

“... echter vertoonen de meesten een schijnheilig gelaat.”
(J.F. Bormeister, Buru, 1825)¹

Chris de Jong

Inleiding

De aanbieding van een aantal bronnenpublicaties over een betrekkelijk onbekend stuk van de Indonesische kerk- en zendingsgeschiedenis is een mooie aanleiding om kort stil te staan bij de vraag waar ze voor dienen. Bronnenpublicaties, vooral die welke over het Nederlandse koloniale verleden gaan, zijn zeer geschikt als uitgangspunt voor interculturele geschiedschrijving. En dus ook voor enkele mijmeringen over de vraag: Wat is “interculturele geschiedschrijving”. Die vraag is van belang omdat de term het gevaar loopt een modekreet te worden of voor bepaalde karren te worden gespannen.

Algemeen gesteld: interculturele geschiedschrijving, met in haar kielzog de interdisciplinaire geschiedschrijving, is een kind van onze tijd. Beide termen, intercultureel en interdisciplinair, zijn niet hetzelfde, als raken ze elkaar op veel punten en overlappen ze elkaar soms gedeeltelijk. Wie de wisselwerking tussen verschillende culturen bestudeert moet onvermijdelijk een beroep doen op andere disciplines dan alleen zijn eigen en is dus interdisciplinair bezig. Hierbij doet men naar mijn oordeel het beste zich te bewegen binnen twee door Gerardus van der Leeuw gestelde voorwaarden, te weten *onbevangenheid* en *opschorting van oordeel*, instrumenten die de vergelijkende godsdienstwetenschap pleegt samen te vatten met de term *epochè*, ook wel *methodisch agnosticisme* genoemd. Ik zou daar zelf de eis van *wetenschappelijke gestrengheid* aan willen toevoegen. Maar deze laatste eis spreekt eigenlijk vanzelf.

Hoe is het begonnen?

De termen intercultureel en interdisciplinair hebben een ietwat crisis-achtige ondertoon, alsof de traditionele disciplines het niet alleen meer afkunnen. Alleen daarom al zijn ze interessant. Ze lijken nieuw en als je de huidige beoefenaars moet geloven, hebben ze zo ongeveer allemaal aan de uitvinding ervan bijgedragen. Maar in werkelijkheid liggen de wortels tussen de beide wereldoorlogen, zo niet eerder, met name in Straatsburg van de jaren dertig. Daar waren toen geluiden hoorbaar van historici, geografen en sociologen, die onder het juk van de marxistische geschiedschrijving uit wilden, die toen in opmars was, maar ook niet terug wilden naar de negentiende-eeuwse opvatting dat geschiedenis vooral politieke geschiedenis moest zijn, de geschiedenis van staten, koningen, pausen, kerkelijke organen en hun structuren. Men bevond zich in een soort niemandsland en wilde nieuwe wegen inslaan. Noch de strijd tussen arbeid en kapitaal noch die tussen staten, tussen vorstenhuizen of leiders van godsdienstige blokken of bewegingen was de motor der geschiedenis. Onder het adagium *terug naar de archieven* zocht men het in een derde richting. Het besef ontstond dat het allemaal niet zo eenvoudig was, dat zowel marxisten als politieke en economische historici en organisatiehistorici sterk gereduceerde modellen gebruikten, soms nuttig maar altijd beperkt van bruikbaarheid en scope, en dat in werkelijkheid tal van uiteenlopende factoren samenspannen, die gezamenlijk de richting bepaalden die de geschiedenis nam – als er al een eenduidige richting viel waar te nemen – en die ter verklaring dienden te worden bestudeerd, verdisconteerd of zelfs geïntegreerd in een groter geheel. Bovendien, beide stromingen gingen uit van het Doornroosje-model,² ze verdeelden de wereld in twee kampen: het actieve westen en de passieve, sluimerende rest van de wereld die (in de moderne tijd) door het westen uit haar eeuwenlange sluimer werd gewekt. Maar beide stromingen zaten er naast, zo vond men. Interactie (tussen oost en west, noord en zuid, het Westen en “de rest”) werd het nieuwe toverwoord. Een dergelijke benadering maakte geschiedenis veel leuker en interessanter dat die ooit geweest was.

