact of confrontatie met islamitische onderwijzers. Vanuit hun taak bezien is dit niet verwonderlijk; de zendelingen hielden zich immers voornamelijk bezig met inspectiereizen langs de gemeenten, waar ze de goeroes en sengadi’s spraken en tevens de Heilige Doop en het Heilig Avondmaal bedienden. Voor het overige hielden ze zich bezig met de toerusting van de goeroes en (later) de evangelisten.

Van tijd tot tijd kwamen de zendelingen wel islamitische onderwijzers tegen, zoals bij het huwelijk van de dochter van de goeroe en onderwijzer in Mojag. Dunnebier was op het feest aanwezig, evenals een aantal islamitische geestelijken. Helaas schreef hij niets over laatstgenoemden, zelfs niet een vermelding of hij ze gesproken had. Wel deelde hij mee dat, tot zijn blijdschap, het merendeel van de islamitische bevolking in Bolaäng Mongondow gemoedelijk tegenover het christendom stond, zoals bijvoorbeeld in zijn eigen woonplaats Pasi, De plaatselijke gemeente telde slechts veertien leden, maar toen een christelijk huwelijk plaatsvond werd dit bijgewoond door de islamitische dorpsbewoners. Dunnebier schreef: ‘Zooals vaak, bleek ook dien dag weer duidelijk, hoe gemoedelijk de overgrote meerderheid der Mohammedanen tegenover ons staat.’²⁴⁵

In zijn eigen woonplaats Kopandakan ervoer Nijenhuis in 1923 geen spanningen in de relatie met islamitische geestelijken, alhoewel hij wel op z’n hoede bleef voor geestelijke weerstand: ‘Wat we te Kopandakan ervaren van de Mohammedaanse inwoners geeft geen reden tot klagen; men is ons vriendelijk gezind, ook de mohammedaanse voorgangers, maar in hoeverre men ons heimelijk tegenwerkt kunnen we niet beoordelen.’²⁴⁶

Ondanks deze constatering waren er evengoed incidenten die duiden op een geestelijke strijd tussen christendom en islam. Vlak vóór de Eerste Wereldoorlog zagen in Nederlands-Indië verschillende islamitische organisaties het licht. In 1911 werd de Sarekat Islam opgericht, een linksgeoriënteerde middenstandsbeweging voor de verbetering van de economische positie van de Javaanse middenklasse. In 1923, na een afsplitsing, werd de partij hernoemd tot de *Partai Sarekat*

²⁴² Brief van J.M. Langeveld met het verslag van de werkzaamheden in de eerste vier maanden d.d. 15 oktober 1938, HUA, RvdZ, inv.nr. 1166.

²⁴³ Waardenburg, ‘Muslim enlightenment’, 575.

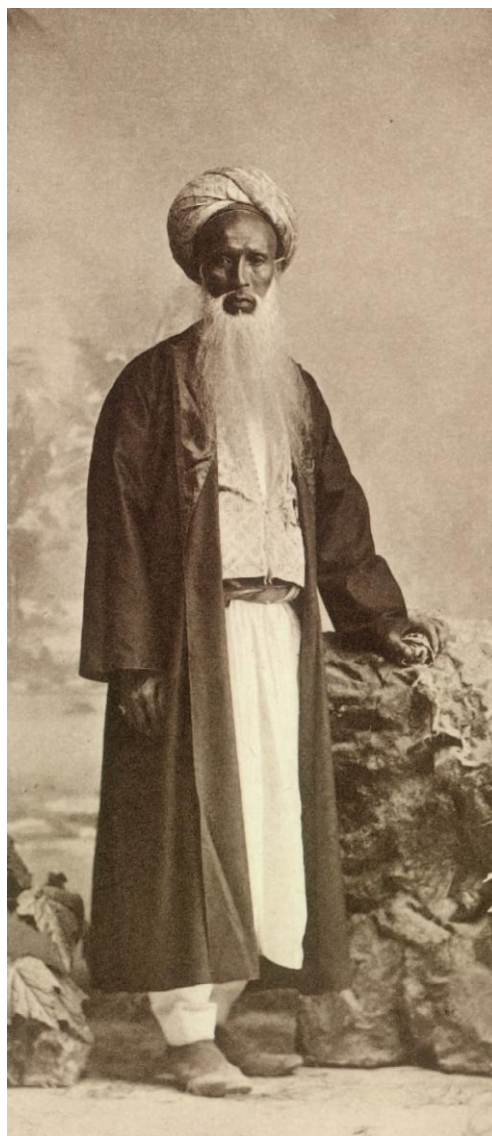
²⁴⁴ Vertrouwelijk verslag over het zendingsterrein Bolaäng Mongondow van J.M. Langeveld d.d. 9 februari 1949, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308.

²⁴⁵ Jaarverslag over de zending in Bolaäng Mongondow in 1927 d.d. 24 januari 1928, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308.

²⁴⁶ J.H.D. Nijenhuis, Jaarverslag over 1922 voor het Zendingssresort Bolaang Mongondow, p. 1, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165. Dit citaat bevestigt het beeld dat mevrouw Fakkell in 1914 schetste van haar jeugd in Kopandakan. De islam was in het dorp nadrukkelijk aanwezig, onder andere zichtbaar in de moskee, maar er was geen sprake van een negatieve verhouding.

Islam (P.S.I.) en bewandelde het een panislamistische route, met veel nadruk op de islamitische identiteit van de bevolking.²⁴⁷

Een nadrukkelijker islamitische identiteit stond de beweging Muhammadiyah voor. Deze organisatie uit 1912 richtte zich op de versterking van het werk van Allah en spande zich in voor allerlei praktische uitdagingen, waarvoor moslims zich gesteld zagen. Dit betrof onder andere het uitgeven van handboeken over voedsel, gebed en reiniging, de bouw van nieuwe moskeeën én scholen. Een speciale afdeling, de *Pengadaran dan Pendidikan*, hield zich met het laatste bezig. De Muhammadiyah richtte diverse scholen op, zowel volksscholen (gelijk aan het NZG) als hogere scholen. Tegen 1939 bezat de vereniging 1744 scholen, verspreid over heel Indië. De helft hiervan waren Koranscholen; de andere helft scholen met meer seculier onderwijs, ook al werd er wel over de Koran onderwezen.²⁴⁸



Afbeelding 17: Een Maleisische geestelijke (hadji), omstreeks 1910 gefotografeerd door C.J. Kleingrothe. Geestelijken in Bolaäng Mongondow zullen op soortgelijke wijze gekleed zijn geweest.

