

# **‘De Gemeene Maleijsche Tael’.**

---

## **De discussie over de Maleise Bijbelvertaling in de zeventiende eeuw.**

**Masterscriptie**

**MA History: Colonial and Global History**

**Nina van der Leer**

**S1065920**

**Scriptiebegeleider: J. Gommans**

**01-10-2015**

**Aantal woorden: 23.804**

## **Inhoud.**

Inleiding. ....	4
1. Theorie en historiografie. ....	8
1.1 <i>Incommensurability</i> en culturele ontmoetingen. ....	8
1.2 De VOC: wetenschap, taal en cultuur. ....	12
1.3 De VOC en de Gereformeerde Kerk. ....	14
1.4 Valentyn vs. Leydecker. ....	18
2. Wie zijn de spelers?.....	21
2.1 De Republiek van de Zeven Verenigde Nederlanden.....	21
2.1.1 VOC. ....	21
2.2.1 De Gereformeerde Kerk.....	22
2.2 Nederlanders in Oost-Indië.....	24
2.2.1 VOC op de Indonesische Archipel.....	24
2.2.2 De Gereformeerde Kerk en de VOC.....	26
2.2.3 De Oost-Indische Kerk.....	28
2.2.4 <i>Agents</i> van de Gereformeerde Kerk in Oost-Indië.....	32
3. Kennis van ‘de ander’ in de zendingsleer. ....	35
3.1. Kennisverwerking van vreemde culturen en volkeren in de Republiek.....	35
3.1.2 De vertaalslag.....	37
3.2 Zending.....	39
3.2.1 Antonius Walaeus. ....	40
3.2.2 Justus Heurnius. ....	41

3.2.3 Johannes Hoornbeeck. ....	43
3.2.4 Gisbertus Voetius. ....	44
3.3 Zendingsschriften in de zeventiende eeuw. ....	46
4. Zending in de praktijk. ....	49
4.1 Culturele interactie in de praktijk. ....	49
4.2 Taal: ontwikkeling van het Maleis op de Archipel. ....	50
4.3 Batavia. ....	53
4.3.1 Kerk en kolonievorming. ....	53
4.3.2 Schoolmeesters als tussenpersoon van culturen. ....	55
4.3.3 Talen van de Indische Kerk en het onderwijs. ....	57
4.4 Ambon en de Molukken. ....	58
4.4.1 Kerk en kolonievorming. ....	58
4.4.2 Schoolmeesters als tussenpersoon van culturen. ....	59
4.4.3 Talen van de Indische Kerk en het onderwijs. ....	61
4.5 De Gereformeerde Kerk in de creatie van de koloniale samenleving. ....	63
5. De Maleise Bijbel discussie. ....	66
5.1 Continuïteit en breuk. ....	66
5.1.1 Maleise kerkelijke literatuur. ....	66
5.1.2 De aanloop. ....	67
5.2 François Valentyn. ....	70
5.2.1 Valentyns Bijbel. ....	70
5.2.2 Taal: Laag-Maleis. ....	70

5.2.3 Literatuur: belang van de Laag-Maleise Bijbel.....	72
5.2.4 Bemiddelaars: onderwijs en schoolmeesters.....	74
5.3 Oost-Indische Kerk.....	75
5.3.1Taal: Hoog-Maleis. ....	75
5.3.2 Literatuur: belang van de Hoog-Maleise Bijbel.....	77
5.3.3 Bemiddelaars: onderwijs en de schoolmeesters.....	78
5.4 De Republiek. ....	80
5.4.1 De kerkelijke vergaderingen in de Republiek.....	80
5.4.2 Het besluit van de VOC. ....	82
6. Conclusie.....	84
Bronnen. ....	89
Primaire bronnen gedrukt. ....	89
Archivalia. ....	91
Secondaire literatuurlijst.....	92

## **Inleiding.**

Aan het einde van de zeventiende eeuw werd er gewerkt aan twee verschillende Maleise vertalingen van de Bijbel, één in opdracht van de kerkenraad van Batavia door predikant Melchior Leydecker (1643-1701) en een tweede op initiatief van predikant François Valentyn (1666-1727) gevestigd op Ambon. Er ontstond een conflict over welke van deze twee vertalingen gedrukt moest worden. Het conflict tussen de twee vertalingen had betrekking op de vorm van het Maleis waarin de Bijbel vertaald moest worden. Valentyn was van mening dat om de plaatselijke bevolking te kunnen bereiken de Bijbel in het zo geheten Laag-Maleis moest worden geschreven. Het Laag-Maleis is een verzamelnaam voor vele verschillende creoolse varianten van het Maleis. Deze varianten waren ontwikkeld tijdens de verspreiding van het Maleis over de Archipel door middel van de handel, het was meer een spreektaal dan een schrijftaal. Leydecker was bezig met een vertaling van de Bijbel in het Hoog-Maleis. Het Hoog-Maleis was de culturele en religieuze schrijftaal van de Archipel en ontwikkeld aan de hoven van Sumatra en Malakka.<sup>1</sup> Binnen de Oost-Indische Kerk, de VOC en de kerkelijke vergaderingen in de Republiek werd een uitvoerige discussie gevoerd over welk Maleis het meest geschikt was. Uiteindelijk is de Bijbelvertaling van Leydecker gepubliceerd. Deze versie van de Bijbel is tot ver in de negentiende eeuw gebruikt als standaardwerk in de zending in Oost-Indië. Maar waarom is de versie van Leydecker verkozen boven die van Valentyn?

Ik wil de discussie gaan plaatsen in de bredere theorie van de *commensurability* van maatschappijen. Hierin wordt beargumenteerd, dat in de zeventiende eeuw verschillende culturen niet langs elkaar heen functioneerden, maar juist actief met elkaar in contact stonden. Binnen deze theorie staat de verstaanbaarheid van een vreemde cultuur centraal. Maatschappijen beïnvloedden elkaar met behulp van tussenpersonen die zich door

---

<sup>1</sup> J. Sneddon, *The Indonesian Language. Its History and Role in Modern Society* (Sydney 2003).

maatschappijen heen bewogen.<sup>2</sup> De discussie Valentyn-Leydecker raakt verschillende vlakken in het recente onderzoek over de Verenigde Oost-Indische Compagnie, als continentale intermediair op het gebied van godsdienst, taal, cultuur en onderwijs.<sup>3</sup> Er is hier sprake van een actieve uitwisseling van kennis tussen Nederlanders en de inheemse bevolking van de Archipel. De kennis die werd vergaard had zijn weerslag op de intellectuele ontwikkelingen in de Republiek. Ik wil de discussie Valentyn-Leydecker binnen de context zetten van de wereld van de VOC, de Archipel en de Republiek van de zeventiende eeuw. Dit zijn namelijk de kaders waarbinnen de discussie zich afspeelde. De discussie tussen Valentyn en Leydecker vond plaats in een periode van overgang. De eerste ontmoetingen met de nieuwe culturen waren verwerkt en bekend in de Republiek en het wereldbeeld van de Verlichting was in opkomst. De veranderende ideeën over de wereld en de veranderende houding tegenover de ‘ander’ zijn te zien in de argumentatie van de discussie.

De argumentatie van de discussie ga ik bekijken vanuit twee perspectieven, het verloop van tijd en de machtsverhoudingen tussen en binnen Oost-Indië en de Nederlandse Republiek. In het boek van Emmer en Gommans *Rijk aan de rand van de wereld* uit 2012, wordt gesteld dat de culturele uitwisseling tussen de Nederlanders en de culturen die zij tegenkwamen in het oosten over tijd veranderde. Aan het begin van de zeventiende eeuw en de eerste ontmoetingen zou deze vrij open zijn geweest, waarbij de cultuur die de Nederlanders tegenkwamen hen net zo goed beïnvloedde als anders om. Er was een wederkerige invloed die doorwerkte tot in het wereldbeeld en zelfbeeld van de Republiek. Naarmate de zeventiende eeuw vorderde veranderde de beïnvloeding langzaam, het culturele gesprek werd steeds eenzijdiger en naarmate de koloniale macht van de Nederlanders groeide

---

<sup>2</sup> S. Subrahmanyam, *Courtly encounters. Translating Courtliness and Violence in Early modern Eurasia* (Cambridge en London 2012) 29-30.

<sup>3</sup> Vanaf hier VOC of de Compagnie.

verdween de stem van de inlander.<sup>4</sup> Aan de hand van de discussie over Bijbelvertaling wil ik deze hypothese gaan toetsen.

Om de argumenten van de discussie beter te begrijpen geef ik een kort overzicht van de zendingstheologie in de Republiek, hoe werd er destijds over het doel, de organisatie en de methode van de zending gedacht? De discussie over de Bijbelvertaling is een voorbeeld waar theorie en praktijk elkaar ontmoeten. Na de theorie ga ik in op de praktijk, hoe was het zendingswerk op de Archipel georganiseerd en welke problemen kwam men hier tegen en hoe werden deze opgelost? Hierbij is onder andere de kerkgang, onderwijs, schoolmeesters en de talenkennis van de predikanten in Batavia en op Ambon van belang. De ontwikkeling van de kerkelijke literatuur, die werd gebruikt bij de bekering van de inheemse bevolking voor de Bijbelvertaling van Leydecker en Valentyn, laat het proces zien dat uiteindelijk heeft geleid tot de discussie. Vervolgens ga ik dieper in op de discussie zelf, welke argumenten werden er gebruikt aan beide zijden? Ik ga kijken voor welke doelgroep de vertaling bedoeld was, dit is belangrijk in het bepalen in welke taal een document geschreven zou moeten worden. Ik wil beargumenteren dat de discussie een kantelpunt was in de Nederlandse houding tegenover de plaatselijke bevolking en de culturele uitwisseling.

Voor dit onderzoek maak ik gebruik van bronnen uit Nederlandse archieven en Indonesische archieven. De Indonesische archieven heb ik gemakkelijk kunnen raadplegen met behulp van de nieuwe bronnenpublicatie van H. E. Niemeijer en Th. Van den End.<sup>5</sup> In principe focust de bronnenpublicatie zich alleen op de drie oostelijke Gouvernementsen, maar er is één uitzondering op deze regel gemaakt namelijk de Bijbel discussie. De vertaling zou vooral van nut zijn voor de Molukse christenen maar de belangrijkste voorstanders van het

---

<sup>4</sup> P. Emmer en J. Gommans, *Rijk aan de rand van de Wereld. De geschiedenis van Nederland overzee 1600-1800* (Amsterdam 2012) 93.

<sup>5</sup> H.E. Niemeijer en Th. Van den End ed., *Bronnen betreffende Kerk en School in de gouvernementen Ambon, Ternate en Banda ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Den Haag 2015).