1 Referaat gehouden ter gelegenheid van de aanbieding van: Chr.G.F. de Jong, *De Protestantse Kerk in de Midden-Molukken 1803-1900. Een bronnenpublicatie. I, 1803-1854*. Zoetermeer, 2004, op 11 februari 2005 aan de Theologische Universiteit te Kampen. Citaat op p. 129.

2 Term ontleend aan C.A. Bayly, *The Birth of the Modern World, 1780-1914: global connections and comparisons*. Malden, Mass., [etc.]: Blackwell, 2004.

Het begon simpel. Onder meer met historici die de samenhang bestudeerden tussen de geografische inrichting van een land of continent enerzijds en anderzijds de mens en de manier waarop die met zijn omgeving omging. Anderen gingen verder op de ingeslagen weg en verbreedden deze aanpak. Ze onderzochten het samenspel van fysieke, culturele en geestelijke omstandigheden, die in hun samenhang de koers der geschiedenis zouden bepalen. De onderliggende gedachte was dat de loop van een rivier immers niet alleen door de plaats van de bron bepaald wordt, maar ook en nog veel meer door de bedding waardoor hij stroomt, eventuele obstakels en stremmingen, dammen, dijken, omgewaaide bomen en wat dies meer zij. Men had en heeft gelijk.

Op dezelfde manier bieden bronnenpublicaties in de sfeer van de kerk- en zendingsgeschiedenis, indien goed opgezet en gebruikt, alle gelegenheid om achter de stereotypen te kijken, die al gauw opborrelen wanneer het thema van het christendom in een koloniale samenleving aan de orde komt. Dat is zoals u weet een zwaar beladen thema. Daarover wil ik U thans kort onderhouden.

Zoals in andere meer “profane” takken der geschiedschrijving niet de strijd tussen arbeid en kapitaal, noch de conflicten tussen en van staten, koloniën of vorstenhuizen de enige of zelfs maar de voornaamste motor der geschiedenis zijn, zo zijn ook in ons geval niet de zendingsorganisaties, Europese kerken, predikanten en zendelingen bepalend geweest voor het verloop der kerk- en zendingsgeschiedenis. In de Zuidoost-Aziatische context – waartoe ik mij thans wil beperken – hebben ze hun rol gespeeld, zeker in de beginfase, doch zelfs voor die periode mag hun betekenis niet overschat worden. Ze waren niet de prins die de dommelende en in duisternis levende, niet-Europese medemens wakkerkusten en nadien opvoedden, doch vormden slechts een onderdeel van een gecompliceerd en in de tijd voortdurend veranderend en verschuivend mozaïek van krachten, interacties, elementen en factoren, die de ontwikkelingen misschien niet op de korte maar wel op de middellange en de lange termijn bepaalden. Predikanten, gouvernementsambtenaren en zendelingen maken met hun rapporten, verslagen, dagboeken en brieven de demarcatielijn tussen de oosterse cultuur en adat enerzijds en de westerse koopmansgeest en bekeringsijver zichtbaar, doch vertellen slechts een fractie van het verhaal. Want zoals de zee bij Fernand Braudel, een van die Franse vernieuwers, geen scheidsmuur is maar allerlei mogelijkheden tot communicatie, handel, uitwisseling van gedachten en ideeën, kortom tot wederzijdse beïnvloeding en interactie biedt, zo was die missionaire en koloniale demarcatielijn ook en vooral een raakvlak, de plaats waar onvermijdelijk wisselwerking en uitwisseling tussen en van culturele en godsdienstige opvattingen en inzichten plaatsvond. Geen eenrichtingsverkeer maar tweerichtingsverkeer. Het feit dat het oordeel der Europeanen over de jonge Indische christenheid vaak uitgesproken negatief was, omdat die weigerde zich in haar handelen en denken in te passen in de westerse structuren en schema’s of slechts deed alsof – zoals uitgedrukt in de titel van dit referaat – doet hier niets aan af, sterker: kan als een onderbouwing van dit interactiemodel gezien worden. Europeanen hadden het laatste woord niet, al dachten ze dat wel. Vanaf Sebastiaan Danckaerts (begin zeventiende eeuw) stoorde het de Nederlanders dat men in de Molukken het calvinistische christendom weliswaar aannam, doch er een eigen vorm en inhoud aan wenste te geven, zelf wenste te bepalen hoe dat diende te worden ingepast in het beeld dat men van zichzelf en de omringende wereld had. In de misprijzende woorden van de in de titel van dit referaat reeds ten tonele gevoerde zending J.F. Bormeister (1825): “dewijl zij nog schoot- en boezemzonden bijbehouden willen, schoot- en boezemzonden van Oost-Indiën, afgoderei, onreinheid en bijgeloof”.³ Het is interculturele benadering die ons voorbij Bormeister kan voeren en nieuwe wegen kan wijzen.