Bewegingen zoals de P.S.I. en (vooral) de Muhammadiyah hadden aanhang in de grote steden op Java en Sumatra. Toch verspreidden zij hun activiteiten ook naar de buitengewesten, zoals Celebes waar de Muhammadiyah in de vroege jaren '20 voet aan de grond kreeg. Op de scholen van deze beweging heerste een antikoloniale doctrine. Toen de nationalistische spanningen in de late jaren '20 merkbaar werden, beperkte het gouvernement de vrijheid van de Muhammadiyah-scholen.²⁴⁹ Contacten met zendelingen waren er zelden tot nooit, zodat van een rechtstreekse intellectuele ontmoeting geen sprake was.²⁵⁰ Volgens de theoloog Tom van den End, die zich met zendingearchieven heeft bezig gehouden, konden de zendelingen in de buitengewesten het zich vóór de Tweede Wereldoorlog ook veroorloven om de nationalistische activiteiten te negeren, juist omdat ze sporadisch van karakter waren.²⁵¹ In Bolaäng Mongondow vonden ook dergelijke activiteiten plaats. In 1923 was er volgens Nijenhuis een 'propagandist' van de P.S.I. actief in het dorp Molinow, waar zijn invloed dusdanig was dat de schoolkinderen uit dit dorp niet langer naar de zendingsschool in het nabijgelegen Mongkonai gingen en ook niet de zondagsschool bezochten. Nijenhuis ontmoette deze propagandist niet in een privéonderhoud, maar heeft hem wel in zijn eigen dorp Kopandakan bezig gezien, 'maar de propagandist sprak zich dikwijls tegen, tot groot vermaak van de bevolking, zoals b.v. te Kopandakan

²⁴⁷ Jacob Zwaan, *Nederlands-Indië 1940-1946. I. Gouvernementeel intermezzo 1940-1942* ('s-Gravenhage 1980) 44.

²⁴⁸ James Peacock, *Purifying the Faith. The Muhammadiyah movement in Indonesian islam* (Chapel Hill 1978) 45-46, 50 en 53.

²⁴⁹ Zo werden religieus onderwijs en evangelisatie aan banden gelegd.

²⁵⁰ Peacock, *Purifying the Faith*, 51 en 54; Waardenburg, 'Muslim enlightenment', 578-579; Somers, *Nederlandsch-Indië*, 170.

²⁵¹ Van den End, 'Zending', 93.

het geval was.²⁵² Op de eigen zendingsscholen hadden de zendelingen, frappant genoeg, wél te maken met islamitische onderwijzers. Vanaf het prille begin van het zendingsonderwijs waren lokale goeroes als leraren aangetrokken. Zij hadden enige kennis van rekenen en de Maleise taal en werden om die reden gekwalificeerd geacht om onderwijs te geven. In 1924 sneed Nijenhuis deze kwestie aan bij het bestuur van het NZG:

Ik geloof dat ze niet aan de Zendingsscholen horen, omdat zij het christendom niet bevorderen, maar veeleer tegenstaan. Zij leven in de negerij als Mohammedanen, zowel in wandel als in kleding, terwijl sommige van hen Mohammedaans godsdienstonderricht geven. Op de zondagsschool wensen ze niet te komen, een slecht voorbeeld voor de leerlingen. En zoals te Noengan het geval was, daar wordt geheel het doel van de Zendingsschool uit het oog verloren, het godsdienstonderwijs werd daar onderwijs in het Mohammedanisme. We mogen de krachten die er zijn om politieke redenen niet ontslaan, maar naar mijn mening in geen geval vermeerderen.²⁵³

Het bestuur deelde de mening van Nijenhuis; op z'n minst mochten er geen nieuwe islamitische goeroes worden aangesteld.²⁵⁴ Met de start van de evangelistencursus in 1928 werd een serieus begin gemaakt met de professionalisering van de inheemse hulpkrachten. Afgezien de noodzakelijke theologische bagage werd het nu ook belangrijk om de kwaliteit van de zendingsscholen te garanderen. Hier was ook alle reden toe, want de zendingsscholen kregen concurrentie. In de jaren '20 en '30 nam het aantal inheemse scholen toe als gevolg van de subsidieregelingen van het gouvernement. Het hield niet alleen een groei van islamitische scholen in, maar ook van Chinese [wel op andere eilanden] en niet-christelijke Indo-Europese, zoals het Ksatrian Instituut op Java.²⁵⁵

In 1926 opende de P.S.I., met een flinke subsidie van de Javaanse afdelingen, de eerste scholen, bekend onder de naam *Balai Pendidikan dan Pengadjaran Islamijah*. Daarmee was de concurrentiestrijd met de zendingsscholen geopend. Het gouvernement schatte in dat de zending die strijd zou verliezen en stichtte in jaren '30 zelf scholen, omdat het onderwijs op de P.S.I.-scholen gericht was op de islam. Die sterke, religieuze inslag werd geïnterpreteerd als een bedreiging voor de posities van de inheemse vorsten, die gebaseerd was op de adat.²⁵⁶ De islamitische scholen voorzagen intussen in een behoefte. In 1938 was hun aantal gestegen naar achttien; daartegenover stonden 26 zendings- en 24 overheidsscholen. De P.S.I. slaagde erin de scholieren te enthousiasmeren voor een carrière in het onderwijs, wat inhield dat een nieuwe maatschappelijke klasse ontstond. De Mongondower Adampe Dolot, die zijn eerste educatie aan een zendingsschool van het NZG had genoten, groeide uit tot een vertegenwoordiger van een nieuwe generatie religieuze leiders. Kosel:

Under his leadership PSII²⁵⁷ became well established in local society and profoundly influenced the perception of Islam in general. In 1939 he was arrested after a gathering of PSII and GAPI (Indonesian Political Union), at which the red-and-white flag (of the nationalist movement) had been hoisted and the Indonesia Raya anthem was sung. Following his death whilst in detention in Bandung in 1940, other cadres like Johan Damopolii and Zakaria Imban, who had been sent to Java by PSII for their education,

²⁵² Jaarverslag over 1923 van J.H.D. Nijenhuis voor het Zendingssresort Bolaang Mongondow, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ Brief van het hoofdbestuur van het NZG aan J.H.D. Nijenhuis d.d. 8 mei 1924, HUA, RvdZ, inv.nr. 1165.

²⁵⁵ Somers, *Nederlandsch-Indië*, 170; H.W. van den Doel, 'Douwes Dekker, Ernest François Eugène (1879-1950)' in: J. Charité, I. Schöffner en A.J.Q. Alkemade (red.), *Biografisch Woordenboek van Nederland* Nr. 5 ('s-Gravenhage 2002). Digitaal beschikbaar via: http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn5/douwes_de (geraadpleegd 1 juli 2020).

²⁵⁶ De adat was een systeem van sociale regels of "gewoonterecht", waarmee de machtsverhoudingen en culturele gebruiken werden geformuleerd én gehandhaafd. Per regio verschilden de gebruiken van de adat, wat inhield dat zendelingen zich altijd goed moesten laten informeren over de omgangsnormen en gebruiken. Zie ook: Stickings, 'Bolaang-Mongondow' 22-28.

