

Inleiding

In 1951 kwamen veel Molukkers naar Nederland. Het betrof hier vooral ex-militairen van het Koninklijk Nederlands-Indische Leger (KNIL) en hun gezinnen. De meesten waren afkomstig van de Midden-Molukken, en protestants. Aan hun vertrek naar Nederland was veel politieke diplomatie vooraf gegaan. Toen het KNIL werd opgeheven, na de onafhankelijkheid van

Indonesië in 1949, kregen de militairen de keuze: ze konden overstappen naar het Indonesische leger, of demobiliseren op een plaats naar keuze. Nadat in 1950 de Republiek der Zuid-Molukken



Afbeelding 1: Indonesië¹

(Republiek Maluku Selatan, RMS) was geproclameerd, wilden de Molukse militairen niet meer overstappen naar het Indonesische leger, maar demobiliseren op Ambon. Omdat de Molukse militairen die nog in Malakka gelegerd waren door guerrilla's werden aangevallen, en omdat er Nederlandse militairen op Java moesten blijven als buffer tussen de Molukkers en hun omgeving, wilde Nederland deze demobilisatie zo snel mogelijk laten plaatsvinden. De Indonesische regering weigerde dit echter zolang de RMS nog op Ambon zetelde. De situatie werd nog verder gecompliceerd doordat een Nederlandse rechter verbood om de Molukse voormalige KNIL-militairen tegen hun wil te demobiliseren op Indonesisch grondgebied. Uiteindelijk werd in februari 1951 besloten dat deze ex-militairen in Nederland zouden demobiliseren, wat als de enige overgebleven oplossing werd gezien².

In het KNIL dienden relatief veel Molukkers. Dit was een uiting van de bijzondere positie die de Molukkers in de koloniale samenleving hadden ingenomen. Ze hadden een lange geschiedenis van bondgenootschap met de Nederlanders, vanaf het begin van de zeventiende eeuw, en, het belangrijkste: op de Molukken, vooral op Ambon en de Leaseilanden, woonden relatief meer christenen dan waar ook in Nederlands-Indië. Door deze

¹ <http://www.caritas-int.be/fileadmin/img/kaart-indonesie.gif> (21 januari 2008).

² Henk Smeets en Fridus Steijlen, *In Nederland gebleven. De geschiedenis van Molukkers 1951-2006* (Utrecht 2006) 56, 60 en 72.

speciale positie, en door hun christelijke identiteit, voelden de Ambonezen zich meer verbonden met de Europeanen dan met andere Indonesiërs.³

In deze scriptie wil ik de geschiedenis van het christendom op Ambon onderzoeken. Ambon is gekerstend in de zestiende eeuw, door Portugese missionarissen onder aanvoering van Franciscus Xaverius. Mijn onderzoek begint dan ook bij zijn aankomst op het eiland, in 1546. Aan het begin van de zeventiende eeuw verdreven de Nederlanders de Portugezen uit de Molukken, en daarmee werd het katholicisme vervangen door het protestantisme. Een tweede grote verandering in het christendom op Ambon vond plaats in het begin van de negentiende eeuw. In Nederland werd het Nederlands Zendelinggenootschap (NZG) opgericht, dat ook zendelingen naar de Molukken zond. Hiermee werd het christendom meer aanwezig in de Molukken, en het is dan ook te verwachten dat het christendom in die periode ook veranderde. Aan het einde van de negentiende eeuw vertrok het NZG uit de Molukken, daarmee kwam een einde aan de Europese bemoeienis met de Indische Kerk, en daarom eindigt hier ook mijn scriptie. De veranderingen in het christendom zullen we in deze scriptie onderzoeken aan de hand van deze vragen: *Traden er veranderingen op in de beleving en sociale praktijken van het christendom op Ambon tussen de zestiende en de negentiende eeuw, en zo ja, welke? Hoe kunnen we de bronnen hierover interpreteren en kunnen we op basis daarvan uitspraken doen over het proces van 'lokalisering' van het christendom op Ambon?*

In deze hoofdvraag zit de veronderstelling dat het christendom op Ambon inderdaad is gelokaliseerd. Dit is een fenomeen dat vaak plaatsvond in een gebied wanneer hier al een sterke lokale religie bestond toen het christendom er werd geïntroduceerd, en de geestelijke verzorging van pas bekeerden na de doop lange tijd niet of nauwelijks aanwezig was. We zullen nu kort kijken naar de lokalisering van het christendom in Mexico en Japan, om later de gebeurtenissen op Ambon beter in een perspectief te kunnen plaatsen. De lokalisering van religie in Mexico en Japan toont aan dat die op Ambon niet op zichzelf staat.

Mexico⁴

In het zuiden van Mexico, in de staat Chiapas, woonden de Chamula's. Dit is een indianenstam die werden gekerstend door de Spanjaarden toen deze in hun gebied

³ Marianne Hulsbosch, *Pointy shoes and pith helmets. Dress and identity construction in Ambon from 1850 to 1942* (Wollongong 2004) 35.

⁴ Zie voor meer informatie over de Chamula's: Gary H. Gossen, *Chamulas in the world of the sun. Time and space in a Maya oral tradition* (Cambridge 1974).

arriveerden, maar daarna geen Spaanse autoriteiten meer accepteerden in de kerk. De Chamula's vonden dat ze geen priester nodig hadden, ze vonden dat ze zich rechtstreeks tot God konden richten in hun gebeden en dat ze dus geen tussenpersoon nodig hadden om met hem te praten. Met deze redenering zetten de indianen de Europeanen de kerk uit, de priester werd verboden daar nog te komen, behalve eenmaal per jaar, om kinderen te dopen. Voor dit doel werd een doopvont gebouwd in de hoek van de kerk, naast de ingang. Hier werd een hek omheen gezet, en dit was het enige deel van de kerk waar de priester mocht komen.

Uit wat de Spanjaarden hun over het christendom hadden geleerd, hadden de Chamula's de conclusie getrokken dat Johannes de Doper belangrijker was dan Jezus – hij is immers degene die Jezus gedoopt heeft. In de kerk van de Chamula's hangt dan ook een groot beeld van Johannes de Doper, recht tegenover de ingang. Langs de zijwanden van de kerk hangen beelden van 'mindere' heiligen – links van de ingang hangen de mannelijke heiligen, aan de overkant de vrouwen.

De Chamula's houden in hun kerk geen kerkdiensten, er staan zelfs geen kerkbanken, maar de kerk is altijd open voor wie er wil bidden. Dit bidden gebeurt niet alleen op de traditionele christelijke manier, maar ook zoals de Chamula's dat al eeuwen gewend zijn. Dit gebeurt vooral wanneer men iemand wil genezen van een ziekte of van het 'boze oog'. De zieke komt dan naar de kerk met iemand die de functie van sjamaan vervult, en de sjamaan voert een aantal rituelen uit. In de eerste plaats worden er kaarsen aangestoken en bidden de sjamaan en de zieke tot Johannes de Doper. Daarnaast voerde de sjamaan rituelen uit om de ziekte te verdrijven. Hij ging bijvoorbeeld met eieren of een kip langs de zieke, zodat de ziekte of het boze oog de persoon zou verlaten en in plaats daarvan in de eieren of de kip zou gaan zitten. De eieren werden na de ceremonie buiten de kerk kapot gegooid om de ziekte definitief te vernietigen, maar als men een kip gebruikte werd deze hiertoe nog in de kerk de nek omgedraaid. Aan het slot van de ceremonie wordt een glas alcohol of cola gedronken, om boeren op te wekken. De Chamula's geloven dat door te boeren al het kwade het lichaam verlaat, dus is het goed dit na een dergelijke ceremonie te doen.

Het is duidelijk dat het christendom van de Chamula's een gelokaliseerd christendom is, het heeft sterke lokale elementen. De Chamula's hebben hun oorspronkelijke religie en het christendom laten samensmelten tot een religie die weliswaar nog steeds christelijk is, maar duidelijk elementen van beide religies bevat.

Japan⁵

In Japan vond kerstening plaats in de tweede helft van de zestiende eeuw, door Portugese missionarissen onder leiding van Franciscus Xaverius, die ook de kerstening van Ambon leidde. De Portugezen richtten zich vooral op de adel, in de hoop dat hun onderdanen zouden volgen. Deze tactiek was succesvol, maar had wel als gevolg dat veel mensen zich om niet-religieuze redenen bekeerden. Hoewel, of misschien wel doordat, de missie aanvankelijk dus redelijk succesvol was, kwam er al snel tegenwerking van de Japanse autoriteiten. Vanaf het begin van de zeventiende eeuw werden christenen vervolgd vanwege hun religie, en vanaf ongeveer 1635 begonnen christenen hun identiteit te verbergen om aan vervolging te ontkomen. De overheid had verschillende methoden om christenen die zich verborgen op te sporen, waardoor het vrijwel onmogelijk was om in het geheim christen te zijn. Ook kwam er in de zeventiende eeuw steeds meer antichristelijke literatuur in omloop, ook in de volkscultuur. In 1640 werd Japan gesloten voor buitenlanders, waardoor ook alle buitenlandse missionarissen het land moesten verlaten. In de achttiende eeuw werd het christendom grotendeels met rust gelaten, maar toen was de kerk als hiërarchische organisatie al uitgeroeid, en waren er ook nog maar weinig christenen.

Pas aan het einde van de negentiende eeuw, toen Japan alweer een paar decennia was opengesteld voor buitenlanders, was ook het christendom niet langer illegaal voor Japanners, en werden er ook weer missionarissen in het land toegelaten. Ook de Japanse christenen die hun religie al die tijd illegaal beleden hadden kwamen nu uit de illegaliteit. Zij bleken de doop als het belangrijkste christelijke ritueel gehandhaafd te hebben. Het gebed dat zij hierbij baden werd door Europese christenen niet altijd als geldig gezien. Door het grote linguïstische verschil tussen Latijn en Japans, was het voor Japanse christenen lastig geweest om de gebeden precies te onthouden, ook omdat ze vanwege de vervolging vaak niet opgeschreven konden worden. Het huwelijk was bij de Japanse christenen geen heilig sacrament en werd zonder religieuze rituelen gesloten. Omdat er geen priesters waren kon de biecht niet worden uitgevoerd. Wel baden de Japanse christenen nog voor de overledenen, en reciteerden zij elke dag de dagelijkse gebeden, die ze uit hun hoofd leerden. Deze dagelijkse gebeden waren naast de doop het belangrijkste ritueel dat zij uitvoerden. Ook vereerden de Japanse christenen nog steeds de Heilige maagd Maria, vaak in de vorm van de Boeddhistische godin Kannon. Omdat

⁵ Zie voor een uitgebreide beschrijving van de ontwikkeling van het christendom in Japan: Joseph Jennes, *A history of the catholic church in Japan. From its beginnings to the early Meiji era (1549-1873). A short handbook (revised, enlarged edition)* (Tokyo 1973).

op het bezit van christelijke objecten de doodstraf stond, waren andere objecten, zoals kruisbeelden, zeer schaars.

Door de bijzondere omstandigheden in Japan, waar het christendom gedurende twee eeuwen in het geheim, zonder geestelijke begeleiding van buitenaf, heeft moeten overleven, is ook het christendom zelf bijzonder geworden. Een aantal rituelen, zoals de doop en dagelijkse gebeden, zijn wel gehandhaafd, maar andere, zoals het huwelijk en de biecht, hebben de afzondering niet overleefd. Ook de inhoud van bepaalde gebeden is veranderd, door de taalverschillen tussen Japans en Latijn, en de taalproblemen die al bestonden toen er nog wel missionarissen in Japan werden toegelaten. Sommige gebeden of 'formules' waren zelfs zo veranderd dat missionarissen die in de negentiende eeuw in Japan aankwamen deze niet meer als legitiem beoordeelden; ze vonden dat ze zo veranderd waren dat ze niet meer als geldige gebeden beschouwd konden worden. Maar het christendom had de afzondering wel overleefd, en was ook nog steeds als christendom herkenbaar.

Ambon is dus niet de enige samenleving waar het christendom gelokaliseerd is. We zullen nog zien of er vergelijkbare tendensen zijn tussen Ambon, Mexico en Japan. Allereerst zullen we nu gaan kijken naar het fenomeen bekering. Het is immers onmogelijk om te spreken over lokalisering van het christendom wanneer het niet duidelijk is wat bekering is. De belangrijkste vraag over bekering die we zullen stellen is: waarom voelden koloniale machten de noodzaak volkeren in hun koloniën te bekeren tot hun eigen religie, en waarom voelden deze volkeren de noodzaak zich te bekeren tot de religie van de kolonisator? Vervolgens zullen we de casus behandelen. Allereerst zullen we kijken naar de zestiende eeuw, waarin er voor het eerst christenen naar Ambon kwamen. We zullen zien hoe de Portugese, katholieke, missie verliep, en welke resultaten zij boekte. Daarna zullen we zien of de veronderstelling dat er in de zeventiende en achttiende eeuw weinig zendingsactiviteit in de Molukken was, juist is, en welke gevolgen dat had voor de beleving van het christendom op Ambon. Als laatste zal de negentiende eeuw aan bod komen, waarin na een periode van (vermoedelijk) weinig zendingsactiviteit een georganiseerde zending naar Ambon kwam. Wanneer we dan

een beeld hebben van de ontwikkeling van het christendom, en de beleving daarvan, op Ambon, zullen we tenslotte in de conclusie terugkomen op de hoofdvraag die we ons gesteld hebben, en deze zo goed mogelijk beantwoorden.

Overigens zal ik in deze scriptie de termen Ambon en de Molukken min of meer door elkaar gebruiken. Dit komt vooral omdat de meeste bronnen over Ambon, en de meeste ontwikkelingen daar, niet



Afbeelding 2: de Molukken⁶

alleen betrekking hebben op dit eiland, maar ook op andere eilanden in de regio. Hierbij moet aangetekend worden dat het hier vooral zal gaan om de zuidelijke Molukken. De Noord- en Zuid-Molukken vormden bestuurlijk en cultureel verschillende gebieden, en de Noord-Molukken zullen dan ook zeer weinig ter sprake komen in deze scriptie.

⁶ Gerrit Knaap, *Kruidnagelen en christenen. De VOC en de bevolking van Ambon 1656-1696* (Leiden 2004) xii.

Bekering

Er bestaat veel wetenschappelijke literatuur over bekering. Dit is grofweg in twee stromingen te verdelen. De eerste stroming heeft betrekking op individuele bekering. Deze studies richten zich vooral op de vragen waarom iemand zich aangetrokken voelt tot religie, waarom iemand juist in een religie antwoorden gaat zoeken op vragen waar hij mee worstelt, waarom iemand zich juist tot een bepaalde religie aangetrokken voelt en niet tot een andere, en wat bekering nu eigenlijk inhoudt. Dit soort studies kenden een opleving in de jaren negentig van de twintigste eeuw, toen verschillende millenaristische bewegingen een grote aanhang verwierven, en wetenschappers hiervoor een verklaring probeerden te vinden.

Een tweede stroming binnen het onderzoek naar bekering richt zich op de resultaten van missiewerk, vooral in een koloniale context. Deze studies richten zich vooral op de vragen waarom mensen en samenlevingen zich bekeerden als gevolg van missiewerk, en wat de activiteiten van missionarissen waren. Meestal zijn dit case-studies, waarin wordt geprobeerd een ontwikkeling of gebeurtenis in een bepaalde samenleving te verklaren. Algemene conclusies over bekering worden in dit soort studies nauwelijks getrokken. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat deze studies nergens aan verbonden worden, ze verwijzen wel naar theorieën die ontwikkeld zijn voor andere gebieden. Belangrijk hierin is de theorie van Robert Horton over bekering in Afrika, die veel invloed heeft gehad⁷. Een algemeen beeld over bekering wordt echter niet gegeven. Verklaringen voor de beschreven gebeurtenissen worden in deze studies meestal niet in theologische factoren gezocht, maar in politieke en economische ontwikkelingen.

Ik zal hier vooral kijken naar bekering in een koloniale context, en als gevolg van missiewerk. De eerste stroming in het wetenschappelijke onderzoek naar bekering is daarom vrijwel niet relevant voor mij. De tweede stroming is wel relevant, maar omdat ik informatie uit verschillende studies combineer, hoop ik in staat te zijn een algemeen beeld te geven van bekering in koloniale samenlevingen, of in ieder geval niet slechts een beeld te geven van de ontwikkelingen in één of een klein aantal samenlevingen. Aan de hand van een aantal thema's zal ik vooral kijken naar de noodzaak tot bekering: waarom voelden koloniale machten de noodzaak volkeren in hun koloniën te bekeren tot hun eigen religie, en waarom voelden deze volkeren de noodzaak zich te bekeren tot de religie van de kolonisator? De vragen die ik zal

⁷ Robert Horton, 'African conversion', in: *Africa: Journal of the International Africa Institute* 41 (1971), 85-108 en Horton, 'On the rationality of conversion', in: *Africa* 45 (1975), 219-35.

bespreken zijn: wat houdt bekering in, welke (delen van) samenlevingen bekeerden zich wel en welke niet, waarom bekeerden mensen zich, welke strategie gebruikten koloniale machten om te proberen de bevolking in hun koloniën te bekeren, en welke problemen kwamen zij daarbij tegen. Het zal hier niet gaan om individuele bekering tot een religie als gevolg van een individuele spirituele ontwikkeling, maar om bekering als gevolg van missiewerk, met name in een koloniale context. Overigens zal ik hier steeds spreken over ‘missie’ en ‘missionarissen’, terwijl in feite alleen katholieken deze termen gebruikten. Protestanten spraken over ‘zending’ en ‘zendelingen’, maar omwille van de leesbaarheid zal ik hier alleen de katholieke terminologie gebruiken, tenzij er specifiek sprake is van een protestantse zending.

Wat is bekering?

Ik wil hier geen precieze definitie van bekering geven, maar om te kunnen spreken over verschillende aspecten van bekering, haar aantrekkingskracht, oorzaken en gevolgen, moeten we natuurlijk wel weten wat het begrip inhoudt. Snow en Machalek omschrijven bekering als een radicale persoonlijke verandering.⁸ Voor mij heeft deze definitie echter een aantal problemen. Ten eerste gaat het hier om persoonlijke bekering, terwijl het als gevolg van missiewerk juist grotere groepen mensen of zelfs hele gemeenschappen zijn die zich bekeren. Ten tweede is deze definitie veel te weinig exclusief. Het element religie is er compleet uit verdwenen, het is niet duidelijk op welk aspect van het leven de radicale verandering betrekking moet hebben om als bekering te worden gezien. Ten derde is de kwalificatie ‘radicaal’ te onduidelijk, en er is dan ook veel onenigheid tussen onderzoekers over wat voor verandering, en hoeveel verandering er nodig is om van bekering te kunnen spreken. Veel onderzoekers komen daarom met voorstellen voor een soort van continuüm waarop radicale en complete veranderingen kunnen worden onderscheiden van minder drastische veranderingen. De meeste van deze schema’s zijn gebaseerd op het onderscheid dat Nock al in 1933 maakte tussen bekering en adhesie. Adhesie ziet hij daarbij als de mogelijkheid deel te nemen aan religieuze groepen en rituelen zonder daarbij een nieuwe levensstijl aan te nemen.⁹ Dit onderscheid lost het probleem echter niet direct op; bekering moet nog altijd ergens beginnen en ergens ophouden. Er moet een onderscheid zijn tussen wat wel bekering is, en wat niet.

⁸ David A. Snow & Richard Machalek, ‘The sociology of conversion’, in: *Annual review of sociology* 10 (1984), 167-190, 169.

⁹ Snow & Machalek, ‘The sociology of conversion’, 169.

Oddie ziet bekering als een verandering in religie, vaak communiaal, die symbolisch wordt uitgedrukt in rituelen.¹⁰ Een probleem met deze omschrijving van het begrip ‘bekering’ is dat het lijkt te impliceren dat een religie een exclusief geheel vormt, met in elk geval een duidelijke afbakening van wat er wel en niet bij een bepaalde religie hoort. Dit is echter niet het geval, religies zijn vloeiende fenomenen, die niet een duidelijke afbakening kennen wat er wel en niet bij hoort. Op eenzelfde manier is ook bekering niet zo makkelijk af te bakenen. Wanneer religies vloeiend zijn, is bekering dat natuurlijk ook. De overname van elementen uit de ene religie betekent nog niet dat elementen uit een andere religie worden afgezworen. Daarom ook is het laatste deel van de ‘definitie’ zo belangrijk; het is niet mogelijk zeker te zijn over wat iemand voelt in zijn hart, maar wel over wat hij doet. Ofwel, innerlijke bekering is niet te bewijzen, uiterlijke bekering wel, en om dit te doen zijn rituelen van groot belang, omdat deze de symbolische uitdrukking zijn van een religie. We moeten religies niet beschouwen als monolitische entiteiten die worden bepaald door geloof, maar als een heterogene verzameling van fenomenen (zoals mythen en rituelen). De focus moet liggen op de uitvoering van een religie, niet op het innerlijke geloof daarin.¹¹ Bovendien is de term ‘verandering in religie’ niet exclusief genoeg, het kan daarbij namelijk ook gaan om een verandering binnen een religie, onder invloed van bijvoorbeeld economische of sociale veranderingen in de maatschappij, zonder dat er een tweede religie aan te pas komt, maar dat is geen bekering.

Bekering houdt dus in elk geval een verandering van de ene naar de andere religie in, en hoewel elementen uit de ‘oude’ religie bewaard kunnen blijven is de incorporatie van nieuwe elementen in een oude religie geen bekering. Daarom zou ik bekering liever omschrijven als een overgang van de ene naar een andere religie, waarbij elementen uit de oude religie en levensstijl bewaard kunnen blijven, en die wordt uitgedrukt in de uitvoering van rituelen. Bovendien is bekering gerelateerd aan een proces van identiteitsvorming; het houdt een herformulering van sociale relaties, culturele betekenissen en persoonlijke ervaringen in. In het geval van bekering tot het christendom, worden deze betekenissen, ervaringen en relaties geherformuleerd in het licht van christelijke idealen: het proces van christianisering.¹² Natuurlijk is ook christianisering, net als bekering, een onduidelijk begrip. Het is aan de

¹⁰ Geoffrey A. Oddie, *Religious conversion movements in South Asia. Continuities and change, 1800-1900* (Richmond 1997) 2.

¹¹ Allan Greer, ‘Conversion and identity: Iroquois christianity in seventeenth-century New France’, in: Kenneth Mills & Anthony Grafton (eds), *Conversion. Old worlds and new* (Rochester 2003), 175-198, 177-78.

¹² Robert W. Hefner, *Conversion to Christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation* (Berkeley 1993) 3-4.

randen niet duidelijk wat er nog wel onder christianisering moet worden verstaan, en wat niet meer.

Waarom bekering?

Vanaf ongeveer het begin van de zestiende eeuw vond er een proces plaats waarbij steeds meer landen en volkeren zich bekeerden tot één van de wereldreligies. De religies die hier meestal toe gerekend worden zijn het christendom, het jodendom de islam, het hindoeïsme en het boeddhisme, en van deze religies waren vooral het christendom en de islam expansief. Zij probeerden door missiewerk mensen te bekeren en zo hun religie uit te breiden. Wat was nu de aantrekkingskracht van deze wereldreligies? Waarom bekeerden grote delen van de wereld zich tot één van de wereldreligies en verlieten zij daarvoor hun oorspronkelijke religie? In de negentiende eeuw was men er van overtuigd dat de wereldreligies een grotere intellectuele coherentie en morele strengheid kenden dan andere religies, en dat de ontwikkeling van de wereldreligies en bekering hiertoe een onderdeel waren van de onvermijdelijke Verlichting van de mens. Deze verklaring schoot echter tekort; ze kon niet verklaren waarom er verschillen waren tussen de rituelen en ethiek van samenlevingen die zich in een gelijk stadium bevonden van de ontwikkeling die iedere samenleving werd verondersteld door te maken.¹³

Max Weber veralgemeniseerde dit idee: volgens hem was het verschil tussen wereldreligies en traditionele religies dat de eerste een superieure rationaliteit hadden ten opzichte van de laatste¹⁴, en lag daarin de grote aantrekkingskracht van de wereldreligies. Deze stelling van Weber heeft veel invloed gehad, vele wetenschappers hebben er op voortgebouwd, maar waaruit bestond deze hogere rationaliteit nu eigenlijk? Waarin ligt de rationaliteit van een religie? Volgens Hefner is religieuze rationalisering de creatie en verheldering van de doctrines van die religie door intellectuele systematiseerders, de canonisering en institutionalisering van deze doctrines door bepaalde sociale dragers en de effectieve socialisering van deze culturele principes in de ideeën en acties van de gelovigen.¹⁵ Inderdaad is het gemakkelijk om te beargumenteren dat deze processen wel plaats hebben gevonden in de verschillende wereldreligies en niet in de vele lokale religies die er over de hele wereld bestaan, maar het is de vraag of dat wel een teken is van hogere rationaliteit van de wereldreligies. Immers, de eerste twee van de genoemde kenmerken van rationaliteit waren

¹³ Hefner, *Conversion to christianity*, 6.

¹⁴ Idem, 7.

¹⁵ Idem, 18.

voor de traditionele religies vrijwel zinloos, omdat deze meestal lokaal georiënteerd waren, en de groep gelovigen dus klein was. Socialisering van de culturele principes in de ideeën en acties van de gelovigen vond bovendien in de traditionele religies net zo goed plaats als in de wereldreligies. De inheemse samenlevingen die de kolonistoren aantroffen waren vaak compleet doortrokken van de inheemse religie. Veel meer dan de wereldreligies speelden deze namelijk een rol in alle aspecten van de samenleving.

Ook Horton was van mening dat de traditionele religies niet minder rationeel waren dan de wereldreligies, ze hadden volgens hem slechts een smallere focus. Dat was echter logisch, omdat de traditionele samenleving territoriaal meer afgebakend was dan de samenlevingen waarin de wereldreligies al voor het begin van de zestiende eeuw een belangrijke rol speelden.¹⁶ Volgens hem zouden deze traditionele religies zich echter ook zonder de invloed van wereldreligies meer zijn gaan focussen op de macrokosmos. De aantrekkingskracht van deze grote religies lag volgens Horton dus niet in hun rationaliteit, want ze waren niet meer rationeel dan de traditionele religies, of in hun bredere focus, want de ontwikkeling naar die bredere focus zouden ze uit zichzelf ook gemaakt hebben.

Wat de aantrekkingskracht van de wereldreligies was ten opzichte van de traditionele religies blijft dus onduidelijk. Wellicht moeten we deze aantrekkingskracht ook niet zoeken in de theologische verschillen tussen de twee typen religies. Wereldreligies kwamen naar traditionele samenlevingen in de Amerika's, Afrika en Azië als onderdeel van grote handelsrijken of koloniale rijken, en hierdoor waren ze altijd onderdeel van een machtsstructuur. De dragers van de wereldreligies stonden hoger in deze structuur dan de dragers van de traditionele religies, en het is daarom niet ondenkbaar dat men bekering zag als een middel voor sociale mobiliteit. Ondanks activiteiten van missionarissen, die poogden de bevolking kennis te laten maken met de inhoud van de religie die zij vertegenwoordigen, ligt de reden van bekeringen dan ook zeker niet altijd in de doctrine van een religie. Zeker in een koloniale context kan bekering ook om andere, niet-religieuze redenen plaatsvinden. Deze redenen zijn in een aantal groepen onder te verdelen.

In de eerste plaats waren er politieke redenen voor de inheemse bevolking om zich te bekeren. Zo accepteerde de inheemse bevolking van Formosa de aanwezigheid van een zendeling in de zeventiende eeuw waarschijnlijk alleen om door zijn aanwezigheid bescherming van de Nederlanders te verkrijgen bij een eventuele aanval van een vijandelijke

¹⁶ Hefner, *Conversion to christianity*, 20.

stam.¹⁷ Bovendien hoopten de inheemse volkeren vaak om door bekering onder bepaalde wetten uit te kunnen komen die door de koloniale machten waren uitgevaardigd, wat overigens niet altijd lukte. Door staatshoofden werd religie ook vaak gebruikt om bondgenootschappen te sluiten of te verlaten. Staatshoofden die de bescherming van een Europese mogendheid zochten bekeerden zich tot hun religie. De Europese missionarissen aan de andere kant, richtten zich ook vaak juist op de elite omdat zij hoopten dat de bevolking hun leiders zou volgen in hun religie. Terwijl de staatshoofden dus hoopten bescherming te verkrijgen door zich te bekeren, hoopten de missionarissen de bevolking bekeren door hun leiders te bekeren, waardoor de staatshoofden vaak de eerste bekeerlingen waren.