Hoog-Maleis bevonden zich in Batavia.<sup>6</sup> De archieven van de Gouvernements van Ambon, Ternate en Banda zijn in de achttiende eeuw helaas geheel verdwenen. De interne documenten die wel zijn overgebleven zijn brieven en extracten die naar de Nederlanden en Batavia zijn gestuurd. Het gaat om documenten tussen Nederlandse instanties en personen uit de drie gouvernementen. Hierdoor kan er inzicht worden gegeven van het denken en handelen van de Nederlanders in de kwestie van de Maleise Bijbelvertaling.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> H. E. Niemijer en Th. Van den End ed., 'Inleiding en verantwoording' in H.E. Niemeijer en Th. Van den End ed., *Bronnen betreffende Kerk en School in de gouvernementen Ambon, Ternate en Banda ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie*. Deel 4 Inleiding, Bijlagen en Registers (Den Haag 2015) 13.

<sup>7</sup> Niemijer, 'Inleiding', 7.



## 1. Theorie en historiografie.

### 1.1 *Incommensurability* en culturele ontmoetingen.

In de jaren zestig van de twintigste eeuw hebben de publicaties ‘Explanation, reduction, and Empiricism’ van Paul Feyerabend en *Structure of scientific Revolutions* van Thomas Kuhn veel stof doen opwaaien binnen de wetenschapsfilosofie. Door hun theorie is er een debat ontstaan over de keuze voor theorie in wetenschappelijk onderzoek. De meest compacte definitie van het begrip *incommensurability* van Kuhn wordt naar mijn idee gegeven door Mario Biagioli:

According to Kuhn, two scientific paradigms competing for the explanation of roughly the same set of natural phenomena may not share a global linguistic common denominator. As a result, the possibility of scientific communication and dialogue cannot be taken for granted and the process of theory choice can no longer be reduced to the simple picture presented.<sup>8</sup>

Centraal staat de onmacht van twee wetenschappelijke paradigma's om met elkaar te communiceren omdat ze niet dezelfde ‘taal’ spreken. Er kan pas met elkaar gecommuniceerd worden als de betekenissen en begrippen taalkundig aan elkaar gelijk zijn. Paradigma's die *incommensurable* zijn door een conceptuele variatie niet afleidbaar van elkaar, ze hebben een ander referentiekader waardoor ze praktisch uit twee verschillende werelden komen. Kuhn stelt drie elementaire referentiekaders. Allereerst stelt hij dat een directe vergelijking van theorieën alleen mogelijk is als deze beide worden geformuleerd in een gemeenschappelijke taal. Ten tweede dat een gemeenschappelijke taal niet beschikbaar is. Ten derde dat een exacte vertaling tussen talen van theorie onmogelijk is. Hierbij gebruikt Kuhn de taalkundige theorie van Willard Quine, de *Indeterminacy of Translation*. Deze theorie is een

---

<sup>8</sup> M. Biagioli, 'The anthropology of incommensurability' *Studies in History and Philosophy of Science* 21, nr.2 (1990) 183.

gedragskundige ‘kritiek van betekenis’, dit betekent dat verbaal gedrag de betekenis van begrippen onbepaald laat. Zonder een juiste referentie blijven vertalingen van zinnen onbepaald. Volgens Quine is de perfecte vertaling een mythe. *Indeterminacy* betekent dat een exacte vertaling niet te begrijpen is. Quine gaat hier wel uit van een keuze tussen meerdere gelijkwaardig goede vertalingen, waarbij vertaling gelijkstaat aan *indeterminacy*. Kuhn stelt dat er wel kan worden bepaald waar termen in een andere taal of theorie aan refereren. Het kan zijn dat deze termen niet vertaalbaar zijn in een uniforme manier tussen de verschillende theorieën. Voor Kuhn impliceert *incommensurability* het mislukken van een exacte vertaling tussen theorieën: de termen van een theorie hebben een betekenis die niet kunnen worden geuit binnen de taal van een andere theorie.<sup>9</sup>

Hun ideeën over de *incommensurability* zijn verder ontwikkeld binnen de wereldgeschiedenis over de *commensurability* of *incommensurability* in verschillende maatschappijen. Hierin wordt gesteld dat twee culturen onmogelijk met elkaar kunnen communiceren. Er wordt niet alleen maar gekeken naar puur taalkundig communiceren maar ook niet-verbale communicatie, zoals culturele gewoonten en wereldbeelden. Het idee van *cultural incommensurability* kwam op in de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw, het wordt vaak gekarakteriseerd als een vorm van cultureel relativisme. *Cultural incommensurability* is verder ontwikkeld binnen de grote historische discussie van het westen en de wereld. Men heeft te maken met culturele zones die één geheel vormen en ondoordringbaar zijn voor buitenstaanders.<sup>10</sup> Het beeld van twee tegengestelde culturen heeft in de afgelopen decennia zijn geloofwaardigheid verloren. Uit veel micro historisch onderzoek blijkt dat twee of meerdere culturen die met elkaar in contact kwamen wel degelijk interactie met elkaar hadden. Historicus Sanjay Subrahmanyam omschrijft het in relatie tot de hoven van India: ‘States and empires were very rarely ships that passed in the

---

<sup>9</sup> H. Sankey, 'Kuhn's changing concept of incommensurability' *The British Journal of Philosophy of Science* 44, nr. 4 (december 1993) 765-767.

<sup>10</sup> Subrahmanyam, *Courtly encounters*, 5.

night of incommensurability [...] Rather, what usually happened was approximation, improvisation, and eventually a shift in the relative positions of all concerned'.<sup>11</sup> Bij het contact tussen verschillende culturen was er altijd sprake van wederzijdse invloed. Een strikt structuralistisch begrip van geschiedenis en cultuur houdt geen rekening met de verschillende processen binnen de geschiedenis.<sup>12</sup>

Vertalingen van teksten worden vaak gebruikt voor het onderzoek naar contacten tussen verschillende culturen. Zoals het artikel van Roger Hart 'Translating worlds; incommensurability and problems of existence in seventeenth-century China'. Hier maakt hij een case studie van het contact tussen de Jezuiten en China uit de zeventiende eeuw gebruikt om de theorieën van relativisme en *incommensurability* bloot te stellen aan een kritische en historische analyse.<sup>13</sup> In vroeger historisch onderzoek werden deze contacten, op basis van vertalingen en het begrip van het wereldbeeld die deze teksten moesten vertalen, als bewijs gebruikt ter bevestiging van *cultural incommensurability*. Hart legt uit dat:

Relativism (and the incommensurability – linguistic or conceptual– on which it was based) required for its initial formulation the assumption of a radical divide between two imagined communities, China and the West. Differences in languages then served as a natural symbol for this presumed divide, both by paralleling political boundaries and by providing compelling metaphors for the suprahistorical continuity of civilizations.<sup>14</sup>

Hij laat zien hoe eenzijdig en statisch deze aannames zijn. Binnen de oude concepten raken individuen hun agency kwijt door de toegepaste conceptuele structuren van *cultural incommensurability*. Door menselijke creativiteit en improvisatie op het gebied van taalkunde en vertalingen was communicatie wel degelijk mogelijk. Hij concludeert dat: 'This historical

---

<sup>11</sup>Subrahmanyam, *Courtly encounters*, 29.

<sup>12</sup> Ibidem, 30.

<sup>13</sup> R. Hart, 'Translating worlds: incommensurability and problems of existence in seventeenth-century China' *Positions, Asia Critique* 7, nr. 1 (1999) 96.

<sup>14</sup> Ibidem, 116.

possibility of creating neologisms by semantically neutral transliteration undermines theories of incommensurability that assert radical impossibilities based on nothing more than the absence of lexical terms'.<sup>15</sup> Om hun geloof over te brengen, gebruikten de Jezuïeten woorden die al bij de Chinese bevolking bekend waren. Door termen uit het boeddhisme en confucianisme te gebruiken wisten de Jezuïeten verschillende delen van de bevolking aan te spreken en met hen te communiceren in hun eigen culturele taal.

De focus van historisch onderzoek op het gebied van culturele contacten ligt de afgelopen decennia niet meer op de *incommensurability* van samenlevingen maar juist de *commensurability* van verschillende samenlevingen. Geschiedenis laat vele voorbeelden zien waarbij er bruggen werden geslagen tussen verschillende samenlevingen, de Jezuïeten zijn hier maar één voorbeeld van. Subrahmanyam beargumenteert dat: '[...] Commensurability had to be made by agents, and bridges between cultures had to be built rather than naturally existing in a state of nature'.<sup>16</sup> *Agents* waren mensen die zich verplaatsten door verschillende culturen heen. Dit konden allerlei soorten mensen zijn, Europese diplomaten, Chinese bekeerlingen of Islamitische handelaren. De rol van de schoolmeesters als *agents* van *commensurability* tussen Kerk en samenleving op de Archipel in de zeventiende eeuw moet in dit kader niet worden onderschat, zoals Niemeijer stelt in zijn boek over de koloniale stadssamenleving van Batavia in deze periode:

Het contact tussen de westerse elites en de Aziatische groepen was in sterke mate afhankelijk van deze tussenpersonen en scheidslieden.[...] Zij hielpen enerzijds mee hun eigen etnische groep te integreren in de verwesterste koloniale maatschappij met al haar

---

<sup>15</sup> Hart, 'Translating worlds', 111.

<sup>16</sup> Subrahmanyam, *Courtly encounters*, 30.

ingewikkelde structuren en regels. Anderzijds hielpen zij mee aan het proces van inculturatie van Europeanen.<sup>17</sup>

Door hun creativiteit en improvisatie werd communicatie tussen twee culturen mogelijk, waarbij de veranderingen die zij teweegbrachten uiteindelijk zelf deel uitgingen maken van de plaatselijke en Nederlandse cultuur.<sup>18</sup>

## **1.2 De VOC: wetenschap, taal en cultuur.**

De VOC was de grootste en de eerste multinational van haar tijd en daardoor één van de grootste leveranciers van de *agents* die nodig waren voor het leggen van contacten tussen verschillende culturen. Het onderzoek naar de VOC heeft zich in de afgelopen decennia voornamelijk gericht op de VOC en zijn economisch en politieke handelen. De rol van de VOC als intermediair tussen Europa en Azië wordt steeds meer onderzocht.<sup>19</sup> Door de focus op de politieke en economische aspecten van de VOC in historisch onderzoek ontstond er in de historiografie het idee dat de VOC geen interesse had in de wetenschap en cultuur, met uitzondering van de toegepaste wetenschap als de VOC hier voordeel uit kon halen.<sup>20</sup> Met de toenemende interesse bij historici voor (culturele) interactie en de (in)commensurability van verschillende samenlevingen en culturen wordt er ook meer aandacht besteed aan onderzoek naar de VOC als culturele intermediaire. De focus van recent onderzoek gaat meer uit naar de activiteiten van *agents* en de netwerken waar binnen zij functioneren.<sup>21</sup>

De publicatie van J. Bethlehem en A.C. Meijer *VOC en Cultuur* laat zien hoe handel, wetenschap en culturele uitwisseling hand in hand gingen. Handel zorgde voor de middelen

---

<sup>17</sup> H.E. Niemeijer, *Batavia. Een koloniale samenleving in de 17de eeuw* (Amersfoort 2005) 282.