²⁵⁷ Na de Indonesische onafhankelijkheid werd de afkorting aangepast naar P.S.I.I.: *Partai Sarekat Islam Indonesia*.

took the lead and continued PSII's commitment in dakwah (the propagation of faith), economy (setting up cooperatives and a coffee plantation), education (schools) and its political mission.²⁵⁸

De namen Dolot, Damopolii en Imban komen niet voor in de verslagen van de zendelingen, wat een bevestiging kan zijn van het feit dat de zendelingen nauwelijks met islamitische onderwijzers in aanraking kwamen.²⁵⁹ Feit is wel dat de zendelingen constateerden dat de islamitische scholen een aantrekkingskracht hadden. Zo was in het plaatsje Togid aan de zuidoostkust een school van de PSI gevestigd, die enigszins vergelijkbaar was met de Hollands-Indische School van Kota Mobagoë. En deze school werd druk bezocht, aldus Langeveld.²⁶⁰

Afgezien van de islamitische lagere scholen, waren er drie *madrassa's* waar de leerlingen werden getraind in het reproduceren van islamitische waarheden. Langeveld schreef in 1949 dat dit onderwijs een aanzienlijke uitdaging vormde voor het zendingsveld, temeer de meeste christenen nauwelijks enige kennis van de islam hadden. Die kennis moest worden opgevijseld, niet om in debat te treden met moslims, maar om onderscheidingsvermogen te ontwikkelen. In de ogen van Langeveld – en hierin klinken de stemmen van Lindenborn en Kraemer door – was er maar één weg om zending te bedrijven onder moslims en dat was in woord en daad te getuigen ‘van de Liefde van Christus. Het is de langste en moeilijkste weg, die veel eischt van onze kerk [...].’²⁶¹

²⁵⁸ Kosel, ‘The history of islam’, 57.

²⁵⁹ Dit hoeft overigens niet per sé zo te zijn. Bolaäng Mongondow was even groot als de provincies Groningen, Friesland en Drenthe bij elkaar, wat het op zichzelf niet verwonderlijk maakt als de zendelingen deze prominente, islamitische onderwijsfiguren niet zijn tegengekomen.

²⁶⁰ ‘Verslag over het zendingsterrein Bolaäng Mongondow’ van J.M. Langeveld d.d. 9 februari 1949, blz. 10, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308.

²⁶¹ Vertrouwelijk verslag over het zendingsterrein Bolaäng Mongondow van J.M. Langeveld d.d. 9 februari 1949, HUA, RvdZ, inv.nr. 1308.

Conclusie

In deze scriptie is geprobeerd om (mede) op basis van archiefmateriaal een historische constructie te maken van de beeldvorming(en) over moslims bij de zendelingen in Bolaäng Mongondow. Daarvoor zijn jaarverslagen, correspondentie en andere archiefbescheiden van deze zendelingen geraadpleegd. Het perspectief van de zending was niet alleen een praktische keuze, gezien de beschikbaarheid van archiefmateriaal in het Utrechts Archief, maar ook een geschikte voor een functionele analyse van deze historische actoren te midden van een islamitische omgeving. Daarbij was het doel om te onderzoeken hoe deze actoren, op persoonlijk niveau, tegen de ‘moslim’ aankeken en dus los te raken van de theoretische overzichten uit de literatuur.

Op basis van de twee casestudy’s uit hoofdstuk 5 kunnen we concluderen dat de zendelingen vanuit hun eigen protestantse denkkader naar de moslims keken, waarbij zij vooral letten op de mate van betrouwbaar- en vriendelijkheid van de desbetreffende persoon. Een mate van variëteit in de beeldvorming(en) over de islamitische bestuurders en onderwijzers is daarbij merkbaar. Als antwoord op de onderzoeksvraag kunnen we dan ook stellen dat de beeldvorming(en) pluriform waren en bovendien per persoon én plaats verschilden.

De woorden ‘gemoedelijke verhouding’ en ‘scherpe tegenstelling’ - die de titel van deze scriptie vormen – symboliseren deze pluriformiteit in beeldvorming(en). De woorden zijn afkomstig uit een brief van het hoofdbestuur van het NZG aan Dunnebier in 1930. Hierin verheugde het bestuur zich over de door Dunnebier beschreven ‘gemoedelijke verhouding’ met de moslims in Bolaäng Mongondow, omdat in de rest van de Indische archipel juist een ‘scherpe tegenstelling’ bestond.²⁶² Mijn indruk is dat op dit punt de meningen verdeeld waren. Na de bestudering van de archiefstukken beklijft het idee dat Dunnebier over het algemeen de islamitische wereld positiever beschouwde dan Nijenhuis, zoals bijvoorbeeld bleek uit zijn analyse van het bruiloftsfeest te Pasi en de bouw van de moskee in Kopandakan. Nijenhuis daarentegen schreef vaker en overwegend negatiever over de (houding van) moslims. Zo toonde hij zich bezorgd over de aanstelling van islamitisch personeel op de zendingsscholen, een situatie die al sinds de start van het zendingsveld in 1905 bestond. Hoewel er geen overduidelijk bewijs bestaat, is het niet ondenkbaar dat dit verschil in benadering één van de redenen was voor hun bekoelde relatie.²⁶³

Over de wijze waarop de beeldvorming(en) hun werkzaamheden beïnvloedden valt geen eenduidig antwoord te geven. Van enige strategie in de benadering van moslims valt op basis van het archiefmateriaal in ieder geval geen duidelijke voorstelling te maken. Het algemene beeld overheerst dat de zendelingen vooral met praktische zaken bezig waren en zichzelf in een passieve positie lieten dringen door zich afhankelijk te maken van de houding van de moslims en alle gevolgen die dit met zich meebracht.²⁶⁴

De uitzending naar het islamitische Bolaäng Mongondow bracht ook geen speciale voorbereiding met zich mee. Alle zendelingen die hiernaartoe vertrokken kregen dezelfde kennis over de islam mee als de zendelingen die naar niet-islamitische streken vertrokken. Eenmaal op het zendingsterrein vergrootten de zendelingen hun kennis met de meest recente literatuur. Het lijkt er wel op dat de denkwereld van de zendelingen overeen kwam met de leidende figuren van hun tijd. Elementen van de theologische sporen van Lindenborn en Kraemer, met hun nadruk op een sympathieke en niet-militante benadering van de moslim, komen in hun verslagen regelmatig naar voren.

In het navolgende zal worden stilgestaan bij de vraag welke bijdrage deze conclusie voor het wetenschappelijk onderzoek kan hebben, in het bijzonder voor de herwaardering van de literatuur én welke mogelijkheden er voor een vervolgonderzoek zijn.

²⁶² Brief van het hoofdbestuur van het NZG aan W. Dunnebier d.d. 11 april 1930, HUA, RvdZ, inv.nr. 1166.

²⁶³ Zie voor hun bekoelde relatie paragraaf 3.3.

²⁶⁴ De houding van ‘de ander’ werd op die manier bepalend voor de verdere gang van zaken. Namen de moslims een positieve óf neutrale houding aan, dan werden er resultaten geboekt. Namen ze een negatieve houding aan, dan kwamen de zendingsactiviteiten tot stilstand of werd de invloed van de zending minder.