In de tweede plaats waren er voor de lokale bevolking vaak economische redenen om tot bekering over te gaan. Door vriendschappelijke relaties met de koloniserende machten te onderhouden wilde men de bescherming van of toegang tot hulpbronnen veilig stellen.¹⁸ Op Java geloofde de bevolking (onterecht) dat bekering tot het christendom vrijstelling van de verplichte werken zou betekenen¹⁹, wat zeker een reden zou zijn om tot bekering tot het christendom over te gaan. Deze verplichte werken, die de Nederlanders hadden ingesteld kostten de inheemse bevolking immers veel tijd, en dat ging ten koste van de werkzaamheden voor hun eigen levensonderhoud. Ook in Noord-Mexico waren de belangrijkste redenen voor attractie tot het programma van de Jezuiten aanvankelijk niet religieus, maar werelds. De bevolking wilde bijvoorbeeld Europese goederen verkrijgen, en bekeerde zich mede daarom tot het christendom.²⁰ In Japan bekeerde de adel zich tot het christendom omdat zij dacht dat de Portugezen alleen handel zouden drijven met christenen.²¹ Aangezien de Macau-handel in het midden van de zestiende eeuw, toen de Portugezen in Japan aankwamen, een bloeiende handel was, was dit zeker een reden om zich te bekeren. Dit was een vaker voorkomend motief: religies kwamen vaak naar landen als onderdeel van een koloniaal rijk waarin handelsbelangen voorop stonden, of als religie van machtige koophandelaren, zoals bij de verspreiding van de islam in Azië het geval was. Bekering kon zo een middel zijn om toegang te krijgen tot deze grote handelsnetwerken en de economische mogelijkheden die zij boden.

¹⁷ Leonard Blussé, 'Dutch protestant missionaries as protagonists of the territorial expansion of the VOC on Formosa', in: Dick Kooijman, Otto van den Muijzenberg en Peter van der Veer (eds), *Conversion, competition and conflict. Essays on the role of religion in Asia* (Amsterdam 1984) 155-184, 164.

¹⁸ Hefner, *Conversion to christianity*, 16.

¹⁹ Robert W. Hefner, 'Of faith and commitment: Christian conversion in Muslim Java', in: Hefner, *Conversion to christianity*, 99-125, 100.

²⁰ William L. Merrill, 'Conversion and colonialism in Northern Mexico: the Tarahumara response to the Jesuit mission program, 1601-1767', in: Hefner, *Conversion to christianity*, 129-163, 138

²¹ Jennes, *the catholic church in Japan* 17

Een derde categorie van redenen om tot bekering over te gaan wordt gevormd door de sociale redenen. Zo was bekering tot het christendom in de tweede helft van de twintigste eeuw op Java, dat vooral islamitisch was, een manier voor jongeren om hun onafhankelijkheid te verklaren van de dorpschoude, priesters, en de sociale orde waar ze deel van uitmaakten.²² Het christendom was voor jongeren een manier om hun sociale rol te verlaten en zich een nieuwe sociale rol aan te meten, een manier om oude patronen te doorbreken en een nieuwe orde te doen ontstaan.

Religie kon ook een manier zijn om de eigen sociale positie te verbeteren. Vanuit sociaal oogpunt kan het natuurlijk voordelig lijken om dezelfde religie te hebben als de machthebber, omdat de Europeanen dan wellicht het idee hadden dat zij dichter bij hen stonden dan het deel van de inheemse bevolking dat geen christen was, en meer vertrouwen in hen zouden stellen. Sociale redenen voor bekering werden echter pas echt belangrijk toen de koloniale machten voor onderwijs gingen zorgen. Onderwijs was uiteraard dé mogelijkheid tot sociale mobiliteit; later in de koloniale geschiedenis was het de manier om bijvoorbeeld een baan als ambtenaar te krijgen, en zo de sociale positie te verbeteren. Ook vroeg in de koloniale periode was onderwijs echter al belangrijk op sociaal vlak. De scholen die de koloniale machthebbers opzetten brachten immers alfabetisering naar de koloniën. Het waren echter ook altijd christelijke scholen. Wie zijn kinderen naar school stuurde om te leren lezen en schrijven (wat overigens vaak verplicht was), stuurde ze daarmee ook naar een school waar ze onderwezen zouden worden in de grondbeginselen van het christendom, een school waar het christendom altijd voorop stond.

Ondanks dat er dus vaak niet-religieuze redenen ten grondslag lagen aan bekering, werd het christendom wel degelijk vaak ook gezien als een superieure macht. Dit was bijvoorbeeld het geval in Mexico, waar de bevolking zich wilde beschermen tegen de ziekten die met de missionarissen uit de Oude Wereld waren gekomen en die zoveel slachtoffers maakten in de Amerika's. Door zich te bekeren tot het christendom hoopte men toegang te krijgen tot de bovennatuurlijke macht die de priesters tegen deze ziekte leken te bezitten.²³

Het algemene beeld dat uit al deze verschillende redenen voor bekering naar voren komt, is dat religie in een koloniale context vaak werd gezien als de weg naar een beter leven. Bekering had vaak geen theologische reden, maar een wereldlijke reden. Dit waren politieke

²² Hefner, 'Conversion in Muslim Java', in: Hefner, *Conversion to christianity*, 116-17.

²³ Merrill, 'Conversion and colonialism in Northern Mexico', in: Hefner, *Conversion to christianity*, 138.

redenen, zoals het verkrijgen van bescherming, economische redenen zoals de toegang tot hulpbronnen, of sociale redenen zoals de toegang tot onderwijs.

Uiterlijke bekering vond vaak plaats voordat er van innerlijke bekering sprake was. Men probeerde door zich te bekeren een betere positie te verwerven in de samenleving, bescherming van de koloniale macht af te dwingen of hun sympathie te verkrijgen. Religie was een middel tot sociale mobiliteit. Dit kwam sterk tot uitdrukking toen missies onderwijs gingen verzorgen, maar was ook daarvoor al het geval.

Strategie van koloniale machten

Koloniale machten wilden graag dat hun nieuwe onderdanen zich bekeerden tot het christendom. Om verschillende redenen zou dit het makkelijker maken om over hen te heersen. In de eerste plaats zou dit makkelijker worden omdat er meer overeenkomsten waren tussen de koloniale macht en de inheemse volkeren. Een volk dat gekerstend was zou qua ideeën en gedrag waarschijnlijk dichter bij Europeanen staan dan een volk dat vasthield aan haar oorspronkelijke religie. Bovendien zouden ze waarschijnlijk ook meer affiniteit voelen met de Europeanen dan een niet-gekerstend volk. Christenen stonden dichter bij de koloniale macht dan niet-christenen, en konden daardoor gemakkelijker worden gebruikt als tussenpersonen of arbeidskrachten. In de tweede plaats zou het voor Europeanen gemakkelijker worden te heersen over een volk wanneer zij christen geworden waren omdat ze theologische elementen konden gebruiken in hun wereldlijke regering. Immers, hemel en hel hebben alleen betekenis voor een christen, en niet voor een aanhanger van een natuurgodsdienst, en in tegenstelling tot een aanhanger van een natuurgodsdienst, zal een christen er dan ook alles aan doen om in de hemel terecht te komen, en niet in de hel.

Er zijn verschillende strategieën die koloniale machten konden gebruiken om te proberen de volkeren in hun gebieden te bekeren tot het christendom. Deze strategieën zijn grofweg te verdelen in twee manieren van aanpak. De eerste mogelijke aanpak die missionarissen konden kiezen was om de discontinuïteit te benadrukken die zou optreden bij de aanname van een nieuwe religie. Missionarissen die hiervoor kozen benadrukten vooral de verschillen tussen de oude en de nieuwe religie, en tussen de levensstijlen die deze religies met zich mee zouden brengen. Deze aanpak was vooral populair bij protestantse zendelingen, die uitgingen van een evangelisch idee van totale hergeboorte na bekering. De andere strategie die missionarissen konden volgen was juist om de nadruk te leggen op continuïteit. Wie voor deze aanpak kiest ziet de twee religies in kwestie als lichamen van geloof en

praktijk, die gelijke grenzen, doelen en objecten kennen. Ze zijn slechts inhoudelijk verschillend, en de ene religie is simpelweg effectiever dan de andere.²⁴ Continuïteit kon bijvoorbeeld benadrukt worden door het christendom een inheems tintje te geven. Veel inheemse religies kenden een groot scala aan godheden, en missionarissen konden deze inheemse godheden min of meer gelijk stellen aan christelijke heiligen. Dit deden bijvoorbeeld de missionarissen in Peru. Zij veranderden de voorouderlijke figuren die de lokale bevolking vereerden in christelijke equivalenten hiervan die vervolgens in hun plaats vereerd werden.²⁵ Op die manier werd hun cultus niet compleet afgewezen, kon zij in aangepaste vorm blijven voortbestaan, en was de verandering voor de lokale bevolking minder groot. Ook werd soms God benoemd met de term die in de inheemse religie werd gebruikt voor de belangrijkste godheid, of het Opperwezen, wanneer die bestond in deze religie. Hiertoe bestonden in het katholicisme natuurlijk wel meer mogelijkheden dan in het protestantisme. Het protestantisme laat immers geen ruimte voor de verering van iemand anders dan God, in tegenstelling tot het katholicisme waarin verschillende cultussen, heiligenverering, en natuurlijk vooral Mariaverering een belangrijke rol spelen.

Het benadrukken van continuïteit was over het algemeen succesvoller dan het benadrukken van discontinuïteit door bekering. Dit is op zich niet verwonderlijk; tenzij er een sociale katalysator is die ervoor zorgt dat mensen hun leven willen veranderen, zullen mensen niet snel compleet willen breken met hun verleden.²⁶ Hiermee is natuurlijk niet gezegd dat katholieke missionarissen succesvoller waren dan protestantse zendelingen. Er waren immers ook protestanten die de nadruk legden op de continuïteit tussen inheemse religie en christendom. Bovendien was het succes van een missie van meerdere factoren afhankelijk, zeker niet alleen van de aanpak van missionarissen.

Of ze nu de nadruk legden op continuïteit of discontinuïteit, missionarissen moesten praktische manieren vinden om de bevolking in de koloniën te bekeren. Een mogelijke aanpak was om de inheemse bevolking laten verhuizen naar nieuwe steden, die rondom een kerk waren gebouwd, een strategie die vooral veel werd gebruikt door de Spanjaarden in de Nieuwe Wereld. Deze steden hadden niet alleen als voordeel dat ze de bevolking weghaalden uit hun oude omgeving, en dus ook van hun heilige plaatsen, ze waren ook een cruciaal

²⁴ J.D.Y. Peel, 'Syncretism and religious change', in: *Comparative studies in society and history* 10 (1968) 121-141, 127-28.

²⁵ Peter Gose, 'Converting the ancestors: indirect rule, settlement consolidation, and the struggle over burial in colonial Peru, 1532-1614', in: Mills&Grafton, *Conversion. Old worlds and new*, 140-174, 142-43.

²⁶ Peel, 'Syncretism and religious change', 127-28.

onderdeel van het beschavingsoffensief dat veel koloniale machten loslieten op de bevolking in hun koloniën.²⁷

De belangrijkste manier om de bevolking te bekeren bleek echter de instelling van onderwijs te zijn. In de negentiende eeuw nam het onderwijs in veel koloniën een grote vlucht, als gevolg van wat men in Nederland het burgerlijk beschavingsoffensief is gaan noemen. Ook eerder hadden veel koloniale machten al scholen ingesteld in de gebieden die zij bestuurden. Deze scholen waren uiteraard altijd christelijke scholen, onderwijs in de grondbeginselen van het christendom was minstens even belangrijk als onderwijs in vakken als lezen, schrijven en rekenen. Zo werden kinderen al van jongs af aan bekend gemaakt met het christendom, en werd hun doop eigenlijk min of meer vanzelfsprekend. Het waren echter niet alleen de christelijke koloniale machten die door onderwijs probeerden bekeerlingen te maken, ook moslims hadden scholen waar kinderen al jong kennis konden maken met de islam. In een aantal gebieden voelde de kolonisator zich zelfs min of meer gedwongen om schooljes te beginnen, om “het gevaar van de islam” het hoofd te bieden.

Wat duidelijk blijkt uit het voorafgaande is dat missionarissen afhankelijk waren van de koloniale macht waaronder ze werkten. Ze werkten natuurlijk niet in een vacuüm, maar ze waren afhankelijk van de omstandigheden waarin zij werkten, van de economische, sociale en politieke ontwikkelingen. Een verandering van de politieke machthebbers betekende vaak een verandering in religie, zoals duidelijk blijkt uit de geschiedenis van Ambon. De Portugezen waren de eersten die een missie opzetten op de Molukken, maar toen zij door de Nederlanders werden verdreven uit het gebied, maakte ook het katholicisme van de Portugezen plaats voor het protestantisme van de Nederlanders. In een koloniale setting hadden missionarissen bovendien de steun van de overheid nodig om succesvol te zijn. Wanneer de overheid de missie niet steunde was het voor missionarissen veel moeilijker de bevolking te bereiken dan wanneer ze die steun wel hadden, en was het dus ook moeilijker mensen te bekeren. Maar missionarissen waren ook op een andere manier afhankelijk van de politieke machthebbers. Door de lokale bevolking werden missionarissen geassocieerd met de koloniale macht, en wanneer de koloniale macht populair was, dacht de bevolking dus meestal ook positief over de missionarissen. Aan de andere kant verloren missionarissen vaak ook het vertrouwen van de bevolking wanneer die zich tegen de overheid keerde. Loyaliteitsveranderingen als gevolg van acties van de overheid kwamen nogal eens voor, en leidden tot een verandering in de

²⁷ Zie: Gose, ‘Converting the ancestors’, in: Mills&Grafton, *Conversion. Old worlds and new*, 142-43, 147-49.

houding ten opzichte van de missionarissen. Zo kon een actie van de overheid het verloop van de missie in een gebied, positief of negatief, beïnvloeden.

De verspreiding en ontwikkeling van religies

Ondanks de verschillende strategieën van missionarissen, waarbij bepaalde strategieën weliswaar succesvoller waren dan andere, bleven er samenlevingen waarin het christendom niet succesvol was. Blijkbaar had deze religie, net als andere religies, dus niet dezelfde aantrekkingskracht in iedere samenleving. Belangrijk bij de vraag waarom bepaalde samenlevingen zich wel bekeerden en anderen niet, zijn volgens Horton dan ook niet de externe invloeden, dus niet de kenmerken van de externe religie, maar juist om al in de samenleving bestaande gedachtepatronen, waarden en de bestaande sociaal-economische matrix.²⁸ Deze interne factoren in samenlevingen waren de reden dat bepaalde samenlevingen zich meer aangetrokken voelden tot de islam en andere tot het christendom.

Het christendom was over het algemeen niet succesvol in samenlevingen waarin het universum als vaststaand en onveranderlijk werd gezien, maar werd beter geaccepteerd in samenlevingen waar toevoegingen en veranderingen aan de religie een langere traditie hadden.²⁹ Dit waren vaak landen met een handelstraditie. Wie handel drijft komt in contact met andere volkeren en culturen, waardoor vanzelf beïnvloeding plaatsvindt, toegenomen contacten als gevolg van oorlog of handel zorgen vrijwel altijd dat er tussen religieuze systemen een proces op gang komt van lenen, vergelijken en aanpassen.³⁰ Vanaf ongeveer de vijftiende eeuw vond een schaalvergroting plaats in de handel, door verbeterde technologie konden goederen sneller en over grotere afstanden vervoerd worden. Er ontstonden grotere handelsnetwerken, handelaren kregen meer geld en meer macht en vervoerden hun goederen, maar ook hun religie over steeds grotere afstanden. Kleine handelsnaties werden zo geïncorporeerd in grote netwerken. Er was echter niet alleen sprake van schaalvergroting op economisch gebied, voor bekeerlingen vond er ook religieuze schaalvergroting plaats. Hun oorspronkelijke religie was vaak sterk lokaal georiënteerd en verschilde sterk tussen regio's en zelfs van dorp tot dorp. Niet alleen waren de geesten die vereerd en gevreesd werden overall anders, door de nadruk op voorouderverering die deze religies vaak kenden, waren er

²⁸ Zie: Horton, 'African conversion' en Horton, 'On the rationality of conversion', geciteerd in: John Barker, 'We are "Ekelesia": conversion in Uiaku, Papua New Guinea', in: Hefner, *Conversion to Christianity*, 199-230, 207.

²⁹ Peter Wood, 'Afterword: Boundaries and horizons', in: Hefner, *Conversion to Christianity*, 305-321, 319.

³⁰ Peel, 'Syncretism and religious change', 123.

zelfs verschillen tussen families, hoewel de rituelen die werden uitgevoerd vaak wel dezelfde waren. Deze grote lokale diversiteit kenden de grote religies waar volkeren in de gehele wereld, door uitbreidende handelsroutes, vanaf ongeveer de vijftiende eeuw mee in contact kwamen, voornamelijk christendom en islam, niet. Natuurlijk kenden ook zij lokale verschillen, maar ze waren gebaseerd op één doctrine, die deze religie overal ter wereld domineerde.

Ondanks dat de wereldreligies zich dus al vanaf de vijftiende eeuw over de wereld verspreidden, bleef hun reikwijdte meestal beperkt. Religie drong tot het einde van de achttiende eeuw niet door in grote delen van de samenleving, maar hier kwam in de negentiende eeuw verandering in. Zowel in het westen als in de koloniën drong het christendom in de negentiende eeuw dieper door in de samenlevingen dan het daarvoor gedaan had. In de koloniën was een belangrijke oorzaak hiervan dat het onderwijs beter georganiseerd werd en voor grotere groepen toegankelijk werd. Ook in de westerse samenlevingen vond in deze tijd echter missiewerk plaats. De religie verplaatste zich naar heterodoxe en minderheidsgroeperingen uit de eigen samenleving, naar de sloppenwijken van de steden en het diepe platteland, naar de elites en naar slaven.³¹ Door de verbeterde technologieën in de negentiende eeuw werd het bovendien gemakkelijker om de religie te verspreiden en om meer eenheid binnen en tussen religies te bewerkstelligen. Belangrijk hierin was de ontwikkeling van de boekdrukkunst, die in de negentiende eeuw een grote vlucht nam. Samen met de steeds toenemende geletterdheid van de bevolking, zorgde dit ervoor dat steeds meer drukwerk (boeken, kranten, etc) beschikbaar kwam voor steeds meer mensen. Benedict Anderson³² heeft helder en uitgebreid beschreven hoe dit ‘print capitalism’ zorgde voor meer eenheid in de gebieden waar het drukwerk verspreid werd, in zowel taal als cultuur, en zo de ontwikkeling van naties bevorderde. Zijn betoog kan echter ook zeer goed toegepast worden op religies; een groot deel van het nieuwe drukwerk bestond uit religieuze boeken, pamfletten en kranten. Het resultaat hiervan was dat er meer eenheid ontstond tussen aanhangers van dezelfde religie in verschillende delen van de wereld, en dat religieuze teksten voor grotere groepen gelovigen beschikbaar kwamen.³³

³¹ Zie: C.A. Bayly, *The birth of the modern world 1780-1914. Global connections and comparisons* (Oxford 2004) 343-45.

³² Benedict Anderson, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism* (London 1991).

³³ Bayly, *The birth of the modern world*, 357-59.

Een andere ontwikkeling die de toenemende eenheid in religies stimuleerde was de toename van het aantal bedevaarten. Door technologische veranderingen ging communicatie in de negentiende eeuw veel sneller dan in de eeuwen daarvoor. Samen met veranderingen in ideologie en in de organisatie van religie, zorgde dit ervoor dat bedevaarten over middellange en lange afstanden mogelijk werden voor gelovigen voor wie dit eerder niet mogelijk was geweest. Deze bedevaarten waren echter niet alleen het gevolg van ideologische veranderingen, ze waren er ook een oorzaak van.³⁴ Door ideologische veranderingen gingen meer mensen bedevaarten ondernemen, en doordat meer mensen, uit verschillende delen van de wereld, op bedevaart gingen, kwamen meer mensen in contact met de centrale ideologie van die religie. Zij namen deze religie mee naar huis, waardoor er wereldwijd meer eenheid ontstond in religies. Deze ontwikkeling maakten alle grote religies door, maar zij was vooral belangrijk in de islam. De hadj, de bedevaart naar Mekka, was een van de vijf zuilen van de islam. Iedere moslim wordt geacht minstens eenmaal in zijn leven de bedevaart naar Mekka te ondernemen, en de bedevaart speelt dus een belangrijkere rol in de islam dan in andere religies.

Een probleem: taal

Missionarissen kwamen in hun werk uiteraard een aantal problemen tegen. We hebben al gezien dat ze afhankelijk waren van de acties van de overheid; de populariteit van de overheid kon het verloop van een missie beïnvloeden. Maar er waren meer problemen waar missionarissen mee te maken kregen tijdens hun werk, zoals elementen uit het inheemse geloof waar de bevolking aan vast bleef houden, en een gebrek aan mankracht. Dit laatste was een continu probleem voor vrijwel alle koloniale missies; de bevolking was te groot om voldoende verzorgd te kunnen worden door het kleine aantal missionarissen dat beschikbaar was. Het belangrijkste probleem waar missionarissen mee te maken kregen was echter dat van de taal. Deze was cruciaal in pogingen om de bevolking van koloniën te kerstenen; potentiële bekeerlingen moesten de boodschap van de missionarissen natuurlijk wel kunnen begrijpen. Zonder minstens een minimaal begrip van de belangrijkste christelijke begrippen zou bekering volkomen zinloos zijn, dus moesten deze begrippen vertaald worden. In een aantal gebieden leidde dit meteen tot een dilemma voor missionarissen: welke taal moesten ze gebruiken? Vaak waren er vele dialecten in een gebied, met soms grote lokale verschillen, en hoewel er meestal ook wel een overkoepelende taal was, was dit meestal de taal waarin

³⁴ Bayly, *The birth of the modern world*, 354-55.

handel werd gedreven en waren het dus ook vaak slechts de handelaren die deze taal spraken terwijl het grootste deel van de bevolking alleen hun eigen, lokale, taal machtig was. Wanneer missionarissen nu deze overkoepelende taal zouden gaan gebruiken, liepen zij het risico dat een groot deel van de bevolking hen niet begreep, maar wanneer ze de lokale talen zouden gebruiken zouden zij steeds weer een nieuwe taal moeten leren, waarmee veel tijd verloren zou gaan. Ook de Nederlandse zendelingen in de Molukken stonden voor dit dilemma. Zij kozen uiteindelijk voor het Maleis, de overkoepelende taal in het gebied, zodat de zendelingen niet bij iedere verplaatsing een andere taal zouden moeten leren en zij meer tijd aan de zending zouden kunnen besteden. De problemen met de taal bleven hier echter bestaan, vanwege de verschillen tussen het Hoog Maleis en het Laag Maleis. De bevolking sprak Laag Maleis, maar de zendelingen maakten gebruik van het Hoog Maleis, waardoor hun boodschap nog steeds slecht overkwam.

Om te zorgen dat de bevolking begreep waar het christendom over ging werden soms begrippen uit de lokale religie gebruikt voor christelijke termen. Dit deden bijvoorbeeld de missionarissen in Thailand; zij namen Thaise Boeddhistische termen over voor christelijke concepten.³⁵ Hierdoor kreeg het christendom echter wel een inheems karakter, en ontstond bovendien het gevaar dat het christendom werd verward met de religie waar de overgenomen termen uit afkomstig waren. Dat gebeurde onder andere in Japan. Ook hier gebruikten de missionarissen Boeddhistische termen voor christelijke concepten, maar dit had tot gevolg dat het christendom met het Boeddhisme werd verward. Toen men zich dat realiseerde werden in het vervolg de Latijnse termen zo goed mogelijk in het Japans vertaald.³⁶ Dit gaf echter ook problemen: de termen moesten nu steeds duidelijk worden uitgelegd, omdat anders hun betekenis niet duidelijk was voor de Japanse bevolking. Dit probleem speelde natuurlijk ook in andere landen, en deed zich vooral voor bij concepten die typisch christelijk zijn, zoals de heilige drie-eenheid, of het idee dat Jezus zowel God als mens was. Dit waren sowieso al moeilijke concepten om te begrijpen, en in een andere taal dan de eigen taal werd het natuurlijk nog lastiger. Zo sprak de zending J.F. Bormeister in 1825 op Buru met een half dove man die zich graag wilde bekeren. Ze hebben een lang gesprek over de heilige drie-eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest, waarin Bormeister de man probeert duidelijk te maken dat God zowel één is als drie. De man komt tot de conclusie dat hij dit nu nog niet kan begrijpen. Hij wil het echter wel geloven, en hoopt dat hij het zal leren begrijpen wanneer hij

³⁵ Charles F. Keyes, 'Why the Thai are not Christians: Buddhist and Christian conversion in Thailand', in: Hefner, *Conversion to christianity*, 259-283, 273.

³⁶ Jennes, *the catholic church in Japan*, 25.

gedoopt is. Het is onduidelijk in welke taal dit gesprek plaatsvond, maar omdat de Nederlanders in de Molukken voor het religieuze leven vooral gebruik maakten van het Hoog-Maleis, terwijl de lokale bevolking naast hun lokale taal alleen het Laag-Maleis sprak, is het niet waarschijnlijk dat de christelijke termen (heilige drie-eenheid, God, Heilige Geest) waren vertaald in een taal die deze man sprak. Dit maakte het natuurlijk nog moeilijker voor hem om deze begrippen te gebruiken.

Het vertalen van begrippen leek dus een betere strategie te zijn dat het gebruik van termen uit een andere religie. Echter, niet alle termen konden vertaald worden. Deze onvertaalbare termen werden dan in de taal van de kolonisator in de inheemse taal geïntroduceerd. Zo introduceerden de Spanjaarden een aantal Spaanse termen die ze niet konden vertalen in de Filippijnse inheemse talen³⁷, waaronder 'Dios', het Spaanse woord voor God.

Om de problemen met vertalingen te voorkomen kon ervoor gekozen worden om gebruik te maken van de lokale bevolking in de missie. Zij spraken uiteraard de lokale taal vloeiend, wat het gemakkelijker maakte voor hen om de boodschap van de nieuwe religie over te brengen aan hun landgenoten. De Nederlanders maakten in de Molukken gebruik van deze strategie, door inheemse onderwijzers op te leiden, en ook de Britten in de Indiase staat Kerala gebruikten inheemse mannen om hun boodschap over te brengen. Hier was echter ook een risico aan verbonden. Inheemse missionarissen kenden dan wel taalproblemen in het overbrengen van hun boodschap, omdat zij gebruik maakten van de inheemse taal liet dit ruimte open voor bekeerlingen om het christendom op een traditionele manier te blijven interpreteren.³⁸

Conclusie

Het doel van dit hoofdstuk was om meer inzicht te krijgen in het fenomeen bekering, en dan vooral in de vraag waarom koloniale machten de bevolking van hun koloniën wilden bekeren, en waarom die bevolking zich wilde bekeren tot het christendom. Allereerst hebben we bekeken wat bekering nu eigenlijk is. Hoewel het lastig is een precieze omschrijving van het begrip bekering te geven, en dat ook zeker niet het doel van dit werkstuk was, is wel duidelijk geworden dat bekering in ieder geval een verandering inhoudt van de ene naar de andere

³⁷ Vicente L. Rafael, *Contracting colonialism: translation and christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule* (Ithaca 1988) 20.

³⁸ George Oommen, 'Strength of tradition and weakness of communication: central Kerala Dalit conversion', in: Oddie, *Religious conversion movements*, 79-95, 91.

religie, waarbij elementen uit de oude religie bewaard kunnen blijven. Omdat innerlijke bekering niet zichtbaar is, is de uitvoering van rituelen belangrijk; hierin wordt bekering uitgedrukt.

Bekering vindt zeker niet altijd plaats om theologische redenen. Waarom zoveel samenlevingen zich vanaf het begin van de zestiende eeuw bekeerden tot een van de wereldreligies is niet helemaal duidelijk, maar waarschijnlijk heeft het aan de ene kant te maken met aanwezigheid, en aan de andere kant met de wens voor een beter leven. Vanaf het begin van de zestiende eeuw kwamen veel meer samenlevingen met een of meerdere wereldreligies in contact, dus is het logisch dat er ook meer samenlevingen zich hiertoe bekeerden. Omdat deze contacten vaak plaatsvonden in een koloniale sfeer, waren er voor de bevolking vaak politieke, economische en sociale redenen om zich te bekeren tot de religie van de kolonisator, en niet tot een andere wereldreligie. Zij hoopten daarmee een beter leven te krijgen, zich een hogere positie in de samenleving te verwerven.