<sup>18</sup> Subrahmanyam, *Courtly encounters*, 28- 29.

<sup>19</sup> J. Bethlehem en A.C. Meijer ed., *VOC en Cultuur. Wetenschappelijke en culturele relaties tussen Europa en Azië ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Amsterdam 1993) V.

<sup>20</sup> J. van Goor, 'Handel en wetenschap' in J. Bethlehem en A.C. Meijer ed., *VOC en Cultuur. Wetenschappelijke en culturele relaties tussen Europa en Azië ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Amsterdam 1993) 2.

<sup>21</sup> C. Antunes, 'Introduction' in C. Antunes en J. Gommans ed., *Exploring the Dutch Empire. Agents, networks and institutions, 1600-2000* (London en New York 2015) xiii-xx.

en mogelijkheden die op hun beurt weer zorgden voor de ontwikkeling van nieuwe technieken en de verwerving van kennis op het gebied van taal, volkenkunde en natuurwetenschappen. De beoefening van wetenschap moet worden bekeken in de context van de VOC waarbinnen de activiteiten van de Nederlanders in Azië zich afspeelden. In veel onderzoeken wordt gesuggereerd dat deze kennisvergaring in Azië puur en alleen was ter verheerlijking van de Europese macht of de expansie van de Europese macht, zonder oprechte interesse. Economische interesse en wetenschappelijke nieuwsgierigheid zijn moeilijk van elkaar te scheiden. De nieuwe wetenschappelijke kennis zette aan tot het heroverwegen van bestaande theorieën en veronderstellingen. De nieuwe kennis maakte het mogelijk voor mensen in de Republiek om te gaan nadenken over bestaande wereldbeelden.<sup>22</sup> Azië bood Europeanen, geschoolde en ongeschoolde, allerlei kansen om kennis te vergaren. Dit ging bewust en onbewust, in de inleiding van het boek *Kennis en Compagnie. De Verenigde Oost-Indische Compagnie en de moderne wetenschap* van Leonard Blussé en Ilonka Ooms wordt verklaard dat: '[...]de compagnie als zodanig zich niet bewust heeft ingezet voor de bevorderen van de wetenschap, het lijkt geen twijfel dat de scheepvaart en de handelsactiviteiten in Azië indirect wel degelijk hebben bijgedragen tot de ontwikkeling van bepaalde disciplines'.<sup>23</sup>

Beide boeken *VOC en Cultuur* en *Kennis en Compagnie* bevatten een bijdrage over de kennis van taal, specifiek de kennis van het Maleis onder de VOC.<sup>24</sup> Beide artikelen beargumenteren ongeveer hetzelfde: de noodzaak van de VOC voor handel heeft de studie van het Maleis in de zeventiende eeuw aangedreven. De nieuwsgierigheid en

---

<sup>22</sup> Van Goor, 'Handel en wetenschap', 2-4, 15-16.

<sup>23</sup> L. Blussé en I. Ooms, 'Kennis en compagnie' in L. Blussé en I. Ooms ed., *Kennis en Compagnie. De Verenigde Oost-Indische Compagnie en de moderne Wetenschap* (Amsterdam 2006) 9.

<sup>24</sup> C. van Dijk 'De VOC en de kennis van de taal- en volkenkunde van insulair Zuidoost – Azië' in J. Bethlehem en A.C. Meijer ed., *VOC en Cultuur. Wetenschappelijke en culturele relaties tussen Europa en Azië ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Amsterdam 1993) 59-76 en H.M.J. Maier en J. van der Putten 'Van tolken, papagaaien en predikanten: het Maleis en de VOC' in L. Blussé en I. Ooms ed., *Kennis en Compagnie. De Verenigde Oost-Indische Compagnie en de moderne Wetenschap* (Amsterdam 2006) 100-112.

noodzakelijkheid tot talenkennis voor contact met de plaatselijke bevolking bracht de studie van het Maleis voornamelijk bij predikanten tot een hoger niveau. De studie van het Maleis vond volledig op de Archipel zelf plaats, slechts zelden kwamen er Maleise geschriften naar de Nederlanden. In de zeventiende en achttiende eeuw was er op de universiteiten weinig tot geen aandacht voor de Indonesische talen. Dit betekent echter niet, zoals beide artikelen beamen, dat er geen taalkundige vooruitgang was met hulp van de VOC.<sup>25</sup>

### **1.3 De VOC en de Gereformeerde Kerk.**

Aan de universiteiten werd in de Nederlanden wel veel nagedacht over de benadering van andere culturen en de verspreiding van het christendom. Vooral in relatie tot de Islam en de bestudering van het Arabisch. De zendingstheologie kwam in eerste instantie slechts moeizaam opgang, maar bereikte in het midden van de zeventiende eeuw zijn hoogtepunt met de systematisch opgestelde zendingstheologie van Voetius. Het onderzoek naar de theologie van de zeventiende eeuw en zeker de geschriften van Voetius, is zeer uitgebreid maar fragmentarisch. Er wordt zelden tot nooit een brug geslagen tussen theorie en praktijk, visie en praktijk van de zending worden bijna altijd afzonderlijk van elkaar bestudeerd. Door de grote fragmentatie in lokale studies wordt de scheiding verder aangewakkerd.<sup>26</sup>

De VOC was actief participant in de praktische zending van de Gereformeerde Kerk vanuit de Republiek naar Oost-Indië in de gehele zeventiende eeuw. De Nederlands Gereformeerde Kerk en de VOC hebben een lange en over het algemeen negatieve historiografie. Deze negatieve beeldvorming ontstond aan het einde van de achttiende eeuw. De kritieken uit de achttiende eeuw op de relatie tussen Kerk en Compagnie werden beïnvloed door nieuwe verlichte opvattingen over God, mens en samenleving. Liberale critici schreven de Compagnie af vanwege haar handelsmonopolie en ondemocratische houding

---

<sup>25</sup> Van Dijk, 'De VOC en de kennis', 62, 64, 67, 71 en Maier, 'Van tolken, papagaaien en predikanten', 100-101.

<sup>26</sup> L.J. Joosse, 'Kerk en zendingsbevel' in G.J. Schutte ed., *Het Indisch Sion. De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum 2002) 25-27.

tegenover personeel en Indische onderdanen. De historiografie van de Gereformeerde Kerk en de VOC aan het einde van de achttiende eeuw was een reflectie van contemporaine ideeën over de inrichting van kerk en staat, niet de eigenlijke relatie van de Gereformeerde Kerk en de Compagnie in de zeventiende eeuw. Dit negatieve beeld over de Gereformeerde Kerk onder de Compagnie uit de achttiende eeuw heeft een trend in gang gezet.<sup>27</sup>

In de eerste helft van de twintigste eeuw waren er twee schrijvers zeer invloedrijk op het gebied van de zending van de Gereformeerde Kerk in Indië. S. Coolsma met zijn boek uit 1901 *De zendingseeuw voor Neederlandsch Oost-Indië* en C.W. Th. Van Boetzelaer van Dubbeldam met zijn boek uit 1947 *De protestantsche kerk in Nederlandsch-Indie, haar ontwikkeling van 1620-1939*. Onderzoek naar zendelingswerk van de Gereformeerde Kerk in Indonesië geeft een sterk eenzijdig beeld van de relatie tussen kerk en overheid. In hun ogen was de Gereformeerde Kerk in Oost-Indië een pure handelskerk, niet gericht op evangelisatie in wat voor vorm dan ook. De Gereformeerde Kerk was alleen geïnteresseerd in het zielenheil van de VOC dienaren. Het stond geheel ten dienst van de VOC en handelde alleen als dit overeenkwam met de politiek en het winstbejag van de VOC.<sup>28</sup> Het onderzoek van deze en andere auteurs aan het begin van de twintigste eeuw laat nog al te wensen over. De bronnen werden gebrekkig geraadpleegd en geannoteerd en de Aziatische Compagnieskerken werden volledig buiten beeld gelaten. Door gebrek aan goed bronnenonderzoek, en de mogelijkheid daartoe, verzandden de debatten over de relatie tussen de Kerk en overheid en het missionair gehalte van de Gereformeerde Kerk overzee vaak in clichés. Het heeft nog een lange tijd geduurd voordat het negatieve beeld van de relatie van de Kerk en de VOC werd opgehelderd.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> G.J. Schutte, *Het Calvinistisch Nederland. Mythe en werkelijkheid* (Hilversum 2000) 46.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Niemeijer, 'Inleiding', 10-11.



In de afgelopen twintig jaar is er een significant aantal publicaties verschenen die de slechte reputatie van de kerk in relatie met de VOC hebben proberen op te vijzelen. De slechte reputatie waarbij de Nederlands Gereformeerde Kerk als marionetten door de VOC gebruikt werd. Eén van de grote voorvechters van het rectificeren van de slechte reputatie van de relatie tussen Kerk en Compagnie is G.J. Schutte. Schutte benadrukt dat kennis over de overzeese gedragingen en verhoudingen van de VOC en de Kerk alleen kunnen worden begrepen door ze te plaatsen in de context van de Republiek in de zeventiende en achttiende eeuw.<sup>30</sup> Namelijk in een tijd waarin er een ander soort scheiding bestond tussen kerk en staat, geen democratie en geen methodisme, geen vrije kerken en geen genootschapszending. Hij benadrukt dat: ‘zij [de VOC en de Gereformeerde Kerk] waren ingericht naar de regels van de vroegmoderne theocratie’.<sup>31</sup> Hiermee benadrukt Schutte een verandering van methode waarbij de kerk en de VOC in de juiste context wordt bestudeerd. Namelijk de maatschappij van de Nederlandse Republiek in de zeventiende eeuw, dus nog wel zeer Eurocentrisch. De volgende stap in methode verandering is de verbinding leggen met de wereld waarin de VOC en Gereformeerde Kerk functioneerde: de Aziatische wereld.

Door een gebrek aan bronnen is er een gat in de literatuur van de VOC en de overzeese Gereformeerde Kerk, namelijk de aanwezigheid en rol van de Aziatische inwoners van de gebieden waar zij actief waren. Slechts weinig auteurs hebben onderzoek gedaan naar de verwerking van de kerstening en de beleving van het christelijke geloof door de inheemse bevolking.<sup>32</sup> De beschikbare primaire bronnen zijn voornamelijk geschreven door hoge dienaren. Dit geeft een zware beperking bij het onderzoek naar de beleving van Aziatische christenen. In de afgelopen twee decennia zijn er wel vorderingen gemaakt op dit gebied. Om dit te kunnen bereiken heeft er een fundamentele verandering van het historisch onderzoek

---

<sup>30</sup> G.J. Schutte, ‘Ten Geleide’ in G.J. Schutte ed., *Het Indisch Sion. De Gereformeerde kerk en de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum 2002).