Herwaardering

De conclusie kan bijdragen aan een herwaardering van de bestaande literatuur over de theorie- en beeldvorming bij zendelingen over de moslim(s) in de koloniale tijd. De scherpe, dogmatische lijnen uit de vroege twintigste eeuw, die Poorthuis en Saleminck negatief typeerden als ‘radicaal biblicisme’²⁶⁵, blijken in het zendingsveld niet de eerste graadmeter te zijn geweest bij de beoordeling van islamitische bestuurders en onderwijzers. De mate van betrouwbaarheid, begrip en coöperatie van de moslim wogen zwaarder dan diens kennis over de islam of de mate van navolging van de profeet Mohammed. Dit resulteerde in pluriforme beelden bij de zendelingen ten aanzien van de islamitische bestuurders en onderwijzers; beelden die dus schipperden tussen een ‘gemoedelijke verhouding en scherpe tegenstelling’.

Voor een groot deel van hun werktijd waren de zendelingen bezig met organisatorische zaken, wat deels ook verklaart hoe zij naar de bestuurders en onderwijzers keken. Hun beeldvorming(en) baseerden zij op de karaktereigenschappen van de moslim, waarbij ‘de ander’ langs een meetlat werd gelegd als het ging om betrouwbaarheid voor en coöperatie met de zending. Ook het gedrag van de moslim speelde een grote rol. Was een islamitisch dorpshoofd welwillend bij verzoeken van het NZG, dan gold deze persoon als betrouwbaar of een ‘goede man’. Op een soortgelijke manier gold dit ook voor de islamitische onderwijzers, zolang zij niet ‘anti-zending’ opereerden.²⁶⁶

Volgens Poorthuis en Saleminck hadden zendelingen in het algemeen structureel een negatief beeld over moslims, omdat zij geen enkele poging ondernamen de islam in een positief verband te brengen met Gods handelen in de geschiedenis.²⁶⁷ Deze kritiek vind ik onterecht, omdat Poorthuis en Saleminck daarmee retrospectief van de zendelingen een (haast) beschouwende, godsdienstwetenschappelijke benadering van de andere godsdienst verwachten. Naar mijn mening doen we de zendelingen als historische actoren op deze manier geen recht. Bij een historische reconstructie kunnen we dit alleen doen door oog te hebben voor het doel én het belang waarmee die actoren naar Nederlands-Indië vertrokken en daarbij te onderzoeken op welke wijze zij in hun persoonlijke en werkzame leven met ‘de ander’ omgingen. De conclusie in deze scriptie bewijst dat de zendelingen allereerst aandacht hadden voor de persoon van de moslim en dus niet (uitsluitend) voor de theologische verhouding tussen het christendom en de islam.

Over de rol van de islam is, in het bijzonder ten aanzien van zendingsactiviteiten, (nog) niet genoeg duidelijk geworden. Voor een deel houdt dit verband met de archiefbronnen die voor deze scriptie gebruikt zijn; het is immers niet te verwachten dat de zendelingen van het NZG vanuit hun positie én hun belang(en) in staat waren om de rol van de islam op een evenwichtige wijze te kunnen overzien. Uit de casestudy over de islamitische onderwijzers bleek dat de zendelingen hen niet tot nauwelijks hebben ontmoet óf laatstgenoemden hebben er weinig over geschreven. Hoe het ook zij, voornamelijk valt een historische constructie van die verhouding niet te maken.

Dat geldt ook voor de aard van de islam in Bolaang Mongondow. Kosels artikel is op dit punt dan ook nog steeds van blijvende betekenis, omdat het laat zien dat de islam in ontwikkeling was. In hoofdstuk 3 werd duidelijk dat er geen eenduidige vorm van de islam bestond. De vroege variant kenmerkte zich door een sturende leiding van de lokale elite, terwijl ná 1920 die leiding langzamerhand verschoof naar orthodoxe, islamitische onderwijzers. Lopez’ stelling dat de succesvolle verspreiding én doorwerking van de islam toe te schrijven is aan de politieke en financiële invloed van de lokale elite is zeker niet onwaar, maar mag niet als uitsluitende verklaring worden gehanteerd. De zelfstandige rol van islamitische handelaren die orthodoxe opvattingen verspreidden is evengoed van belang, omdat de verspreiding van deze opvattingen ertoe leidde dat onder de bevolking de behoefte aan ontmoetingsplekken ontstond, de zogeheten *pondoks*.²⁶⁸

Ook gaat Lopez in zijn proefschrift te gemakkelijk voorbij aan de houding van lagere bestuurders, zoals de *sengadi*’s, die eveneens vorm gaven aan de ‘islamitische maatschappij’. Sommige

²⁶⁵ Vgl. Poorthuis en Saleminck, ‘Harem tot fitna’, 115.

²⁶⁶ In al deze gevallen betekende dit dat de zendelingen hun werkzaamheden konden voortzetten.

²⁶⁷ Vgl. Poorthuis en Saleminck, ‘Harem tot fitna’, 117.

²⁶⁸ Zie Kosel, ‘The history of islam’, 61.

voorbeelden, zoals dat van de islamitische sengadi in Poesian die het christendom ogenschijnlijk tegenwerkte, ondersteunen Lopez' stelling dat de verspreiding van de islam door politieke factoren werd bewerkstelligd. Anderzijds was de invloed van diezelfde sengadi niet dusdanig groot dat hij de bouw van een nieuwe kerk kon tegenhouden. Daarmee kon de christelijke gemeente in Poesian zich ook verder ontwikkelen. En dan zijn er nog tal van voorbeelden van sengadi's en goeroes, die helemaal geen blijk gaven van enige islamitische actie of weerstand tegen het christendom, maar om hele andere redenen (overspel of onbetrouwbaarheid) door de zendelingen als storend werden ervaren.²⁶⁹ Een solitaire focus op politieke factoren, zoals de keuzes en de invloed van bestuurders, als verklaring voor een islamitische bekeringsstrategie moet dan ook worden afgewezen. Politieke invloed speelde zeker een rol, maar leidde noodzakelijkerwijs niet tot een uniforme islamitische samenleving noch tot islamitische weerstand tegen de christenen.

Ook de persoonlijke beleving van het geloof, die mede bepalend is voor iemands houding, moeten we niet uit het oog verliezen. De voorbeelden van de zendelingen van een drang tot bekering naar de islam, vaak ook binnen de familiesfeer, bewijzen in ieder geval dat de islam niet alleen groeide vanwege politieke factoren, maar dat het ook samenhang met familie- en dorpsverbanden.

Archiefonderzoek

In deze scriptie is gebruik gemaakt van archiefstukken in een poging een beeld te krijgen van de lokale denkbeelden van zendelingen in één specifiek gebied. Zoals reeds benoemd in de inleiding, was dit onderzoek niet altijd gemakkelijk. De visies van de actoren moesten bij elkaar worden geschraapt. Sommige deelvragen, zoals vraag 3 over de rol van de islam, konden moeilijk worden beantwoord. Vervolgonderzoek is goed mogelijk, maar vraagt dus wel inspanning en tijd.