Waarom bepaalde samenlevingen zich meer aangetrokken voelen tot het christendom, en andere tot de islam is niet duidelijk. Het christendom zou succesvoller zijn in samenlevingen waar toevoegingen en veranderingen aan de religie een traditie hadden. Dit verklaart echter niet waarom in de Molukken een deel van de bevolking zich bekeerde tot de islam en een ander deel vasthield aan de traditionele religie, totdat de koloniale machten arriveerden en het christendom meenamen. Daarom is het waarschijnlijker dat de belangrijkste redenen om wel of niet tot bekering over te gaan (vrijwel) niets met theologische factoren te maken hadden, maar des te meer met wereldlijke voordelen die de nieuwe religies te bieden hadden.

Koloniale machten konden in hun missiewerk twee strategieën volgen: ze konden de continuïteit tussen de oorspronkelijke en de nieuwe religie benadrukken, of ze konden juist de nadruk leggen op de verschillen. De eerste aanpak was meestal succesvoller, maar toch kenden alle missies problemen. Deze konden lokaal sterk verschillen, maar vrijwel iedere missie had een gebrek aan mankracht. Ook hadden ze allemaal een probleem met de taal waarin de missie plaats moest vinden: om de boodschap goed te laten overkomen zou deze in de lokale taal gebracht moeten worden, maar deze spraken de missionarissen vaak niet goed genoeg. In elk geval werden meestal de cruciale begrippen uit het christendom vertaald in de lokale taal, om verwarring met termen uit een andere religie te voorkomen.

De belangrijkste conclusies die uit dit alles getrokken kunnen worden, zijn dat bekering in een koloniale context vaak niets te maken had met de theologische aantrekkingskracht van de

nieuwe religie en dat er vaak van uiterlijke bekering sprake was voordat innerlijke bekering plaatsvond. Religie was de weg naar een beter leven, en mensen waren bereid de rituelen uit te voeren die bij die nieuwe religie hoorden. Dat betekende echter nog niet dat zij hun oude religie hadden afgezworen en innerlijk bekeerd waren tot de nieuwe religie, alle activiteiten van missionarissen ten spijt. Mensen in de koloniën hadden verschillende redenen om zich te bekeren tot de religie van de kolonisator, maar wat deze redenen ook waren, ze hadden vaak weinig tot niets te maken met de religie zelf. Dit laat zien dat religie niet los gezien kan worden van een machtsstructuur, maar er altijd onderdeel van is: een religie had vaak slechts aantrekkingskracht omdat ze de religie van de machthebber was.

Ook voor de kolonisator was macht een belangrijke reden om de bevolking te willen bekeren. Door de bevolking te bekeren tot het christendom, zou het gemakkelijk worden over hen te heersen. Bovendien hebben we gezien dat missionarissen vaak afhankelijk waren van de machthebbers in het gebied waar ze werkten, dus ook op die manier werkten machtsstructuren door in religie.

We zullen nu zien of ook op de Molukken macht en religie verboden waren, en op welke manier dit dan het geval was. Ook zullen we zien welke redenen de Ambonezen hadden zich te bekeren tot het christendom, en of dit theologische of wereldlijke redenen waren. In het kort, we zullen gaan kijken of deze theorieën over bekering ook toepasbaar zijn op de specifieke casus van Ambon.

De Portugese tijd

De Portugezen waren in het eerste kwart van de zestiende eeuw de eerste Europeanen die in de Molukken arriveerden. Zij kwamen vooral naar dit gebied vanwege de specerijen. Voor peper, kruidnagelen, nootmuskaat en andere specerijen bestond een grote markt in Europa. De kruiden werden niet alleen gebruikt vanwege hun smaak, ze waren ook noodzakelijk, omdat het zonder specerijen onmogelijk was vlees te conserveren tijdens de Europese winter.³⁹ De kruiden waren al verkrijgbaar in Europa, dankzij islamitische kooplieden die de kruiden over land via Venetië Europa binnenbrachten. Christelijk Europa wilde echter niet afhankelijk zijn van moslims, en zelf de weg vinden naar de Aziatische specerijproducenten.

Hoewel het de Portugezen dus vooral om de specerijen te doen was (vooral kruidnagelen werden veel verbouwd in de Molukken), hielden ze zich ook al vrij snel na hun aankomst bezig met de verspreiding van het christendom. Vragen die we in dit hoofdstuk zullen beantwoorden zijn: Welke ideeën hadden de Portugezen over de missie, en hoe probeerden ze deze in de praktijk te brengen? Welke invloed hadden de politieke ontwikkelingen in de zestiende eeuw op de missie? En wat waren de resultaten van de missie die de Portugezen uitvoerden op de Molukken?

De politieke omstandigheden

Toen de Portugezen op de Molukken arriveerden, waren zij niet de enigen die aanspraak maakten op de macht in het gebied. De Molukken stonden van oudsher onder invloed van de twee belangrijke sultanaten Ternate en Tidore, en ook de Spanjaarden deden pogingen om de eilandengroep in hun greep te krijgen. Tussen deze verschillende machthebbers bestonden vele tegenstellingen. Niet alleen waren Spanje en Portugal al meer dan een eeuw lang rivalen op de wereldzeeën, ook de twee Molukse sultanaten kenden een geschiedenis van rivaliteit. Deze rivaliteit was in de gehele Molukken te voelen. Ze was bijvoorbeeld op Ambon de drijvende kracht achter de tegenstelling tussen de zogenaamde ulisiva en ulilima. De ulisiva, ook wel negenbond genoemd, erkende Tirdore als haar hoofd, terwijl de ulilima (vijfbond) Ternate als haar hoofd zag. De termen ulisiva en ulilima gaan in de eerste plaats terug op een staatskundige organisatie; een uli is een stam, en bij de ulilima is deze stam onderverdeeld in vijf eenheden, en bij de ulisiva in negen. De verschillen tussen de twee verbonden waren in

³⁹ . C. Ricklefs, *A history of modern Indonesia. Since c1200* (Stanford 2001) 26.

alle opzichten groot, maar vooral op godsdienstig gebied. In het begin van de zestiende eeuw waren de meeste dorpen die bij de ulisiva hoorden, die vooral op Hitu lagen, bovendien bekeerd tot de Islam, terwijl de ulilima, voornamelijk op Leitimor gelegen, vasthielden aan hun oorspronkelijke geloof, wat de verhoudingen nog extra op scherp zette.

De komst van de Portugezen zorgde voor nogal wat opschudding bij de Molukkers. De vroege zestiende eeuw is echter niet alleen de tijd van de aankomst van de Europeanen in het gebied, het is ook de periode van het ontstaan van de “moslimcirkel”⁴⁰, van het netwerk dat de islamitische handelaren in heel Azië opbouwden. De Ternataanse en Tidorese machthebbers hadden zich aan het einde van de vijftiende eeuw tot de islam bekeerd, en zij waren niet de enigen. Overal in Zuidoost Azië ontstonden islamitische rijken en rijkjes, en deze werden geïncorporeerd in één netwerk van handelsbetrekkingen en culturele beïnvloeding. De Portugezen, maar ook de Spanjaarden, probeerden eenzelfde netwerk op te bouwen, dat actief was in lokale handel en handel tussen belangrijke Aziatische steden, maar ook een deel van haar goederen naar Europa exporteerde.⁴¹

De stad die volgens de Portugezen van cruciaal belang was om een netwerk te kunnen opbouwen, om de Aziatische handel te kunnen controleren, en die ze daarom per sé wilden innemen, was Malakka. Door haar ligging was deze stad hét centrum van de Aziatische handel, en inderdaad veroverden de Portugezen haar, in 1511, maar al snel daarna verloor Malakka haar unieke positie in de handel. Verschillende islamitische kooplieden voeren niet meer door de Straat van Malakka omdat de Portugezen daar nu de baas waren en ze bij hen licenties zouden moeten kopen en zich aan hun regels zouden moeten houden. Zij kozen nu een andere route om de Indonesische archipel binnen te varen, door de Straat van Sunda, tussen Sumatra en Java.⁴² Malakka was niet langer hét economische centrum van Azië, en doordat de Maleise staat er niet meer was om toezicht te houden op de Straat van Malakka was deze ook niet langer de veilige vaarroute die ze eens was.⁴³

De Portugezen waren de eersten in Europa die naast de motivatie ook de technologische middelen hadden om de zeereis naar de specerijgebieden ook daadwerkelijk uit te voeren. Zij ontdekten drie routes om deze specerijen van de eilanden waar ze verbouwd werden naar Goa, de Portugese hoofdstad in Azië, te krijgen. De eerste route ging via de Banda-eilanden en

⁴⁰ Jean Gelman Taylor, *Indonesia. Peoples and histories* (New Haven&London 2003) 116.

⁴¹ Taylor, *Indonesia*, 116-118.

⁴² Idem, 120.

⁴³ Ricklefs, *History of modern Indonesia*, 27.

Malakka en duurde ongeveer dertig maanden. De tweede route was sneller: de heen- en terugreis duurde hier drieëntwintig maanden. Deze route ging via Malakka en Borneo, en op de terugweg soms ook langs Ambon. De laatste route duurde ook drieëntwintig maanden en voerde rechtstreeks van Goa naar de specerijeilanden en terug.⁴⁴ Ondanks de langere reisduur was de economisch meest interessante route die via de Banda-eilanden en Malakka; hier konden immers op de Banda-eilanden nog extra specerijen worden ingeslagen, en de opbrengst hiervan was hoger dan de kosten voor de extra reistijd. Deze route voerde echter dwars door de Molukken, en om de kruiden veilig te kunnen vervoeren, om zeker te kunnen zijn van hun aankomst op de plaats van bestemming, was politieke stabiliteit in de regio belangrijk. Echter, juist deze stabiliteit was als gevolg van de eerder genoemde tegenstellingen tussen betrokken landen en vorsten ver te zoeken gedurende vrijwel de gehele zestiende eeuw. Bij aankomst in de Molukken sloten de Portugezen nog verdragen met de inheemse vorsten, die hen verplichtten de Portugezen kruidnagelen te leveren. Tegen deze verdragen kwam echter al snel protest, vooral van de islamitische geestelijkheid. Dit protest zorgde er, samen met inheemse intriges over de troonopvolging in de sultanaten, voor dat koning Almansor van Tidore pogingen gaat ondernemen om de Portugezen uit de Molukken te verdrijven. In 1523 werden overal in de Molukken door Tidorezen Portugezen vermoord.⁴⁵ Dit was het begin van een oorlog in dit gebied waar voor de Portugezen tijdens hun heerschappij daar nooit echt een einde aan zou komen.

Het bleef bovendien niet bij een oorlog tussen Portugal en Tidore; omdat het Ternataanse staatshoofd de Portugezen steunde, richtte de Tidorese agressie zich ook op Ternate. Bovendien waren ook de Spanjaarden de Molukken nog niet vergeten, en probeerden ze hier voet aan wal te krijgen. Hierdoor moesten de Portugezen zich niet alleen verdedigen tegen inheemse aanvallen, maar moesten ze ook nog tegenover de Spanjaarden hun macht in de Molukken veilig stellen, hierbij geholpen door Ternate. Aan het einde van de jaren 1520 was dus elk van de vier betrokken partijen op twee fronten in oorlog. Wanneer Ternate en Tidore hun krachten dan ook gebundeld hadden, hadden ze de Iberische grootmachten dan ook uit de Molukken kunnen verdrijven.⁴⁶ De verschillen en de rivaliteit tussen de twee sultanaten waren echter te groot, en zo bleven de Europeanen macht houden in de Molukken. Figuur 1 maakt duidelijk hoe de verhoudingen in de Molukken in de zestiende eeuw lagen:

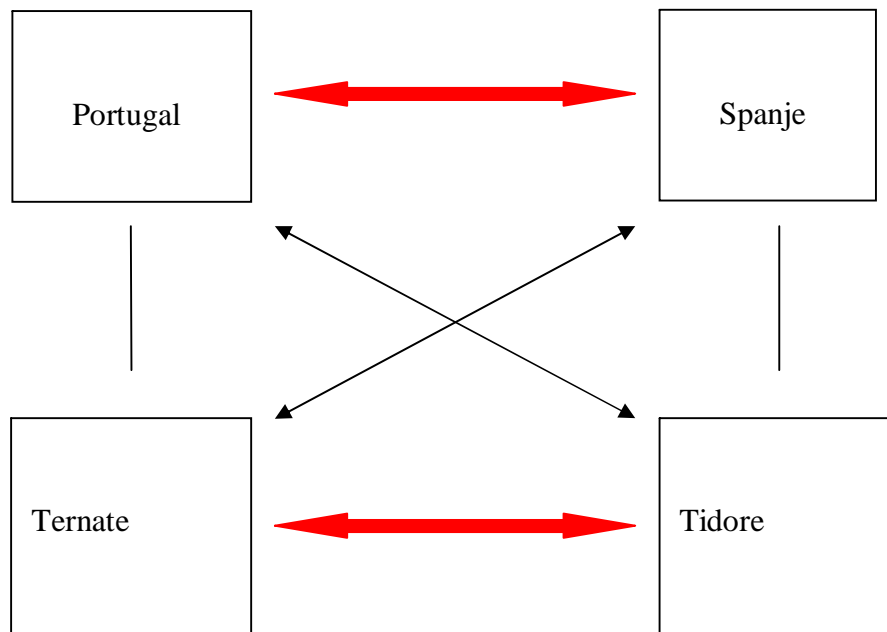
⁴⁴ Arnold van Wickeren, *Geschiedenis van Portugal en van de Portugezen overzee. Deel XII: Portugees Malacca en de bemoeienissen van de Portugezen met Ceylon, Birma en Siam, China, Japan en de Molukken in de jaren 1538-1558* (Alkmaar 2004) 187-189.


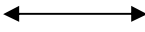

⁴⁵ Van Wickeren, *Geschiedenis van Portugal*, 190.

⁴⁶ Idem, 195.

Ternate en Tidore, en Portugal en Spanje waren aartsrivalen. Hierdoor was ieder van hen in conflict met de bondgenoot van de ander, waardoor kruisverbanden van bondgenootschappen en vijanden ontstonden. Deze bondgenootschappen waren echter niet stabiel, en konden ook zo weer veranderen, wat mede de politieke instabiliteit in de gehele zestiende eeuw verklaart.

Figuur 1: conflicten en bondgenoten



	Eeuwige rivalen
	Conflict
	(Tijdelijke) bondgenoten

De rivaliteit tussen Portugal en Spanje om de Molukken werd niet beslist in gevechten in het gebied zelf, maar in verdragen. Nadat Columbus in 1493 Amerika had ontdekt ‘verdeelde’ paus Alexander VI, zelf een Spanjaard, de wereld tussen Spanje en Portugal. De ‘nieuwe wereld’, het juist ontdekte Amerika (al het land ten westen van een pool-tot-pool lijn honderd ‘leagues’ ten westen en zuiden van de Azoren en Kaapverdische eilanden), werd aan Spanje toegewezen, de ‘oude wereld’, het Verre Oosten, aan Portugal. In de jaren hierna werden de grenzen steeds een beetje opgeschoven. Zo werd in het verdrag van Tordesillas, uit 1494,

gesteld dat de grens in het westen driehonderdzeventig 'leagues' ten westen van de Kaapverdische eilanden zou liggen. Hierdoor kon Brazilië een Portugese kolonie worden, maar doordat de Portugezen steeds verder Azië in kwamen, en de specerijeilanden ontdekten, verloren ze hun interesse in Amerika. Echter, toen de Spanjaarden een nederzetting op de Filippijnen bouwden, om langs het westen toegang tot de specerijenhandel te krijgen, drong de vraag zich op of het Verdrag van Tordesillas de wereld werkelijk in twee helften verdeelde, en waar de grens nu daadwerkelijk lag; aan de westelijke grens van de Kaapverdische eilanden, de oostelijke grens, of in het midden? Om aan deze onduidelijkheid een einde te maken werd in 1529 het Verdrag van Zaragoza gesloten, dat de grens tussen de Portugese en Spaanse gebieden in het oosten zou bepalen. De grens kwam te liggen tweehonderdnegenenzeventig en een halve 'league' ten oosten van de Molukken. Dit betekende dat de Spanjaarden ook zouden moeten vertrekken uit de Filippijnen, maar de Portugezen betaalden hen 350,000 dukaten als compensatie.⁴⁷

De Spanjaarden zouden tot 1533 in de Molukken gedoogd worden, maar mochten geen macht meer uitoefenen. In 1533 werd het eiland Gilolo aan de Portugese macht onderworpen, en hiermee begon een periode van vrede tussen Portugal en de Molukse machthebbers, die tot 1542 zou duren en alleen in 1539 even werd onderbroken.⁴⁸ Hiermee waren de Portugese problemen echter nog niet voorbij: het bondgenootschap tussen Portugal en Ternate bleef niet bestaan. Door een reeks incidenten werd de haat van de Molukkers tegen de Portugezen aangewakkerd en uiteindelijk verbood koningin Nai Tsjili van Ternate haar onderdanen nog langer voedsel te leveren aan de Portugezen⁴⁹, waardoor zij voedselgebrek kregen. Bovendien waren de Spanjaarden dan wel uit de Molukken verdreven, maar in 1544 kwam er opnieuw een Spaanse vloot in de regio, die net als enkele decennia eerder de bescherming kreeg van Tidore. Hoewel de Spanjaarden niet de intentie hadden in de archipel te blijven en de Portugese macht hier te betwisten, waren de Portugezen toch niet gerust op de hernieuwde aanwezigheid van Spanjaarden in 'hun' eilandengroep. Daarom werd er een verdrag gesloten dat de Spanjaarden verbood op Ternate te komen, en de Portugezen om naar Tidore te gaan. In 1546 verlieten de Spanjaarden de Molukken echter alweer.⁵⁰

Hiermee was de macht van de Portugezen over de Molukken in de ogen van de Europeanen weliswaar tijdelijk zeker gesteld, maar tegenover de Molukkers moest deze

⁴⁷ Mary Wilhelmine Williams, 'The Treaty of Tordesillas and the Argentine-Brazilian boundary settlement, in: *The Hispanic American historical review* (1922), 3-23, 5-7.

⁴⁸ Van Wickeren, *Geschiedenis van Portugal*, 195.

⁴⁹ Idem, 196.

⁵⁰ Idem, 207-209.

macht steeds opnieuw worden bevestigd. Zij waren niet bereid de Europese *kafir* (ongelovigen) zonder meer in hun gebied te tolereren. Voor de Ternatanen kwam de bekende druppel in hun relatie met de Portugezen toen deze de populaire sultan Hairun in 1570 vermoordden. De Portugezen werden in een vijf jaar durende oorlog uit Ternate verdreven, en verplaatsten het centrum van hun activiteiten in de Molukken naar Ambon⁵¹, waar in 1576 Sancho de Vasconcelos de stad Ambon sticht, en begint aan de bouw van een fort.⁵²

Missie-ideologie

Een Ceylonese Jezuïet zei een aantal jaar geleden over de strategie van de Portugezen bij het bekeren van de mensen in hun rijk: “the Portuguese made their converts at the point of the sword.”⁵³ Geweld en de staatsmacht speelden dus een rol bij het bekeren van mensen. Inderdaad vond Portugal dat de spirituele en de tijdelijke (wereldlijke) macht verbonden moesten worden, wat waarschijnlijk ook een manier was om hun eigen macht in Azië te vergroten. Zoals we eerder hebben gezien, kan wie het geloofsleven van een bevolking beheerst daarlangs immers ook invloed uitoefenen op wereldlijk gebied. Een inheemse man met besef van hemel en hel, en hoe je daar volgens het christendom terecht komt, zal er tenslotte alles aan doen om na zijn dood niet in de hel maar in de hemel te komen. Het gedrag van zo iemand ligt natuurlijk ook dicht bij het gedrag dat de Portugezen wensen dan dat van iemand die volgens de traditionele religie leeft. Daarom ook is het voor de Portugezen gemakkelijker te heersen over christenen dan over ‘heidenen’, en is het logisch dat zij ook om politieke redenen probeerden de Ambonezen te bekeren tot het christendom.

In 1567 werd er door de kerkelijke raad onder leiding van de bisschop van Goa een concilie opgesteld dat de officiële Portugese ideeën over bekering en de door missionarissen te volgen strategie weergaf. Hierin werden drie richtlijnen gegeven voor missionarissen in het Portugese wereldrijk: ten eerste werden alle religies behalve het rooms katholicisme gezien als verkeerd en schadelijk, ten tweede hadden de Portugezen hadden de plicht om het christendom te verspreiden en kon de seculiere macht daarbij helpen (hiermee werd de verbinding tussen missie en wereldlijke macht, die toch al bestond in een koloniale context door de Portugezen

⁵¹ Ricklefs, *History of modern Indonesia*, 26.

⁵² Hubert Jacobs, *Ambon as a Portuguese and catholic town, 1576-1605* (1985) 1.

⁵³ C.R. Boxer, ‘A note on Portuguese missionary methods in the east: sixteenth to the eighteenth centuries’, in: Cummins, J.S., *An expanding world. The European impact on world history 1450-1800, volume 28: Christianity and missions, 1450-1800* (Hampshire 1997) 161-174, 161.

duS officieel bevestigd). Volgens de derde bepaling mochten deze bekeringen mochten niet met geweld tot stand worden gebracht. Bekerings moesten volgen uit de voorbeelden van een goed leven, en door gebeden over de waarheid van het Christelijke geloof en de weerlegging van hun fouten, zodat ze door de kennis hiervan hun oude geloof zouden verlaten en Christen zouden worden. Vooral de laatste bepaling van dit concilie werd echter door andere bepalingen teniet gedaan. Zo werd er bijvoorbeeld een decreet uitgevaardigd waarin stond dat alle heidense tempels in Portugees gebied moesten worden vernietigd, dat alle niet-Christelijke priesters, heiligen en leraren verbannen moesten worden, en dat hun heilige boeken vernietigd moesten worden. Zo bleven mensen dus min of meer gedwongen worden tot bekering, omdat het ze vrijwel onmogelijk werd gemaakt een andere godsdienst aan te hangen.⁵⁴

Hoewel het dus gebeurde dat mensen vrijwel gedwongen werden zich tot het christendom te bekeren, werd het doopsel echter ook weleens geweigerd in dorpen, omdat zij die er om vroegen te weinig kennis van het christendom zouden hebben. Blijkbaar was bekering dus in bepaalde situaties zo gewenst dat mensen er vrijwel tot gedwongen werden, terwijl er in andere situaties eisen gesteld werden aan mensen voordat ze gedoopt konden worden.

Wat was nu de reden dat bepaalde bekerings zo gewenst waren dat ze min of meer werden afgedwongen, terwijl andere bekerings eerder afgehouden worden? Het is waarschijnlijk dat de reden hiervoor politiek was. Denkend aan de strategie van de missionarissen in Japan, en aan de politieke gebeurtenissen in de Molukken in de zestiende eeuw, lijkt het logisch dat bepaalde hoofden onder druk gezet werden om christen te worden, terwijl de gewone man veel minder belangrijk werd gevonden. Inderdaad is er een sultan van Ternate geweest, Tabajira, die zich bekeerde tot het christendom, de naam Dom Manuel aannam en vervolgens de Portugezen als zijn soeverein erkende.⁵⁵ Zijn verhaal bewijst niet alleen dat heersers in de Molukken vele mogelijkheden tot loyaliteit kenden, maar ook dat religie werd gebruikt om bondgenootschappen te bevestigen of verlaten. Het waren echter niet alleen hoofden die zich bekeerden om politieke redenen, ook hele dorpen bekeerden zich tot het christendom om de Portugezen als bondgenoot achter zich te krijgen, of juist om zich tegen deze Europeanen te beschermen; de Portugezen wilden zich nog weleens beter gedragen in een dorp wanneer de bevolking katholiek was dan wanneer dit niet het geval was. Dit bewijst dat ook op de Molukken de bevolking lang niet altijd theologische redenen had om

⁵⁴ Boxer, 'Portuguese missionary methods', 163-65.

⁵⁵ Taylor, *Indonesia*, 137.

zich te bekeren tot het christendom. Ook hier zag men bekering tot de religie van de kolonisator als een tactische keuze, die het leven gemakkelijker kon maken.

Politiek was echter niet de enige reden voor de Portugezen om de Molukkers te willen bekeren. Zij hadden wel degelijk ook het idee dat zij een verplichting hadden om andere volkeren tot het christendom te brengen en zo te ‘redden’. Wel worstelden veel missionarissen met de vraag of het wel verantwoord was om zoveel mensen te dopen terwijl er simpelweg geen mankracht was om deze nieuwe christenen verder in de geloofsleer te onderwijzen. Inderdaad zei paus Pius V in 1566 tegen pater Polanco dat de missionarissen zich in de Molukken “moesten toelagen op het bekeeren en doopen van degenen, die eenmaal in de Kerk opgenomen daarin ook bewaard konden blijven, opdat zij niet na gemakkelijk het geloof te hebben gewonnen, bij gebrek aan onderrichting het ook weer gemakkelijk verliezen.”⁵⁶ Inderdaad verleenden de missionarissen op Amboina het doopsel niet aan ieder dorp dat daar om vroeg. Dit botste echter wel met de wens die er natuurlijk was om zoveel mogelijk mensen tot het ‘ware geloof’ te leiden en zegt bovendien niets over de eisen die dan gesteld werden om gedoopt te kunnen worden. De eis om naast breedte ook diepte in het geloof aan te brengen is een verklaring voor het feit dat soms zuinig werd omgesprongen met het doopwater, maar waar bestond die diepte dan uit? Waaraan moesten mensen voldoen voordat ze gedoopt konden worden? Dat wordt duidelijk wanneer we kijken naar de werkwijze van de missionarissen.

De werkwijze van de missionarissen

Volgens Valentijn, de Nederlandse geschiedschrijver over Indië uit de achttiende eeuw, waren de Portugezen helemaal niet bezig met eisen waaraan voldaan zou moeten worden voor men het doopsel kon ontvangen: “Het voornaamste van hun godsdienst [de Portugese] bestond in vele uiterlijkheden. Als de mensen gedoopt waren, waren zij al half Christen, wanneer zij nu voor een kruis wisten te buigen, een Ave Maria of een Pater noster op te zeggen, en eens

⁵⁶ C. Wessels, *De geschiedenis der r.k. missie in Amboina: vanaf haar stichting door den H. Franciscus Xaverius tot haar vernietiging door de O.I. Compagnie, 1546-1605. Volgens de oudste gedrukte gegevens en een groot aantal onuitgegeven documenten samengesteld* (Nijmegen 1926) 53.

wèl gebiecht hadden, zoo wisten zij het voornaamste van de Godsdienst, latende de priesters het verdere voor zich van buiten leeren en gelooven.”⁵⁷

Hoewel Valentijn min of meer smalend over de Portugese missionarissen spreekt, en hun werk slechts negatief beoordeelt (“Het is zeker dat deze hier weinig gedaan, en immers zeer weinig bij al hetgeen zij verrigten gevorderd hebben”⁵⁸), vanuit een sterk Calvinistisch perspectief, verraadt dit wel iets over de Portugese werkwijze. Blijkbaar waren het kruis, deze twee gebeden en de biecht voor de Portugezen het belangrijkste onderdeel van het katholicisme, en dit was dus het eerste dat bekeerlingen of potentiële christenen geleerd moest worden. Het is dan ook waarschijnlijk dat dit de eisen waren die gesteld werden aan bekeerlingen, op het moment dat daar sprake van was. Mensen moesten minstens de waarde en betekenis van het kruis kennen, en de twee belangrijkste katholieke gebeden kunnen opzeggen. De biecht is moeilijker om af te dwingen, omdat het niet mogelijk is om te biechten op het moment dat er geen priester aanwezig is, maar op het moment van bekering kon er natuurlijk wel gebiecht worden.