<sup>31</sup> G.J. Schutte, ‘Christendom en Compagnie’ in L. Blussé en I. Ooms ed., *Kennis en de Compagnie. De Verenigde Oost-Indische Compagnie en de moderne Wetenschap* (Amsterdam 2006) 88-89.

<sup>32</sup> Niemeijer, ‘Inleiding’, 11.

naar kerk, religie en samenleving in de zeventiende en achttiende eeuw plaatsgevonden. Door middel van de bestudering van onderaf, waarbij kerk en religie in de alledaagse werkelijkheid werden bestudeerd kan er beter worden gekeken naar de samenwerking tussen de Nederlanders en inheemse bevolking. Een voorbeeld hiervan is de dissertatie van H.E. Niemeijer, *Calvinisme en koloniale stadscultuur: Batavia 1619-1725* uit 1996. Hij plaatst de Gereformeerde Kerk en religie binnen het geheel van de sociaal-culturele context van de historische gemeenschap, hierdoor kunnen er nieuwe inzichten worden ontdekt van de rol van de kerk binnen de gehele gemeenschap. In de microgeschiedenissen, die sterk gebonden zijn aan archivale bronnen, kan men ontdekken hoe het geloof werd gepraktiseerd door de mensen in plaats van hoe het geloof werd voorgeschreven vanuit Europa.<sup>33</sup> Deze methode laat een open en creatieve houding zien en de wederzijdse beïnvloeding van deze ontmoetingen in de zeventiende eeuw. De historiografie van de VOC en de contacten tussen Europeanen is in de afgelopen decennia verschoven van onderzoek naar tegenstand en onbegrip tussen verschillende culturen, naar onderzoek naar begrip, interactie en uitwisseling.

Publicaties die een blik werpen op de maatschappij van de Molukken in de zeventiende en achttiende eeuw zijn voornamelijk te vinden binnen de taalkundige discipline en onderzoek naar de ontwikkeling van het Maleis, zoals de publicaties van James T. Collins. Hij legt een link tussen de ontwikkeling van het Maleis op Ambon en het gebruik ervan binnen de protestantse kerk. Niet alleen geeft hij een taalkundige verhandeling over het Maleis, maar door de vraag te stellen voor wie de tekst was bedoeld geeft hij ook een beeld van de samenleving en de kerkelijke ervaring van de gelovigen op Ambon.<sup>34</sup> Onderzoek naar

---

<sup>33</sup> Schutte, *Het Calvinistisch Nederland*, 51.

<sup>34</sup> J.T. Collins, 'A Book and a Chapter in the History of Malay: Brouweruis' Genesis (1697) and Ambonese Malay' *Archipel* 67 (2004) 77-127.

de gebruikte taal tussen verschillende culturen zal nieuwe inzichten geven in hoeverre men elkaar begreep of juist niet.

#### **1.4 Valentyn vs. Leydecker.**

Met de nieuwe bronnen publicatie van H.E. Niemeijer en Th. Van den End komt er een groot scala aan bronnen makkelijk beschikbaar voor onderzoek naar de Gereformeerde Kerk op de Molukken in de zeventiende en achttiende eeuw. Eén van de historische controverses die zeer zal profiteren van deze nieuwe bronnen uitgaven is de controverse rond de Bijbelvertaling in het Maleis aan het einde van de zeventiende eeuw. De uitkomst van deze discussie heeft grote gevolgen gehad op het verdere verloop van het zendingswerk in Oost-Indië. De Bijbelvertaling van Leydecker is tot in de negentiende eeuw het standaardwerk geweest voor de zendingsmissie.

Er is naar deze controverse weinig onderzoek gedaan, afgezien van kleine verwijzingen naar deze controverse binnen andere onderzoeken, zoals de in 2004 verschenen biografie van François Valentyn door R.F.F Habiboe.<sup>35</sup> Habiboe constateert in zijn inleiding dat naast de uitgebreide literatuur over Valentyns meesterwerk *Oud en Nieuw Oost-Indiën*, er zeer weinig is geschreven over Valentyn zelf en over zijn andere schriften. Ondanks het bijeenbrengen van de informatie in de biografie over Valentyn erkent Habiboe dat er vele onderdelen onderbelicht blijven waaronder Valentyns Bijbelvertaling.<sup>36</sup>

Wanneer de discussie wel kort wordt benoemd, wordt er altijd verwezen naar het onderzoek van J.L. Swellengrebel over het zendingswerk van de negentiende eeuw tot de opheffing van de Indonesische kolonie, gepubliceerd als tweedelige boekenserie in 1974.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> R.R.F. Habiboe, *Tot verheffing van mijne natie. Het leven en werk van François Valentyn (1666-1727)* (Dordrecht 2004) 52-55.

<sup>36</sup> Ibidem, 9.

<sup>37</sup> J.L. Swellengrebel, *In Leijdekkers voetsporen. Anderhalve eeuw Bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen Deel I, 1820 – 1900* ('s-Gravenhage 1974) 13-17.

Swellengrebel begint het werk met een inleidend hoofdstuk over de Bijbelvertalingen ten tijde van de Compagnie. Swellengrebel blijft slechts bij een omschrijving, hij kijkt niet kritisch naar de situatie of de context of de ontwikkeling van de situatie in verloop van tijd. Hij wijst voornamelijk op de manieren waarop Valentyn fout zat met zijn argumentatie en waarom de versie van Leydecker taalkundig beter was. Swellengrebel geeft in zijn boek een meer taalkundige argumentatie, in plaats van een historische. Als er naar de bronnen wordt gekeken die Swellengrebel heeft gebruikt om tot zijn vier-pagina-tellende beschrijving te komen valt opnieuw op dat er weinig gebruik is gemaakt van primair bronnenmateriaal. In de literatuurlijst komt één brief voor aan de Synode van Noord Holland uit 1697, het pamflet van Valentyn en een werk van taalkundige, Bijbelvertaler en predikant in Batavia, George Hendrik Werndly (1694-1744) uit 1736. Zijn conclusies komen voor een groot deel uit een artikel uit 1941 van Dr. C. W. TH. Baron van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam.

In zijn artikel uit 1941 ‘De geschiedenis van de Maleise Bijbelvertaling in Nederlandsch-Indië’<sup>38</sup> is de vertaling van Leydecker de leidraad in de bespreking van de geschiedenis van de Maleise Bijbelvertalingen. Van Boetzelaer begint zijn artikel met enkele opmerkingen over het gebruik van de archieven bij zijn onderzoek en het onderzoek van toekomstige historici: ‘Menigmaal heb ik mij sedert verwonderd, dat zoovele van deze schatte daar onaangeroerd blijven liggen, en er niet ijveriger door velen naar gedolven wordt’.<sup>39</sup> Dit is tot nog toe slechts gebrekkig gebeurd op het gebied van de discussie tussen Valentyn en Leydecker. Hij adviseert toekomstige onderzoekers om zich te verdiepen in de rijke kennis die de archieven te bieden hebben. Van Boetzelaer merkt de omvangrijke discussie van Valentyn en Leydecker op, maar besluit hier niet verder op in te gaan omdat: ‘Over deze vertaling [de vertaling van de Bijbel van Leydecker] en over de controverse

---

<sup>38</sup> C. W. TH. van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, ‘De geschiedenis van de Maleise Bijbelvertaling in Nederlandsch-Indië’ *Bijdrage tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië* 100 (1941) 27-48.

<sup>39</sup> *Ibidem*, 28.

Valentyn-Leydecker is zoowel in Indië als in Nederland, zooveel te doen geweest, dat zooals Werndly terecht opmerkt, hierover een dik boek zou kunnen geschreven worden'.<sup>40</sup> Ondanks het gebrekkig archiefonderzoek van Swellengrebel en van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, zijn zij wel tot op heden de meest uitgebreide publicaties die zich bezig houden met de Valentyn-Leydecker controverse.

Door middel van de bronnen uitgaven van Niemeijer wil ik een intensieve studie maken van deze discussie. Ik zal mij minder focussen op de taalkundige kant van de discussie, zoals Swellengrebel dat heeft gedaan. Ik wil een brede context scheppen van verloop van tijd, de machtsverhoudingen tussen de verschillende partijen, de ideeën over zending die destijds bestonden en de samenwerking tussen verschillende culturen in de praktijk. Op deze manier wil ik theorie en praktijk bij elkaar brengen en kijken hoe de Bijbel werd gebruikt om een brug te slaan tussen de Nederlandse en inheemse bevolking van Batavia en Ambon in de zeventiende eeuw. De Bijbelvertaling is de brug tussen culturen, mensen, theorie en praktijk.

---

<sup>40</sup> Van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, 'De geschiedenis van de Maleise Bijbelvertaling', 37.

## 2. Wie zijn de spelers?

### 2.1 De Republiek van de Zeven Verenigde Nederlanden.

#### 2.1.1 VOC.

Aan het einde van de zestiende eeuw kwamen de eerste tochten naar het oosten op gang vanuit de relatief nieuw gevormde Republiek van de Verenigde Nederlanden. Het initiatief voor de eerste Compagnieën kwam voornamelijk uit de twee meest westelijke gewesten, Holland en Zeeland. Deze gewesten hadden al veel ervaring met de scheepvaart en hadden het kapitaal om de expedities te bekostigen.<sup>41</sup> De eerste expedities liepen uit op een financiële mislukking, maar jaar na jaar werden er pogingen gedaan om winstgevende routes naar Oost-Indië te vinden. Ondanks veel verlies aan materieel en personeel op deze expedities was er een kans op royale winsten. De prijs van de geïmporteerde Aziatische producten stegen, maar door de grote concurrentie tussen de Nederlanders bij de aankoop daalden de winstmarges. Hierdoor bracht de Indië vaart in eerste instantie niet het fortuin op waar men op had gehoopt. De Staten-Generaal had gehoopt dat met de Indië-vaart en handel meer geld zou genereren voor de Republiek ten behoeve van de oorlog tegen de Spaanse koning. Toen deze fortuinen uitbleven door interne concurrentie, nam landsadvocaat Johan van Oldenbarnevelt de eerste stappen tot de vorming van een Verenigde Compagnie. Hij hoopte door de vorming van een dergelijke compagnie een veel minder kostbare economische oorlog tegen Portugal en Spanje te ontketenen en de opbrengsten van de handel te kunnen gebruiken voor de bekostiging van de oorlog. In de steden van Zeeland en Holland was men enthousiast en in 1602 werd er een contract opgesteld met de Staten-Generaal, het eerste octrooi van de VOC.