Het kan lonend zijn om casestudy's te verrichten naar andere zendingsvelden, waar de islam eveneens dominant aanwezig was. Dit kan andere beeldvormingen opleveren, bijvoorbeeld voor een regio waarin de lokale elite allang niet meer de sturende leiding had, maar de islamitische onderwijzers of geestelijken. Ook de stelling van graaf Van Randwijck uit 1971 dat alleen in Bolaäng Mongondow de inheemse bestuurders een mate van godsdienstvrijheid garandeerden, kan in een comparatief onderzoek met andere zendingsvelden getoetst worden. Dergelijke onderzoeken kunnen niet alleen behulpzaam zijn bij het inzichtelijk maken en verklaren van (het ontstaan van) beeldvorming(en) over moslims bij zendelingen, maar ook voor een duiding van de invloed én vooral de verschillen van de islam in het huidige Indonesië.

Andere thema's zijn eveneens mogelijk, bijvoorbeeld de relatie tussen zendelingen en goeroes. Bij de bestudering van de archivalia kwam ik meerdere malen namen van goeroes tegen en een enkele keer zelfs handgeschreven documenten van hen zelf. De beschrijvingen van de zendelingen waren zeker niet altijd afkeurend; een archiefonderzoek naar de waardering van (de prestaties van) de goeroes zou inzicht kunnen verschaffen in de dynamiek tussen deze hulpkrachten en de zendelingen. Ook de ontwikkeling van de nieuwe kerk en de blijvende betrokkenheid van de zending ná 1950 is een nadere studie waard. Een onderwerp hierin zou kunnen zijn de rol van de zending en de kerk bij de Permesta-opstand op Celebes in de jaren vijftig, waarin ook christenen actief waren.

Archiefbronnen kunnen worden gebruikt als 'spiegels' voor de bestaande literatuur. Een goede balans tussen literatuur- en archiefonderzoek draagt bij aan een scherpe(re) reconstructie van het verleden. Deze scriptie heeft duidelijk gemaakt dat een focus op de theologische theorievorming aan het begin van de twintigste eeuw niet volledig overeenkomt met de beeldvorming onder zendelingen en dat één enkelvoudig beeld van de islam ook niet gemakkelijk te geven valt. De dagelijkse praktijk waarin de zendelingen verkeerden gaf hiertoe ook geen aanleiding. Wij doen aan hen, als historische actoren, dan ook veel meer recht als we vaststellen dat zij ten opzichte van de islam wisselend in een 'gemoedelijke verhouding en scherpe tegenstelling' stonden.

²⁶⁹ Dit gold bijvoorbeeld voor de situaties in Bolaäng in 1922 en Mariri Lama in 1925. Zie hiervoor paragraaf 5.2.

Samenvatting

Deze scriptie is geschreven in het kader van mijn opleiding theologie aan de Radboud Universiteit in Nijmegen. Ik heb hiervoor onderzoek gedaan naar de zending in één specifieke regio in voormalig Nederlands-Indië, namelijk Bolaäng Mongondow in het noorden van Celebes. Deze regio ligt naast de Minahasa en in beide regio's waren zendelingen van het Nederlands Zendingsgenootschap tussen 1905 en 1950 actief. Beide regio's verschillen tot op de dag van vandaag. In de Minahasa zijn de meeste mensen christen; in Bolaäng Mongondow zijn de meesten moslim.

De ontmoeting met een dochter van een voormalige zending in Bolaäng Mongondow, mevrouw Fakkal-Nijenhuis, vormde de aanleiding voor dit onderzoek. Deze mevrouw vertelde dat haar vader in een cultureel en religieus andere omgeving werkzaam was dan in de Minahasa. In de literatuur wordt dit beeld bevestigd. Bolaäng Mongondow heeft zich anders ontwikkeld dan de Minahasa. Dat geldt ook voor de komst van de zending en de groei van de kerk. De zending werd hier relatief 'laat' actief in vergelijking tot de Minahasa, waar zendelingen al tachtig jaar onder de bevolking werkten.

Het feit dat de meeste 'Mongondowers' al moslim waren, vormde het uitgangspunt voor dit onderzoek. Ik heb vervolgens onderzoek gedaan naar de beeldvorming over moslims bij de zendelingen in Bolaäng Mongondow. Daarbij is de categorie 'moslims' opgesplitst naar bestuurders en onderwijzers, zodat het onderzoek uitvoerbaar bleef. Naast de literatuur is gebruik gemaakt van archiefmateriaal van de zendelingen, zoals hun jaarverslagen en correspondentie. In deze documenten zijn notities te vinden, waarin de zendelingen schrijven over hun ontmoetingen en waarderingen van de islamitische bestuurders en onderwijzers.

Uit het onderzoek blijkt dat de beeldvormingen die de zendelingen over de moslims in Bolaäng Mongondow hadden verschillend waren en per persoon én per plaats verschilden. In de dagelijkse praktijk en de omgang met de bestuurders en onderwijzers werden laatstgenoemden vooral gewaardeerd op basis van hun karakter en gedrag. Theologische verschillen met de islam speelden een minder grote rol. Deze conclusie is behulpzaam voor een herwaardering van de literatuur met betrekking tot theologische beschouwingen over de islam onder zendelingen. Uiteraard bestaan er scherpe verschillen tussen christendom en islam, maar op het zendingsveld werden deze anders beoordeeld. Het onderzoek laat ook zien dat de keuze om christen of juist moslim te worden niet alleen afhing van politieke factoren, maar ook bepaald werd door familie- en dorpsverbanden.

Paul van Lunteren

Ringkasan (Indonesische samenvatting)

Skripsi ini dibuat sehubungan dengan pendidikan saya di bidang teologi (Ilmu Ketuhanan) di universitas Raadboud, Nijmegen. Saya membuat penelitian ini atas dasar pekerjaan dari para utusan injil (misionaris) di daerah tertentu di Indonesia a.l. Bolaang Mongondow, di Sulawesi Utara. Daerah tersebut letaknya bersebelahan dengan daerah Minahasa, dan di kedua daerah ini, sejak tahun 1905 - 1950 telah bekerja para utusan injil (misionaris) yang berasal dari negeri Belanda, yaitu dari Persatuan Misionaris Belanda. Sampai hari ini masih terdapat perbedaan antara kedua daerah ini, sebagian besar dari penduduk Minahasa beragama Kristen, sedangkan di Bolaang Mongondow sebagian besar penduduk beragama Islam.

Pertemuan dengan nyonya Fakkell-Nijenhuis, anak perempuan dari bekas utusan injil (misionari) di Bolaang Mongondow, membuka jalan untuk mengadakan penelitian ini. Dia menceritakan bahwa ayahnya dahulu pernah bekerja di bidang kebudayaan dan keagamaan di satu daerah lain yang berbeda dengan Minahasa. Bukti ini bisa ditemukan di dalam daftar buku (literatur). Perkembangan pendidikan di Bolaang Mongondow berbeda dengan perkembangan pendidikan di Minahasa. Hal ini mempengaruhi masuknya utusan injil (misionari) dan perkembangan gereja. Perkembangan agama disini relatif lamban dibandingkan dengan di Minahasa, dimana para utusan injil (misionaris) telah bekerja selama 80 tahun di antara penduduk Minahasa.