Een doodlopende steeg

Gene

Nog een ander punt. Hoe u hier verder ook over mag denken, de interculturele of zo u wilt de interdisciplinaire benadering heeft het voordeel dat het de beoefenaars misschien een uitweg kan bieden uit een

3 *Ibidem.*

doodlopende steeg. Dat is deze, dat het christendom in de derde wereld vaak samenhangt met het Europese koloniale verleden. De meeste moderne oplossingen van dit probleem, die hier en daar gevonden zijn of worden, zijn op zijn minst gedeeltelijk schatplichtig aan de genoemde Franse vertegenwoordigers van wat wel de “New History” of “Histoire Nouvelle” genoemd wordt, al beseft men dit vaak niet.

Heel anders dan bijvoorbeeld in de Angelsaksische wereld het geval is – vooral in liberale kringen is men trots op wat de Engelsen de wereld buiten Europa gebracht hebben – is in Nederland voor veel mensen, historici inclusief, de samenhang tussen de kerk- en zendingsgeschiedenis in de vroegere koloniën en het eigen koloniale verleden ronduit een pijnlijke en gênante affaire. Ik ben zo vrij de ondergang van het Zendingshuis in Oegstgeest (1999-2000) daaraan toe te schrijven, althans gedeeltelijk. Zoals iemand tijdens een afscheidsreceptie van een zendingsbestuurder zei: de zending heeft geen verleden, alleen een toekomst. Binnen een jaar was de schitterende, twee eeuwen oude bibliotheek van de Raad voor de Zending, die enkele tienduizenden banden rijk was, opgeheven. U begrijpt, ik was niet verbaasd, wel bedroefd.

Dat gevoel van gêne bestaat binnen kerk en theologie in Nederland misschien nog wel pregnanter dan in de politiek, de wetenschap of het zakenleven. Deze laatste leven vaak bij de dag, de kerk staat echter in een traditie van eeuwen. Ze streeft daarbij het goede na, niet alleen voor zichzelf maar voor de mensheid als geheel, althans dat zou ze moeten doen. In de praktijk stuit de kerk echter op veel onbegrip en wantrouwen, dat in Indonesië zo treffend wordt samengevat met de term *agama belanda* (Nederlandse godsdienst), een term die maar geen zachte dood wil sterven, laat staan een harde. *Agama belanda* is geen eervolle geuzennaam. Hij is bovendien onjuist. Hij werd en wordt in Indonesië soms nog steeds in bepaalde kringen als diskwalificatie gebruikt om de nauwe samenhang tussen koloniale staat en de protestantse christenheid aan te geven en daarmee de kerk verdacht te maken als een bijwagen en restant van het vroegere kolonialisme.

Een uitweg?