De oprichting van de VOC was bepalend voor zijn bestuurlijke inrichting. De oprichting en het bestuur van de VOC was een samenwerking van handelaren, de stedelijke

---

<sup>41</sup> Emmer, *Rijk aan de rand van de Wereld*, 11.

regenten en de Staten-Generaal. Het bestuurlijk zwaartepunt van de Compagnie lag bij de steden die al vóór 1590 handel met Azië dreven.<sup>42</sup> De belangrijkste vergadering van de VOC was de Heren XVII. Dit was een vergadering van representanten van elk van de handelskamers in de verschillende deelnemende steden. Zij kwamen driemaal per jaar bijeen, afwisselend zes jaar in Amsterdam en dan twee jaar in Middelburg. De politieke aard van de oprichting van de Compagnie zorgde ervoor dat het beleid niet alleen door de bewindhebbers gemaakt kon worden, er was een nauwe samenspraak met de regering nodig. Hiervoor werd een commissie opgesteld van twaalf leden, die elk jaar voor enkele weken in Den Haag samen kwamen. Zij redigeerden het beleid van het Aziatische bedrijf waarvoor vanwege wereldpolitieke redenen afstemming van de staat nodig was. Er was een vermenging van commercie en politiek zoals deze voorheen nog niet bestond in Europa.<sup>43</sup>

### **2.2.1 De Gereformeerde Kerk.**

De Nederlandse Republiek had een zeer bijzondere regeringsvorm voor de zeventiende eeuw in Europa, een combinatie van een theocratie en Republikenisme. Hierin werkten overheid, een vertegenwoordiging van steden en gewesten in het gebied, en de publieke kerk samen voor de rust in de maatschappij. Met de Nationale Synode van Dordrecht (1618) werd deze rol van de overheid tegenover de Gereformeerde Kerk vastgelegd. De relatie van de Gereformeerde Kerk, als publieke kerk in de Republiek en de Republiek waren gegrond in het Calvinistische gedachtengoed. Hierin werd bepaald dat kerk en overheid beide goddelijke instellingen waren, zij moesten gezamenlijk de samenleving leiden. Als hoedster en voedster van de samenleving hadden zij elk hun eigen taak in de samenleving waarin zijn gelijkwaardig handelden. Geen van beide had absolute macht over de andere, deze lag bij

---

<sup>42</sup> P.J. Rietbergen, *De Verenigde Oost-Indische Compagnie, 1602-1795. 's Werelds eerste multinational tussen commercie en cultuur* (Amersfoort en Brugge 2012) 22-27.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 30-35.

God onder wiens gezag zij beide handelden.<sup>44</sup> In de Republiek had de Gereformeerde Kerk de rol van de bevoorrechte en publieke kerk. Dit privilege hield in dat de Gereformeerde Kerk als enige religieuze instelling openbaar zijn religie mocht praktiseren. Dit betekende niet dat de Gereformeerde Kerk het alleenrecht op de godsdienst had. De Nederlandse Republiek was kerkelijk-religieus pluriform, er gold grote mate van religieuze vrijheid zolang de rust van de samenleving niet werd verstoort.<sup>45</sup>

De Gereformeerde Kerk kent geen hiërarchische organisatie zoals bij de Rooms-Katholieke Kerk bekend is. In principe is elke gelovige autonoom in zijn geloof en moet hij of zij staat zijn dit geloof zelf te kunnen praktiseren door het lezen van de Bijbel.<sup>46</sup> Wel is er een uitgebreide organisatie in de Gereformeerde Kerk. Deze begint bij de plaatselijke gemeente. De plaatselijke gemeente wordt geleid door een groep ouderlingen en de predikant, zij vormden samen met de secretaris politiek de kerkenraad van de gemeente. De kerkenraden van een bepaald gebied zijn verenigd in een classis vergadering, de geografische grootte van deze classes kan zeer verschillen. Elke kerkenraad stuurt een afgevaardigde naar deze vergadering om de problemen in zijn gemeente bij de classis voor te leggen. Zaken die alle kerkenraden van het gebied aangaan worden georganiseerd vanuit de classis. In de zeventiende eeuw hield de classis zich bijvoorbeeld bezig met het contact met de VOC en de kerkenraden in Indië. De classes stuurde vervolgens afgevaardigden naar de gewestelijke/provinciale synode, een vergadering die eens per jaar bijeenkwam in één van de steden in het gebied. Vanuit de provinciale synode werden afgevaardigde naar de landelijke synode gestuurd. Al deze vergaderingen maken geen deel uit van een permanent bestuur. Zodra de vergadering voorbij is ligt het bestuur van de gemeente geheel bij de individuele

---

<sup>44</sup> G.M.J.M Koolen, *Een seer bequaem middel. Onderwijs en kerk onder de zeventiende-eeuwse VOC* (Kampen 1993) 24.

<sup>45</sup> G.J. Schutte, 'De Gereformeerde kerk in de Republiek' in G.J. Schutte ed., *Het Indisch Sion. De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum 2002) 16-17.

<sup>46</sup> A.E. McGrath, *Reformation thought. An Introduction* (Oxford 1988) 95,100-102.



kerkenraden. Wel worden er afspraken gemaakt die voor iedereen geldig zijn. Deze afspraken hebben meestal betrekking op de zuiverheid van het geloof en om de eenheid van de kerk te waarborgen.<sup>47</sup>

In de zeventiende eeuw was er binnen de Gereformeerde Kerk dus sprake van een relatief egalitair systeem van besturen. Afgevaardigden van elke gemeente konden in verschillende vergaderingen hun stem laten horen. Door middel van overleg en onderhandelingen werd de Gereformeerde Kerk bestuurd aan de hand van de wil van de meerderheid en compromissen. Uiteraard waren er kerkenraden en classes die door hun machtige leden meer te vertellen hadden maar uiteindelijk konden deze geen alleen macht opeisen.

## **2.2 Nederlanders in Oost-Indië.**

### **2.2.1 VOC op de Indonesische Archipel.**

De meeste vestigingen van de VOC in Azië waren niet meer dan kleine factorijen of handelskantoren. Het verblijf overzee diende zo kort mogelijk te zijn. Slechts op enkele punten zijn er grotere territoriale bezittingen geweest.<sup>48</sup> De VOC moet niet zozeer worden gezien als een koloniserende organisatie, maar als een imperialistische organisatie. Men veroverde waar men zijn macht wilde uitbreiden maar was terughoudend in de kolonialiseren van territoria in de zeventiende eeuw.<sup>49</sup> De VOC wilde winst maken, het bestuur van territoriaal gebied kostte alleen maar geld. Het directe bestuur van territoriaal gebied werd op de Indonesische archipel alleen toegepast als dit ten goede zou komen aan de handel. Er was bijna altijd sprake van indirect bestuur via de lokale elite.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Schutte, 'De Gereformeerde kerk in de Republiek', 21-22.

<sup>48</sup> Koolen, *Een seer bequaem middel*, 24.

<sup>49</sup> J. Gommans, 'Conclusion Globalizing Empire: The Dutch Case' in C. Antunes en J. Gommans ed., *Exploring the Dutch Empire. Agents, Networks and Institutions, 1600-2000* (New York en London 2015) 272.

<sup>50</sup> Emmer, *Rijk aan de rand van de wereld*, 13, 19.

De werkelijke kolonisatie door de VOC was voornamelijk een stedelijk verschijnsel in de havensteden. Ook wanneer de autochtone bevolking in hoge mate gekerstend was in territoria van de VOC, liet de VOC het bestuur meestal over aan de lokale elite en eiste ze alleen belasting en loyaliteit.<sup>51</sup> Batavia en de Molukken hadden voor de VOC een soort gelijke positie ten opzichte van de andere vestigingen. Over beide gebieden voerde de VOC in naam van de Republiek zijn recht tot territoriale veroveringen en autonome besturing uit. Beide waren meer dan alleen een handelskantoor met de aanwezigheid van enkele Europeanen. Batavia werd veroverd en gesticht voor zijn goede positie in de inter-Aziatische handel en werd het bestuurlijke centrum van het VOC-imperium. Batavia was een relatief ‘nieuwe’ handelsstad, een mengelmoes van mensen uit alle windstreken met een duidelijk koloniaal karakter en hiërarchie, bijna exclusief opgebouwd uit allochtone bevolkingsgroepen.<sup>52</sup> Het bestuur van de VOC in Azië was gevestigd in Batavia, hier resideerden de Gouverneur-Generaal en zijn Raad, die samen de Hoge Regering vormden. Dit bestuur was ontwikkeld nadat er veel communicatie problemen waren ondervonden tussen Azië en de Republiek. Het plaatselijke bestuur moest aanzetten tot meer lange termijnplannen en het verbeteren van de communicatie tussen de Republiek en de VOC in Oost-Indië.<sup>53</sup> De VOC probeerde deze gebieden te besturen zoals zij dit ook kende in de Republiek, door middel van elite vertegenwoordiging en onderhandelingen.<sup>54</sup>

De Molukken werden ingenomen voor de regulering en monopolisering van de handel en productie van kruidnagel, nootmuskaat en foelie.<sup>55</sup> Het grootste gedeelte van de Europese aanwezigheid op de Molukken was gevestigd op Ambon in fort Victoria, dit was echter geen grote koloniale gemeenschap. De macht van de VOC op de Molukken groeide gestaag. Met

---

<sup>51</sup> G.J. Schutte, ‘De kerk onder de Compagnie’ in G.J. Schutte ed. *Het Indisch Sion. De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum 2002) 45.

<sup>52</sup> *Ibidem*, 55.

<sup>53</sup> Rietbergen, *De Verenigde Oost-Indische Compagnie*, 36-38.

<sup>54</sup> Gommans, ‘Conclusion’, 272.

<sup>55</sup> Emmer, *Rijk aan de rand van de wereld*, 48, 51-52.

de verordening van de VOC in 1652 dat de kruidnagel productie van de Molukken exclusief op Ambon plaats vond, werd Ambon het centrum van de Gereformeerde Kerk en de VOC op de Molukken.<sup>56</sup> Pas in 1662 was er sprake van complete terugtrekking van de Spanjaarden van de eilanden. De VOC had zijn invloed over de Molukken aanzienlijk vergroot door verschillende contracten aan te gaan met plaatselijke sultans. Pas met de val van Makassar kreeg de VOC de complete specerijen monopoly over de gebieden in handen. De VOC werkte de eerste tien jaar na de val van Makassar actief samen met de verschillende sultanaten. Na deze initiële samenwerking stapte de VOC langzaam over op een meer expanderend beleid. De directe expansie in de territoria was volgens de VOC nodig om de controle te behouden over de specerijenhandel in het moeilijk te controleren grensgebied. De VOC maakte gebruik van lokale koninkrijken die hen om hulp vroegen in plaatselijke conflicten. Met deze politieke samenwerking kon de VOC langzaam zijn macht uitbreiden en de macht van de grote sultanaten in het gebied inperken. In deze gebieden gingen politieke samenwerking gepaard met religieuze affiniteit. De verovering van Siau in 1677 betekende het einde van de Katholieke missie in Oost-Indonesië, deze missie werd overgenomen door de predikanten van Ternate. Bekering was grotendeels een gevolg van politieke besluitvorming.<sup>57</sup> Er was een intieme relatie tussen de Gereformeerde Kerk op Oost-Indië en de VOC nodig op de Archipel.