Telah terbukti bahwa sebagian besar dari penduduk Bolaang Mongondow sudah beragama Islam, hal ini menjadi titik awal untuk penelitian ini. Kemudian saya mengadakan penyelidikan-penyelidikan berdasarkan gambaran-gambaran, yang dimiliki para utusan injil (misionaris) mengenai Islam di Bolaang Mongondow. Selain itu kategori Muslim dipecah menjadi "pengurus-pengurus dan guru-guru", sehingga penelitian dapat terlaksana. Disamping literatur telah digunakan arsip para misionaris a.l. laporan tahunan dan korespondensi mereka. Dalam dokumen-dokumen ini terdapat catatan-catatan dimana para utusan injil (misionaris) menulis mengenai pertemuan-pertemuan dan penghargaan-penghargaan dari para pengurus dan guru-guru Islam.

Dari penelitian itu, ternyata bahwa gambaran-gambaran dari para utusan injil (misionaris) tentang umat muslim di Bolaang Mongondow, berbeda pada setiap orang, dan setiap tempat berbeda. Dalam praktek dan pergaulan sehari-hari dengan para pengurus dan guru-guru, maka yang disebutkan terakhir terutama dihargai berdasarkan karakter dan perilaku mereka. Perbedaan teologis dengan Islam tidak begitu berperan. Kesimpulan ini bermanfaat untuk penilaian kembali dari literatur mengenai pandangan teologis tentang Islam di antara para misionaris. Tentu saja ada perbedaan-perbedaan yang tajam antara kekristenan dan islam, di bidang misi hal ini dinilai secara berbeda. Penelitian juga menunjukkan bahwa pilihan untuk menjadi seorang kristen atau muslim, tidak hanya bergantung pada faktor politik, tetapi juga ditentukan oleh hubungan keluarga dan desa.

Paul van Lunteren

Geraadpleegde bronnen

Lijst van geraadpleegde archivalia

Utrechts Archief, Utrecht

(1102-1) Raad voor de zending: rechtsvoorgangers 1797-1950:

- Inv.nr. 1115 Endt, A. van der, onderwijzer, vanaf 1921 zendeling-leraar, te Kotamobagoe (Bolaang Mongondow), 1910-1927, 1929-1930.
- Inv.nr. 1165 Nijenhuis, J.H.D., zendeling-leraar te Kopandakan (Bolaang Mongondow), 1914-1927.
- Inv.nr. 1166 Nijenhuis, J.H.D., zendeling-leraar te Kopandakan (Bolaang Mongondow), 1929-1940.
- Inv.nr. 1189 Staüdt, F.M., 1928-1939 zendeling te Kotamobagoe (Bolaang Mongondow), 1928-1936.
- Inv.nr. 1308 Jaarverslagen van de zending in Bolaang Mongondow, 1927-1940, 1949.
- Inv.nr. 1388 Jaarverslagen van het zendingsterrein en van afzonderlijke ressorten en takken van dienst van de zending in Midden-Celebes (Posso), 1937-1940

Lijst van geraadpleegde fotocollecties

Collectie Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Leiden:	5, 16 en 17
Collectie Paul van Lunteren:	2, 4, 6, 7, 14 en 15
Collectie National Archives, Washington D.C.:	1
Collectie Spaarnestad Photo (Nationaal Archief):	10, 12
Internet (publiek domein: Creative Commons 0 1.0):	8, 9, 11 en 13

Lijst van geraadpleegde periodieken

Berichten van de Utrechtsche Zendingsvereniging.

Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden.

Christelijk sociaal dagblad voor Nederland.

Het nieuws voor den dag in Nederlandsch-Indië.

Het penningske. Maandblaadje, uitgaande van de samenwerkende Zendings-Vereenigingen.

Kerkperspectief. Uitgave van de Protestantse Gemeente Arnhem.

Maandbericht van het Nederlands Zendelinggenootschap.

Nederlands Zendingsblad.

Tijdschrift voor het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap.

Zendingsblad der Nederlandse Hervormde Kerk.

Lijst van geraadpleegde literatuur

Aernsbergen, A.J. van, *De Katholieke Kerk en hare missie in de Minahasa* (Plaats onbekend, 1925).

Aritonang, Jan Sihar en Karel Steenbrink, *A history of christianity in Indonesia* (Leiden 2008).

Arkoun, Mohammed, *Islam in discussie. 24 vragen over de islam* (Amsterdam 1992) 25-26.

Bakhuizen van den Brink, J.N., en W.F. Dankbaar, *Handboek der kerkgeschiedenis IV* ('s-Gravenhage 1968).

Barrett, Stanley, *Anthropology. A student's guide to theory and method* (2^{de} druk; Toronto 2009).

Bavinck, H., *Gereformeerde dogmatiek III* (4^e druk; Kampen 1929).

Baykal, Erol, 'The Ottoman press and the Dutch East Indies at the beginning of the twentieth century', *Turkish Historical Review* 2 (2011) 1-17.

Beek, A. van de, *Van Kant tot Kuitert en verder. De belangrijkste theologen sinds 1800* (Kampen 2009).

Bent, N. van den, 'De eerste synode van de kerk van Bolaäng Mongondow', *Nederlands Zendingsblad* (oktober 1950) 4.

Bigalke, Terance, 'Government and mission in the Torajan World of Makale-Rantepao', *Indonesia* Nr. 38 (1984) 84-112.

Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, C.W.T. baron van, *De Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië* ('s-Gravenhage 1947).

Boone, Marc, *Historici en hun métier* (Gent 2007).

Bronkhorst, A.J., *Karl Barth. Een levensbeeld* ('s-Gravenhage 1953).

Brouwer, A.M., 'Hoe te prediken voor heidenen en mohammedaan? De prediking en het beschavingspeil der hoorders', *Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendinggenootschap. Tijdschrift voor Zendingswetenenschap* (1915) 1-64.

Clercq, F.S.A. de, 'Schets van het landschap Bolaäng Mongondow', *Tijdschrift voor het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap* (1883) 116-125.

Cohen, Erik, 'The missionary as stranger: a phenomenological analysis of christian missionaries' encounter with the folk religions of Thailand', *Review of religious research* Vol. 31, Nr. 4 (1990) 337-350.

Coté, Joost, 'Creating Central Sulawesi. Mission intervention, colonialism and 'multiculturality'', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 126 II (2011) 2-29.

Drooglever, P.J., 'Koloniaal beleid en Indische samenleving tot 1942' in: P.J. Drooglever (red.), *Indisch intermezzo. Geschiedenis van de Nederlanders in Indonesië* (Amsterdam 1994) 19-32.