Hoe de missionarissen op Ambon te werk gingen bij het leren van deze gebeden die blijkbaar zo belangrijk werden gevonden, blijkt uit de werkwijze van Franciscus Xaverius. Hij is misschien wel de grootse missionaris van de zestiende eeuw. In de christelijke literatuur wordt hij omschreven als held, die vele volkeren heeft bekeerd tot het katholicisme. Nauwelijks zeventig jaar na zijn dood was hij dan ook al heilig verklaard. Ook worden er verschillende wonderen aan hem toegeschreven. Zo zou hij in Oelat ervoor hebben gezorgd dat het ging regenen door een kruisplanting en een gebed. De heidense radja, die op het punt stond zich over te geven aan zijn vijanden wegens watergebrek, werd hierdoor gered en bekeerde zich uiteraard tot het christendom.⁵⁹

Franciscus Xaverius wordt echter niet alleen gewaardeerd onder katholieken vanwege aan hem toegeschreven wonderen, uit zijn werkwijze blijkt dat hij een bijzonder toegewijd missionaris was, die zijn taak zeer serieus nam en misschien wel daardoor zovelen kon bekeren. Zijn werkwijze was in ieder missiegebied dat hij bezocht hetzelfde: allereerst leerde hij de vertaling van de gebeden, die hij in dit geval dus al eerder had gemaakt, letterlijk van buiten. Daarna trok hij twee keer per dag, onder het luiden van een bel, het dorp in en

⁵⁷ S. Keijzer (uitgave), *François Valentijn's Oud en nieuw Oost-Indiën. Met aantekeningen, volledige inhoudsregisters, chronologische lijsten, enz. III Deel. Ambonsche zaken van de godsdienst* (Amsterdam 1862) 33.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ H.J. de Graaf, *De geschiedenis van Ambon en de Zuid-Molukken* (Franeker 1977) 38.

verzamelde hij zoveel mogelijk mensen om zich heen om hen les te geven. De kinderen kregen hierbij de taak om hun ouders te helpen bij het leren, omdat zij gewoonlijk sneller van begrip waren, en waarschijnlijk ook omdat de ouders niet altijd aanwezig konden zijn. Allereerst leerde hij de aanwezigen om het kruisteken te maken, en moesten zij de verschillende gebeden verschillende keren zeggen, totdat ze zich deze enigszins in het geheugen hadden geprent. Op zondag was het programma anders. Dan moest de hele bevolking van en dorp bij elkaar komen om op te zeggen wat ze geleerd hadden. Allereerst was dat het kruisteken. Daarna zei Franciscus Xaverius het eerste artikel van de geloofsbelijdenis, waarna de menigte dit herhaalde. Nadat de hele belijdenis gebeden was, herhaalde Xaverius de twaalf punten opnieuw, met steeds de vraag of zij dit aannamen. Op dezelfde manier werden de tien geboden overhoord en verklaard. Tenslotte werd de les afgesloten met het Onze Vader en het Weesgegroet. Hiermee was de mis echter nog niet afgelopen: het gebed volgde nog. “Wij bidden tezamen het eerste geloofsartikel. Daarna zeg ik in hun taal en zij herhalen het met mij: ‘Jezus Christus, Zoon Gods, geef ons de genade vast en zonder aarzelen het eerste artikel des geloofs aan te nemen. Om deze genade te verkrijgen, bidden wij het Onze Vader’. Daarna weer allen tezamen: ‘H. Maria, Moeder van Jezus Christus, Zoon van God, verkrijg ons van Jezus Christus, Uwen Zoon, de genade vast en zonder aarzelen het eerste artikel des geloofs aan te nemen. En om deze genade te verkrijgen, bidden wij het Weesgegroet.’”⁶⁰ Voor de elf andere geloofsartikelen en ieder van de tien geboden werd vervolgens hetzelfde gedaan, en hiermee was de zondagse mis dan wel ten einde. Dit alles werd gewoonlijk gedurende een maand herhaald in ieder dorp. Na een maand zou de bevolking de gebeden dan uit het hoofd moeten kennen en in staat moeten zijn om de zondagse mis, en het hele geloofsleven, zonder aanwezigheid van Franciscus Xaverius voort te zetten.



Afbeelding 3: Ambon⁶¹

⁶⁰ Wessels, *geschiedenis der r.k. missie in Amboina*, 12-13. Citaat uit een brief van FX van 15 januari 1544 uit Cochin.

⁶¹ Knaap, *Kruidnagelen en christenen*, 88.

Het verloop van de missie

De eerste massale bekering van Ambonezen naar het christendom, onder Antonio Galvao, wordt gemeld in 1538, maar pas vanaf 1546 maakten de Portugezen serieus werk van het bekeren van de Molukkers. Dit is namelijk het jaar waarin Franciscus Xaverius op Ambon arriveert. Hij treft daar weliswaar zeven christelijke dorpen aan, zij hebben echter al een lange tijd geen onderricht gehad, en hun geloof in Christus is slechts dun. Al tijdens zijn reis naar de Molukken, tijdens een lang oponthoud in Malakka, heeft Xaverius Maleis geleerd en een aantal belangrijke teksten uit het christendom in deze taal vertaald: het Credo, met een korte uitleg bij ieder artikel, de geloofsbelijdenis, het Onze Vader, het Wees gegroet Maria, het Wees gegroet koningin, en de tien geboden⁶². Eenmaal op Ambon aangekomen volgde hij zijn gebruikelijke werkwijze, maar hoewel deze lessen en het voordragen van de mis op zijn specifieke manier gewoonlijk een maand duurde, was de tijd die Xaverius op Ambon per dorp had veel korter. Dat betekende natuurlijk ook dat de mensen minder tijd hadden gehad om de gebeden uit hun hoofd te leren en ze daarom ook minder goed kenden. Uiteraard kan dit invloed hebben gehad op de geloofsbeleving van de Ambonezen in de tijden dat er geen priester beschikbaar was, en dat was nogal vaak. Nadat Franciscus Xaverius was vertrokken kwam er wel een vervanger voor hem in de persoon van pater Nuño Ribero, maar hij stierf na twee jaar alweer, en ook vele priesters die na hem kwamen vertrokken weer snel. Zelden bleef een priester langer dan twee jaar op Ambon, waardoor natuurlijk steeds veel tijd en kennis verloren ging. Over het algemeen waren er een of twee priesters op Ambon aanwezig die de gehele Zuid-Molukken onder hun gebied moesten rekenen. Dit was eigenlijk al een vrijwel onmogelijke taak, omdat het gebied te groot was en er teveel mensen woonden om door twee personen te kunnen worden begeleid, maar wanneer er dan ook nog eens een priester stierf, of vertrok naar een ander deel van het Portugese rijk, werd de situatie natuurlijk helemaal kritiek. Bovendien moest iedere nieuwe missionaris of priester natuurlijk eerst ingewerkt worden, en kenden vele nieuwelingen geen Maleis, wat het er allemaal niet gemakkelijker op maakte. Zo kon het gebeuren dat dorpen in de Molukken het soms een jaar of langer moesten doen zonder een bezoek van een priester. In deze periode moesten dan de dorpingen die snellere studenten waren gebleken hun iets tragere dorpsgenoten ondersteunen bij de uitoefening van hun geloof. Aan de ene kant werd zo natuurlijk de lokale bevolking betrokken bij het christendom, aan de andere kant is het natuurlijk lastig om een geloof waartoe men pas

⁶² Wessels, *geschiedenis der r.k. missie in Amboina*, 11.

recent is bekeerd vast te houden wanneer deskundige begeleiding ontbreekt, vooral wanneer de bekering niet had plaatsgevonden uit geloofsovertuiging.

Franciscus Xaverius was bij zijn vertrek uit de Molukken erg positief over het gebied: hij zag grote mogelijkheden voor het christendom. De bevolking zou volgens Xaverius graag christen worden, en zich in ieder geval liever bekeren tot het christendom dan tot de islam. Zijn opvolger, pater Nuño Ribero leek dit idee te bevestigen door in vier maanden maar liefst 500 tot 600 mensen te dopen. Dit zorgde echter meteen voor meer tegenwerking van de Ambonese moslims, en in 1549 werd Ribero door hen vermoord. De vijandelijkheden bleven hierna voortduren en mede hierdoor kwam er tot 1554 geen nieuwe missionaris naar het eiland. Door dit gebrek aan deskundige begeleiding en de vervolging door de moslims waren vele christenen in naam weliswaar nog steeds christen maar in de praktijk teruggevallen op hun oude gebruiken. Omdat de vijandelijkheden vanaf Hitu aanhielden werd er uiteindelijk in 1562 een speciale gezagsvoerder, met troepen, op Ambon geplaatst: Antonio Paez.⁶³ Zijn komst leidde echter niet tot minder onlusten, en bij zijn dood in 1564 was de missie als gevolg hiervan volledig vernietigd.

In de jaren die hierop volgden werd de missie weliswaar weer opgebouwd, en werden vele doopsels toegediend, maar de problemen bleven bestaan: vijandigheden met moslims maakten het de nieuwe christenen moeilijk hun geloof uit te oefenen, en een gebrek aan beschikbare missionarissen zorgde ervoor dat er nauwelijks diepgang zat in het christendom zoals de inheemse bevolking dat uitoefende. Pater Marta zag vier oorzaken voor feit dat het resultaat van de missie mager bleef, ondanks de welwillendheid van de bevolking: de armoede, waardoor mensen hele dagen moesten werken voor hun levensonderhoud en geen tijd overhielden om naar de kerk te gaan, het oude volksgeloof (door hem “slechte gewoonten” genoemd) dat al zo lang bestond, het kleine aantal missionarissen, en vooral de voortdurende politieke onrust.⁶⁴ Hoeveel mensen er in deze tijd gedoopt waren of als christen beschouwd werden blijft echter grotendeels onduidelijk, en wisselde onder invloed van de politieke onlusten bovendien sterk. Een aantal malen worden voorstellen gedaan om in deze situatie verandering te brengen. Decentralisatie en het opleiden van een inheemse geestelijkheid zijn daarbij mogelijke oplossingen voor de door de Portugezen gesignaleerde problemen. Decentralisatie zou ervoor zorgen dat brieven geen maanden of zelfs jaren onderweg waren, zodat maatregelen veel sneller konden worden doorgevoerd en men beter kon reageren op

⁶³ Wessels, *geschiedenis der r.k. missie in Amboina*, 37.

⁶⁴ Idem, 92-93.

ontwikkelingen. Dit zou de missie veel efficiënter maken. Het opleiden van een inheemse geestelijkheid zou de personele problemen van de Portugezen op kunnen lossen. Immers, er was een voortdurend gebrek aan missionarissen, waardoor vele christelijke dorpen nauwelijks bezoek van een missionaris kregen, en de inheemse bevolking moeite had hun geloof te onderhouden.

In 1593 schreef pater Marta een algemeen oordeel over de toestand van de missie in de Molukken⁶⁵: de missie zou geen vooruitgang kunnen boeken zolang het gebied niet geheel aan Portugal onderworpen zou zijn. Voor de zorg over de Portugezen die in de vestigingen van Tidore en Ambon wonen zouden één vicarius en een of twee beneficianten moeten kunnen zorgen. Op Ambon, in de vesting, zouden 1500 Ambonese christenen wonen (in tegenstelling tot 2500 in 1581⁶⁶), maar er zou geen hoop zijn er meer te bekeren omdat “allen Mohammedaan zijn en het dagelijks meer worden.”⁶⁷ De toestand van de missie zou steeds slechter worden, zowel door tegenwerking van moslims als door nalatigheid van de Portugese machthebbers zelf. De strijd tussen Portugal en Spanje helpt hier ook al niet aan mee. Wel moeten er missionarissen op Ambon en in de gehele Molukken blijven, want als zij weg zouden gaan zou de christelijke gemeenschap zeker ten onder gaan.

Kortom, het verslag van pater Marta over de voortgang van de missie in de Molukken was vrij negatief; hij zag de toekomst hier somber in. Waarschijnlijk zou het gebied voor Portugal verloren gaan, maar zelfs wanneer dit niet gebeurde bestond er een kans dat het christendom niet zou overleven. Een eerste vereiste om dit scenario af te wenden zou zijn dat er politieke rust kwam in het gebied, maar juist dat was waarschijnlijk ver weg en dus zag de toekomst van de katholieke missie er donker uit. Toch werd ook nu de missie niet opgegeven, en ook niet samengevoegd met de Filippijnse missie van de Spanjaarden. Er kwam nog een tijdelijke opleving van de missie, maar het is duidelijk dat de politieke onstabieleit en de voortdurende strijd in de regio voor grote problemen voor de missie hadden gezorgd, en haar in haar ontwikkeling hadden geremd.

Toch waren er in 1605 vier kerken in de stad Ambon. De grootste en belangrijkste was de parochiekerk voor de Portugezen, die bij het fort hoorde. Daarnaast was er de kerk van de *Santa Casa de Misericórdia*, een broederschap die in 1579 was opgericht op verzoek van de

⁶⁵ Zie: Wessels, *geschiedenis der r.k. missie in Amboina*, 106-107.

⁶⁶ H.E. Niemeijer, ‘De correspondentie van Justus Heurnius als zendeling in de Molukken 1633-1638’, in: *Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse zending en overzeese kerken* 6 (1999), 20-46, 20.

⁶⁷ Wessels, *geschiedenis der r.k. missie in Amboina*, 106.

Jezuïeten (de meest actieve orde op de Molukken), en waren er twee kerken die door de Jezuïeten werden gediend en die waren bedoeld als parochiekerken voor de inheemse christenen. Helaas is niets bekend over de bezoekersaantallen van deze kerken, het enige dat bekend is, is dat in ieder geval een van de kerken voor inheemse christenen gebouwd was op de inheemse manier, dus niet uit steen maar uit hout en bamboe, met een dak van palmladeren.⁶⁸

De aankomst van de Nederlanders

De eerste Nederlandse schepen kwamen in de Molukken in 1599. Zij kwamen vooral voor de handel; ze wilden in kruidnagelen handelen en lieten daartoe manschappen achter op Banda en Ternate. Daarna verdwenen ze weer, maar wel met de belofte aan de lokale bevolking dat ze terug zouden komen, wat ze ook deden. Bij deze gelegenheid, in 1600, werden de Nederlanders door de Hituezen gevraagd hen te helpen tegen de Portugezen. Ze hielpen de lokale bevolking inderdaad met een militaire strijd met de Portugezen en bouwden een eerste Nederlandse nederzetting in de Molukken: het Kasteel van Verre (dat overigens in 1602 alweer vernietigd werd). Deze militaire operatie bracht de Portugese macht op Ambon wel aan het wankelen, maar versloeg haar niet definitief. Het was toen echter wel duidelijk dat de macht van de Portugezen op Ambon niet erg stabiel was.

Hadden de Nederlandse schepen door de onderlinge concurrentie tussen de Provinciën aanvankelijk meer tegen elkaar gestreden dan met elkaar, op 20 maart 1602 werd de Verenigde Oost-Indische Compagnie opgericht, en was dit verleden tijd. Onmiddellijk werd de vaart op Indië weer geïntensiveerd, en op 23 februari 1605 gaven de Portugezen zich, zonder verzet, over. Toen in 1606 de Spanjaarden Ternate en Tidore veroverden, waren de Portugezen iedere macht in de Molukken kwijt.

Uiteindelijk hadden de Nederlanders de macht op Ambon dus vrij gemakkelijk overgenomen van de Portugezen; in 1605 hadden zij zich niet eens meer verzet tegen het verlies van hun fort. Een belangrijke reden hiervoor was dat de Nederlanders gesteund werden door de lokale bevolking. Ternate had zich tegen hun voormalige bondgenoten gekeerd en steunde nu de Nederlanders in hun strijd tegen de Portugezen, en hetzelfde gold voor de Hituezen. Een oorzaak van de verdwenen steun van de lokale bevolking lag niet alleen in de strijd die zij met

⁶⁸ Jacobs, *Ambon as a Portuguese and catholic town*, 9-10.

de Europeanen gevoerd hadden, maar ook in het compleet inconsistente beleid van de Portugezen. Het ontbrak de Portugezen in de Molukken aan een staatsmacht; Goa was te ver weg om echt invloed te kunnen uitoefenen, en Malakka was te zwak om ondersteuning te geven. Daardoor was er geen of toezicht op de bestuurders in de Molukken en konden zij zich gemakkelijk overgeven aan particuliere handel, die ze vaak belangrijker vonden dan de versterking van de Portugese macht.⁶⁹ Door intriges hield geen bestuurder het lang vol in deze uithoek van het Portugese rijk, en daardoor wilden zij liever eerst hun eigen (financiële) toekomst veilig stellen, voordat ze afgezet zouden worden en hiervoor de kans niet meer kregen.

De Nederlanders zouden dit probleem veel minder kennen, omdat zij niet de intentie hadden een staatsmacht te vestigen; het was niet de Nederlandse staat die de macht in de Molukken veroverde maar een handelscompagnie. Bovendien lag het centrum van de Nederlanders in Azië op Java, in Batavia; een stuk dichter bij de Molukken dan Goa in West-India.

Conclusie

De politiek beïnvloedde de missie van de Portugezen omdat het moeilijk was voor hen de missie te organiseren zolang er geen politieke stabiliteit was in de regio. In die situatie was het niet alleen gevaarlijk voor missionarissen, maar de invloedssfeer van de Portugezen was ook aan sterke verandering onderhevig, waardoor ook de dorpen waar een missionaris geplaatst kon worden steeds veranderden. Ook waren er vaak politieke redenen voor bekering tot het christendom. Door hoofden werd religie gebruikt om bondgenootschappen te sluiten of te vertalen en voor de gewone bevolking kon bekering tot het christendom een manier zijn om zich te beschermen tegen aanvallen van de Portugezen (die dorpen beter zouden behandelen als ze christen waren), en om bescherming van de Portugezen te krijgen tegen aanvallen van niet-christenen.

Bekeringen om politieke redenen sloten aan bij de Portugese richtlijnen wat betreft bekeringen; het rooms katholicisme was de enige juiste godsdienst en de Portugezen hadden de plicht deze te verspreiden, waarbij de seculiere macht kon helpen. De Portugezen vonden het wel belangrijk de bekeerde christenen ook in het christendom te kunnen blijven onderwijzen, dus wilden ze niet zomaar iedereen dopen die dat wenste. De belangrijkste eisen

⁶⁹ Van Wickeren, *Geschiedenis van Portugal*, 193.

die aan mensen gesteld werden om gedoopt te kunnen worden waren dat ze het Ave Maria en het Onze Vader konden opzeggen, de waarde en betekenis van het kruis kenden en minstens eenmaal de biecht hadden afgelegd.

De werkwijze van de Portugese missionarissen wordt duidelijk aan de hand van de manier van werken van Franciscus Xaverius. Hij ging uit van een maand onderwijs per dorp. Dit onderwijs bestond vooral uit het tweemaal per dag om zich heen verzamelen van zoveel mogelijk mensen (vooral kinderen), die hij vervolgens het kruisteken, het Onze Vader en het Ave Maria leerde. Op zondag was er een meer uitgebreid programma, waarin naast deze gebeden ook de geloofsbelijdenis, de Tien Geboden en een gezamenlijk gebed waren opgenomen. Na een maand zou de bevolking deze gebeden dan goed genoeg uit het hoofd moeten kennen om zonder begeleiding op deze weg verder te gaan, en Franciscus Xaverius trok dan verder naar het volgende dorp. Hoe de andere zendelingen te werk gingen is niet duidelijk, maar gezien het geringe aantal zendelingen dat er gedurende de zestiende eeuw in de Molukken aanwezig was, is het waarschijnlijk dat ook zij slechts een beperkte tijd hadden die ze in ieder dorp konden doorbrengen.

De resultaten van de missie zijn helaas moeilijk te meten. Het is in ieder geval wel duidelijk dat de Portugezen een behoorlijk aantal mensen hebben gedoopt, hoewel het ook regelmatig gebeurde dat mensen die aanvankelijk tot het christendom waren bekeerd zich later bekeerden tot de islam of terugkeerden naar de natuurgodsdienst van de eilanden. Er zouden door katholieke missionarissen op Ambon en de Lease-eilanden 16.000 mensen gedoopt zijn⁷⁰, maar het is niet duidelijk hoe betrouwbaar dit getal is, en of deze dopelingen na hun doop nog geestelijke verzorging hebben gehad.

⁷⁰ Jakob Mooij, *Geschiedenis der Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indië / in opdracht van Zijne Excellentie den Minister van Koloniën, op voorstel van het bestuur over de Protestantsche Kerken in Nederlandsch-Indië teboekgesteld door J. Mooij. 1e boek: Van de stichting der Oost-Indische Compagnie tot het optreden van den Gouverneur-Generaal Antonio van Diemen (1602-1636)* (Weltevreden, Landsdrukkerij, 1923), 84.

De VOC-tijd

In 1605 nam de VOC het Portugese fort op Ambon over, en veranderde haar naam in Fort Victoria. Deze overname ging gemakkelijk en zonder strijd dankzij de steun van enkele machthebbers in de regio die de Portugezen vijandig gezind waren. Op zich is het opmerkelijk te noemen dat een handelsorganisatie zich op deze manier politiek en militair laat gelden, maar in deze mogelijkheid was al in de statuten van de VOC voorzien. In haar Octrooi van 1602 stond dat de VOC verdragen en allianties kon sluiten, oorlog kon verklaren en vrede kon sluiten en militaire steunpunten kon bezitten. Bovendien had admiraal Steven van der Haghen bij vertrek uit Nederland de specifieke instructie meegekregen om in samenwerking met de sultan van Ternate de Portugezen uit de Molukken te verjagen en hun forten in te nemen. Van der Haghen zou dan zelf mogen beslissen of een veroverd fort door de VOC behouden moest worden of niet. Vanwege de strategische ligging van het fort te Ambon, en omdat het gebied nog nooit in handen van Hitu of Ternate was geweest, besloot hij dit fort in eigen handen te houden.⁷¹ Het eerste doel van de VOC bleef echter handel en niet politiek; het ging haar in de eerste plaats om een monopolie op de specerijen die in de Molukken verbouwd werden, en met name om een kruidnagelmonopolie, niet om het veroveren van een territorium.

Ook de consolidatie en verspreiding van het christendom was geen prioriteit voor de VOC. Er gingen wel vanaf het begin ziekentroosters mee op de schepen die werden uitgezonden, maar deze waren bedoeld voor de geestelijke verzorging van het VOC-personeel, niet voor die van de inheemse christenen.

Zo ontstaat het beeld van een handelsmaatschappij die in de Molukken aanwezig is vanwege de specerijen die in het gebied groeien, en wiens acties er steeds op gericht waren deze specerijen veilig te stellen. Omdat het de VOC slechts om specerijen ging was er in deze periode geen georganiseerde zending op de Molukken aanwezig. In dit hoofdstuk zullen we zien wat de VOC toch nog deed (of liet doen) om het christendom te onderhouden of verspreiden. Ook zullen we proberen de vraag te beantwoorden hoe het christendom en de beleving daarvan veranderden bij de overgang van het katholicisme naar het protestantisme, en daarna toen er geen georganiseerde missie meer in het gebied aanwezig was. Dat er geen georganiseerde missie was, wil immers niet zeggen dat er ook geen zendelingen meer

⁷¹ Gerrit Knaap, 'De Ambonse eilanden tussen twee mogendheden. De VOC en Ternate, 1605-1656', in: Elsbeth Locher-Scholten en Pieter Rietbergen (red), *Hof en handel. Aziatische vorsten en de VOC 1620-1720* (Leiden 2004) 35-58, 43.

aanwezig waren. Door de verschillende kerkenraden in Nederland werden zendelingen uitgezonden naar de Molukken, om daar het christendom te behouden of te verspreiden.

Politiek

De eerste halve eeuw na 1605 was de VOC voornamelijk bezig met de consolidatie en uitbreiding van haar macht in de Molukken. De gebieden die onder direct Portugees gezag hadden gestaan gingen over op Nederlands gezag, maar de zelfstandige inheemse koninkrijkjes behielden een mate van zelfstandigheid. Het ging hier in de eerste plaats om Hoamoal en Buru, die als provincies van Ternate bestuurd werden, en om het Ambonse schiereiland Hitu.

Met de hoofden van Hitu sloot de VOC een verdrag, waarvan de belangrijkste clausules als volgt luiden:

“1. In den eersten, soo sweeren wy hoofden al te samen den Gouverneur te adsisteeren tegen alle vyanden, die iets tegen hem offe tegen het fort soude willen attenteren te water off te lande.

2. Van gelycken sweeren wy voors. dat wy aen niemant eenige nagelen sullen verkoopen, als aen de hollanders, tenzy met voorweten van den gouverneur.

3. Ten anderen zall een yder leven in zyn gelooff, gelyck hem Godt in 't herte stiert, ofte meent saligh te worden; dogh dat niemant den anderen zal molestie, nogh overlast doen.

4. Ende off den Gouverneur ons tot eenige wercken dede roepen, soo sullen gehouden wesen die van Olisiva aen die van Olylima te helpen, van gelycken die van Olylima aen die van Olisiva.

5. Overwelcke beloften, soo beloove ick Gouveneur vanwege de Heeren Staten Generael der vereenighde provintien ende Syne Princelycke Ex.^{tie} Capt. Hitoe en alle hoofden en ondersaten van die quartieren te helpen en bystaen, als ons eygen natie tegen alle haere vyanden.^{72,,}

Van de Nederlandse beloften in dit verdrag kwam weinig terecht; zij hielpen de Hituezen niet tegen hun vijanden, en de belofte van godsdienstvrijheid werd ook niet waargemaakt. Niet alleen de islam werd sterk tegengegaan, maar ook het bestaande katholicisme in het gebied werd niet zomaar geaccepteerd. Zo hadden de Nederlanders verschillende katholieke

⁷² J. Keuning, *Ambonnezen, Portugezen en Nederlanders. Ambon's geschiedenis tot het einde van de zeventiende eeuw* (Leiden 1956) 145-46.

heiligenbeelden vernietigd op Ambon, en een aantal kruisen verwijderd.⁷³ Dit is op zichzelf niet verrassend; religie was een middel om macht uit te oefenen, en als de bevolking de religie van de vorige machthebber aanhing, zou dat het aanzien van de Nederlanders kunnen schaden. De VOC zag er echter wel streng op toe dat de Ambonezen zich aan hun verplichtingen uit het contract hielden. De twee belangrijkste verplichtingen waren de verplichte werken en het kruidnagelmonopolie.

De verplichte werken bestonden vooral uit de hongitochten. Dit waren verplichte roeidiensdiensten voor de Nederlanders. Ze werden gebruikt voor oorlogsvoering, maar ook bijvoorbeeld voor de controle van het kruidnagelmonopolie. Dit monopolie ontstond met de instelling van het verdrag. Kruidnagelen mochten alleen nog aan de VOC geleverd worden, tegen een vaste prijs. Deze was veel lager vastgesteld dan de marktprijs, waardoor het verleidelijk werd het monopolie te negeren. Bovendien leverden de handelaren uit Java en Makassar waarmee kruidnagelen voorheen verhandeld werden ruilgoederen die voor de Molukkers tot hun eerste levensbehoeften behoorden. Deze goederen, zoals rijst, geweven stoffen, gongs en sieraden, konden ook via de VOC verkregen worden, maar dan betaalde men een hogere prijs voor goederen van mindere kwaliteit. Dit zorgde ervoor dat de illegale handel bleef bestaan. De VOC probeerde deze te blokkeren, bijvoorbeeld door illegale plantages plat te branden, en zo ontstond een vicieuze cirkel van verzet en repressie. In deze strijd met de VOC zocht *kapitan Hitu* Kakiali steun bij de sultan van Makassar. Omdat het vaak juist Makassarse handelaren waren die het kruidnagelmonopolie ondermijnden, zette dit echter kwaad bloed bij de VOC en vanaf 1641 waren zij dan ook openlijk in oorlog met Kakiali. In 1643 maakte de VOC een einde aan de oude vierhoofdige bestuursvorm van Hitu, en in 1646 werd Hitu definitief onder direct VOC-gezag gesteld.⁷⁴

Ternate was in 1606 veroverd door de Spanjaarden, maar het Spaanse gezag over het sultanaat gold niet voor Hoamoal en Buru, die in naam van de sultan van Ternate bestuurd werden door een *kimelaha*, en soort stadhouder. Omdat zij nu min of meer op zichzelf aangewezen waren hadden ze geld nodig om hun positie te kunnen verdedigen tegen lokale machthebbers. Hiervoor zochten ze toenadering tot de Makassarse en Javaanse kruidnagelhandelaren, die met hun hogere prijzen voor inkomsten konden zorgen. Dit leidde echter tot problemen met de VOC, die haar monopolie wilde beschermen, en vanaf 1623 werd er gevochten tussen Ternataanse en Nederlandse troepen, waarbij de VOC in 1625 een aanval deed op Hoamoal

⁷³ Keuning, *Ambonnezen, Portugezen en Nederlanders*, 147.