### **2.2.2 De Gereformeerde Kerk en de VOC.**

Uit recent onderzoek naar de relatie tussen de VOC en de Gereformeerde Kerk blijkt dat deze relatie in theorie vergelijkbaar is met de relatie van de Gereformeerde Kerk en de overheid in de Republiek. Zoals G.J. Schutte benadrukt in de verantwoording van het boek *Het Indisch Sion* over deze relatie:

---

<sup>56</sup> Collins, 'A Book and a Chapter', 78.

<sup>57</sup> H.E. Niemeijer, 'Political rivalry and Early Dutch Reformed missions in Seventeenth-century north-Sulawesi (Celebes)' in P.N. Holtrop en H. McLeod ed., *Missions and Missionaries* (Woodbridge 2000) 34-39.

De samenwerking van Kerk en Compagnie kwam voort uit het theocratisch concept van een christelijke staat en een christelijke samenleving. De relatie tussen VOC en de Gereformeerde Kerk was in feite niets anders dan de overzeese voortzetting van de toenmalige verhouding van de overheid en de publieke kerk in patria.<sup>58</sup> In de mandaatgebieden waar de VOC een bestuursmacht was geworden, voerde de VOC in theorie de verantwoordelijkheid van de burgerlijke overheid uit zoals vastgelegd in het octrooi van 1623. Hiertoe behoorde onder meer de politieke verantwoordelijkheid tot bescherming en het accommoderen van de Gereformeerde Kerk.<sup>59</sup>

Als christelijke overheid, naar voorbeeld van de Republiek, was de VOC verantwoordelijk voor de kosten van de Oost-Indische Kerk. Door de financiële verantwoordelijkheid die de VOC had in de Indische Kerk, was de VOC nauw betrokken bij de werkzaamheden van de Gereformeerde Kerk. De VOC had in principe geen vetorecht en bemoeide zich niet met theologie of andere geloofsaangelegenheden. Het had echter wel een sterke stem als het ging om personeelszaken en materiaal.<sup>60</sup> In veel brieven verstuurd uit Oost-Indië aan de classis van Amsterdam komt de oproep tot meer personeel. In brieven terug wordt gemeld dat het bij de Heren XVII is aangevraagd.<sup>61</sup> Uit briefwisselingen blijkt wel de financiële invloed die de Heren XVII hadden over de Kerk in Oost-Indië, het was een fragiele machtsverhouding.

In de praktijk was de VOC de instantie die besloot waar er werd gepredikt bij de plaatselijke bevolking in Oost-Indië. Dit was afhankelijk van de politieke situatie van gebieden. In de beginperiode van de VOC op de Molukken was er altijd een zekere vorm van

---

<sup>58</sup> G.J. Schutte, 'Verantwoording' in G.J. Schutte ed., *Het Indisch Sion. De gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum 2002) 11.

<sup>59</sup> Koolen, 'Een seer beqwuaem middel', 24 en Schutte, 'De kerk onder de Compagnie', 46.

<sup>60</sup> Schutte, 'De kerk onder de Compagnie', 50.

<sup>61</sup> Brief van de classis van Amsterdam aan de kerkenraad van Batavia, 6 mei 1709, Stadsarchief Amsterdam (SAA), Archief van de Classis Amsterdam van de Nederlandse Hervormde Kerk (Archief Cl. Amsterdam Ned. Her. Kerk), toegangsnummer 379, inventaris nummer 169, fol.81.

religieuze vrijheid geweest voor de Sultanaten ter bevordering van de specerijen handel. Politiek en religie werden van elkaar gescheiden, ten behoeve van de handel en rust in de gebieden. In de politieke overgangperiode van 1663-1677 groeide de macht op de Molukken als politieke speler van de VOC gestaagd. Met deze machtsovername kwam er meer ruimte en succes voor de zending in dit gebied. Tijdens deze periode werd de Islam als een steeds grotere bedreiging gezien. De VOC probeerde dit tegen te gaan door openlijk het christendom te promoten in gebieden waar de Islam nog slechts zwak aanwezig was. Iets wat zij vóór 1670 nooit hadden gedaan, maar in 1670 was de positie van de VOC op de Molukken sterker dan ooit. Koningen die bij de VOC vroegen om bescherming vroegen vaak niet lang daarna ook om het zenden van schoolmeesters. Zoals Niemeijer concludeert in zijn artikel uit 2000, 'Political rivalry and Early Dutch Reformed missions in Seventeenth-century north-Sulawesi (Celebes)', was de bekering van vele inlandse volkeren het resultaat van een buitengewone politieke constellatie in de jaren zestig en zeventig van de zeventiende eeuw. Er was dus een zeer sterke samenwerking en afhankelijkheid tussen de Gereformeerde Kerk op de Archipel en de VOC.<sup>62</sup>

### **2.2.3 De Oost-Indische Kerk.**

Zoals besproken zijn er binnen de Nederlands Gereformeerde Kerk ongeveer vier bestuurslagen te vinden: de landelijke synode, de gewestelijke synode, de classis en de kerkenraad. Elk van deze organisaties is een overlegorgaan van representanten van elke gemeenschap op een hoger niveau. In de Oost-Indische Kerk was er alleen sprake van plaatselijke kerkenraden, die elk verantwoordelijk waren voor de plaatselijke gemeenschap. Het was de Oost-Indische Kerk nooit toe gestaan om zich te verenigen tot een classis. Door zich te verenigen in een vertegenwoordigde vergadering zouden ze meer autonomie krijgen binnen de Gereformeerde Kerk hiërarchie. Door een verdeel en heers strategie wisten de

---

<sup>62</sup> Niemeijer, 'Political rivalry and Early Dutch Reformed missions', 47-49.

classes in de Republiek hun macht over de Indische Kerk te behouden. De verantwoordelijkheid van de zending gaf in de Republiek macht en aanzien binnen de Gereformeerde Kerk. De VOC handelde ook liever met de aparte kerkenraden dan dat zij zich verenigde in een machtsfront van de classis. In theorie stond elke kerkenraad vrij van de macht van de classis en had het zijn eigen autoriteit. De kerkenraden van Oost-Indië waren echter op veel gebieden in grote mate afhankelijk van de hulp van de classes in de Republiek, zoals op het gebied van de communicatie met de synodes en de bewindhebbers van de VOC in de Nederlanden.<sup>63</sup> Hierdoor ontstond er een scheve verhouding tussen de, in theorie, onafhankelijke kerkenraden in Oost-Indië en de classes van Amsterdam en Walcheren.

Batavia kreeg in dit opzicht een bijzondere positie in de Indische Kerk, het vormde zich tot de onofficiële classis van Indië. Batavia nam de praktische taken van een classis op zich zonder vertegenwoordiging van de andere kerkenraden zoals dit wel gebruikelijk was in de classicale vergaderingen in Gereformeerde Kerk. Dit kon omdat het één van de grootste gemeenschap in het Oosten was en de kerkenraad zich het dichtst bij het machtscentrum van de VOC bevond. Doordat het zich in het administratieve centrum van de VOC bevond, waren kerk en bestuur verweven in verschillende familie netwerken binnen de VOC elite. Valentyn omschrijft in zijn boek *Oud en Nieuw Oost-Indiën* dat door deze familie banden de kerkenraad van Batavia vaak zijn eigen mening kon doorvoeren.<sup>64</sup>

De kerkenraad van Batavia was het centrale punt voor de communicatie met de kerkelijke vergaderingen in de Republiek. Elk jaar verstuurd de kleinere kerkenraden verslagen naar Batavia over de stand van zaken met school en kerk. Deze aparte verslagen werden vervolgens samengevoegd en door de kerkenraad van Batavia naar de classis van Amsterdam gestuurd, die het weer presenteerde bij de jaarlijkse Synode van Noord-Holland.

---

<sup>63</sup> Niemeijer, 'Inleiding', 1.

<sup>64</sup> J. Hoffman, 'A Foreign Investment: Indies Malay to 1901' *Indonesia* 27 (April 1979) 69.

Batavia bepaalde in samenspraak met de VOC, waar de nieuw gearriveerde pastors en ziekentrousters geplaatst moesten worden. De kerkenraad van Batavia werd vaak geraadpleegd bij conflicten of onregelmatigheden binnen andere kerkenraden, gevraagd of ongevraagd. Deze de facto macht van de kerkenraad van Batavia kon tot spanningen binnen de Oost-Indische kerkenraden leiden en tot irritatie bij de moederkerken in de Republiek.<sup>65</sup> De positie van de kerkenraad van Batavia was nergens echt vastgelegd. Het is een voorbeeld van de improvisatie en aanpassing die plaats vond in het bestuur van de kolonie. De kerkenraad van Batavia voerde vele taken uit die eigenlijk niet hoorde bij de plaatselijke kerkenraad, maar waar in de praktijk wel behoefte aan was.

De irritatie over de naar zich toe getrokken macht van Batavia binnen de Oost-Indische Kerk was het grootst bij een andere grote gemeente, Ambon. Ambon was een van de grootste christelijke gemeentes in Oost- Indië, maar lag geografisch gezien in de periferie van het VOC handels imperium. In 1715 liet de kerkenraad van Ambon aan Batavia weten dat: ‘Ons dunckt dat een broedelijke eysch ter onderrechtinge van saecken waervan men niet wel en ten genoegen geschreven onderrecht mochte sijn, meer ingang vindst als soodanig een manier van uytdruckinge.’<sup>66</sup> Batavia mengde zich op regelmatige basis in het beleid van Ambon, zij het vanuit opdracht van de Republiek of op eigen initiatief. Ambon probeerde zoveel mogelijk autonoom te blijven van de kerkenraad van Batavia. Ambon moest hier wel zeer voorzichtig mee zijn. In een ander conflict over het gebruik van de Maleise taal rond 1650 had Batavia de zending van schoolmateriaal en leraren naar Ambon stilgelegd als pressiemiddel om de kerkenraad onder druk te zetten. In een brief uit april 1651 meldde de kerkenraad van Ambon aan de kerkenraad van Batavia dat ze gefrustreerd zijn over de houding van Batavia. Batavia had de communicatie afgesneden en had materiaal gestuurd

---

<sup>65</sup> Niemeijer, ‘Inleiding’, 2.

<sup>66</sup> ‘Brief van de kerkenraad van Ambon aan de kerkenraad van Batavia. 18 september 1715’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-2*, 299.

waar ze in Ambon niet mee konden werken: ‘Sa dan versoeken duet buet te dieb, wandt boven dat d’E. Broeders onse behoefte niet weten, so schijnt het noch wat herschapij voerende over ons.’<sup>67</sup> De fragiele machtsverhoudingen tussen de kerkenraden waren niet gelijk ondanks de theoretische autonomie. De kleinere kerkenraden waren daarvoor te veel afhankelijk van Batavia.