Generaties Europese en Indonesische contextuele theologen en missiologen hebben met deze en aanverwante problemen geworsteld, met wisselend succes. Er is nu eenmaal zoiets als historische causaliteit, die kan niet genegeerd worden. Het moderne christendom is in Zuidoost-Azië gebracht door Europeanen. Het gaat niet aan te doen alsof dat niet zo is. Maar dat betekent niet dat met het koloniale begin het verhaal is essentie verteld is, de piketpaaltjes in de grond zijn geslagen en niet meer verzet kunnen worden. Integendeel. Het begint pas, want deze herkomst maakt slechts 10% van het verhaal uit of misschien wel minder. De Indonesische christenheid ging zoals gezegd al snel haar eigen weg, bouwde haar eigen kerk naar eigen inzichten, handelend en denkend vanuit de eigen belevingswereld, waarbij de ideeën der Europeanen kritisch werden gewogen, opgenomen of verworpen. Al lang voor de twintigste-eeuwse wereldzendingsconferenties de “jonge kerken” op de agenda plaatsten, was in de koloniën de vorming van een eigen theologische en kerkelijke traditie al in volle gang. Alleen waren de Europese geesten er nog niet rijp voor, die leefden nog in een door het sprookje van Doornroosje beheerst denkklimaat. Dit blijkt duidelijk uit de in deze bronnenpublicaties opgenomen verslagen der zendingen en predikanten – het feit dat die soms niet mals waren in hun be- en veroordeling leidt onvermijdelijk tot de conclusie dat er wat interessants aan de hand was. Worden die eigen Indonesische inzichten daar vaak in negatieve termen beschreven, positief gesteld betekent dit dat die correspondentie en werkverslagen, die samen met rapporten van gouvernementsambtenaren de voornaamste, soms zelfs de enige bronnen zijn die we hebben, indien goed, d.w.z. *tussen de regels door* gelezen, een prachtige en unieke bron zijn om de eigen geschiedenis van – in dit geval – de Molukse kerk te schrijven.

Een mooi en recent voorbeeld van een dergelijke opzet is een artikel van de Amerikaanse historica Rita Kipp, die op deze manier het werk van twee vrouwen in de zending heeft onderzocht. De titel van haar

artikel luidt: “Two Views of the Minahasa; or, Whatever Happened to the Poor, Heathen Bushnatives?”⁴ U hoort het al aan deze titel, niks geen arme, in duisternis wandelende en naar het Europese licht hunkerende “heidenen” in een stagnerende wereld. Die hebben plaatsgemaakt voor mensen van vlees en bloed, met ambities, goede en slechte eigenschappen, die wisten wat ze wilden, zoals ieder ander. We zijn hier lichtjaren verwijderd van Bormeister en Nederlandse standaardwerken als Coolsma’s *Zendingseeuw* en Van Boetzelaer’s *Protestantsche Kerk*, hoe nuttig die op zichzelf ook zijn.

Problemen

Laat mij nog iets dieper mogen ingaan op de problemen waarmee de historicus die de geschiedenis van kerk en christendom in Zuidoost-Azië wil beschrijven, zich geconfronteerd ziet. De beschikbare archieven zijn die der Europese politieke en kerkelijke machthebbers, achtereenvolgens de Portugezen, de VOC en de koloniale civiele en kerkelijke overheden der negentiende en begin twintigste eeuw. Hierin komen de Indonesiërs maar hoogst zelden zelf aan het woord. Andere bronnen zijn er niet, laat staan ongecensureerde, die van de hand van de Indonesiërs zelf zijn. De Indonesiër sprak niet. Om met de antropologe Gayatri Chakravorty Spivak te spreken: Can the Subaltern Speak?⁵ Het antwoord was lange tijd: no. De subaltern sprak niet, hij luisterde slechts en als hij al wat zei, dan was dat alleen de moeite van het noteren waard als het binnen de kaders en grenzen viel, die de Europeanen gesteld hadden. Een fraai, vroeg voorbeeld hiervan is een der metgezellen van de bekende zestiende-eeuwse missionaris Fr. Xaverius, Emanuel Hativensis genaamd. Deze was door Xaverius gedoopt. Over hem is en wordt nog steeds enthousiast geschreven, niet alleen door de Jezuïeten en hun historici, maar ook door moderne missiologen. Die zien in hem de eerste Molukse theoloog. Die belangstelling is te danken aan het feit dat van Emanuel een toespraak bewaard is gebleven, waarin deze een aansporing doet aan de christelijke hoofden onder zijn gehoor tot trouw aan de Schepper en hoogste God, in wie alle christenen geloofden. Deze toespraak hield hij in 1562 tijdens een mis in Hative, een dorp op Ambon. Hij was toen al uitgegroeid tot een belangrijk man voor de kerk op Ambon, die bijvoorbeeld kon beslissen of iemand gedoopt mocht worden of niet. Zijn dorp was het Rome van Ambon. Zijn populariteit was vooral gebaseerd op het feit dat hij de Portugese zaak met hart en ziel was toegedaan. Maar in zekere zin deed deze Emanuel weinig meer dan buikspreken: er kwamen alleen Europese of door Europeanen georkestreerde geluiden uit zijn mond. Toen de Portugese invloed verdween, verdween ook die van Emanuel en zijn omgeving. Deze man de eerste Molukse theoloog noemen is dan ook wat overdreven. Hij was meer een theologische huurling. De historicus die het juist om een eigen Moluks geluid te doen is, moet niet bij hem zijn. Ongetwijfeld zullen de VOC-archieven die momenteel ontsloten en gepubliceerd worden (of op korte termijn zouden moeten worden) andere inzichten opleveren.