- Dunnebier, W. 'De zending in Bolaäng Mongondow' door br. W. Dunnebier, uit zijn verslag over 1906', *Maandbericht van het Nederlandsche Zendelinggenootschap* Nr. 10 (1907) 162-170.
- Dunnebier, W., 'Over de vorsten van Bolaang Mongondow', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* Deel 105 2/3^e afl. (1949), 219-274.
- Eijnatten, Joris van en Fred van Lieburg, *Nederlandse religiegeschiedenis* (2^{de} druk; Hilversum 2006).
- Elder, John, 'The emerging church in the Dutch East Indies', *The Muslim World* Nr. 36/4 (1946) 337-343.
- End, Th. van den, 'Zending, gouvernement en Indonesische nationale beweging' in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending. Gids voor onderzoek naar de geschiedenis van de hervormde zending in Indonesië en elders* (Utrecht 2010) 87-94.
- Endt, A. van der, *De zending in Bolaäng Mongondow* (Leiden 1921).
- Endt, Adr. van der, 'In memoriam: Luther Kolopita', *Nederlands Zendingsblad* (november 1948).
- Endt, J.P. van der, [Reisverslag zonder titel], *Het penningske. Maandblaadje, uitgaande van de samenwerkende Zendings-Vereenigingen* Nr. 4 (1922) 2-3.
- Esposito, John, Darrell Fasching en Todd Lewis, *World religions today* (5^e druk; New York 2015).
- Fafié, Th.A., 'Van het revolutiejaar tot het begin van de Eerste Wereldoorlog, 1848-1914' in: K.G. van Manen (red.), *Lutheranen in de Lage Landen. Geschiedenis van een godsdienstige minderheid* (Zoetermeer 2011).
- Fasseur, Cees, *De Indologen. Ambtenaren voor de Oost, 1825-1950* (3^e druk; Amsterdam 2003).
- Franzen, A., *Kerkgeschiedenis in kort bestek* (Helmond 1966).
- Gonggrijp, G.F.E. *Geïllustreerde encyclopaedie van Nederlandsch-Indië* (3^e druk; Wijk en Aalburg 1992).
- Groot, A. de, 'Lindenborn, Marinus' in: D. Nauta e.a. (red.), *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme I* (Kampen 1978) 123-124.
- Gunning, J.W., *Het inlandsch onderwijs in de Minahasa en op de Sangir- en Talauer-eilanden* (Baarn 1910).
- Hartmann, Martin, 'The Moslem World', *Die Welt des Islams. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für Islamkunde* Nr. 2 (1913) 153-157.
- Helsdingen, W.H. van, 'Het centraal en regionaal bewind' in: W.H. van Helsdingen en H. Hoogenberk (red.), *Daar wèrd wat groots verricht.... Nederlandsch-Indië in de XXste eeuw* (Amsterdam 1941) 460-470.
- Henley, David, *Nationalism and regionalism in a colonial context. Minahasa in the Dutch East Indies* (Leiden 1996).
- Hoedemaker, Libertus, 'The legacy of Hendrik Kraemer', *International bulletin of mission research* Nr. 2 (1980) 60-64.

Jaarsma, S.R., ‘An ethnographer’s tale: ethnographic research in Netherlands (West) New Guinea (1950-1962)’, *Oceania* Nr. 2 (1991) 128-146.

Jansen, Harry, *Triptiek van de tijd. Geschiedenis in drievoud* (Nijmegen 2010).

Jong, Chr.G.F. de, ‘De zendeling als persoon’ in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending. Gids voor onderzoek naar de geschiedenis van de hervormde zending in Indonesië en elders* (Utrecht 2010) 27-35.

Jong, Otto de, *Nederlandse kerkgeschiedenis* (Nijkerk 1972).

Jongeling, M.C., *Het zendingsconsulaat in Nederlands-Indië 1906-1942* (Arnhem 1966).

Jung, Dietrich, ‘“Islam as a problem”: Dutch religious politics in the East Indies’, *Review of religious research* Nr. 51/3 (2010) 288-301.

Kan, C.M., en J.A.C.A. Timmerman (red.) *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. Tweede serie, deel VI* (Leiden 1889) 546.

Kappelhof, Ton, ‘Archives of Dutch Christian missionary organisations and missionaries’ in: Charles Jeurgens, Ton Kappelhof en Michael Karabinos (red.), *Colonial legacy in South East Asia. The Dutch archives* (Amsterdam 2012) 151-166.

Keyes, Charles, ‘Being protestant christians in Southeast Asian Worlds’, *Journal of Southeast Asian Studies* Nr. 27/2 (1996) 280-292.

Kleintjes, Ph., *Wetten en verordeningen betreffende de staatsinrichting van Nederlandsch-Indië* (Amsterdam 1931).

Kosel, Sven, ‘Christian mission in an islamic environment: religious conversion in North Sulawesi in the light of a case-study from Bolaang Mongondow’, *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde* Nr. 51 (2005) 41-65.

Kosel, Sven, ‘The history of islam in Bolaang Mongondow, North Sulawesi. Rationalisation and derationalisation of religion’, *Indonesia and the Malay World*. Nr. 38 (2010) 43-64.

Kraemer, H., *The Christian message in a non-christian World* (Londen 1938).

Krijger, Tom-Eric, ‘Was Abraham Kuyper een fundamentalist? Het neocalvinisme langs de fundamentalistische meetlat’, *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* Nr. 3 (2015) 190-210.

Laffan, Michael, *The makings of Indonesian islam: orientalism and the narration of a sufi past* (New Jersey 2013).

Langeveld, J.M., ‘Wat doen we zelf in Bolaang Mongondow?’, *Nederlands Zendingsblad* (mei 1950) 3-4.

Lems, H. ‘Het ontstaan van de zendingsgenootschappen’ in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending. Gids voor onderzoek naar de geschiedenis van de hervormde zending in Indonesië en elders* (Utrecht 2010) 11-19.

Lems, H., ‘Van genootschappen tot kerkelijke zending’ in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending. Gids voor onderzoek naar de geschiedenis van de hervormde zending in Indonesië en elders* (Utrecht 2010) 21-26.

Lieburg, Fred van (red.), *Opwekking van de natie. Het protestantse Réveil in Nederland* (Hilversum 2012).

Lindenborn, M., *Zendingslicht op den islam* ('s-Gravenhage 1918).

Lopez, Ariel, *Conversion and colonialism: islam and christianity in North-Sulawesi, c. 1700-1900* (Leiden 2018).

Lunteren, P.W. van, *Hervormd Arnhem. Ontwikkeling van een gemeenschap, 1816-1998* (Velp 2016).

Maan, G., ‘De beteekenis van den Islam voor zijn belijders in Nederlandsch-Indië’, *Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendelinggenootschap; bijdragen tot de kennis der zending en der taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië* (Rotterdam 1906) 73-120.

Manen, K.G. van (red.), *Lutheranen in de Lage Landen. Geschiedenis van een godsdienstige minderheid* (Zoetermeer 2011).