De classis van Amsterdam deed er alles aan om de Kerk in Oost-Indië van dienst te zijn, gevraagd en ongevraagd. Dit viel niet altijd te goede aarde in de kerkenraad van Batavia, die de classis van Amsterdam soms moest wijzen op de autonome macht van de gemeenschap in Batavia, zeker in connectie met de Bijbeldiscussie. In de relatie van de Oost-Indische gemeentes en de kerkelijke vergaderingen in de Republiek is de spanning tussen zuiverheid van leer en praktijk het duidelijkst zichtbaar. De Gereformeerde Kerk in de Republiek had zich al eerder uitgesproken over sommige praktijken van de Oost-Indische gemeente, zoals de sacramentscheiding. In een brief van Leydecker aan de Noord-Hollandse synode wordt uitgelegd dat de synode eigenlijk geen idee heeft wat er gaande is in de Oost-Indische Kerk en zich er daarom niet mee behoorde te bemoeien: ‘En schoon genoomen wij wel weten hoe moeylijk het is voor ymand zijn goede saak goet te maaken voor een regter die, geen kennis van saaken hebbende, het vonnis reets gevelt heeft [...]’.<sup>68</sup> Improvisaties en compromissen in de gereformeerde leer, die nodig waren voor het functioneren van de Gereformeerde Kerk in Oost-Indië werden vaak niet geaccepteerd door de kerkelijke vergaderingen in de Republiek. De Oost-Indische Kerk moest schipperen tussen de zuiverheid van leer opgelegd door de Republiek en de praktische haalbaarheid hiervan. Men kon de kerkelijke vergaderingen in de Republiek niet negeren, de kerkenraad van Batavia en daarmee de rest van de Indische Kerk waren te afhankelijk van de inzet van de

---

<sup>67</sup> ‘Brief kerkenraad van Ambon aan de kerkenraad van Batavia. April 1651’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School* I-1, 272.

<sup>68</sup> ‘Brief van de kerkenraad van Batavia aan de synode van Noord-Holland. 15 november 1697’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School* I-2, 136.



classes van Amsterdam en Walcheren en de Noord- en Zuid-Hollandse synodes in de samenwerking met de VOC in de Nederlanden. De kerkelijke representaties in de Republiek bepleitten het belang van de Indische Kerk bij de VOC-leiding in de Republiek.<sup>69</sup> Zoals een brief van de classis van Amsterdam aan Batavia al suggereert, was de classis uiteindelijk mede verantwoordelijk voor het zenden van meer predikanten:

Wij bieden ... alles gulsertigheid ... hulpe daartoe vanuit en nooit zal het ons vervallen, in dit heilzaam werk te ijveren. Ten blijk daar van hebben wij in de vergadering van de heren Zeventienen den staat en den belangens van den Indische kerken, op het aller nadrukkelijksten voorgedragen en te kijk genoegzaam getal van Predikanten naar india mogten worden toegesonden om de plaatsens der afgestorves heeren en broederen te vervullen en de zwakken te helpen tot komen het zuivere heeft den ingang bij den gevorderen der heren Majores gevonden dat onsgeaccordeerd is, dat voor dit jaar weder agt predikanten naar India sullen gezonden worden waar van er vijf ter bezorginge van den Kamer van Amsterdam gelaten zijn.<sup>70</sup>

Dit zorgde voor een éézijdige afhankelijkheid van een geplante kerk tegenover de moederkerk.<sup>71</sup> De Kerk was wel één van de instituties waarbinnen Nederlandse en inheemse intermediairs actief waren. Samen zorgden zij voor de succesvolle overdracht van cultuur, Nederlandse cultuur naar inheemse en andersom. Hun gezamenlijke doel was de verspreiding van de gereformeerde leer, maar de uitwerking had veel verdere gevolgen.

#### **2.2.4 Agents van de Gereformeerde Kerk in Oost-Indië.**

In de eerste schepen richting de Oost bevonden zich twee ziekentroosters voor de geestelijke bediening van de bemanning. Al snel werden de eerste predikanten meegestuurd, op initiatief

---

<sup>69</sup> Niemeijer, 'Inleiding', 2.

<sup>70</sup> Brief classis van Amsterdam aan de kerkenraad van Batavia 22 november 1723, SAA, Archief Cl. Amsterdam Ned. Her. Kerk 379, inv. nr.169, fol. 210-212.

<sup>71</sup> B. Oostrom, 'Johannes Hoonbeeck als zendingstheoloog' *Theologia Reformata* 13, nr. 2 (1970) 92.

van de classes van Amsterdam en Walcheren. In 1607 werd de eerste school op Ambon gevestigd waarbij leerlingen werden gerekruteerd onder de christelijke Molukkers en Mardijkers. Deze eerste school was opgezet door de Gouverneur van Ambon, maar met de komst van meer predikanten naar Oost-Indië werd deze taak overgedragen aan de predikanten.<sup>72</sup> Binnen de kerkelijke organisatie waren er verschillende posities die als intermediairs werkten tussen de Nederlands Gereformeerde Kerk en de plaatselijke bevolking. De Gereformeerde Kerk gaf de organisatie waarbinnen deze *agents* zich konden verplaatsen. Het netwerk van de Gereformeerde Kerk gaf deze individuele *agents* de macht en assertiviteit om zich cross-cultureel te verplaatsen. Ze leerden de bevolking van de nieuwe koloniale gebieden een gedeeld moreel welke de samenleving bij elkaar moest houden.<sup>73</sup>

In de hoogste positie van de kerkelijke hiërarchie stond de predikant. De predikant ging voor in de dienst op zondag en was verantwoordelijk voor het zielenheil van iedereen in zijn gemeente. In de eerste jaren van de aanwezigheid van de Gereformeerde Kerk op de Archipel zijn de predikanten nog zeer actief in de plaatselijke gemeente en de bekering van de inheemse bevolking van het rooms-katholieke leer naar de gereformeerde leer. Na ongeveer 1650 veranderde de verantwoordelijkheden van de predikant langzaam, de werkzaamheden van de predikant bestonden steeds meer uit het overzicht houden en het besturen van het lager geplaatste kerkelijk personeel. Dit kwam onder meer door de realisatie dat er te veel christenen waren voor het aantal predikanten en door het verlangen de school- en leermeesters beter op te leiden. Hierdoor kwamen veel verantwoordelijkheden die te maken hadden met het directe zielenheil van de plaatselijke gereformeerden meer te liggen bij de: proponenten, ziekentroosters en school-/ leermeesters. Met de afname van de

---

<sup>72</sup> G.J. Schutte, 'De rechte saeyplaetsen der Religie. Het onderwijs in de Molukken onder de VOC' in J.W. Steutel, D.J. de Ruyter en S. Miedema ed., *De Gereformeerden en hun vormingsoffensief door de eeuwen heen* (Zoetermeer 2009) 88-89.

<sup>73</sup> Antunes, 'Introduction', xvi.

betrokkenheid van de predikanten bij de inheemse bevolking, groeide de verantwoordelijkheid van de inheemse schoolmeester.

In de laagste groep in de hiërarchie, de leer- en schoolmeesters, zaten verreweg de meeste inheemse mensen. Sommige van deze leer- en schoolmeesters klonnen op tot ziekentrooster en een enkeling tot proponent maar nooit tot predikant. Om predikant te worden was een uitgebreide theologische studie vereist in de Nederlanden, dit werd nooit door inheemse kerkdienaren ondernomen. Ik zal mij hier voornamelijk bezig houden met de intermediaire functies van de predikanten en de school-/ leermeesters. Allereerst omdat de tegenstellingen tussen deze twee groepen het grootst is. Ten tweede omdat zij beide een verschuiving laten zien in de veranderende machtsverhoudingen en houding van Europeanen ten opzichten van de inheemse bevolking in de zeventiende eeuw. Ten derde omdat over deze twee groepen in de literatuur en primaire bronnen simpelweg het meeste wordt geschreven.

### 3. Kennis van ‘de ander’ in de zendingsleer.

#### 3.1. Kennisverwerking van vreemde culturen en volkeren in de Republiek.

De globalisering van de Republiek werd mogelijk gemaakt door de VOC, de VOC fungeerde als drijfveer voor de vergaring van kennis. Deel van het globaliseringsproces was de mogelijkheid voor Europeanen om zichzelf als Europeaan te gaan herkennen in relatie tot ‘de ander’ die men tegen kwam elders in de wereld. De handel in het oosten stimuleerde de kennis over vreemde culturen en volkeren in de Republiek. Door de daadwerkelijke ontmoetingen ontstonden de eerste verkennende overzichtswerken van de nieuwe wereld. Hierbij was er een combinatie van nieuwsgierigheid en pragmatiek aan het werk.<sup>74</sup> De publicaties van reisverhalen en beschrijvingen groeiden gestaag in de zeventiende eeuw. Men verzamelde grote hoeveelheden plaatselijke kennis en ‘vertaalde’ deze kennis naar het Europese referentiekader.

De manier waarop schrijvers omgingen met de kennis die werd verzameld en de manier waarop deze werd verwerkt in literaire werken vertelde veel over de machtsverhoudingen tussen de Europese en niet-Europese wereld van de zeventiende eeuw. Vooral in de postkoloniale studies is deze literatuur veel bestudeerd. In deze onderzoeken staat de interculturele ontmoeting centraal, er wordt hierbij voornamelijk gekeken naar discourse en confrontatie. Bij de postkoloniale studies is de *third-space* theorie van belang, de ontleding van de hybriditeit van culturele ruimtes. In de *contact zones* vonden vele verschillende vormen van onderhandelingen plaats. Deze culturele onderhandelingen ontwikkelden zich van de eerste nieuwsgierigheid en omschrijving tot een meer objectieve

---

<sup>74</sup> Rietbergen, *De Verenigde Oost-Indische Compagnie*, 107.

wetenschappelijke benadering zoals te zien is in de literaire verwerking van de verzamelde kennis.<sup>75</sup>

In de ontwikkeling en verwerking van de informatie verdween steeds meer de stem van de ‘ander’. De toon in de literaire werken veranderde langzaam, van een meerstemmig gesprek tot éénrichtingsverkeer. Een voorbeeld hiervan wordt gegeven door Bettina Noak, zij maakt een vergelijking tussen Abraham Rogerius’ (1609-1649) *Open deure tot het verborgen heydendom* uit 1651 en François Valentyns *Oud en Nieuw Oost-Indiën* gepubliceerd tussen 1724 en 1726. Volgens Noak laat Rogerius alle stemmen van de inheemse bevolking horen om de geheimen van hun eigen cultuur te vertellen. Valentyn daarentegen reduceert de verschillende stemmen van de ‘ander’ tot één vertelling, zijn eigen. Valentyn verklaart namelijk dat ‘de inlanders’ niet te vertrouwen zijn om de juiste informatie te geven.<sup>76</sup> Op een quasi wetenschappelijke wijze vertelt Valentyn zijn lezers in de Republiek over het Hindoeïsme. Noak legt hier een verband tussen de verwerking van kennis en cultuur en de machtsverhoudingen tussen Europa en niet-Europa. In de loop van de zeventiende eeuw heeft er een enorme verandering in macht en culturele kennisuitwisseling plaats gevonden. Het verschil tussen de ‘vertaling’ van cultuur tussen Rogerius en Valentyn wordt door Noak omschreven als: ‘De oprechte bewondering heeft plaatsgemaakt voor de vermeende heerschappij van de rationaliteit en de culturele differentie werd als probleem gezien dat slechts door een doelbewuste koloniale politiek opgelost zou kunnen worden.’<sup>77</sup> De manier van verwerking van kennis en cultuur in literaire werken is dus een weergave van de machtsverhoudingen tussen Europa en niet-Europa.