⁷⁴ Knaap, 'Ambonse eilanden tussen twee mogendheden', 49-51.

en daar kruidnagelbomen verwoestte. Na 1628 keerde de vrede tussen Ternate en de VOC weer terug, maar daarmee ook de handelaren die het Nederlandse monopolie bedreigden. Hierdoor namen de spanningen weer toe, en vanaf 1632 werd er dan ook weer gevochten. Vrede en oorlog bleven elkaar zo afwisselen, tot 1652, wanneer er een verdrag gesloten werd dat de gouverneur van Ambon tot 'stadhouder' van de Ternataanse onderhorigheden maakte; er zou geen kimelaha meer zijn. Bovendien mocht de VOC overal in het gebied fortten bouwen en kruidnagelbomen vernietigen waar zij dat nodig achtte. Deze maatregelen leidden ertoe dat Hoamoal en de eilanden ten westen hiervan in 1658 in Nederlandse handen kwamen, hoewel er pas in 1676 formeel een einde kwam aan het Ternataanse gezag aldaar.⁷⁵

De problemen met Hitu en Ternate waren echter niet de enige problemen die de VOC had, ook in de gebieden die direct onder haar gezag stonden was er verzet. Al snel na de verovering van Fort Victoria kwamen er klachten van de Ambonese hoofden tegen de VOC. Deze hadden voornamelijk betrekking op de omgang van de Nederlanders met de inheemse vrouwen, en op het gebrek aan gelegenheid tot godsdienstuitoefening dat geboden werd.⁷⁶ De Nederlanders in het gebied namen vaak inheemse vrouwen tot zich, maar stuurden ze na een korte tijd weer terug naar hun familie. Ook zouden de hoofden graag onderwezen worden in de godsdienst van de Nederlanders; zij wisten wel dat dit een andere was dan die van de Portugezen, en dat de Nederlanders hun eigen godsdienst (uiteeraard) als superieur beschouwden, maar wat de verschillen waren, en wat de Nederlandse religie inhield, daar wisten zij niets van. Naar aanleiding van deze klachten werd wel een ziekentrooster aangesteld, maar mede door de taalbarrière bereikte hij niet veel. Deze en andere klachten leidden tot verzet tegen de Nederlandse overheersing van de Molukken. Het eerste openlijke verzet tegen de VOC vond plaats in 1616. Aanleiding hiervoor was de deportatie van 500 mensen van Siau naar Banda, waarna anderen bang waren dat hun hetzelfde zou overkomen wanneer ze naar het kasteel kwamen om te werken. Bovendien vonden de Ambonezen dat ze teveel voor de VOC moesten werken, en waren de radja's beledigd omdat de gouverneur uit zeven lagere hoofden een landraad had samengesteld, die hij raadpleegde bij voorkomende gebeurtenissen, waarbij zijzelf dus gepasseerd werden.⁷⁷

Na dit eerste openlijke verzet, kwam er meer verzet tegen de Nederlandse overheersing van de Molukken, maar de verschillende 'binnenbrandjes' werden pas een groot

⁷⁵ Knaap, 'Ambonse eilanden tussen twee mogendheden', 54.

⁷⁶ Keuning, *Ambonnezen, Portugezen en Nederlanders*, 147.

⁷⁷ Idem, 148.

vuur in 1636. Deze onrust had verschillende oorzaken⁷⁸. Ten eerste vonden de Molukkers dat zij slecht waren behandeld op de hongi-tochten, vooral de laatste; ze werden uitgescholden en geslagen, en moesten veel te lang achter elkaar roeien. Ten tweede waren er geruchten dat een deel van de bevolking gedeporteerd zou worden naar een ander eiland van de archipel. Een volkstelling, die een jaar eerder om religieuze redenen gehouden was, kwam daarmee in een heel ander licht te staan. Uit angst om gedeporteerd te worden, en uit protest tegen de slechte behandeling, weigerden degenen die opgeroepen werden voor de honigtocht van 1636 hieraan deel te nemen. Bovendien vluchtte een aantal dorpen uit de omgeving van Ambon-stad het binnenland in. De verschillende bevolkingsgroepen van de Molukken zwoeren een traditionele eed, een matakau tegen de Nederlanders. Overal in het gebied ontstonden bovendien gevechten, vooral op Ceram. Op dat eiland vernietigde de VOC bovendien vele kruidnagelplantages, om de illegale handel tegen te gaan. In 1637 bood de VOC de rebellerende dorpen een verzoening aan, die door de meeste dorpen al snel werd geaccepteerd. De christenen van Ambon kwamen echter met een petitie waarin ze een aantal eisen stelden⁷⁹. Ze wilden bijvoorbeeld betaling voor het gebruik van hun kora-kora (een bepaald type schepen) voor de hongitochten, wat werd afgewezen door de gouverneur van Ambon. Wat wel werd toegewezen was de eis tot minder herendiensten; de hongi zou voortaan nog maar voor maximaal 5 weken per jaar uitvaren. Ook werden er instructies voor een betere behandeling op hongi en regels wat betreft het gebruik van landen en visgronden rond Ambon-stad beloofd.

Hiermee kwam een einde aan de grootste crisis van de Nederlanders in de Molukken tot dan. Pas in 1817 zou er zich weer een crisis van deze omvang voordoen, bij de zogenaamde Pattimura-opstand. Samen met de onderwerping van Hitu en de Ternataanse gebieden, betekende dat ook dat de VOC haar macht in het gebied na ongeveer vijftig jaar vechten redelijk veilig had gesteld. Ze had nu een stabiele machtsbasis in de Molukken.

Onderwijs

De VOC was een handelscompagnie, dus handelsbelangen stonden voor haar voorop. In het eerste octrooi, uit 1602, werd dan ook niet gesproken over de plicht om een kerk te stichten in de overzeese gebieden. Toch had de VOC die plicht impliciet wel; ze kreeg in het octrooi

⁷⁸ Gerrit J. Knaap, 'Crisis and failure: war and revolt in the Ambon islands, 1636-1637', in: *Cakalele: journal devoted exclusively to publish the results of research in and about Maluku communities scattered through Indonesia and the Netherlands* 3 (1992), 1-26, 7-9.

⁷⁹ Knaap, 'Crisis and failure', 18.

immers het recht als overheid op te treden, en het was officieel de plicht van de overheid om de 'ware godsdienst' (Nederlands Hervormd) te bevorderen, en alle andere religies uit te roeien. In het tweede octrooi, uit 1622, en in de instructie voor de eerste Gouverneur-generaal, werd de plicht de Hervormde godsdienst te verspreiden wel expliciet genoemd⁸⁰.

Zoals gezegd stuurde de VOC wel geestelijke verzorgers mee op haar schepen, maar deze werden geacht zich bezig te houden met de geestelijke verzorging van het VOC-personeel, niet met die van de inheemse bevolking. Diensten die zij in Ambon hielden waren dan ook alleen bedoeld voor de Nederlanders, niet voor de Ambonezen. Deze situatie veranderde pas na de eerder genoemde klachten van de hoofden van Ambon. Er werd een schoolmeester aangesteld, en omdat de Ambonezen zelf om een school hadden gevraagd werd er ook meteen streng opgetreden tegen verzuim. De leerlingen werd lezen, schrijven en rekenen geleerd, maar de school werd ook gebruikt voor de verspreiding van het christendom: de kinderen moesten leren het Onze Vader, het Geloof en de Tien Geboden op te zeggen. Het opzeggen van deze fundamentele delen van het christendom was zelfs het eerste dat de kinderen leerde, pas wanneer ze dit vloeiend konden leerden ze lezen.⁸¹ Ook later in de eeuw bleef het christendom belangrijker in het onderwijs dan de gebruikelijke schoolvakken; het onderwijs was gericht op evangelisatie. Er waren drie niveaus in de scholen, gebaseerd op de gevorderdheid in de fundamentele delen van het christendom. Het eerste niveau was 'gebeden', hier leerden kinderen waarschijnlijk het Onze Vader, de Tien Geboden en het Geloof. Wanneer zij deze voldoende beheersten gingen ze over naar het volgende niveau: de 'Aldegonde', genoemd naar het 'Cort Begryp' van de godsdienst van Marnix van Sint Aldegonde. Het hoogste niveau, waar ongeveer de helft van de leerlingen zich gewoonlijk bevond, en de meesten ook behoorlijk konden lezen en schrijven, was de 'Catechismus'.⁸²

Het aanvankelijke enthousiasme over de school was van korte duur, want na een paar jaar werd deze alweer gesloten. In 1615 werd de school weer geopend, maar de voormalige leerlingen kwamen niet terug, er kwamen alleen kleine kinderen die nog niet konden werken. Het lijkt er op dat de Ambonezen wel onderwijs wilden, maar hun kinderen niet naar school wilden sturen als ze daardoor werkkrachten moesten missen. Door de dood van de schoolmeester werd de school in 1616 weer gesloten; zo bleef het onderwijs deze eerste jaren nogal rommelig georganiseerd. In 1619 werd er een bepaling uitgevaardigd dat arme schoolgaande kinderen een pond rijst per dag zouden krijgen. Hiermee werd de ouders een

⁸⁰ Mooij, *Eerste boek*, 1.

⁸¹ Mooij, *Eerste boek*, 38 en 315.

⁸² Knaap, *Kruidnagelen en christenen*, 121.

belangrijk argument om hun kinderen thuis te houden ontnomen; ze hoefden nu niet meer te werken voor hun eigen levensonderhoud. In combinatie met de bepaling dat ieder dorp moest zorgen voor evenveel nieuwe leerlingen als er leerlingen de school verlieten, zorgde dit er voor dat de scholen op Ambon in het midden van de jaren 1620 in een redelijke staat verkeerden. Er waren al meer dan 800 leerlingen, dus de aanwezigheid was in ieder geval goed vooruitgegaan; er werd nu werkelijk onderwijs gegeven.

In 1633 was de zendeling Justus Heurnius nog steeds erg positief over de scholen op Ambon. De kinderen werden volgens hem goed onderwezen, en ze maakten dan ook goede vorderingen. Ondanks dat er geen rijst meer werd uitgedeeld aan schoolgaande kinderen bleven nam het aantal schoolkinderen nog steeds toe, zelfs meisjes kwamen nu naar school. Dit was een grote tegenstelling met andere gebieden, zoals Banda, waar de kinderen door giften (zoals rijst) naar school gelokt moesten worden. Er was echter wel een groot gebrek aan materialen, vooral papier.⁸³ Regelmatig schreven onderwijzers, ziekentroosters en predikanten naar Nederland om te vragen om meer leerboeken, of om papier. Ondanks dat dit ook met regelmaat werd toegestuurd vanuit Nederland bleef er een groot tekort bestaan aan deze zaken.

De VOC vond onderwijs dus belangrijk, waarschijnlijk omdat het de gemakkelijkste manier was om het christendom te verspreiden. Maar ook de inheemse bevolking vond onderwijs belangrijk. We hebben eerder gezien dat vrijwel alle auteurs die over bekering schrijven, stellen dat mensen zich vaak om niet-religieuze redenen bekeerden tot de religie van de kolonisator. Ook de redenen dat men onderwijs wilde, waren waarschijnlijk niet religieus. Men zocht sociale mobiliteit, of economische of politieke zekerheid door zich te bekeren tot de religie van de kolonisator, in dit geval het protestantisme van de VOC. Onderwijs maakte deel uit van de religieuze structuur, en de vraag hiernaar was daarom te verwachten.

Het religieuze leven

De VOC zorgde niet alleen voor onderwijs in de nieuw veroverde gebieden, maar ook voor kerkdiensten. Aanvankelijk waren deze alleen in het Nederlands, hoewel er wel naar gestreefd werd dat de predikant ook in het Maleis zou kunnen prediken. Zolang dat niet het geval was, zou hij elke zondag, na de dienst in het Nederlands enkele predikatiën, psalmen en gebeden

⁸³ Mooij, *Eerste boek*, 316-17.

moeten voorlezen die gouverneur Houtman in het Maleis had vertaald. Dit gebeurde echter pas voor het eerst in 1612, en daarna duurde het nog eens twee jaar voordat er voor het eerst werkelijk in het Maleis werd gepredikt op Ambon. Toen dominee Wiltens voor het eerst in het Maleis predikte was de toeloop enorm, waardoor hij graag een brief ondertekende aan de kerkenraad van Amsterdam waarin gunstige perspectieven voor de christianisering van Ambon werden geschetst. Echter, de belangstelling voor zijn preken leek eerder uit verwondering over zijn beheersing van het Maleis of nieuwsgierigheid voortgekomen te zijn dan uit werkelijke interesse in het christendom, want al snel was de belangstelling zo goed als verdwenen.⁸⁴ Hoe slecht het echter ook gesteld was met de inheemse kerkgang, met de Europese gemeente was het nog slechter gesteld. Niet alleen gedroegen de Nederlanders zich vaak slecht (ze dronken, vloekten en waren onbeschoft), ze kwamen ook nauwelijks naar de kerk. De enigen die de kerkdiensten trouw bezochten waren de VOC-dienaren, maar zij waren hiertoe verplicht. De vrije burgers kwamen nauwelijks naar de kerk, waarmee ze natuurlijk ook een slecht voorbeeld van een christelijk leven vormden voor de inheemse bevolking. Om het kerkbezoek te bevorderen werden in 1625 gezamenlijke kerkdiensten ingevoerd. Deze begonnen met een dienst in het Nederlands door dominee De Praet. Nadat deze met een dankgebed was afgesloten, vormde een Maleis gezang de overgang naar de Maleise dienst, die gehouden werd door ziekentrooster Van Heusden.⁸⁵ Toen deze diensten pas waren ingesteld werden ze goed bezocht, maar toch was de constructie van korte duur en werden de diensten al snel weer apart gehouden.

Er waren dus problemen met de kerkdienst bij het kasteel; men wist niet goed hoe deze te organiseren, er waren niet altijd geschikte predikanten aanwezig, en het kerkbezoek liet ook vaak te wensen over. Toch waren de problemen in Kota Ambon, de hoofdstad van de Molukken onder de VOC, niet zo groot als in de rest van de regio. Het was moeilijk om aan voldoende geschikte predikanten vanuit Nederland te komen, en dit gebrek aan predikanten had meer invloed op de periferie dan op het centrum. De predikanten die kwamen werden namelijk allereerst in de omgeving van het kasteel geplaatst, de bergdorpen van Leitimor en de eilanden rondom Ambon bleven vaak zonder predikant. Het gevolg hiervan was dat deze dorpen vaak zonder predikant bleven, waardoor het natuurlijk lastig was een christelijk leven te handhaven nadat de inwoners gedoopt waren. Toen het onderwijs beter geregeld was, en vrijwel ieder dorp een schooltje kende, kreeg men ook de gelegenheid om het religieuze leven beter te ordenen. Net als het Nederlands Zendelinggenootschap in de negentiende eeuw, zag

⁸⁴ Idem, 44.

⁸⁵ Mooij, *Eerste boek*, 206.

ook de Indische Kerk van de zeventiende en achttiende eeuw in de schoolmeesters geschikte hoeders van het christelijke geloof. Justus Heurnius was al van mening dat de schoolmeesters geoefend moesten worden in het christelijke geloof, en later in de achttiende eeuw moesten de schoolmeesters naast hun dagelijkse activiteiten op de scholen ook een aantal religieuze ceremonies voor hun rekening nemen. Zo moesten ze 's avonds in de kerk de avondgebeden verzorgen en vraagstukken uit de Catechismus bespreken, zodat hetgeen dat op school geleerd was niet vergeten zou worden. Ook moesten ze 's zondags twee keer per dag een preek aan hun gemeente voorlezen (die ze dus niet zelf mochten schrijven, dat was blijkbaar toch echt voorbehouden aan predikanten) en later in de eeuw werden hun activiteiten nog meer uit gebreid en moesten ze ook paren in de ondertrouw verbinden, en soms zelfs trouwen.⁸⁶

Welke taal?

Taal was een probleem waar vrijwel alle missionarissen in de koloniën mee te maken kregen. In Japan gebruikten missionarissen termen uit het boeddhisme, dat al veel aanhang had in Japan, voor christelijke begrippen, wat er toe leidde dat het christendom met het boeddhisme werd verward. Om dit soort verwarringen te voorkomen, vertaalden andere missionarissen de christelijke termen in de lokale taal. Dat loste de problemen echter niet altijd op. Zo waren er aan het begin van de zeventiende eeuw waren er vier talen of taalgroepen die in aanmerking kwamen om de taal van het onderwijs en de kerkdiensten te worden.

Ten eerste was er het Portugees. In de korte tijd dat de Portugezen het gebied bestuurden hadden was dit de officiële taal voor brieven en documenten geworden. De Nederlanders wilden echter, met de Portugezen, hun taal uit de Molukken verdrijven en hebben het Portugees nooit serieus overwogen als voertaal.

De talen die wel overwogen werden als voertaal voor onderwijs, kerkdiensten en het officiële leven waren het Maleis, het Nederlands en de inheemse talen. Nederlands was natuurlijk de taal van de nieuwe overheersers, en Maleis was in die tijd al redelijk ingeburgerd in het gebied omdat het de taal van de handelaren was. Het voordeel hiervan was dat velen de taal al spraken (hoewel ook velen, vooral onder de gewone bevolking, alleen hun eigen taal spraken), in tegenstelling tot Nederlands. Aanvankelijk was Nederland de voertaal onder het Europese deel van de bevolking, en de taal voor hun kerkdiensten, terwijl de kerkdiensten voor de inheemse bevolking in het Maleis gehouden werden. Schoolkinderen leerden lezen in het Maleis en leerden de belangrijkste gebeden, het Geloof en de Tien Geboden zowel in het

⁸⁶ Knaap, *Kruidnagelen en christenen*, 119.

Nederlands als in het Maleis. Toch waren er ook geluiden te horen die vonden dat het Maleis niet de juiste taal was om de inheemse bevolking in te benaderen. Toen dominee Van den Broek in 1612 werd opgedragen om op Ambon na de kerkdienst in het Nederlands ook de Maleise vertaling van enkele predikatiën, gebeden en psalmen voor te lezen die gouverneur Houtman had gemaakt, weigerde hij dit niet alleen omdat hij zelf geen Maleis sprak en niet iets voor wilde lezen wat hij zelf niet begreep, maar ook omdat hij vond dat er aan de Ambonezen in hun eigen taal gepredikt moest worden. Ook anderen, zoals Justus Heurnius, vonden dat het Maleis niet de voertaal zou moeten zijn, maar de verschillende inheemse talen. Mede daarom zorgde hij toen hij in 1635 naar de Uliassers ging voor een vertaling in de landstaal van het evangelie van Mattheus, enige predikatiën, een aantal gebeden die geschikt waren als sterfgeleiding, en enkele andere religieuze stukken.⁸⁷

Dat toch het Maleis de overhand heeft gekregen heeft waarschijnlijk te maken met het praktische nut van Maleis aan de ene kant, en de nadelen van de verschillende inheemse talen aan de andere kant. Maleis was immers al voor de komst van de Nederlanders in gebruik geweest in de archipel, en wanneer men de inheemse talen zou gebruiken, zou er nooit een eenheid kunnen ontstaan omdat die per eiland en soms zelfs per dorp verschilden. Bovendien was het al lastig genoeg voor Nederlandse predikanten en onderwijzers om één vreemde taal te leren, wanneer de inheemse talen als voertaal gebruikt zouden worden, zouden ze op iedere standplaats opnieuw moeten beginnen met het leren van de taal. Dat zou het onderwijs, en de verspreiding van het christendom ook niet ten goede komen. Het feit dat Maleis al gebruikt werd in de archipel gaf het ook een voorsprong ten opzichte van Nederlands, dat bovendien veel verder van de inheemse talen afstond dan het Maleis, en daardoor moeilijker te leren was voor de bevolking. Daarom is het Maleis, en niet het Nederlands de algemene voertaal en taal van communicatie geworden in de door de VOC bestuurde gebieden.

De inheemse bevolking betrekken bij het christendom

Voor de verspreiding van het christendom in de Molukken was men sterk afhankelijk van Nederland. Voor het aanstellen van predikanten en ziekentroosters waren verschillende Nederlandse kerkenraden verantwoordelijk. Omdat dit nogal langzaam ging, en er bovendien mensen van nogal uiteenlopende kwaliteit werden uitgezonden, werden er verschillende initiatieven genomen om de inheemse samenleving meer bij het christendom te betrekken. Het idee daarbij was dat men een beperkt aantal inheemse jongens zou opleiden, zodat zij hun

⁸⁷ Niemeijer, 'De correspondentie van Justus Heurnius', 39.

volksgenoten vervolgens zouden kunnen onderwijzen in het christendom. Men verwachtte hier betere resultaten van dan van onderwijs door Nederlandse predikanten en ziekenroosters, omdat de inheemse jongens die opgeleid zouden worden dichter bij de rest van de bevolking zouden staan dan de Nederlanders. Om inheemse jongeren op te leiden werden verschillende initiatieven genomen.

Tweemaal werden er zonen van hoofden van Ambon naar Nederland gebracht om daar indrukken op te doen van de Nederlandse cultuur, en te leren over het christendom. Men probeerde hiermee drie vliegen in één klap te slaan. In de eerste plaats dienden de jongens als het ware als onderpand voor de trouw van hun vaders. Die zouden de VOC zeker niet durven afvallen wanneer hun zonen zich in Nederland bevonden, onder de hoede van diezelfde VOC. Ten tweede zouden zij in Nederland met eigen ogen kunnen zien dat de Nederlanders helemaal niet zo'n ordeloos en onbeschaafd volk waren als de Portugezen beweerden (waarbij het gedrag van de Nederlanders in de Molukken natuurlijk ook niet erg meehielp). Als laatste hoopte men dat de hoofdenzonen geïnspireerd zouden raken door de aanblik van een christelijke maatschappij, en bij terugkomst dit ook aan hun volksgenoten door zouden willen geven⁸⁸.

De eerste keer dat er zonen van hoofden naar Nederland gezonden werden was al in 1607. Het ging toen om de zoon van Kapitein Hitu, en twee kinderen van lagere hoofden. Gouverneur Houtman en admiraal Matelief de Jonge hadden met het meenemen van deze jongens, die 10 tot 12 jaar oud waren, dus vooral de politieke bedoeling om zich te verzekeren van de trouw van hun vaders. Van de andere twee doelen van het opleiden van inheemse kinderen in Nederland kwam in dit geval niets terecht omdat het verblijf in Nederland maar van korte duur was. Ze vertrokken op 3 mei 1607 uit Amboina, en waren hier in 1610 al weer terug⁸⁹, wat betekent dat ze niet langer dan anderhalf jaar in Nederland geweest kunnen zijn, in elk geval te kort om er veel te leren.

In 1619 werd er weer het besluit genomen om zonen van hoofden, twee uit Ambon en twee uit Ternate, naar Nederland te sturen en daar theologie te laten studeren, zodat ze bij terugkomst hun landgenoten in het christendom zouden kunnen opleiden. Omdat het niet mogelijk was om kinderen van aanzien uit Ternate te krijgen kwamen er in 1620 vier zonen van aanzienlijke hoofden van Ambon naar Nederland. De jongens werden samen met een Javaanse leeftijdsgenoot onder de leiding geplaatst van dominee Petrus Wassenberg, en

⁸⁸ Mooij, *Eerste boek*, 276.

⁸⁹ Mooij, *Eerste boek*, 55-56.

zouden ook bij hem in huis wonen. Al snel bleek dat deze hoofdenzonen niet aan de verwachtingen voldeden die men in Nederland van hen gehad had, en al in 1622 stuurden de Heeren Zeventien een brief naar Indië waarin zij verzochten om niet meer van dit soort kinderen te sturen. In 1627 werd er een verzoek ingewilligd om de jongens voor hun vertrek naar hun vaderland de steden van Holland te laten zien en daarvoor zakgeld mee te geven⁹⁰, dus waarschijnlijk zijn ze in 1627 weer naar huis gegaan. Ze zouden dan 6 tot 7 jaar een opleiding in Nederland gehad hebben. De belangrijkste reden dat deze jongens zo teleurstelden dat er meteen besloten werd niet meer van dit soort kinderen naar Nederland te sturen, was dat zij tijdens hun verblijf in Nederland hun moedertaal compleet vergeten leken te zijn. Bij terugkomst leerden ze deze weliswaar snel weer aan, maar dat konden de Nederlanders op dat moment niet weten en wat voor zin had het om kinderen naar Nederland te halen als zij dan hun moedertaal zouden vergeten? Op die manier konden ze bij terugkomst hun landgenoten niet onderwijzen in het christendom. Bovendien vervielen de jongens toen ze weer in hun eigen land waren al snel weer in hun oude gebruiken en levenswijze, in plaats van, zoals de VOC had gehoopt, de Nederlandse levenswijze vast te houden en zo een ‘voorbeeld’ te zijn voor hun landgenoten. Ook in het christendom hadden ze bij thuiskomst weinig interesse meer, en ze verspreidden dit dan ook zeker niet onder hun landgenoten.

Het opleiden van vooraanstaande kinderen in Nederland, om ze bij terugkomst het christendom te laten verspreiden in hun thuisland, was dus geen succes. Men ging er daarom toe over om in de Molukken zelf geschikte jongeren op te leiden. Al in 1619 richtte dominee Sebastiaen Danckaerts daarom een kweekschool, ofwel een Inlands seminarie op, waarin hij op kosten van de VOC helpers voor de kerkdiensten en scholen opleidde. Wanneer hun opleiding voltooid was zouden ze dan als voorganger (onderwijzer en godsdienstleraar) naar de bergdorpen uitgezonden kunnen worden, waar geen Nederlandse predikant voor beschikbaar of geschikt was. Danckaerts was ook een voorstander van de prediking in de eigen taal, en dat zouden deze mannen natuurlijk ook kunnen doen, terwijl op de scholen Maleis wel de voertaal zou blijven. Deze kweekschool kreeg een zeer enthousiaste ontvangst, het bleek dat de leerlingen, die toch al jaren geen onderwijs hadden gehad, de Nederlandse taal nog niet helemaal vergeten waren, en dat zij deze vrij snel weer oppikten. Zij kregen van Danckaerts tweemaal daags les in de normale schoolvakken, maar ook in de christelijke godsdienst. Na hun afstuderen werden zij inderdaad verspreid over de bergdorpen van het

⁹⁰ Mooij, *Eerste boek*, 55-59.

schiereiland Leitimor, en hun aanwezigheid daar had het gewenste effect; het aantal leerlingen nam toe en in de dorpen was ‘de tucht van den geest van Christus’ merkbaar.⁹¹

Ondanks dat dit seminarie dus een succes genoemd mag worden, heeft het na de repatriëring van Danckaerts geen gevolg gekregen. Wel is in 1622 in Leiden een seminarie opgericht, onder leiding van dominee Walaeus, speciaal om predikanten voor de Indische Kerk op te leiden, maar deze werd na tien jaar weer gesloten, ondanks dat er hier in deze periode twaalf geschikte predikanten waren opgeleid⁹². De VOC ging vanaf toen weer over tot het zelf opleiden van hun predikanten en ziekentroosters, onder verantwoordelijkheid van de kerkenraden in Nederland, zoals ze al vanaf 1605 gedaan hadden. Waarschijnlijk waren de kosten van de verschillende seminaries te hoog om ze voort te zetten.

Wie werd christen?

De doop van kinderen, toch het belangrijkste sacrament van het christendom, is op Ambon nooit vanzelfsprekend geweest. Ja, kinderen van christenen, geboren uit wettelijke huwelijken, werden zonder meer gedoopt, maar of kinderen van ‘heidenen’ (al dan niet ook door hen opgevoed) of geboren uit onwettige verbintenissen ook gedoopt moesten worden is vanaf het begin onderwerp van discussie geweest. In 1611 gaf de kerkenraad van Amsterdam de naar Ambon vertrekkende predikant Maertszoon als instructie mee dat kinderen uit gemengde relaties gedoopt mochten worden, mits minstens een van de ouders gelovig was. Wel moest er bij de doop duidelijk gemaakt worden dat het verkeerd was om ongehuwd samen te leven, en moest er onderscheid gemaakt worden tussen de doop van wettige en onwettige kinderen. Deze regel, dat een kind gedoopt werd als minstens een van beide ouders gedoopt was, werd aan het einde van de jaren 1630 nog steeds aangehouden.⁹³

Een oud gebruik dat de Nederlanders halverwege de zeventiende eeuw nog niet hadden kunnen uitroeien, en ervoor zorgde dat veel inheemse stellen ongehuwd samenwoonden, was de toteria. Dit was een soort bruidsschat, door de ouders van een jongetje beloofd aan de ouders van een pasgeboren meisje, wanneer zij op jonge leeftijd uitgehuwelijkt werden. Wanneer de ouders bij het huwelijk, jaren later, niet aan deze bruidsschat konden voldoen, wat nogal eens voorkwam, werd het wettelijke huwelijk voorlopig uitgesteld. De jonge man kwam dan als dienstknecht inwonen bij zijn toekomstige schoonfamilie, en hij en zijn verloofde woonden samen als man en vrouw. Omdat de ouders officieel niet getrouwd

⁹¹ Mooij, *Eerste boek*, 64-65.

⁹² Zie: Idem, 287-95.

⁹³ Idem, 41 en 242.

waren, werden de kinderen die uit zo'n verbintenis werden geboren door de Nederlanders als onwettige kinderen beschouwd.⁹⁴ Hierdoor ontstonden er ook bezwaren tegen hun doop. Om dit soort situaties te voorkomen werd het ongehuwd samenleven tegengegaan; de Nederlanders oefenden druk uit op de inheemse bevolking om toch vooral te trouwen. Deze druk was ook wel nodig, want stellen trouwden vaak op de traditionele manier, beschouwden zich dus ook als getrouwd stel en voelden er weinig voor ook nog op de christelijke manier te trouwen.