Authentiek geluid

Wie dat “Molukse geluid” zoekt, lijkt op het eerste gezicht voor een vrijwel onmogelijke opgave gesteld te zijn. Doch helemaal hopeloos is zijn of haar zoektocht niet, want de Europese VOC-koopman of koloniale ambtenaar is zijns ondanks toch wel tot enige medewerking bereid. In zijn berichtgeving werd de Europeaan geleid door de situatie “in het veld”. Het gaat erom daarmee ons voordeel te doen.

Sedert het begin der zestiende eeuw stuitte de schriftloze cultuur der Molukken op de door het schrift beheerste cultuur der Europeanen. Dat zijn twee ongelijksoortige grootheden. Van de eerste, die het dorp met zijn inwoners van vissers, boeren en handelaren en hun manier van leven, geloven en werken als subject en voedingsbodem heeft, is weinig bekend, behalve een aantal structurele ontwikkelingen en

4 Rita Smith Kipp, “Two Views of the Minahasa; or, Whatever Happened to the Poor, Heathen Bushnatives?” In: *The Journal of Asian Studies*, 63, no. 3 (August 2004) 597-624. Zie beneden, Boekbesprekingen.

5 Aldus de titel van haar artikel in: Cary Nelson, Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, 1988.

andere zaken die overwegend de lange termijn betreffen. Dit geldt zowel de godsdienstgeschiedenis als de profane geschiedenis, zij het voor deze laatste in iets mindere mate, voornamelijk wegens het verschil in omvang en kwaliteit der archieven. Vooral in de negentiende en twintigste eeuw waren er onder de gouvernementsambtenaren kundige taalwetenschappers, ontdekkingsreizigers en antropologen, naast wat we tegenwoordig amateur-reisboekenschrijvers zouden noemen, zoals de bekende Ida Pfeiffer (1797-1858).

De inheemse christenheid

Wat na 1600 over de inheemse christenheid geschreven werd, valt in twee groepen uiteen: ten eerste de meer formele zaken, zoals bijvoorbeeld het aantal kerk- en avondmaalsgangers en schoolkinderen, de opleiding en aanstelling van schoolmeesters, de stichting van nieuwe kerkelijke gemeenten, het aantal malen dat doop en avondmaal bediend werden e.d.; ten tweede de zaken die bij de Nederlandse achterban op meer belangstelling konden rekenen, zoals de verrichtingen der predikanten en, vanaf 1800, van de zendelingen, wonderbaarlijke bekeringen – vooral die op het sterfbed waren populair –, verre en vruchtbare dienstreizen, de opofferingsgezindheid der zendelingen, het openen van nieuwe kerken en scholen en het verbranden of in zee gooien van beelden en andere met de traditionele religie samenhangende voorwerpen. Dit geheel was onveranderlijk gelaardeerd met klachten over hoe slecht het met de inheemse christenheid gesteld was, hoeveel “bijgeloof” er nog in de jonge kerk bestond, hoe oppervlakkig het inheemse geloofsleven was – om over het Europese maar niet te spreken –, hoe slecht voor mens en maatschappij de traditionele religie en de islam waren, hoe onaanvaardbaar hoog de absentie van kerkdienst en school was, en tenslotte hoeveel werk er voor de Europeanen *dus* nog te doen was. Want al deze berichtgeving had mede en vooral ten doel de eigen aanwezigheid te rechtvaardigen en – wat de zending betreft – bij de Nederlandse achterban de hand van de knip te krijgen.