Müller, Daniela en Gian Ackermans, ‘Achter de geschiedenis kijken. Kerkgeschiedenis als discipline naast geschiedenis en theologie’, *Tijdschrift voor theologie* Nr. 1 (2010) 20-33.

Noort, G., ‘Opleiding en training’ in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending. Gids voor onderzoek naar de geschiedenis van de hervormde zending in Indonesië en elders* (Utrecht 2010) 37-44.

Noort, Gerrit, *De weg van magie tot geloof: leven en werk van Alb.C. Kruyt (1869-1949), zendeling-leraar in Midden-Celebes, Indonesië* (Zoetermeer 2006).

Noort, Gerrit, en Huub Lems, ‘Nederlandse Zendingsschool en Zendingshogeschool (1905-1971)’ in: Gerrit Noort (red.), *Protestantse zendingsopleiding in Nederland, 1797-2010* (Zoetermeer 2012) 75-114.

Peacock, James, *Purifying the Faith. The Muhammadiyah movement in Indonesian islam* (Chapel Hill 1978).

Perdok, H., ‘De Evangelisch Christelijke Kerk in Bolaang Mongondow’, *Zendingsblad der Nederlandse Hervormde Kerk* (november 1966) 10-11.

Poorthuis, Marcel en Theo Salemink, *Van harem tot fitna. Beeldvorming van de islam in Nederland 1848-2010* (Nijmegen 2011).

Quarles van Ufford, Ph. en H. Lems, ‘Zending en culturele antropologie’ in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending. Gids voor onderzoek naar de geschiedenis van de hervormde zending in Indonesië en elders* (Utrecht 2010) 103-115.

Randwijck, S.C. graaf van, *Handelen en denken in dienst der zending: Oegstgeest, 1897-1942, deel 1* (1981).

Randwijck, S.C. graaf van, ‘Enkele opmerkingen over de houding der zending tegenover de expansie van het Nederlands gezag’, *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* Nr. 1 (1971) 55-61.

Rasker, A.J., *De Nederlandse Hervormde Kerk - vanaf 1975* (7^e druk; Kampen 2004).

Rössler, Martin, ‘Islamization and the reshaping of identities in rural South Sulawesi’ in: Robert Hefner en Patricia Horvatic (red.), *Islam in an era of nation-states. Politics and religious renewal in muslim Southeast Asia* (Hawaiï 1997) 275-306.

Schaafsma, Petruschka, ‘Verwantschap - tussen theologie en antropologie’, *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* Nr. 2 (2016) 99-112.

Schimmel, Annemarie, *Islam in the Indian subcontinent* (Leiden 1980).

Schouten, Mieke, *Minahasa and Bolaangmongondow. An annotated bibliography* (‘s-Gravenhage 1981).

Schwarz, J.A.T. en N.A. Wilken, ‘Verhaal eener reis naar Bolaäng Mongondou’, *Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendelinggenootschap* (Rotterdam 1867) 1-41.

Somers, Jan, *Nederlandsch-Indië. Staatkundige ontwikkelingen binnen een koloniale relatie* (Zutphen 2005).

Spruyt, Bart Jan, ‘Tracasserie religieuse. De onvervulde belofte van een ‘nader Réveil’ in: Fred van Lieburg (red.), *Opwekking van de natie. Het protestantse Réveil in Nederland* (Hilversum 2012) 211-239.

Steenbrink, Karel, *De islam bekeken door koloniale Nederlanders* (Voorburg 1991) 104.

Stickings, Jeremy, ‘Bolaang-Mongondow: Some notes on history and adat’, *Indonesia and the Malay World* (1979) 22-28.

Stoker, Els, ‘Katholieken, protestanten en overheid in de Minahasa (1898-1907)’ in: A.F. Manning e.a., *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum* (Nijmegen 1990) 73-96.

Tagliacozzo, Eric, ‘Kettle on a slow boil: Batavia’s threat perceptions in the Indies’ outer lands, 1870-1910’, *Journal of Southeast Asian Studies* Nr. 31/1 (2000) 70-100.

Vijn, A.C., ‘Op zoek naar voorouders in de zending’ in: H. Lems en K. van Vliet, *Geroepen tot zending. Gids voor onderzoek naar de geschiedenis van de hervormde zending in Indonesië en elders* (Utrecht 2010) 117-122.

Voorhaar, Y.M., ‘Overleden’, *Kerkperspectief. Uitgave van de Protestantse Gemeente Arnhem* Nr. 2 (2017) 14.

Waardenburg, Jacques, ‘Muslim enlightenment and revitalization: movements of modernization and reform in Tsarist Russia (ca. 1850-1917) and the Dutch East Indies (ca. 1900-1942)’, *Die Welt des Islams* Vol. 28 (1988) 569-584.

Wal, Hans van de, *Een aanvechtbare en onzekere situatie. De Hervormde Kerk en Nieuw-Guinea 1949-1962* (Hilversum 2006).

Wilken, N.P. en J.A.T. Schwarz, ‘Verhaal eener reis naar Bolaang Mongondou’, *Maandbericht Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendelinggenootschap* 11 (1867) 1-41 en 225-254.

Wilken, N.P. en J.A.T. Schwarz, ‘Gedachten over het stichten eener zending in Bolaäng-Mongondou’, *Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendelinggenootschap* 11 (1867) 42-76.

Wilken, N.P. en J.A.T. Schwarz, ‘Allerlei over land en volk van Bolaang Mongondou’, *Mededeelingen vanwege het Nederlandsche Zendelinggenootschap* 11 (1867) 284-400.

Zwaan, Jacob, *Nederlands-Indië 1940-1946. I. Gouvernementeel intermezzo 1940-1942* (’s-Gravenhage 1980).

Verklaring van onafhankelijk werk / statement of independent work

Hierbij verklaar en garandeer ik, Paul van Lunteren, dat ik deze masterscriptie met de titel ‘ “Tussen gemoedelijke verhouding en scherpe tegenstelling” . Beeldvormingen over moslims bij de zendelingen van het Nederlands Zendingsgenootschap in Bolaäng Mongondow (Noord-Celebes), 1905-1950 ’ zelfstandig heb geschreven en dat ik geen andere bronnen heb gebruikt dan aangegeven. Alle teksten die ik heb geciteerd uit andere werken – inclusief digitale media – zijn door mij als zodanig bekend gemaakt door hun herkomst(en) aan te geven.

Hereby I, Paul van Lunteren, declare and assure that I have composed the present thesis with the title ‘ “Tussen gemoedelijke verhouding en scherpe tegenstelling” . Beeldvormingen over moslims bij de zendelingen van het Nederlands Zendingsgenootschap in Bolaäng Mongondow (Noord-Celebes), 1905-1950’ , independently, that I did not use any other sources or tools other than indicated and that I marked those parts of the text derived from the literal content or meaning of other Works – digital Media included – bt making them known as such by indicating their source(s).

Paul van Lunteren
Nijmegen, 15 juli 2020