Volwassenen die zich wilden bekeren tot het christendom en zich wilden laten dopen waren vaak islamitische of andere inheemse vrouwen die met een christen wilden trouwen, en daarom zelf ook christen wilden worden, of mensen die zochten naar de gunst en bescherming van belangrijke mensen in de maatschappij. Zij namen dan de naam van degene wiens gunst zij zochten aan als doopnaam.⁹⁵ Deze volwassenen bekeerden zich dus niet om theologische maar om strategische redenen tot het christendom. We hebben al eerder gezien dat de bevolking van koloniën zich vaak bekeerde tot de religie van de kolonisator omdat zij dachten daar voordeel uit te kunnen halen, maar toch werden deze mensen in de Molukken meestal niet als dopeling geweigerd, hoewel het wel voorkwam dat er eisen werden gesteld aan volwassen dopelingen. Zo moesten zij in 1622 op Banda tenminste het Onze Vader, de Tien Geboden en de Twaalf artikelen des geloofs van buiten kennen en twee getuigen bij zich hebben die garant zouden staan voor een verdere onderwijzing in het christendom. Ook moesten ze deze drie vragen, in het Maleis gesteld, met "ja" beantwoorden: Geloof en erkent gij, dat het geloof waarachtig is en nodig ter zaligheid? Beloofst hij dan de enig ware God, Vader, Zoon en Heilige Geest, en die alleen, te zullen aanhangen en dienen en naar de leer van Zijn heilig Woord, door de profeten en apostelen beschreven, als een nieuw geboren mens en een kind van God gehoorzaam te zullen leven? Wilt gij dan op dit geloof leven en sterven en daarop de Heilige Doop als een teken van het verbond Gods en een zegel van het kindschap Gods ontvangen?⁹⁶ In de tweede helft van de zeventiende eeuw werden aan volwassen dopelingen dezelfde eisen gesteld als aan voldeerde schoolleerlingen: zij moesten kennis hebben van de Heidelbergse Catechismus. Hun kinderen werden automatisch ook gedoopt als zij nog geen vier jaar oud waren. Waren zij vier of vijf moesten ze het Onze Vader kunnen opzeggen. Kinderen tussen de vijf en de acht jaar oud moesten de Twaalf

⁹⁴ Mooij, *Eerste boek*, 221.

⁹⁵ *Idem*, 243.

⁹⁶ *Idem*, 110-11.

Artikelen en Tien Geboden kunnen opzeggen, en kinderen van boven de acht moesten een begin hebben gemaakt met de Catechismus.⁹⁷

Kinderen van niet-christelijke ouders, die werden opgevoed door christenen, of van wie de ouders wensten dat zij christen werden, maar die nog te jong waren om belijdenis te doen en dus gedoopt te kunnen worden, konden wel door handoplegging in het gebed gezegend worden, en zo ‘aan Gods bewaring en leiding aanbevolen worden’.⁹⁸ In deze ceremonie waren volwassenen aanwezig als getuigen voor het kind; zij moesten getuigen van hun eigen geloof en beloven het kind in het christendom te onderwijzen. Daarna werd door middel van een gebed met handoplegging van de predikant het kind gezegend. Daarnaast was er in 1624 voor korte tijd een ceremonie die de Confirmatie heette. Deze was bedoeld voor kinderen van een jaar of 10, 11, die wel gedoopt waren maar verder weinig godsdienstonderwijs hadden gehad, en vormde het begin van regelmatig catechismeonderwijs. Deze ceremonie was vergelijkbaar met wat in het katholicisme als het vormsel bekend staat. Kinderen bevestigden hun geloof in God en hun voornemen om een ‘godvreezend en godvruchtig’ leven te leiden, en werden dan met handoplegging gezegend. Al snel kwam er echter kritiek op de Confirmatie. De tekst zou te zware kost zijn voor kinderen van een jaar of tien, maar vooral zou ze te ‘rooms’ zijn, en teveel de nadruk leggen op uiterlijkheden/ ze werd dan ook al snel weer afgeschaft.⁹⁹

Een zending

Wat hetgene was dat de predikanten en ziekentroosters over het christendom vertelden aan de inheemse bevolking, wat dus als fundament van het christendom beschouwd werd, wordt duidelijk aan de hand van het verslag over 1622 van de predikant Wouter Melchiorzoon¹⁰⁰, die naar het eiland Rozengain was gevaren omdat hem ten ore was gekomen dat de bevolking daar interesse had in het christendom en zich wellicht wilde bekeren.

De bewoners van Rozengain vroegen Melchiorzoon hun iets te vertellen uit het boek waarin volgens hem de geboden van God geschreven stonden. Hij begon met te vertellen dat God de hemel, de aarde, de zee en alles wat er op aarde en in de zee is heeft geschapen. Ook heeft God de mensen geschapen, eerst Adam, en daarna Eva, uit Adams rib. Uit deze mensen zijn alle andere mensen voortgekomen. Adam en Eva zondigden echter tegen het gebod van God om niet te eten van de boom die midden in de lusthof stond, een zonde die ervoor zorgde

⁹⁷ Knaap, *Kruidnagelen en christenen*, 111.

⁹⁸ Zie voor het formulier: Mooij, *Eerste boek*, 350-52.

⁹⁹ Mooij, *Eerste boek*, 353-54.

¹⁰⁰ Zie: Idem, 264-69.

dat zij, en alle andere mensen (die immers uit hen voortgekomen waren) sterfelijk werden en onder de toorn van God vielen. Echter, God stuurde zijn eigen zoon naar de aarde, Jezus Christus, die doordat hij de kruisdood is gestorven iedereen die in hem waarachtig in hem geloofde van de toorn van God bevrijdde. Jezus is echter de derde dag na zijn dood opgestaan om te bewijzen dat hij de dood overwonnen had, en later weer naar de hemel gegaan, de plaats waar een geluk gevoeld wordt zoals dat hier op aarde niet gevoeld kan worden, en waar iedereen die oprecht in hem gelooft na zijn dood heen zal gaan. Daarna vertelde Melchiorzoon de bevolking over de wetten van God, wat hij ons gebiedt en verbiedt.

Hierna wilden de bewoners van Rozengain overleggen over de vraag of zij christen zouden worden of niet. Hierbij lieten zij zich echter niet leiden door de inhoud van het christendom zoals de predikant hen dat had uitgelegd, maar door het nut van het aannemen van het christendom. Ze dachten hierbij vooral aan de bescherming die het hen zou bieden tegen de moslims, en tegen de Nederlandse soldaten. Ook hier blijkt dus weer dat bekering vooral bepaald werd door de praktische voordelen die men hiervan verwachtte. Toch vroegen de mensen op Rozengain aan Melchiorzoon of er iemand op aarde in staat was om zonden te vergeven, waarop hij antwoordde dat niemand op aarde dat kon, omdat alleen God zonden kan vergeven, en om die vergeving te krijgen moesten de mensen christen worden en God in hun gebeden om vergeving smeken. Toen eenmaal het besluit genomen was dat het eiland gekerstend zou worden, vooral omdat de bevolking hoopte dan rustig op hun eiland te kunnen blijven leven, stelden zij meer vragen over het christendom; hoe lang was het geleden dat Christus kwam; waarom was hij mens geworden; is er na dit leven nog een straf voor de zonden en zouden mensen na hun dood nogmaals sterven of voor altijd in de toestand blijven waarin zij door God geplaatst werden?

Nadat hij hen hier antwoord op had gegeven, vroeg de bevolking Melchiorzoon ook nog of hij iets wist van de profeet Mohammed en de Koran. Hij antwoordde dat Mohammed een koopman was geweest, en het hoofd van een bende dieven, rovers en moordenaars, die samen met een joodse tovenaars en andere godslasteraars de Koran had geschreven. Hierin stond onder andere dat iedereen besneden moest worden, iets dat aanvankelijk ook door God aan Abraham was verkondigd. Met de komst van Christus was echter het sacrament van de doop hiervoor in de plaats gekomen, omdat het doopwater bevestigde dat wij door de dood van Jezus aan het kruis zijn schoongewassen van onze zonden; deze worden ons niet langer toegerekend. Daarnaast wordt in de Koran verboden varkensvlees te eten of sterke drank te drinken. Dit was ook volgens de oude Joodse wet verboden, maar sinds de komst van Christus was het christenen geoorloofd alles te eten zolang daar maar een dankzegging aan vooraf

ging. De toestemming die moslims hadden om zoveel vrouwen te onderhouden, was volgens Melchiorzoon in strijd met het christendom omdat God immers één man had geschapen, en uit zijn rib één vrouw tot zijn hulp, en niet meerde vrouwen. Een laatste tegenstelling tussen islam en christendom die de predikant besprak was de tegenstelling tussen het Paradijs dat de Koran gelovigen na hun dood beloofde, vol van vleselijke genietingen, en de christelijke hemel, van reine, geestelijke vreugde.

Conclusie

De verspreiding van het christendom in de Molukken ging in de zeventiende en achttiende eeuw gewoon door, en de VOC leek dit niets in de weg te liggen of zelfs te steunen. Er waren in deze periode een aantal zendelingen op Ambon en de omliggende eilanden aanwezig, en hoewel de VOC deze zendelingen weliswaar niet officieel steunde, werkte ze hen ook niet tegen. Zo konden verschillende dorpen gekerstend worden, maar doordat er erg weinig mankracht was, was men nauwelijks in staat om het christendom buiten de stad Ambon te onderhouden.

Net als in de negentiende eeuw werd ook in de eeuwen daarvoor onderwijs gebruikt voor de verspreiding van het christendom. Dit onderwijs werd wel gesteund door de VOC. We hebben gezien dat de bevolking van Ambon vroeg om voortzetting van de school die de Portugezen gesticht hadden, en dat de VOC aan dit verzoek voldeed en ook daarna ervoor zorgde dat er in Ambon een school aanwezig was. Ook breidden ze het onderwijs uit naar de omliggende dorpen. Het is waarschijnlijk dat de VOC het onderwijs in de regio stimuleerde omdat ze verwachtte daar voordeel uit te kunnen halen, net zoals de Ambonezen waarschijnlijk onderwijs wilden, en zich wilden bekeerd omdat zij dachten dat het christendom hun voordelen zou brengen.

Ondanks dat er geen georganiseerde missie of zending in de Molukken was tijdens de zeventiende en achttiende eeuw was er dus wel degelijk zendingsactiviteit in het gebied. Dat het christendom gecontinueerd werd, wil echter niet zeggen dat er geen verandering plaatsvond in de religie. In de eerste plaats was er natuurlijk een overgang plaats van het katholicisme naar het protestantisme. De Nederlanders verdreven de katholieken uit de Molukken en probeerden ook de katholieke elementen uit de religie te verdrijven. Helaas is het niet mogelijk om te achterhalen wat deze katholieke elementen waren en hoe sterk deze waren. Waarschijnlijk was een van de elementen in ieder geval het Ave Maria, wat een

typisch katholiek gebed is. Wat voor de protestanten de belangrijkste onderdelen van het christendom waren, blijkt uit de opzet van het onderwijs en het verslag van Melchiorzoon van zijn werk op Rozengain: het Onze Vader, de Tien Geboden, de Twaalf Artikelen des geloofs, en het 'Geloof', en daarnaast de schepping van de wereld, Adam en Eva en de zondeval, en de bevrijding van de zondeval door de dood van Jezus. Zowel de Portugezen als de Nederlanders hadden echter een tekort aan mankracht in de missie en zending. Daarom bleven veel dorpen na hun kerstening zonder verdere begeleiding. Het is dus onzeker hoeveel van het christendom er bleef hangen. Waarschijnlijk bleven grote delen van het inheemse geloof voortbestaan. In de loop van de zeventiende en achttiende eeuw kregen echter steeds meer dorpen op Ambon de beschikking over een schooltje, en omdat het onderwijs werd gebruikt om de kinderen kennis van het christendom bij te brengen, en onderwijzers ook geacht werden een aantal christelijke rituelen voor hun rekening te nemen, betekende de verspreiding van het onderwijs ook een verdere verspreiding van het christendom. Het is dan ook goed mogelijk dat de verandering van katholicisme naar protestantisme een het begin van de zeventiende eeuw voor de bevolking weinig gevolgen had, maar dat er in de loop van de volgende twee eeuwen wel grote veranderingen plaatsvonden. Het christendom werd meer aanwezig in de samenleving, en daardoor veranderde haar rol, en waarschijnlijk ook de beleving ervan door de inheemse bevolking.

De negentiende eeuw

De negentiende eeuw is zowel de eeuw van het nationalisme als van het moderne imperialisme. In heel Europa ontstonden natiestaten. Dit waren zowel nieuw gevormde landen (Duitsland, Italië) als landen die al langer bestonden maar nu hun eenheid gingen benadrukken, zoals Nederland en Frankrijk. Nationalisme inspireert echter nooit alleen trots op het eigen land, maar kent altijd een element van rivaliteit met andere landen of volkeren. Deze rivaliteit kwam in de negentiende eeuw niet alleen in Europa tot uiting, maar vooral daarbuiten. De Europese grootmachten bestreden elkaar om de heerschappij in de koloniën en de gebieden op aarde die zij nog niet hadden ingenomen werden in razend tempo verdeeld. Het bekendste voorbeeld daarvan is wel de conferentie van Berlijn in 1885 waarin Afrika langs keurig rechte lijnen werd verdeeld onder de deelnemers. Echter, niet alleen deze gebieden werden 'ingekleurd' op de kaart, maar landen gingen ook de grote gebieden die al onder hun invloedssfeer vielen daadwerkelijk veroveren. De koloniale macht was niet meer slechts aanwezig op strategische punten zoals de kustgebieden en enkele grote steden, maar in het hele land.

Voor Nederlands-Indië betekenden deze ontwikkelingen dat de Nederlanders niet meer voornamelijk aanwezig waren op een klein aantal plaatsen, maar ook in de rest van de archipel. Ambon en de Molukken waren natuurlijk altijd al een belangrijk deel van het koloniale rijk geweest vanwege de specerijen die hier verbouwd werden, maar toch kwam er ook hier verandering. De VOC werd op 1 januari 1800 opgeheven, en in plaats van een handelscorporatie die het gebied bestuurde, kwam er nu een staatsmacht in de Molukken. Dit was aanvankelijk echter niet de Nederlandse staatsmacht, maar de Engelse. De ontwikkelingen in Europa gingen immers niet aan de koloniën voorbij. In 1789 was de Franse Revolutie uitgebroken, en in 1795 had revolutionair Frankrijk Nederland bezet en daar de Bataafsche Republiek gevestigd. Om de Molukken uit Franse handen te houden zetten de Engelsen in oktober van dat jaar een expeditie op om zelf de Molukken te bezetten. De Nederlandse gouverneur ter plekke, Alexander Cornabe, droeg het gebied op 17 februari 1796 aan de Engelsen over. Na de Vrede van Amiens in 1802 kwamen de Molukken op 1 maart 1803 weer in Nederlandse handen, maar tussen 19 februari 1810 en 25 maart 1817 vielen de eilanden opnieuw onder Engels bestuur, voordat ze definitief tot het Nederlandse koloniale rijk gingen behoren.¹⁰¹

¹⁰¹ Chr. G.F. de Jong (bewerking), *De protestantse kerk in de Midden-Molukken 1803-1900. Een bronnenpublicatie. Eerste deel 1803-1854* (Leiden 2006) 3.

De komst van de Nederlandse staatsmacht betekende ook de terugkeer van de Nederlandse zending. Dit keer werd deze echter beter georganiseerd: in 1797 was het Nederlands Zendinggenootschap (NZG) opgericht, en dit verzorgde in de negentiende eeuw de zending op de Molukken. In dit hoofdstuk zullen we zien wat de zendelingen van het NZG op religieus gebied aantreffen in de Molukken, en hoe zij daarop reageerden. We zullen ook kijken naar de institutionele context van de zending, en naar de relatie tussen zending en overheid. We hebben gezien dat de koloniale overheid er vaak belang bij had als de bevolking in hun koloniën zich bekeerde tot het christendom. Daarom zullen we ons afvragen wat de verhouding was tussen kerk en staat op de Molukken in de negentiende eeuw, en of (en hoe) de staat de verspreiding van het christendom ondersteunde. Andere vragen die we zullen stellen zijn: hoe oordeelden de zendelingen van het NZG bij hun aankomst in de Molukken op de beleving van het christendom door de inheemse bevolking, en wat was hun reactie daarop? En: welke veranderingen probeerden de zendelingen te bewerkstelligen in de beleving van het christendom door de inheemse bevolking, en wat waren daarvan de resultaten?

Kritiek op het inheemse christendom

Toen de Engelsen in 1796 op Ambon aankwamen, vonden zij dat er veel veranderingen nodig waren in het kerkelijk leven ter plaatse. Ze vonden dat de meeste inheemse voorgangers slecht waren opgeleid, ze ontbeerden goede leiding, en er bestond een ernstig tekort aan bijbels en psalmboeken, en aan Maleistalige literatuur in het algemeen. Daarom maakte de Engelse resident van de Midden-Molukken zich sterk voor voldoende Maleise bijbels en goede psalmboeken, en voor de komst van een zending naar het gebied. Op 6 april 1814 arriveerde de Baptist Jabez Carey op Ambon. Hij had scherpe kritiek op het inheemse geloofsleven, dat volgens hem veel te oppervlakkig was. Door hun verschillende religieuze achtergronden waren zijn betrekkingen met de Nederlandse zending Joseph Kam slecht. Kam was uitgezonden door het NZG, maar was in verband met de oorlog met Frankrijk in dienst van de London Missionary Society. Hij arriveerde op 3 maart 1815 op Ambon.¹⁰² Na Kam kwamen er tot aan de Tweede Wereldoorlog nog 39 zendelingen naar Ambon. In tegenstelling tot hun instructie hun werkterrein vooral onder de aanhangers van natuurgodsdiensten te vinden concentreerden zij zich vooral op de al bestaande inheemse christenen¹⁰³, op wiens beleving

¹⁰² De Jong, *bronnenpublicatie I*, 9-10.

¹⁰³ Idem, 11.

van het christendom steeds weer kritiek werd geleverd. Het christendom zoals de inheemse Ambonezen dat uitoefenden zou veel te oppervlakkig zijn, als gevolg van te weinig, en slecht opgeleide geestelijke voorgangers.¹⁰⁴ De vraag hierbij is natuurlijk wat bedoeld werd met een oppervlakkig christendom. Waarschijnlijk bedoelde men dat de Ambonezen wel trouw naar de kerk kwamen, maar dat ondertussen het inheemse geloof bleef voortbestaan. Een andere term die in dit verband veel gebruikt werd was 'naamchristenen'; de Ambonezen zouden in naam christen zijn (ze waren immers gedoopt, en gingen naar de kerk), maar in werkelijkheid zouden ze nog aan hun oorspronkelijke religie vasthouden.

Ook de Nederlandse zendelingen en kerkbestuurders hadden gedurende de gehele negentiende eeuw veel kritiek op de inheemse christenbevolking. Dit was al zo op het moment dat zij arriveerden, en in de loop van de eeuw leek de situatie niet veel beter te worden. De kern van de kritiek was dat de Molukkers slechts naamchristenen zouden zijn. Onder het dunne laagje christendom dat voor de buitenwereld zichtbaar was, zouden zij nog steeds hun inheemse goden vereren. Hoewel ze dus uiterlijk ijverige christenen leken, zouden ze innerlijk aan hun oorspronkelijke religie vasthouden. Daarnaast was er veel kritiek op de levensstijl en het karakter van de bevolking. Ze zou onwetend en onbeschaafd zijn, maar ook trots en hooghartig. Ook zouden ze traag en arbeidsschuw zijn, en opvliegend en twistziek. Bovendien zou een groot deel van de bevolking in onzedelijkheid en dronkenschap leven, en kwam het koppensnellen nog voor in delen van de Molukken.¹⁰⁵ Deze kritiek kan echter genuanceerd worden. Ten eerste is dit een algemeen koloniaal discours, dat koloniale machten in de hele wereld gebruikten om over de volkeren in hun koloniën te spreken. Dit moest bovendien meer over de Europeanen zeggen, die natuurlijk als tegengesteld aan al deze negatieve beschrijvingen werden gezien, dan over de inheemse volkeren in de koloniën. Ook hadden veel Europeanen die negatief over Molukkers schreven vrijwel geen contact met hen, en wie wel contact met ze had was meestal positiever gestemd. Een van de belangrijkste oorzaken van het 'slechte' gedrag van de inheemse bevolking lag bovendien juist in haar omgang met Europeanen. Vooral de VOC had niet bepaald het goede voorbeeld gegeven met haar gedrag in de Molukken.

Een oorzaak voor de vermeende slechte toestand van het inheemse christendom lag in de manier waarop de bevolking gekerstend was. De VOC had het deel van de bevolking dat katholiek was op het moment dat zij arriveerden simpelweg tot protestanten gemaakt, maar

¹⁰⁴ De Jong, *bronnenpublicatie I*, 13-14.

¹⁰⁵ I. H. Enklaar, *Joseph Kam. 'Apostel der Molukken'* ('s Gravenhage 1963) 35.

had noch de intentie, noch de middelen gehad om dit christendom te verdiepen en uit te bouwen. Gedurende de gehele VOC periode had het aan continuïteit ontbroken; gebieden werden soms slechts enkele dagen in een jaar door een predikant bezocht¹⁰⁶. In een dergelijke situatie is het niet vreemd dat mensen nog vasthielden aan hun oorspronkelijke geloof; ze werden immers nauwelijks onderwezen in het christendom, en hadden hier bovendien weinig van te verwachten wanneer de kolonisator toch niet in hun dorp aanwezig was. Wanneer ze gekerstend waren werden ze nog maar weinig bezocht door predikanten of zendelingen en dus religieus gezien min of meer aan hun lot overgelaten. Omdat hun oorspronkelijke religie veel dieper geworteld was dan het christendom, bleef deze een belangrijke rol spelen. De zendelingen van het NZG probeerden hier in de negentiende eeuw verandering in te brengen; een van hun belangrijkste doeleinden was om er voor te zorgen dat het christendom van de inheemse bevolking meer op het Europese christendom ging lijken, en dat de elementen uit de inheemse religie uit het christendom zouden verdwijnen.

Ongehuwd samenwonen

Een voorbeeld van ‘onzedelijk’ gedrag van de inheemse bevolking, dat vooral in de tweede helft van de negentiende eeuw voor opschudding zorgde, was het ongehuwd samenleven, wat veelvuldig voorkwam. Net als tegenwoordig in Nederland, bestond ook in de negentiende eeuw op Ambon het huwelijk voor christenen uit twee delen. Ten eerste was er het burgerlijk huwelijk, waarbij de Assistent Resident een akte afgaf, en daarna de geboden gelezen werden. Voor de kerk was het huwelijk echter pas gesloten wanneer de aanwezige zending (of de schoolmeester, in dorpen waar geen zending aanwezig was) het huwelijk had ingezegend en een zegel met paraaf had gegeven.¹⁰⁷ Ondanks dat het dus relatief gemakkelijk was om te trouwen, namen weinig inheemse stellen de moeite dit te doen. Het is onduidelijk waarom niet, maar wellicht trouwden stellen volgens de inheemse traditie en vonden ze het niet nodig ook nog te trouwen voor de koloniale overheid en de protestante kerk. Het gevolg hiervan was wel dat er volgens officiële cijfers veel kinderen buiten de echt geboren werden. Dit leverde een discussie op tussen zendelingen en de kerk: moesten deze buitenechtelijke kinderen gedoopt worden of niet? De zendelingen Teffer en Luijke wilden de ouders min of meer dwingen om te trouwen voordat ze de kinderen doopten. Teffer gebruikte de doop hierbij daadwerkelijk als chantagemiddel; hij stelde de doop uit totdat de ouders getrouwd waren.

¹⁰⁶ Enklaar, *Joseph Kam*, 38-39.

¹⁰⁷ ‘R. Bossert aan het Hoofdbestuur van het NZG te Rotterdam, Ambon, 11 oktober 1855’, in: Chr. G.F. de Jong, *De protestantse kerk in de Midden-Molukken 1803-1900. Een bronnenpublicatie. Tweede deel 1854-1900* (Leiden 2006), 49.

Luijke weigerde de doop niet totaal wanneer de ouders niet getrouwd waren, maar omdat hij het wel treurig vindt zoveel kinderen uit deze stand te moeten dopen maakte hij het de ouders wel zo moeilijk en beschamend mogelijk. Luijke praatte eerst met de vader en liet hem beloven met de moeder te zullen trouwen. Als dit niet hielp praatte hij ook nog met de moeder, maar hij lijkt uiteindelijk de doop niet geweigerd te hebben als de ouders toch niet trouwden.¹⁰⁸

De kerkenraad op Ambon was het echter niet eens met deze handelswijze van de zendelingen. Zij vond dat het dopen van kinderen niet als middel gebruikt mocht worden om de ouders tot een huwelijk te dwingen. Veel beter vonden de leden van de kerkenraad het om de ouders door “ernstige vermaning tot reinheid van wandel en verstandelijke overtuiging van het betamelijke en zegenrijke eener Christelijke echtverbintenis”¹⁰⁹ te overtuigen toch met elkaar te trouwen. Bovendien meenden zij dat het juist voor kinderen geboren uit een buitenechtelijke verbintenis belangrijk was gedoopt te worden, omdat hun ouders door de aard van hun relatie niet in staat waren het goede voorbeeld te geven; zij hadden de kerk nodig voor hun zedelijke opvoeding.¹¹⁰

Ondanks dat de instructie van de kerkenraad duidelijk was, bleek al snel dat de aanpak van de zendelingen, die hierin gesteund werden door het NZG, veel succesvoller was. In dorpen waar de zendelingen ouders dwongen te trouwen voordat ze hun kind doopten nam het aantal ongetrouwde stellen snel af, constateerde Luijke in 1858 in de gemeente Lata en Lateri. De gemeente telde ruim zeshonderd leden, maar slechts vier à zes mensen leefden ongehuwd samen.¹¹¹ Hieruit blijkt dat de inheemse bevolking van de Molukken de doop van haar kinderen belangrijk genoeg vond om er voor te trouwen, al is het niet duidelijk of dit ook te maken had met het belang van de doop binnen het christendom. Als ze slechts zouden trouwen om het gouvernement of de zendelingen tevreden te stellen, had dat ook op een ander tijdstip gekund, maar christenen hadden in de inheemse samenleving wel meer rechten dan niet-christenen, dus het is goed mogelijk dat ouders hun kinderen uit opportunistisch oogmerk de doop niet wilden onthouden.

¹⁰⁸ ‘M. Teffer aan de kerkeraad der Protestantse gemeente te Ambon, Ambon, 10 januari 1858’, in: De Jong, *bronnenpublicatie II*, 168-170, 169 en ‘Kort verslag van de werkzaamheden van zending W. Luijke, lopende van april 1857 tot en met maart 1858, Rumah Tiga (Ambon), 20 mei 1858’, in: idem, 187.

¹⁰⁹ ‘Consideratiën en advies van de kerkeraad der Protestantse gemeente te Ambon, Ambon, 27 maart 1858’, in: De Jong, *bronnenpublicatie II*, 178-180, 179.

¹¹⁰ Idem.

¹¹¹ De Jong, *bronnenpublicatie II*, voetnoot 307, 187.

Het succes van de zendelingen in deze kwestie was een nederlaag voor de Indische Kerk, de officiële organisatie van de kerk in Nederlands-Indië (de kerkenraden en predikanten). Zolang de zendelingen van het NZG in de Molukken aanwezig waren, was er onenigheid tussen hen en de predikanten van de Indische Kerk. De predikanten ergerden zich aan de zelfstandigheid die de zendelingen zich aanmaten, en aan de prominente positie die zij soms in de samenleving aannamen. Daarnaast waren er conflicten over kerkelijke kwesties, waarvan de onenigheid over de doop van onwettige kinderen de belangrijkste was.