Dit laatste verdient wat meer aandacht

Wil men iets meer te weten komen over de andere kant van de medaille, de manier waarop binnen de Molukse samenleving tegen die nieuwe religie werd aangekeken, dan dient men zoals gezegd zijn toevlucht te nemen tot het tussen de door de Europeanen geschreven regels door lezen. Maar ook wanneer men onderscheid probeert te maken tussen feiten en oordelen om zo die onbekende inheemse werkelijkheid te reconstrueren die de schrijvende zending, predikant of gouvernementsambtenaar tot zijn oordeel bracht, dan zij men op zijn hoede. Want niet alleen in zijn oordeel maar ook in zijn belangstellingsfeer week de Europeaan op tal van onderdelen af van de bevolking. Wat de ene partij het vermelden waard vond, vond de andere dat vaak niet. Dat komt omdat observaties en “feiten” nooit losgemaakt kunnen worden van de machtspositie en klasse van de waarnemer. De feministisch ingestelde historicus zou hieraan onmiddellijk toevoegen: de “gender” van de waarnemer. En het was een mannenwereld, zij het een beschaafde.

Observaties en oordelen waren aldus deel van een groter geheel. Ze vormden de expressie van de positie der Europeanen binnen en vooral tegenover de Ambonse samenleving. In deze meestal negatieve oordelen kwam het zelfbeeld der Europeanen tot uitdrukking als “beschaafden” tegenover “onbeschaafden”, “gelovigen” tegenover “heidenen”, met welke termen tevens impliciet een rechtvaardiging van de eigen aanwezigheid werd gegeven. Ook werd zo een schijn van legitimiteit verleend aan het soms wel erg brute optreden van de VOC en na 1800 van de koloniale overheid tegenover de inlandse bevolking, zoals het opruimen van haarden van verzet tegen de opmars van christendom en westerse beschaving.

Twee voorbeelden

Dit alles betekent echter niet dat alle contemporaine observaties en oordelen voor de negentiende eeuwse en oudere onderzoekers geen waarde hebben en van alle informatieve kracht beroofd zijn, al was het maar omdat die contemporaine observaties in wisselende contexten gedaan zijn en daarvan onvermijdelijk de sporen dragen. De lokale cultuur en adat laten zich nu eenmaal niet zomaar achter welgekozen bewoor-

dingen verbergen, die manifesteren zich op de meest onverwachte wijzen en plaatsen. Soms ontsnappen bepaalde elementen en die zijn, met de nodige voorzichtigheid, te reconstrueren.

Vijfbonders en negenbonders

Van Fraassen⁶ en anderen hebben erop gewezen dat in de Centrale Molukken eeuwenlang een allesomvattende tweedeling bestaan heeft, waarin niet alleen de bevolking maar zelfs de gehele cosmos was ingedeeld in twee tegenover elkaar staande en elkaar aanvullende delen: in het geval van de bevolking ging het om Vijfbonders en Negenbonders. Er hebben verschillende strategieën bestaan om de uit deze tweedeling voortvloeiende conflicten en spanningen het hoofd te bieden. Een daarvan was de figuur van een rechtvaardige heerser, die boven alle partijen stond. U begrijpt het, het waren achtereenvolgens de VOC, de koloniale staat en de Indonesische overheid die zich graag voor deze rol leenden. Het mag tevens duidelijk zijn, dat in dit opzicht de belangen en de onderscheiden posities van enerzijds de protestantse kerk en anderzijds de VOC resp. de koloniale staat nogal uiteengingen. Het vaak gezamenlijk optrekken van kerk en overheid heeft het de laatste onnodig moeilijk gemaakt die rol van rechtvaardige heerser te spelen.

In de Centrale Molukken was het vanaf de Portugese tijd de scheidslijn tussen Vijfbonders en Negenbonders, die bepaalde of een dorp of streek tot de islam dan wel tot het christendom behoorde of overging. De Vijfbonders van noordkusten van Ambon en de Uliassers waren in tal van opzichten op het islamitische Ternate georiënteerd, terwijl de Negenbonders van Leitimor (het zuidelijke schiereiland van Ambon) en de rest van de Uliassers welhaast vanzelfsprekend met de Portugezen en later de Nederlanders in zee gingen. Hierbij namen als expressie van deze alliantie de islam en het christendom de plaats van resp. de Vijfbond en de Negenbond in. De figuur van Emanuel Hativensis, die boven genoemd is als eerste Molukse theoloog, dient in de eerste plaats gezien te worden als pion op het godsdienstige en politieke schaakbord dat de Midden-Molukken in zijn dagen vormden. Over nauwe banden tussen lokale cultuur, adat, politiek, handel en godsdienst gesproken!

Pattimura

Om nog een bekend geval te noemen: in het door de Europeanen geconstrueerde geschiedbeeld van Indië wordt meestal een cesuur gelegd bij het jaar 1800. De VOC was verdwenen en daar kwam een koloniaal regime voor in de plaats. Oost-Indië veranderde van een verzameling handelsposten en scheepvaartroutes in Nederlands-Indië, een uitdijende staatkundige eenheid, bestuurd door een ingewikkeld, hiërarchisch opgebouwd stelsel van ambtenaren en gouvernementsorganen, voor de Molukker van die tijd grotendeels ondoorzichtig al was het maar omdat het bovenste stuk van de piramide zich op Java en in Nederland bevond. En ook kerkelijk vormden in deze visie de jaren rondom 1800, zeker wat de Midden-Molukken betreft, een periode van overgang, verwarring en achteruitgang. Er waren namelijk geen predikanten! Een fraai voorbeeld van klerikale zelfoverschatting, zo kenmerkend voor het Doornroosje-tijdperk. Uit de archieven blijkt dat voor het besef van de bevolking zelf die cesuur nauwelijks heeft bestaan. Het dagelijks leven in de dorpen en tuinen werd er niet door beïnvloed, terwijl grote delen van Ceram slechts bij geruchte van het bestaan der Nederlanders gehoord hadden. Predikanten bemoeiden zich toch al weinig direct met de inheemse christenheid, die veel meer aangewezen was op de diensten der inlandse schoolmeesters. En daaraan was geen gebrek.

En Pattimura (Thomas Matulesy) dan, zult u vragen? Was dat niet de leider van een opstand tegen de Nederlanders, een vrijheidsheld, die handig gebruik maakte van het op dat moment (maart 1817) heersende machtsvacuüm – de Engelsen waren bezig weg te gaan, de Nederlanders bezig terug te keren? Nee. De kern van de kwestie was niet de terugkeer van de Nederlanders als zodanig. De latente en soms minder latente spanningen tussen de Vijf- en Negenbonders (inmiddels die tussen islamieten en christenen)

6 Ch.F. van Fraassen, *Ternate, de Molukken en de Indonesische archipel*. (2 delen. Diss. Leiden; Goes, 1987) II, hfdst. xii.

maakten een boven de partijen staande “rechtvaardige vorst” nog steeds nodig, dat besepte Pattimura heel goed. Wat de vlam in de pan deed slaan was dat de Nederlanders de bestaande infrastructuur van kerken en scholen dreigden aan te tasten en daarbij de figuur van de schoolmeester bedreigden. De kerkelijke infrastructuur van eeuwen stond op het spel. Pattimura en zijn psalmzingerende schoolmeesters vochten wat zij beschouwden als een heilige oorlog. Ze strenden niet tegen het koloniale bestel als zodanig, maar tegen de seculariserende tendensen die uit het postrevolutionaire Europa van Napoleon en de Verlichting kwamen overwaaien en die een verzwakking van hun positie tegenover de islam zouden veroorzaken. Opnieuw: hoe belangrijk is een interculturele en interdisciplinaire aanpak van een dergelijke complexe geschiedenis.

Slotopmerking

De Pattimura-kwestie is een fraaie onderbouwing van wat ik vanmiddag getracht heb uiteen te zetten: uit zijn optreden blijkt zonneklaar dat er in de Molukken al een eigen vorm van christendom had wortel geschoten, die de Nederlanders kennelijk ontgaan was, althans waarover ze alleen in negatieve en laatdunkende termen plachten te schrijven doch die ze in zijn ware diepte nooit geheel gepeild hadden. De Amboonees was niet bereid om die zo maar op te geven. Uit de heftigheid van Pattimura's optreden blijkt hoe stevig en diep die wortels in het volksleven en in de volksziel verankerd waren.

Ik eindig met de wens uit te spreken dat deze bronnenpublicaties de gebruikers mede in staat zullen stellen tot het bestuderen van de eigen Molukse kerkgeschiedenis in de hier bedoelde “interactionele” zin.