Eis tot diepgang – eisen aan de doop

In de negentiende eeuw werd er vaak gezegd dat er meer diepgang moest komen in het inheemse christendom. Hiermee bedoelde men dat de Ambonezen niet alleen de uiterlijke rituelen van het christendom moesten kennen, maar ook hun betekenis. Ze moesten meer kennis krijgen van de inhoud van het christendom. Vaak werd in dit verband gezegd dat het christendom daadwerkelijk ‘gevoeld’ moest gaan worden (men dacht blijkbaar dat dit nog niet het geval was). Deze eis tot diepgang in het inheemse christendom kwam vooral tot uiting in de eisen die aan mensen gesteld werden voordat ze gedoopt konden worden. Kinderen van christenen werden automatisch christen, en dat zij gedoopt zouden worden was vanzelfsprekend. Aan hen werden dan ook geen eisen gesteld (al waren ze wel verplicht de school te bezoeken, waar ze natuurlijk ook onderwezen werden in de grondbeginselen van het christendom). Echter, wie zich wilde bekeren van de islam of de inheemse religie tot het christendom, moest hier wel degelijk basiskennis van hebben. Waaruit deze basiskennis bestond wordt duidelijk aan de hand van een aantal gesprekken met mensen die zich graag wilden bekeren. Zo sprak de zending J.F. Bormeister in 1825 op Buru met een half dove man die zich graag wilde bekeren. Na een lang gesprek over de heilige drie-eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest, waarin Bormeister de man probeert duidelijk te maken dat God zowel één is als drie, komt de man tot de conclusie dat hij dit nu nog niet kan begrijpen. Hij wil het echter wel geloven, en hoopt dat hij het zal leren begrijpen wanneer hij gedoopt is. Omdat de man goed van wil lijkt heeft Bormeister hem de volgende dag gedoopt.¹¹²

In 1833 sprak de zending P. Keyser op Saparua met een oude, blinde moslim, die graag christen wilde worden. Omdat Keyser dacht dat hij om verkeerde redenen christen wilde worden probeerde hij hem het hoofddoel van het Evangelie bij te brengen; hij sprak tot

¹¹² ‘J.F. Bormeister, Eerste jaarverslag over 1825 [Buru, maart 1825]’, in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 130-36, 134-36.

hem over de zonde, en over Jezus die de ‘zaligmaker van zondaren’ is. Omdat de man oprecht geïnteresseerd leek, adviseerde Keyser hem om vooral veel te bidden, zodat hij meer inzicht zou krijgen.¹¹³ Hij doopte hem echter nog niet, de man zou eerst moeten bewijzen dat zijn wens om christen te worden echt was, en om dat te bewijzen zou hij gedurende een bepaalde tijd volgens het christendom moeten leven.

Volwassenen die gedoopt wilden worden en zich tot het christendom wilden bekeren, werden dus niet zomaar in de gemeente toegelaten. Zij moesten eerst onderwijs volgen waarin de grondbeginselen van het christendom werden uitgelegd, zodat de doop niet slechts een leeg ritueel zonder inhoud zou zijn. Deze grondbeginselen waren nog steeds dezelfde als in eerdere eeuwen: de belangrijkste gebeden, het Geloof, en de Tien Geboden. Daarnaast hebben we zojuist gezien dat voor het NZG de heilige drie-eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest, en het zondebegrip belangrijke elementen van het christendom waren. Meestal bestond het onderwijs hierin echter niet uit één-op-één gesprekken met de zendeling, maar uit onderwijssessies waarbij een aantal aspirant-dopelingen aanwezig was. Hierin legde de zendeling de grondbeginselen van het christendom uit, en wie gedoopt wilde worden was verplicht hierbij steeds, of in ieder geval regelmatig, aanwezig te zijn. Kinderen van christelijke ouders werden bovendien naar school gestuurd, waar ze deze grondbeginselen ook leerden. Toch bleven zendelingen gedurende de negentiende eeuw klagen over een gebrek aan kennis bij de inheemse christenen, en bleef het oorspronkelijke geloof steeds voortbestaan. Een van de oorzaken hiervan was het gebrek aan mankracht waar de zending voortdurend mee te kampen had, een andere oorzaak van de vermeende magere resultaten van de zending was dat het geloofsleven in het Hoog-Maleis was: de Bijbels die beschikbaar waren, waren in het Hoog-Maleis en predikanten preekten in deze taal. Echter, de Ambonese bevolking was deze taal niet machtig. Het Laag-Maleis was hier allang doorgedrongen, maar het Hoog-Maleis sprak men niet. Het gevolg hiervan was, dat de bevolking niet begreep wat er op de preekstoel gezegd werd, en de weinige Bijbels die beschikbaar waren (er was een constante vraag naar meer Bijbels in het Maleis) eigenlijk niet konden lezen. Op deze manier zou er natuurlijk nooit meer diepgang kunnen komen in het inheemse christendom; hoe moeten zij de christelijke theologie begrijpen wanneer ze de Bijbel niet kunnen lezen en de preken niet begrijpen? Op deze manier was het christendom waarschijnlijk slechts een ritueel voor de inheemse bevolking, dat geen gevolgen hoefde te hebben voor de inhoud van de inheemse religie. Daarom werden er verschillende initiatieven genomen om het christendom meer

¹¹³ ‘P. Keyser aan het Hoofsbestuur van het NZG te Rotterdam, Ambon 27 december 1833’, in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 260-62, 261.

toegankelijk te maken voor de inheemse bevolking. Deze initiatieven bestonden vooral uit het vertalen van geschriften, van delen van de Bijbel en van catechismen, vanuit Europese talen naar het Maleis. Vooral Joseph Kam was actief in het verzorgen van uitgaven, zodat de lokale Ambonese bevolking meer inzicht kreeg in de christelijke geschriften.

Zendingswerk in de praktijk

De eerste zending van het NZG in de Molukken was Joseph Kam. Hij was een overgangsfiguur tussen de VOC-predikanten en ziekentroosters aan de ene kant, en de NZG-zendingen aan de andere kant omdat hij vanaf het moment dat Carey vertrok tot aan de komst van de eerste predikant, in 1826, de werkzaamheden van beide combineerde. Zijn werk was om een aantal redenen belangrijk. Ten eerste zorgde hij ervoor dat de opleiding van inheemse leraren en kerkpersoneel prioriteit kreeg, waardoor verschillende scholen geopend werden; ten tweede kregen Molukse gemeenten het recht om hun eigen kerkenraden te kiezen¹¹⁴ en ten derde zorgde hij ervoor dat er veel meer bijbels, psalmenboeken en dergelijke beschikbaar kwamen voor de bevolking dan voorheen¹¹⁵. Helaas is het nog maar de vraag of deze geschriften in een taal waren die de inheemse bevolking gemakkelijk begreep, en of ze dus werkelijk een grote bijdrage aan de verspreiding van het christendom leverden.

Vanaf 1794, tot Kam arriveerde in 1815, was er geen vaste predikant in Ambon aanwezig. Hierdoor hadden een aantal christelijke rituelen gedurende twintig jaar niet plaats kunnen vinden; het Heilig Avondmaal was niet toegediend, kinderen konden niet gedoopt worden, niemand kon tot lidmaat bevestigd worden, en huwelijken konden niet kerkelijk ingezegend worden. Hierdoor was het aantal belijdende lidmaten op het moment dat Kam arriveerde nog maar miniem. In deze situatie moest Kam verandering brengen, en om de achterstand in te halen richtte hij verschillende biduren in, voor verschillende doeleinden. Zo waren er verschillende uren voor belijdeniscatechisatie (om de deelnemers voor te bereiden op het Avondmaal), voor volwassen doopkandidaten, zendingbidstonden, en daarnaast nog de normale diensten, waarin ook vele kinderen gedoopt werden (ongeveer 120 per week).¹¹⁶

Zendingen kregen in de negentiende eeuw een vaste standplaats toegewezen, waar ze het geestelijk leven moesten leiden. Voor Kam was dit Ambon, de hoofdstad van het gebied

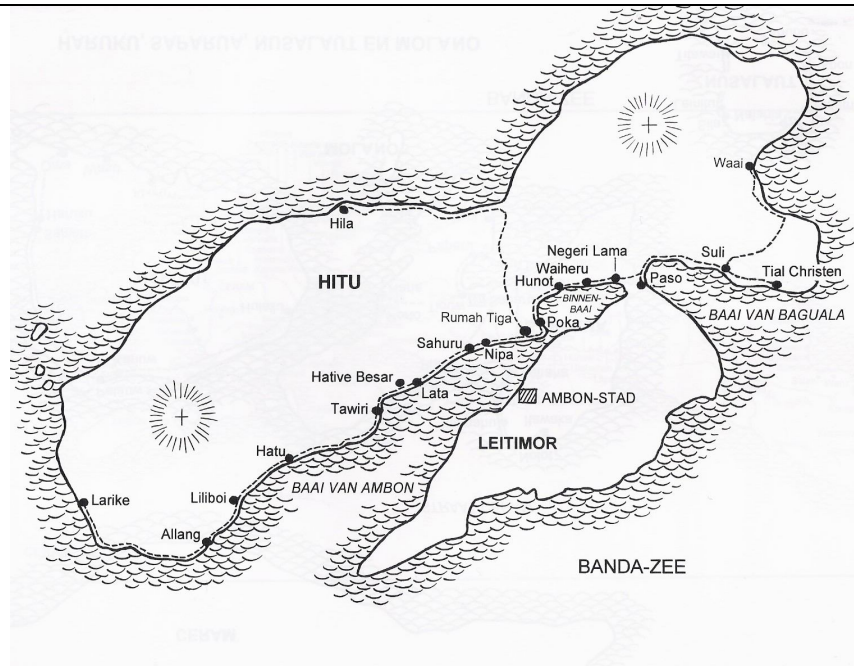
¹¹⁴ Sunquist, Scott W. (ed), *A dictionary of Asian christianity* (Cambridge 2001), lemma Moluccan mission, 559-561, 559.

¹¹⁵ Sunquist, *dictionary*, lemma Joseph Kam, 431-32, 432.

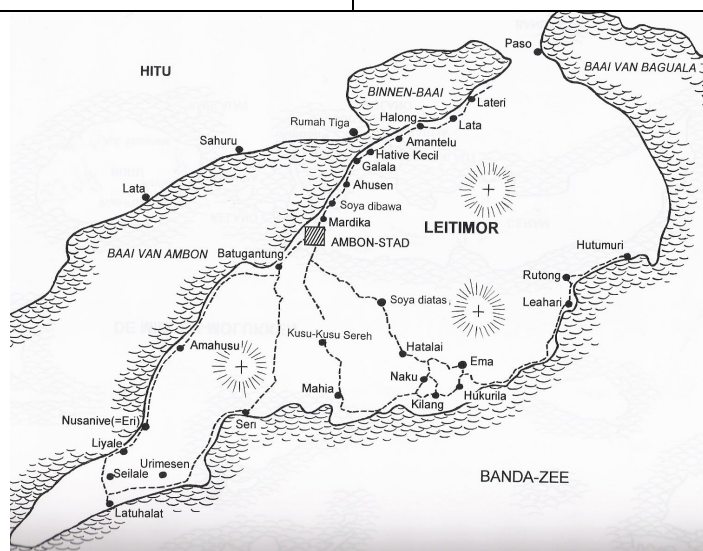
¹¹⁶ Enklaar, *Joseph Kam*, 40-41.

en de grootste christelijke gemeente. Toen er meer zendelingen kwamen, kregen ook dorpen in de bergen van Ambon, en op de omliggende eilanden een zendeling toegewezen. In hun standplaats moesten de zendelingen voorgaan in de zondagse en overige kerkdiensten, kinderen dopen, catechismuslessen geven, en natuurlijk niet-christenen proberen te bekeren. Dat laatste was zelfs officieel hun belangrijkste doel; in iedere instructie voor zendelingen stond dat zij hun werkterrein voornamelijk onder het deel van de inheemse bevolking dat nog hun oorspronkelijke natuurgodsdienst aanhing dienden te vinden. Toch bleven zendelingen vrijwel steeds onder christenen werkzaam, hier was nog meer dan genoeg werk te doen.

Buiten het onderhouden van hun eigen standplaats werd van zendelingen ook verwacht dat zij minstens een keer per jaar een bezoek brachten aan de gemeenten waar gewoonlijk geen zendeling aanwezig was. Gedurende het jaar nam de schoolmeester hier de zondagse kerkdiensten



Afbeelding 4: standplaatsen zendelingen op Hitu¹¹⁷



Afbeelding 5: standplaatsen zendelingen op Leitimor¹¹⁸

waar, maar zij waren uiteraard niet bevoegd om kinderen te dopen. Dit was dan ook een van de belangrijkste werkzaamheden van de zendelingen op deze bezoekreizen, naast het afnemen van de schoolexamens. Tijdens de minimaal 35 reizen die Joseph Kam tussen 1815 en 1833 maakte duurde een bezoek aan een dorp altijd twee dagen en kende dit een vast programma. Op de eerste dag begon

¹¹⁷ De Jong, *bronnenpublicatie II*, 723.

Kam met een schoolinspectie. 's Middags nam hij nieuwe lidmaten aan en doopte hij volwassenen die zich wensten te bekeren, en behandelde hij eventuele tuchtgevallen. In de avond werd de eerste kerkdienst gehouden, waarin wettig geboren kinderen gedoopt werden, nieuwe lidmaten de belijdenis werd afgenomen en zij als lidmaat bevestigd werden, bekeerlingen gedoopt werden, enkele huwelijken werden ingezegend, en het Heilig Avondmaal werd voorbereid. Op de tweede dag werd in de ochtend het Avondmaal gehouden, in de middag voerde Kam persoonlijke en zakelijke gesprekken met de schoolmeestervoorganger van het dorp, de oudsten van de gemeente en het dorps hoofd, en ten slotte werd het bezoek afgerond met een derde kerkdienst. In deze dienst vond de dankzegging voor het Avondmaal plaats, werden buitenechtelijke kinderen gedoopt, en hield Kam een ernstige vermanings- en opwekkingsprediking. Hierna vertrok hij dan naar de volgende gemeente, waar hij 's ochtends aankwam en dit patroon zich herhaalde.¹¹⁹ Het is waarschijnlijk dat het programma van deze bezoeken voor de zendelingen gedurende de gehele negentiende eeuw min of meer hetzelfde bleef.

De schoolmeesters waren in de meeste dorpen dus de centrale figuren van het christelijk leven. Immers, de zendelingen bezochten dorpen die niet hun standplaats waren hoogstens een paar keer per jaar, en de rest van het jaar werden de diensten waargenomen door de schoolmeesters. Weliswaar schreven zij geen eigen preken, ze waren wel degenen die de kerkdiensten verzorgden en dus het aanspreekpunt voor de bevolking. Bovendien was het onderwijs op de scholen religieus geënt, dus was het voor het NZG en de Indische Kerk belangrijk dat de schoolmeesters een goed begrip van het christendom hadden. Zolang de meesters Europeanen waren, was dit geen probleem, zij waren immers opgegroeid met het Europese begrip van het christendom, maar dit veranderde toen men inheemse jongens ging opleiden tot schoolmeester. Zij waren immers opgegroeid met hun eigen, inheemse, religie, hoewel ze daarnaast natuurlijk op school en in de kerk wel waren onderwezen in het christendom. Ook was het christendom een onderdeel van de opleiding tot schoolmeester. We zullen nog zien dat er toch nog resten van het inheemse geloof aanwezig waren bij de schoolmeesters, die juist een centrale rol moesten vervullen in het christendom.

¹¹⁸ De Jong, *bronnenpublicatie II*, 722.

¹¹⁹ Enklaar, *Joseph Kam*, 77-78.

Ieder jaar moesten de zendelingen een rapport sturen aan het Nederlands Zendelinggenootschap, met daarin de antwoorden op de volgende vragen¹²⁰:

- Hoedanig is de godsdienstige gesteldheid dergenen, onder welke gij werkt? Zijn het Christenen, Heidenen of Mohammedanen? Zijn de Christenen sedert lang van godsdienstig onderwijs verstoken? Hoe groot is hun aantal? Hoedanig hunne kennis en godsdienstige gezindheid? Welken toegang hebt gij tot de niet-christenen? Zijn die het Christendom toegenegen of vijandig?
- Welke zijn uwe werkzaamheden? Predikt gij? Hebt gij catechisatiën? Houdt gij bijzondere gesprekken? Doet gij ook bezoeken? Hebt gij eene of meerdere scholen onder uw opzicht? Hebt gij daarbij medehelpers? Welke? Hoe veel leerlingen? Wat onderwijst gij? Welke boeken gebruikt gij?
- Welke vrucht bespeurt gij op uwen arbeid? Neemt het aantal uwer toehoorders toe of af? Hoe groot is het? In welke verhouding staat het tot de bevolking? Hoe groot is het aantal gedoopten en ledematen in uwen werkkring? Hoe velen hebt gij sedert de laatste opgave gedoopt, tot ledematen aangenomen en in het huwelijk bevestigd? Is er belangstelling bij het gehoor des woords? Hebt gij ook grond van hope, dat opregt geloof en ware bekeering de vruchten zijn van uwen arbeid, of van dien van vorige leeraars of zendelingen?
- Is er geheime of meer openlijke tegenstand? Van welken aard? En hoe handelt gij daarbij? Is er medewerking? Van welken aard is die?
- Hebt gij ook eenige buitengewone werkzaamheden vrijwillig opgelegd, of zijn er u ook opgelegd? En welke?
- Zijn er ook eenige bijzonderheden u bekend, of hebben er omstandigheden bij u plaats, welke kennis voor het Genootschap belangrijk is?

Hieruit blijkt dat het Zendelinggenootschap waarde hechtte aan de kwantiteit van de zending; ze willen van de zending horen uit hoeveel mensen zijn gemeenschap bestaat en of dit toe- of afneemt. Aan de andere kant zijn ze ook geïnteresseerd in de kwaliteit van de zending, althans in die mate dat ze willen weten welke werkzaamheden de zending uitvoert. Toch lijkt de nadruk eerder op de kwantiteit te liggen; hoeveel mensen er bekeerd waren leek het belangrijkste te zijn.

Onderwijs

¹²⁰ De Jong, *bronnenpublicatie I*, voetnoot 224, 125.

Religie was in de negentiende eeuw op Ambon sterk verbonden met het onderwijs. Een school was niet alleen een plaats om te leren lezen, schrijven en rekenen, maar het onderwijs was vooral godsdienstonderwijs. De kinderen moesten bijbelkennis opdoen en psalmen leren zingen. Geschiedenis was veelal bijbelgeschiedenis, en aardrijkskunde de topografie van Palestina. Al in de Engelse tijd werd het belang en nut van onderwijs aan kinderen ingezien, daarom kenden de Engelsen ook al een reglement waarin een leerplicht werd vastgesteld.¹²¹ Jongens moesten naar school van hun zevende tot hun achttiende, meisjes van hun zevende tot hun twaalfde. Voor ieder kind dat zonder geldige reden afwezig was moesten hun ouders 1 rijksdaalder boete betalen; alleen ten tijde van de kruidnagelooft mochten kinderen van school wegblijven als dit noodzakelijk was. Het is waarschijnlijk dat hiervan veelvuldig gebruik werd gemaakt. De Nederlanders namen de ideeën van de Engelsen over onderwijs grotendeels over. In de eerste schoolreglementen die de Nederlanders opstelden, staan de organisatie van de school, en de ordelijkheid en netheid, zowel als de aanwezigheid van de leerlingen centraal. Dit blijkt ook uit de schoolwetten die in iedere school opgehangen dienden te worden:

Geen kind mag zonder verlof uit de school blijven.

Geen kind mag te laat in de school komen.

Elk kind moet gewasschen, gekamd en zuiver gekleed zijn.

Een kind moet vriendelijk en beleefd zijn jegens ieder een.

Op school moet men stil zijn, niemand stooren en zijne plaats niet verlaten.

Men moet oplettend zijn wanneer anderen leren en onthouden wat men in de schoolboekjes leest of van den meester hoort.

Men moet zijne boeken en papieren zuiver bewaren.

Men moet niet vragen om naar buiten te gaan dan wanneer het volstrekt noodig is en ook terstond weder binnen komen.

Men mag niet liegen.

Wanneer men iets vindt, moet men het aan de meester geven.

¹²¹ 'C.M. Baumhauer, secretaris van de commissarissen tot de overname der Molukse Eilanden te Ambon, aan A.A. Buyskens, schout-bij-nacht en commissaris-generaal over Nederlands-Indië, Ambon, [?] november 1817', in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 59-67.

De kinderen moeten ordelijk uit de school gaan, en zich ook op de straat of bij den weg vreedzaam en zedig gedragen.¹²²

Deze schoolwetten bleven gedurende de gehele negentiende eeuw min of meer gelijk (alleen de bepaling over het verlaten van het gebouw was in 1849 weggelaten¹²³), maar de reglementen werden wel steeds uitgebreider dan dit eerste, uit 1818. Vooral het schoolreglement uit 1832 was zeer uitgebreid. Hierin stond onder andere dat de hoofdvakken van het onderwijs moesten zijn: lezen, schrijven, gewoon rekenen, de Nederduitse taal, aardrijkskunde, Nederlandse geschiedenis, Nederlands-Indische geschiedenis, de beginselen van de algemene geschiedenis, en zingen. Het doel van het onderwijs was naast de ontwikkeling van de verstandelijke vermogens van de leerlingen ook het leren van 'nuttige kundigheden' en het geven van een zedelijke opvoeding. De leerlingen moesten verdeeld worden over drie klassen, naar gelang hun gevorderdheid. Jongens en meisjes moesten hierbij steeds gescheiden blijven. Leerlingen moesten naar school vanaf hun zesde, mits ze de pokken gehad hadden of hiertegen gevaccineerd waren en zaten vijf dagen per week van acht tot elf en van twee tot vijf op school. Op zaterdag was er alleen 's ochtends school, en op zonen feestdagen was de school gesloten. Ouders moesten schoolgeld betalen voor hun kinderen, maar helaas is het onduidelijk hoe hoog dit was. Ook is er geen duidelijke straf te vinden voor schoolverzuim, er lijkt in ieder geval geen boete toegekend te zijn.¹²⁴ Echter, in 1826 was bepaald dat er 25 duiten, ofwel een kwart gulden betaald moest worden per kind per dag dat de school zonder geldige reden werd verzuimd.¹²⁵ Tenslotte werd het schoolreglement nog veranderd in 1855. De belangrijkste verandering ten opzichte van eerdere reglementen was hierin dat het aantal uren dat leerlingen op school aanwezig moesten zijn werd verminderd, wat in de praktijk betekende dat de middaguren vervielen.¹²⁶

In hoeverre de scholen zich aan deze reglementen hielden, en hoe de kwaliteit van het onderwijs was, werd gecontroleerd door zendelingen en predikanten op hun inspectiereizen, die zij idealiter minstens één keer per jaar moesten uitvoeren. Op deze reizen bezochten ze

¹²² 'R. D'Ozy, secretaris-generaal ter Generale Secretarie, "Algemeen reglement voor het schoolwezen, gearresteerd bij Hunne Excellentien de Kommissarissen Generaal over Nederlands Indië, [Batavia], 16 januari 1818', in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 69-72, 71.

¹²³ [B.N.J. Roskott], Concept-Instructie voor de schoolmeesters der inlandse christenscholen, [Ambon, 1849]', in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 608-19, 611.

¹²⁴ "Reglement van orde, tucht en beheer, voor de gouvernements lagere scholen in alle Residentien op java en Madura en die der Buiten-Bezittingen van Nederlandsch Indië, met uitzondering van Batavia, Samarang en Soerabaija," Batavia, 15 oktober 1832', in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 241-49.

¹²⁵ 'Extract uit het Register der Handelingen en Besluiten van de Gouverneur der Molukse Eilanden, P. Merkus, 13 juli 1826, nr 1, met bijlage', in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 174-87, 175.

¹²⁶ Zie: 'Pengatoran pada midras² malajuw di pulaw Ambon dan sakalijen dairah² jang ada dibawahnja, [Ambon, 28 december 1855]', in: De Jong, *bronnenpublicatie II*, 50-62.

dorpen waar normaal gesproken geen zendeling of predikant aanwezig was. Ze voerden daar dan verschillende religieuze rituelen uit waar in deze dorpen anders geen gelegenheid toe was: ze bedienden het Heilig Avondmaal, doopten kinderen (en soms ook enkele volwassenen die christen wensten te worden), maar vooral ook namen ze de schoolexamens af. Met deze examens maten ze niet alleen de prestaties van de leerlingen, maar vooral ook die van de leraren, en vaak waren ze hier niet tevreden over. Maar weinig kinderen konden lezen, en degenen die dat wel konden begrepen vaak niet of nauwelijks wat ze lazen. Dat vooral was een terugkerende klacht: de leerlingen konden wel dingen opdreunen maar wisten hiervan de betekenis niet. Men weet dit niet aan onwil of gebrek aan intelligentie van de leerlingen, maar aan een gebrek aan kwaliteit van de schoolmeesters. Dit werd de meesters vaak niet aangerekend, men vond dat hun opleiding tekort schoot om de scholen goed te leiden en de kinderen goed les te geven. Echter, een terugkerende klacht over schoolmeesters was ook dat ze alcoholist zouden zijn, wat natuurlijk wel zeer kwalijk was. Er waren ook goede scholen, maar zowel de goede als de slechte scholen kenden een gemeenschappelijk probleem: er kwamen maar weinig leerlingen regelmatig naar school. De kinderen die niet aanwezig waren werden als ziek opgegeven, terwijl ze dat niet waren. Een gemiddeld aanwezigheidspercentage van onder de 50% was normaal voor de negorijscholen. Vooral burgers stuurden hun kinderen vaak niet naar school, en konden daar ook op geen enkele manier toe gedwongen worden; de boetes voor schoolverzuim golden niet voor hen.

Opleidingsinstituut voor inlandse schoolmeesters

Vanwege de aanhoudende klachten over de (geringe) kwaliteit van de schoolmeesters op de negorijscholen, kwam het Ambonees Hulpzendinggenootschap al in 1835 met een voorstel: zij wilden een instituut oprichten voor de opleiding van inlandse jonge mannen tot schoolmeesters.¹²⁷ Op dit instituut zouden twaalf jongemannen een opleiding tot schoolmeester krijgen. De vakken die hen onderwezen zouden moeten worden waren: lezen, schrijven, bijbelkennis, godsdienstonderwijs, rekenen, grammaticale kennis van de Hoog-Maleise taal en enige wetenschappelijke oefeningen. Echter, “verspreiding van bijbelkennis en een daaruit voortvloeiend werkdadig Christendom blijft altyd het hoofddoel der gansche

¹²⁷ ‘Plan van het te Ambon op te richten instituut ter opleiding van inlandse jongelingen tot zendingen en onderwijzers, Ambon, 20 augustus 1835’, in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 296-300.

inrigting en daarom moet steeds het Godsdienstonderwys op den Voorgrond staan, zoodat de Onderwyzer op de behoorlyke en voorzigtige leiding van hetzelve wel heeft te letten.”¹²⁸

Hoewel men in de eerste tijd over het algemeen best tevreden was over de prestaties van de kwekelingen, was er ook kritiek: een aantal kwekelingen zou geen schoolmeester willen worden om iets bij te dragen aan de maatschappij, maar om aanzien te verwerven; een schoolmeester is na de regent de tweede man in een dorp. In 1844 stelde dominee Brumund, die als predikant op Ambon werkzaam was dat de onderwijzers die waren opgeleid op het Instituut weliswaar voldeden, maar de overige schoolmeesters hadden nog steeds een veel te gebrekkige opleiding genoten. Zij waren eerder opgeleid tot godsdienstig voorganger dan tot onderwijzer. De nadruk in de scholen bleef ook liggen op het godsdienstig onderwijs; klassen werden ingedeeld naar gelang hoe goed de kinderen Catechismusvragen konden beantwoorden – waarbij ze deze antwoorden simpelweg uit hun hoofd hadden geleerd. Door deze nadruk op godsdienstonderwijs, en doordat ook een deel van de onderwijzers eerder waren opgeleid voor godsdienstige zaken dan voor niet-religieus onderwijs, bleef het overige onderwijs hier ver bij achter. Brumund stelt dan ook hervormingen voor waarmee er meer aandacht zou komen voor andere zaken dan godsdienstonderwijs.¹²⁹

In de tweede helft van de negentiende eeuw werd de situatie van het onderwijs op Ambon niet veel beter. Bovendien kwam er steeds meer kritiek op het Instituut van het Hulpzendinggenootschap, waar inlandse jonge mannen werden opgeleid tot onderwijzer. Dit instituut stond onder leiding van de heer Roskott, maar in de jaren 1860 kwam er kritiek, zowel op zijn leiding, als op de kwekelingen zelf. Zij zouden achterblijven in hun kennis en zedelijkheid. Over Roskott zelf ging het gerucht dat hij het Instituut zou hebben bestolen voor eigen gewin. Hij werd hiervan vrijgesproken door een speciaal ingestelde commissie¹³⁰, maar zijn reputatie was natuurlijk wel beschadigd. Ondanks dat Roskott zich uitgebreid verdedigde tegen de aantijgingen dat de kwaliteit van de kwekelingen niet goed was (hij voegde zelfs het gehele examen bij zijn brief aan het hoofdbestuur van het NZG), werd op de conferentie van zendingen, die op 20 november 1860 in Waai bijeenkwam toch aan de zendingen gevraagd elk afzonderlijk hun mening over Roskotts Instituut te geven. De zendingen Luijke

¹²⁸ ‘Plan van het te Ambon op te richten instituut ter opleiding van inlandse jongelingen tot zendingen en onderwijzers’, 298-99.

¹²⁹ ‘Ds J.F.G. Brumund, predikant te Ambon, aan G. de Serière, gouverneur der Molukse Eilanden, Ambon, 24 juli 1844’, in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 445-450, 446-448.

¹³⁰ ‘B.N.J. Roskott aan het Hoofdbestuur van het NZG te Rotterdam, Rumah Tiga (Ambon), 2 september 1861’, in: De Jong, *bronnenpublicatie II*, 305-18, 307-08.

en Tobi waren hierbij vrij positief over Roskott en het Instituut.¹³¹ Zij stelden dat de onderwijzers zeker niet onbekwaam waren, Tobi twijfelde alleen aan de oprechtheid van hun christendom. Hij vond het echter logisch dat de kennis van het christendom van de kwekelingen en onderwijzers van het Instituut tekort schoot, omdat ze de christelijke leer nu eenmaal niet met de paplepel ingegoten hadden gekregen, zoals in Nederland gebeurde. Bovendien vond hij dat dit Roskott niet te verwijten viel, die zou er alles aan gedaan hebben om zijn kwekelingen christen te maken. Ondanks dat zijn medezendingen Roskott dus wilden verdedigen tegen de kritiek die hij te verduren kreeg, hielp hem dit niet. Integendeel, de kritiek bleef aanhouden en in 1864 werd Roskott ontslagen en het Instituut en de bijbehorende drukkerij werden opgeheven.¹³² Kwekelingen zouden zich onzedelijk hebben gedragen, en Roskott zou hier blind voor zijn geweest, waardoor er geen verbetering optrad. De opleiding van schoolmeesters viel nu volledig in de handen van het gouvernement.

Zichtbaar geloof

De religie van de inheemse bevolking was op verschillende manieren zichtbaar op Ambon. In de eerste plaats was het christendom natuurlijk zichtbaar op de gebruikelijke manier: door kerkbezoek, en in de scholen, omdat het onderwijs altijd christelijk was. Het christendom was echter ook op een andere manier, letterlijk, zichtbaar in de samenleving, namelijk in de kleding van de gelovigen. Toen de Portugezen in de zestiende eeuw arriveerden in de Molukken was de inheemse bevolking bijna naakt, wat in het christendom een zonde tegen God is. Daarom maakten ze meteen een begin met het kleden van de bevolking. Ook de Nederlanders speelden een belangrijke rol in de ontwikkeling van kleding van de inheemse bevolking. In de zeventiende en achttiende eeuw werd het dragen van Europese kleding synoniem aan koloniale macht, vooruitgang en het uitdragen van koloniale waarden.¹³³ Niet alleen droeg de inheemse christelijke bevolking Europese kleding, deze kleding was meestal zwart. Dit werd aangemoedigd door de koloniale overheid omdat het goed paste bij de Calvinistische soberheid, maar het onderscheidde de christenen ook duidelijk van de islamitische bevolking. Wit was de kleur van de islam op Ambon, en de christenen

¹³¹ Zie: 'W. Luijke aan het Hoofdbestuur van het NZG te Rotterdam, Rumah Tiga (Ambon), 6 december 1861' in: De Jong, *bronnenpublicatie II*, 319-21 en: 'L. Tobi aan het Hoofdbestuur van het NZG te Rotterdam, Haruku, 10 januari 1862', in: idem, 321-28.

¹³² 'B.N.J. Roskott aan het Hoofdbestuur van het NZG te Rotterdam, Ambon, 24 november 1864', in: De Jong, *bronnenpublicatie II*, 458-62

¹³³ Marianne Hulsbosch, *Pointy shoes and pith helmets. Dress and identity construction in Ambon from 1850 to 1942* (Wollongong 2004) 97.

onderscheidden zich daar duidelijk van met hun zwarte kleding, die dan ook een markering vormde van het christendom op Ambon, en de christenen niet alleen associeerde met de katholieke kerk, maar daarmee ook met de kolonisator.¹³⁴

Niet alleen het christendom was echter zichtbaar in de negentiende-eeuwse Ambonese samenleving. Het inheemse geloof kon dan wel geen gebruik maken van de officiële kanalen, ze was zeker niet verdwenen uit de samenleving. Het belangrijkste onderdeel van het inheemse geloof was de voorouderverering. Ook waren er verschillende goden, en een heel scala aan goede en kwade geesten, *nitu* genaamd. Deze waren de bewakers van de traditie, en moesten net als de voorouders te vriend worden gehouden omdat ze anders kwaad konden berokkenen. Omdat er zoveel van deze geesten waren, was ook de inheemse religie erg veelzijdig. Het te vriend houden van de kwade geesten en voorouders beïnvloedde het hele leven van de inheemse bevolking. Ook na de aankomst van de Europeanen, en de introductie van het christendom, bleef de inheemse religie belangrijk voor de bevolking, ook nog in de negentiende eeuw. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het voort bestaan van beelden van de inheemse goden. Er zijn in de negentiende eeuw verschillende gelegenheden waarbij dit ter sprake komt. In 1825 op Ceram bijvoorbeeld zijn er een aantal dorpschouwen die ‘vrijwillig’ hun godenbeelden vernietigen (uiteindelijk werden ze hierbij wel onder druk gezet). Later blijkt echter dat ze ze lang niet allemaal hebben verbrand of in zee hebben geworpen, een aantal beelden is bewaard gebleven.¹³⁵ In 1835 vernietigde P. Keyser in Allang de overblijfselen van een godsgebouw, dat broeder Gericke eerder al had vernietigd. De overblijfselen werden nog steeds vereerd. Keyser preekte tot de Ambonezen en vroeg hen daarna of ze nu bereid waren hun afgoden af te zweren en “de verlichting van den H. Geest te zoeken ten einde zich in oprechtheid tot den eenigen waren God te bekeeren.”¹³⁶ Dat waren ze, en dus werden de overblijfselen van het gebouw in zee geworpen. In 1837 kwam Keyser weer een inheems altaar tegen, ditmaal in Amahoesoe. Ook dit vernietigde hij, maar hier nam de bevolking geen deel aan de vernietiging, zij keken slechts toe.¹³⁷ In 1845 constateert ook de zendeling Bär dat er nog veel bijgeloof is in zijn standplaats, Waaij. Zo zijn er plaatsen waar men niet durft te komen uit angst om ziek te worden en te sterven. Bär probeert hen van dit geloof af te krijgen

¹³⁴ Hulsbosch, *Pointy shoes and pith helmets*, 147-8.

¹³⁵ ‘J. Starink aan der Hoofdbestuur van het NZG te Rotterdam, Elpaputih (Ceram), 20 april 1825’, in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 145-156.

¹³⁶ ‘Extract uit het dagboek van zendeling P. Keyser van 1 januari tot ultimo juni 1835’, in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 290-96, 294.

¹³⁷ ‘Extract uit het dagboek van zendeling P. Keyser. Januari tot ultimo juni 1837, Ambon, 23 juli 1838’, in: De Jong, *bronnenpublicatie I*, 324-26, 325.

door wel naar die plaatsen te gaan. Hij wordt echter niet ziek. Ook stelt hij dat de mensen in Waaij meer macht toekennen aan Satan dan aan God, en dat ze ook erg bijgelovig zijn wanneer het gaat om ziekten en medicijnen; ze schrijven ziekten vaak toe aan duistere geesten en tovenaars en gebruiken dan ook niet alleen medicijnen maar ook ‘formules’ om weer beter te worden.¹³⁸ Dit laat zien dat het inheemse geloof en inheemse tradities nog bestonden, maar het laat vooral zien dat de strijd hiertegen een van de belangrijkste bezigheden was van de zendelingen in de Molukken.

Het einde van het tijdperk van het NZG

De opheffing van het NZG-Instituut ter opleiding van inlandse jonge mannen tot onderwijzers was een eerste stap in de terugtrekking van het Zendinggenootschap uit de Molukken. De opleiding van inlandse schoolmeesters werd vanaf 1874 toevertrouwd aan een daartoe opgerichte gouvernementsschool. Dit was echter niet de enige invloedssfeer die het NZG verloor. Op advies van de Raad van Indië werd hun ook het toezicht op het volksonderwijs afgenomen, maar het belangrijkste was nog dat vanaf 1871 het volksonderwijs op scholen die met overheidsgeld gefinancierd werden een neutraal, dus niet-religieus, karakter moest hebben en dat inlandse schoolmeesters niet langer ook de voorgangers van de christelijke gemeenten waren.¹³⁹

Doordat het volksonderwijs niet langer religieus van karakter mocht zijn, kwamen kinderen op school niet meer in aanraking met het christendom, en werd hen daar niet langer de beginselen van de religie bijgebracht. Niet alleen waren de scholen geseculariseerd, ook het schoolreglement uit 1855 was niet langer van kracht. Dit betekende dat de boete voor schoolverzuim was afgeschaft, en meesters vrijwel geen mogelijkheden meer hadden om de kinderen te straffen. Uiteindelijk was dan ook een gevolg van de wet uit 1871 dat steeds minder inlandse kinderen naar school gingen, en de kinderen die naar school gingen misdroegen zich daar vaak¹⁴⁰. Kortom, de kwaliteit van het onderwijs op Ambon ging achteruit, zoals ook tijdelijk controleur W.C.F Goldman in 1869 constateerde¹⁴¹. De

¹³⁸ ‘J.J. Bär sr aan het Hoofdbestuur van het NZG te Rotterdam, Ambon, 30 juli 1845’ in: De Jong, *bronnenpublicatie*, 520-22, 521.

¹³⁹ De Jong, *bronnenpublicatie I*, 15. Officieel werd de wet in 1871 in Nederlands-Indië ingevoerd, maar in de praktijk was zij in 1867 al in gebruik.

¹⁴⁰ Zie: ‘B.N.J. Roskott aan het Hoofdbestuur van het NZG te Rotterdam, Ambon, 19 februari 1867’ in: De Jong, *bronnenpublicatie II*, 501-03, en: ‘Kort verslag van de werkzaamheden van zending W. Luijke, lopende van april tot en met december 1866, Rumah Tiga (Ambon), 2 mei 1867’, in: idem, 503-05.

¹⁴¹ ‘W.C.F. Goldman, tijdelijk wvd controleur van Ambon, aan M.H.W. Nieuwenhuijs, resident van Ambon, Ambon, 30 juli 1869, nr 67’, in: De Jong, *bronnenpublicatie II*, 516-517.

achteruitgang van het onderwijs was volgens hem te wijten aan de slechte kwaliteit van de onderwijzers, maar vooral ook aan de afschaffing van de leerplicht, waardoor nog maar zeer weinig kinderen naar school gingen.

Om deze veranderingen het hoofd te kunnen bieden kwam de Indische Kerk met een aantal maatregelen¹⁴². Ten eerste richtte ze vanaf 1884 zelf volksscholen op, waar kinderen wel godsdienstig onderwijs kregen. Deze scholen waren een succes; twee jaar later waren er al 24 van dergelijke scholen in de Midden-Molukken, waarvan 12 op Ambon. Ten tweede werden er hulppredikers aangesteld, die de verzorging van de inlandse gemeenten op zich namen. Deze hulppredikers beheerden niet alleen de “godsdienstscholen” die de Indische Kerk had opgezet, ze leidden ook inlandse leraren en ander inlands kerkelijk personeel op. Aanvankelijk werden de aanstaande leraren onder de hulppredikers verdeeld, maar vanaf 1885 werden er hiervoor twee hulppredikers speciaal aangesteld, één in Ambon en één in Manado. Hiermee was het kerkelijk leven geheel buiten de NZG geregeld, en was zij verdwenen als factor in het Molukse kerkelijke leven.

Conclusie

Toen de zendelingen van het Nederlands Zendelinggenootschap aan het begin van de negentiende eeuw in de Molukken aankwamen, was hier al twintig jaar geen predikant meer aanwezig geweest. Daardoor waren een aantal christelijke rituelen al die tijd niet uitgevoerd. Ook de eeuwen daarvoor was het inheemse geloof zeker nog niet verdwenen, en had het christendom waarschijnlijk nog geen sterke positie in de samenleving. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de zendelingen bij hun aankomst negatief oordeelden over de beleving van het christendom door de inheemse bevolking. De zendelingen oordeelden dat het christendom van de inheemse bevolking een oppervlakkig christendom was. De term die in dit verband werd gebruikt was ‘naamchristenen’; de Ambonezen zouden in naam christen zijn, ze waren gedoopt en gingen naar de kerk, maar onder die buitenkant zouden ze hun inheemse geloof nog aanhangen. De zendelingen bekritiseerden echter niet alleen de religie van de inheemse bevolking, maar ook hun levensstijl. De Ambonezen zouden onder andere lui, traag en onwetend zijn. De zendelingen richtten zich niet alleen op de verspreiding van het christendom, maar lieten ook een beschavingsoffensief los op de inheemse bevolking. Dit paste in de negentiende eeuw; in Europa was dit de tijd van wat het ‘burgerlijk

¹⁴² De Jong, *bronnenpublicatie I*, 15.

beschavingsoffensief' is gaan heten, en dit verspreidde zich naar de koloniën. Een voorbeeld van onzedelijk (en onchristelijk) gedrag dat de zendelingen probeerden uit te roeien was het ongehuwd samenleven. Dit kwam nog veelvuldig voor, en de zendelingen probeerden dit te veranderen, niet alleen omdat ongehuwd samenleven als onzedelijk gezien werd, maar ook omdat kinderen die uit zo'n verbintenis geboren werden als onwettig gezien werden, en er waren grote discussies over de vraag of deze kinderen wel of niet gedoopt moesten worden. De zendelingen van het NZG gebruikten de doop van kinderen als chantagemiddel, zij wilden deze kinderen slechts dopen als de ouders zouden trouwen. Deze tactiek werkte goed: in dorpen waar ze werd toegepast nam het aantal ongetrouwde stellen af. Dit toont aan dat de doop van hun kinderen belangrijk was voor ouders, blijkbaar wilde de bevolking van de Molukken graag christen zijn.

Een andere verandering die de zendelingen probeerden te bereiken was om de bevolking meer kennis van het christendom bij te brengen. Een aspect hiervan was dat er eisen werden gesteld aan de doop van volwassenen. Zij moesten onderwijs volgen, en basiskennis van het christendom opdoen voordat ze gedoopt konden worden. Gesteld werd dat er 'meer diepgang' in het inheemse christendom moest komen, en men probeerde dit te bereiken door meer onderwijs te geven. Niet alleen volwassenen die christenen wilden worden kregen echter onderwijs, de zending nam ook de verantwoordelijkheid voor onderwijs aan kinderen. Het aantal scholen werd uitgereid, en er kwam een opleidingsinstituut voor schoolmeesters om de kwaliteit van het onderwijs te verhogen. De scholen waren niet alleen bedoeld om kinderen te leren lezen en schrijven, men wilde de kinderen ook 'nuttige kundigheden' en 'zedelijk gedrag' leren. Onderwijs was dus een deel van het eerder genoemde beschavingsoffensief, maar bovenal was onderwijs christelijk onderwijs. De scholen werden gebruikt om kinderen van jongs af aan kennis van het christendom bij te brengen. Dit was in voorgaande eeuwen ook het geval, maar nu werd onderwijs verplicht, waardoor de reikwijdte veel groter werd.

Ook op een andere manier werd de reikwijdte van de zending vergroot: het aantal zendelingen werd sterk uitgebreid ten opzichte van eerdere eeuwen. Deze zendelingen kregen ieder een eigen standplaats in de Molukken, waar zij gedurende het hele jaar kerkdiensten en andere ceremonies hielden, en de kwaliteit van het onderwijs controleerden. In de dorpen waar niet vast een zending aanwezig was, verzorgden de schoolmeesters de kerkdiensten. Bovendien moesten de zendelingen minstens eenmaal per jaar bezoekreizen afleggen naar deze dorpen, en hier de schoolexamens afnemen, en de rituelen uitvoeren waar de

onderwijzers niet toe bevoegd waren, zoals het trouwen van stellen en het dopen van kinderen.

De grotere aanwezigheid van de zending in de Molukken lijkt de grootste verandering ten opzichte van eerdere eeuwen te zijn geweest. De zending kampte nog steeds met een tekort aan mankracht, maar over het algemeen was in meer dorpen op meer momenten een zendeling aanwezig. Een andere belangrijke verandering, die hiermee samenhangt en ook het gevolg was van de oprichting van het Nederlands Zendelinggenootschap en de betere organisatie van de zending, was dat er in de negentiende eeuw hogere eisen aan de inheemse christenen gesteld werden. Het lijkt er op dat de zending haar vrijblijvende karakter verloren had. Door de toegenomen aanwezigheid vielen de verschillen tussen het Europese en het inheemse christendom ook meer op. Bovendien werd het christendom in Europa in deze tijd strenger beleefd dan in de eeuwen hiervoor, en dit verspreidde zich naar de koloniën. Zendingen hadden dus meer gelegenheid om het voortbestaan van het inheemse geloof op te merken, en oordeelden hier ook strenger over. Duidelijk is in ieder geval dat het inheemse geloof nog niet verdwenen was; gedurende de hele negentiende eeuw zijn er meldingen hiervan. Zelfs inheemse schoolmeesters, die in veel dorpen toch juist de hoeders van het christendom moesten zijn, hingen nog hun inheemse geloof aan. Het christendom en het inheemse geloof bestonden dus naast elkaar, voor de Ambonezen was het blijkbaar geen probleem zich christelijk te laten dopen, naar de kerk te gaan, en toch hun inheemse geloof aan te hangen. Dit heeft wellicht te maken met de reden voor hun bekering tot het christendom. We hebben eerder gezien dat deze vaak niet theologisch was, maar werelds: bekering tot de religie van de kolonisator bracht politieke, economische en sociale voordelen met zich mee. Helaas is het niet mogelijk om uit de bronnen op te maken of, en op welke manier, er vermenging van het christendom en de inheemse religie plaatsvond, maar wel is duidelijk dat de verspreiding van het christendom in elk geval niet de verdwijning van de inheemse religie betekende.

Conclusie

In deze scriptie heb ik de ontwikkelingen in het christendom en de beleving daarvan op Ambon behandeld aan de hand van deze vragen: *traden er veranderingen op in de beleving en sociale praktijken van het christendom op Ambon tussen de zestiende en de negentiende eeuw, en zo ja, welke? Hoe kunnen we de bronnen hierover interpreteren en kunnen we op basis daarvan uitspraken doen over het proces van 'lokalisering' van het christendom op Ambon?*

Het eerste dat we hier over kunnen zeggen is dat er inderdaad veranderingen optraden in de beleving en sociale praktijken van het christendom in deze periode. We hebben eerder gezien dat koloniale machten de bevolking in hun koloniën over het algemeen graag wilden bekeren, omdat het gemakkelijker zou zijn te heersen over christenen dan over niet-christenen. Dit gold ook voor zowel de Portugezen in de zestiende eeuw, als voor de Nederlanders vanaf de zeventiende eeuw. Omdat de Portugezen katholiek waren, en de Nederlanders protestant, was dat een eerste verandering in het christendom op Ambon. Voor de bevolking was deze overgang echter niet bijzonder groot. Dit is eigenlijk logisch, want het christendom was aan het begin van de zeventiende eeuw, toen deze overgang plaatsvond, nog niet erg verankerd in de maatschappij. Natuurlijk vonden er wel veranderingen plaats in de sociale praktijken; protestanten kennen bijvoorbeeld in tegenstelling tot katholieken geen biecht, en bidden niet het Ave Maria.

Een grotere verandering vond plaats in de negentiende eeuw, toen het christendom veel meer aanwezig werd in de maatschappij. Dit was echter geen abrupte verandering, maar een geleidelijk proces: in meer dorpen was permanent een zendeling aanwezig, dus was er in meer dorpen meer toezicht. Ook in dorpen zonder zendeling werd het religieuze leven echter meer geregeld, hier namen onderwijzers een deel van de taken van zendingen over.

Iets dat gedurende deze gehele periode hetzelfde bleef, was de nadruk op onderwijs. Zowel de Portugezen als de Nederlanders gebruikten het onderwijs om het christendom te verspreiden. Dit was een strategie die koloniale machten vaak gebruikten; onderwijs was dan altijd religieus onderwijs. Ook op Ambon was dit steeds het geval, en hoewel er dus wel een omslag plaatsvond van katholiek naar protestant onderwijs, was het vooral de continuïteit in het onderwijs dat belangrijk was; het was drieëneenhalve eeuw lang het belangrijkste middel om het christendom te verspreiden.

Tussen de zestiende en de negentiende eeuw was er dus meer continuïteit dan verandering in het inheemse christendom, en de verandering die plaatsvond was geleidelijk, en niet abrupt. Doordat de veranderingen in de beleving en sociale praktijken van het christendom slechts langzaam plaatsvonden, en doordat het christendom slechts langzaam doordrong in de maatschappij, leefden elementen uit de inheemse religie nog lang voort op Ambon. Dit voortbestaan van de inheemse religie was het belangrijkste element van de lokalisering van het christendom op Ambon. We hebben gezien dat er in de negentiende eeuw nog godenbeelden en godshuisjes voor inheemse goden waren op Ambon, en dat ook op andere manieren de inheemse religie nog doorwerkte in de maatschappij. Dit voortbestaan van de inheemse religie leidde steeds tot kritiek van zendelingen op de beleving van het christendom door de inheemse bevolking. Tot in de negentiende eeuw noemden zendelingen Ambonezen 'naamchristenen', die wel gedoopt zouden zijn, dus deel zouden nemen aan de sociale praktijken van het christendom, maar in werkelijkheid nog de inheemse religie zouden aanhangen. Helaas is het door het gebrek aan bronnen niet mogelijk de ontwikkeling van het christendom en van de inheemse religie te onderscheiden; het is onmogelijk er achter te komen of uitingen van de inheemse religie in de onderzochte periode toe- of afnamen, of gelijk bleven. Daarom is het ook niet mogelijk te zeggen of het christendom richting het einde van de negentiende eeuw minder lokale elementen ging bevatten of niet. Wat we wel zeker kunnen zeggen, is dat het christendom op Ambon gelokaliseerd was, en daarmee kunnen we de ontwikkelingen daar vergelijken met ontwikkelingen in andere gebieden waar het christendom gelokaliseerd was.

In de inleiding hebben we kort gekeken naar Mexico en Japan, waar het christendom ook gelokaliseerd was. In Japan en Mexico verdwenen missionarissen (weliswaar om verschillende redenen) na een bepaalde tijd, waarna de bevolking op zichzelf was aangewezen. Dit lijkt op Ambon wellicht anders te zijn, maar doordat missie en zending daar met zoveel gebrek aan mankracht kampte was een groot deel van de Ambonese bevolking na hun kerstening ook op zichzelf aangewezen. Doordat de zending wel aanwezig bleef op Ambon, bleef er echter wel toezicht op het christendom, en daardoor kon het christendom op Ambon niet zulke unieke elementen ontwikkelen als het in Mexico en Japan wel deed. Een algemene conclusie die uit de drie casussen getrokken zou kunnen worden, is dat het christendom lokaliseert wanneer er na de kerstening geen of weinig toezicht meer is op de pas gekerstende bevolking. Welke vorm deze lokalisering aanneemt is echter afhankelijk van de cultuur en religie die al in de samenleving bestonden, en van de mate van vrijheid die de bevolking kreeg om haar religie te ontwikkelen.

Er waren dus verschillende gebieden in koloniën waar het christendom gelokaliseerd was, en zendelingen hadden daar meestal veel kritiek op. Echter, ook in Europa bleven elementen uit het volksgeloof tot diep in de negentiende eeuw voortbestaan. Een voorbeeld hiervan is het voortbestaan van het geloof in toverij in Drenthe.¹⁴³ Willem de Blécourt heeft dit onderzocht aan de hand van het voorkomen van termen als toverij, heks en tovenaar in de rechtspraak en kranten. In de zeventiende en achttiende eeuw werden mensen er vaker van beschuldigd aan toverij te doen of een tovenaar of heks te zijn, dan in de negentiende eeuw, maar het geloof in dit alles was in de negentiende eeuw nog zeker niet uitgeroeid. Termen als toverij of heks kwamen nog regelmatig voor, en een deel van de bevolking geloofde nog dat er heksen bestonden, die mensen met magische krachten kwaad konden doen, maar ook dat er mensen waren die iemand met magische rituelen, poeders, drankjes en dergelijke juist van een betovering komen ontdoen. Deze zogenaamde ‘duivelbanners’ werden in de negentiende eeuw nog veel bezocht.

De zendelingen op Ambon hadden dus steeds kritiek op het christendom van de inheemse bevolking, dat slechts oppervlakkig zou zijn, terwijl ook in Nederland het volksgeloof nog bestond. Het is dus de vraag hoe gerechtvaardigd deze kritiek was, en hoe gelokaliseerd het christendom op Ambon nu eigenlijk was. We hebben gezien dat er weinig grote veranderingen plaatsvonden in het Ambonese christendom tussen de zestiende en de negentiende eeuw, behalve de toegenomen aanwezigheid van de zendelingen en de religie. Deze toegenomen aanwezigheid zorgde voor een uitbreiding van de sociale praktijken, en daarmee waarschijnlijk ook voor een andere beleving, maar dit was een geleidelijk proces dat de inheemse religie niet uitroeide. We hebben ook gezien dat dit voortbestaan van de inheemse religie was waar de lokalisering van het christendom op Ambon uit bestond. Aangezien ook in Europa het volksgeloof bleef voortbestaan, was het oordeel van de zendelingen over het christendom op Ambon waarschijnlijk te hard. Toch is het ook duidelijk dat het christendom op Ambon niet diep genoeg geworteld was in de maatschappij om de reputatie van de Ambonezen als bevolkingsgroep met een bijzondere band met de kolonisator vanwege hun christelijke identiteit helemaal te rechtvaardigen.

¹⁴³ Zie: Willem de Blécourt, *Termen van toverij. De veranderende betekenis van toverij in Noordoost-Nederland tussen de 16^{de} en 20^{ste} eeuw* (Nijmegen 1990).

Abstract

Het christendom arriveerde op de Molukken in het midden van de zestiende eeuw. Toen er Portugese handelaren in het gebied arriveerden, kwamen er in hun kielzog ook missionarissen mee. Aan het begin van de zeventiende eeuw namen de Nederlanders de macht op de Molukken over van de Portugezen. Met deze machtsovername verdween ook het katholicisme, dit werd vervangen door de protestantse religie van de Nederlanders. Het soort christendom veranderde dus op Ambon tussen de zestiende en de negentiende eeuw, maar in deze scriptie heb ik me gericht op andere aspecten van religie: *Traden er veranderingen op in de beleving en sociale praktijken van het christendom op Ambon tussen de zestiende en de negentiende eeuw, en zo ja, welke? Hoe kunnen we de bronnen hierover interpreteren en kunnen we op basis daarvan uitspraken doen over het proces van 'lokalisering' van het christendom op Ambon?*

De belangrijkste verandering die plaatsvond in deze periode was niet de overgang van katholicisme naar protestantisme, maar een steeds toenemende aanwezigheid van het christendom in de maatschappij. Dit is een geleidelijke verandering, en geen abrupte, waardoor de inheemse religie nog lang de kans kreeg te blijven voortbestaan op de Molukken. Wel zorgde de toegenomen aanwezigheid van zendelingen (vooral in de negentiende eeuw kwam in steeds meer dorpen permanent een zending wonen) en religie voor een uitbreiding van de sociale praktijken, en daarmee waarschijnlijk ook voor een andere beleving van het christendom, maar dit was een geleidelijk proces dat de inheemse religie niet uitroeide. Het christendom op Ambon, en op de Molukken, was dan ook een gelokaliseerd christendom, en deze lokalisering bestond uit het voortbestaan van de inheemse religie.

De veranderingen die plaatsvonden in de beleving en sociale praktijken van het christendom op Ambon waren dus niet erg groot tussen de zestiende en de negentiende eeuw. Er was meer sprake van continuïteit dan van verandering. Dit werd nog versterkt doordat de Portugezen en de Nederlanders ongeveer dezelfde strategie hadden in hun missie en zending: zij maakten vooral het onderwijs belangrijk. Daarnaast is het duidelijk dat het christendom op Ambon een gelokaliseerd christendom was, omdat de inheemse religie bleef voortbestaan.

Trefwoordenlijst

Ambon

Bekering

Christendom

Katholicisme

Lokalisering

Missie

Molukken

Nederlands Zendelinggenootschap (NZG)

Onderwijs

Portugal

Protestantisme

Religie

VOC

Zending