---

<sup>75</sup> B. Noak, ‘Kennistransfer en culturele differentie Abraham Rogerius en zijn *Open deure tot verborgen heydendom* (1651)’ *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* 128 (2012) 351.

<sup>76</sup> Noak, ‘Kennistransfer en culturele differentie’, 359.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 362.

### 3.1.2 De vertaalslag.

De vertaling van teksten is een vrij letterlijke vorm van culturele uitwisseling en laat verschillende tactieken en strategieën zien die veranderen over tijd. Er vindt bij het vertalen van teksten een omzetting plaats van concepten en praktijken van ‘de ander’ naar vergelijkbare concepten en praktijken in de eigen taal en cultuur. De uitwisseling van ideeën vereist wederzijdse betekenisbijstelling. Hierbij is men bezig met een tweedelig proces dat Peter Burke ‘decontextualisering’ en ‘recontextualisering’ noemt. In dit tweedelige proces stelt men zich allereerst open voor iets vreemds, om het vervolgens eigen te maken en aan te passen op de eigen cultuur. Bij vertalingen wordt dit proces maar al te goed zichtbaar. Peter Burke stelt dat er bij de aanpak van vertalingen een verandering zichtbaar is over tijd. Veel vroegmoderne vertalingen waren veel vrijer in hun interpretatie van de originele teksten. Ze wilden de teksten begrijpelijk en relevant maken voor de lezer, hierbij het zo kon zijn dat specifieke kwaliteiten van het origineel werden opgeofferd. De verstaanbaarheid was belangrijker dan de precieze vertaling. Na 1800, daarentegen, was er een opkomst van de brontekstgerichte vertaling, het vreemde van de tekst mocht en moest getoond worden. Zuiverheid van de vertaling was belangrijker dan de algemene verstaanbaarheid van de betekenis.<sup>78</sup> Het christendom heeft veel gebruik gemaakt van vertalingen voor de verspreiding van de religie en de bestudering van culturen, het christendom laat goed de misverstanden zien die kunnen ontstaan bij vertalingen. De vertaling van de Bijbel werd een noodzakelijk middel met de verspreiding van het christendom vanuit Europa over de wereld.<sup>79</sup> Veel misverstanden ontstonden door de verkeerde vertaling van cultuur en gewoonte, in het bijzonder bij de vertaling van de Bijbel.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> P. Burke, *Ik vertaal, dus ik ben. Vertalers en vertalingen in vroegmodern Europa* vertaald door Hans van Cuijlenborg (Amsterdam 2005) 6-8, 23-24.

<sup>79</sup> J. Delisle en J. Woodsworth ed., *Translators through history* (Amsterdam en Philadelphia 2012) 165-168.

<sup>80</sup> Burke, *Ik vertaal, dus ik ben*, 9.

De talenkennis van volkeren die het object waren van de Nederlands gereformeerde zendingsmissie was mager tot niet bestaand in de Nederlanden in de zeventiende eeuw. Van het Maleis was in eerste instantie geen kennis aanwezig in de Nederlanden, met uitzondering van enkele teruggekeerde predikanten.<sup>81</sup> De classis van Amsterdam was zich ervan bewust geworden dat het Maleis het beste wapen was in het terug dringen van de Islam in Oost-Indië. In de zeventiende eeuw kwamen er langzaam teksten uit Oost-Indië naar de Nederlanden voor de bestudering van de Maleise taal en cultuur.<sup>82</sup> Men werd meer brontekst gericht en ging op zoek naar de pure en zuivere vorm van een vreemde taal, die men geloofde te kunnen vinden in de oude manuscripten. Aan de Universiteit Leiden ontstond een sterke filologische oriëntalistiek, gericht op de zuivere tekstuele benadering van het Arabisch. Dit was zeer nuttig in de bestudering van het Maleis aangezien dit in Arabische letter werd geschreven. In de oriëntalistiek en de bestudering van het Maleis verdween langzaam de dialoog met de ‘ander’ aan het begin van de achttiende eeuw.<sup>83</sup> In het boek van Emmer en Gommans wordt gesteld dat: 'Onderscheidend element is daarbij de poging om de 'ander' wel degelijk in zijn eigen taal te verstaan, niet zozeer door een open dialoog met die ‘ander’ te voeren, maar door op zoek te gaan naar inheemse teksten die de andere culturen zo oorspronkelijk mogelijk, dat wil zeggen zoveel mogelijk zonder de inmenging van vertalers, bewerkers en andere intermediairs konden representeren.'<sup>84</sup> Men ging opzoek naar de ‘authentieke’ teksten, zonder te beseffen dat de ‘authentieke’ teksten al vertalingen waren door de inheemse kopiïsten van de tekst. In de literaire cultuur van de Maleise taal was het gebruikelijk om bij het kopiëren van de teksten de kopieën aan te passen aan de literaire stijl van de tijd van de kopiïst.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Joose, 'Kerk en zendingsbevel', 36-37.

<sup>82</sup> M. Laffan, *The Makings of Indonesian Islam. Orientalism and the Narration of a Sufi Past* (Princeton en Oxford 2011) 71-74.

<sup>83</sup> Emmer, *Rijk aan de rand van de wereld*, 94-102.

<sup>84</sup> Ibidem, 93.

<sup>85</sup> Sneddon, *The Indonesian Language*, 67.

### 3.2 Zending.

Met de nieuwe kennis van de wereld en de ontdekking van vele heidense volkeren in de zeventiende eeuw die niet omschreven waren in de Bijbel moest men gaan nadenken over hoe er met deze heidenen, zonder enige kennis van de christelijke openbaring, omgegaan moest worden. De bekering en confrontatie met de ‘valse’ godsdiensten stonden hoog in het vaandel bij de Nederlands Gereformeerde Kerk in de zeventiende eeuw. De theologen in de Nederlanden beseften dat voor de confrontatie met de heidense godsdiensten er allereerst kennis van de nieuwe volkeren nodig is. Deze kennis van overzeese culturen en religies werd noodzakelijk geacht om elk volk te kunnen aanspreken op hun eigen moreel en religie en ze te overtuigen van het goddelijke licht van het Christendom.<sup>86</sup>

Enkele van de theologen, die zich hebben uitgelaten over de zending onder heidenen zijn: Antonius Walaeus (1573-1639), Justus Heurnius (1587-1651), Johannes Hoornbeeck (1617-1666) en Gisbertus Voetius (1589-1676). In combinatie met de geschriften van Rogerius en Valentyn geven zij een dwarsdoorsnede van de ontwikkeling van de literatuur over de vreemde culturen en heidense volkeren in de zeventiende en begin achttiende eeuw in de Republiek. Met verloop van tijd en de verandering van macht veranderde ook de houding van de Nederlanders tegenover de plaatselijke bevolking, dit werd gereflecteerd in de manier waarop over deze volkeren werd geschreven. Het westers perspectief is dominant in deze werken, maar kan er een dialoog met ‘de ander’ worden ontdekt in deze teksten?<sup>87</sup> En is de dominantie terug te zien in de manier waarop de heidense bevolking moest worden overtuigd van het christelijke geloof? En hoeveel ruimte voor culturele onderhandeling werd er gelaten in de zending door de theologen in de Republiek?

---

<sup>86</sup> Joosse, 'Kerk en zendingsbevel', 29.

<sup>87</sup> Emmer, *Rijk aan de rand van de wereld*, 68.



### 3.2.1 Antonius Walaeus.

Het belang van Walaeus voor de zending was tweedeling allereerst werd er onder zijn leiding en op aandringen van de classes van Walcheren en Delft in 1622 het Seminarium Indicum in Leiden opgericht. Ten tweede sprak hij zich theoretisch uit over de evangelieprediking en zending door dienaren van de Gereformeerde Kerk in 1615 in zijn boek: *Het ampt der Kerckdienaeren: mitsgaders de autoriteijt ende opzicht die een Hooghe Christelicke Overheydt daerover toecompt*. Het boek was voornamelijk gericht op de bespreking wie het recht op zenden had en wie de zendelingen waren. Er wordt sporadisch gesproken over de heidenen zelf, hij verdeelt de heidense bevolking in verschillende gradaties van Godskennis. Om deze Godskennis te vergroten was onderwijs nodig en bestudering van de Bijbel. Voor de bestudering van de Bijbel benadrukte Walaeus dat de Bijbel moest worden vertaald in alle inheemse talen. Zijn werk houdt zich primair bezig met de kerkplanting en theologische onderbouwing van het zendingsmandaat.<sup>88</sup>

Het doel van de oprichting van het Seminarium was het opleiden van zendelingen met kennis van cultuur en taal van de heidense bevolkingen in Oost-Indië. Een dergelijke opleiding werd voorgesteld door de classis van Delft, zij constateerde dat de inconsequente wervingsacties voor predikanten niet werkte en de kwaliteit van de zending schaadde. In een advies rapport aan de synode van Zuid-Holland en de VOC stelde zij voor een opleiding op te richten die predikanten voorbereidde op hun werk in Oost-Indië. Hierbij werd gedacht aan onderwijs in cultuur, religie en Maleis. In het rapport werd specifiek verwezen naar de bekering van heidenen, onder meer mogelijkheden tot bekering van hindoestaanse bevolking en Chinezen. Dit advies rapport werd uitgegeven in 1615, het zou nog zeker tot 1622 duren voor het Seminarium ook echt werd opgericht. De uiteindelijke uitvoering door Walaeus was een stuk minder gericht op de plaatselijke cultuur als waar men op had gehoopt. De focus van

---

<sup>88</sup> Joosse, 'Scoone dingen sijn swaere dingen', 153-154.

de opleiding lag uiteindelijk in het vakgebied van Walaeus, namelijk de geschriften van Calvijn en de ordening en stichting van kerken.<sup>89</sup> Het Seminarium was minder gefocust op het leren over de vreemde culturen. De oprichting ervan laat echter wel zien dat mensen nadachten over andere culturen en dit in hun kerkelijke systeem probeerden te integreren. Het Seminarium heeft enkele van de beste zendelingen voortgebracht, onder andere de eerder genoemde Abraham Rogerius. De geschriften van enkele van deze zendelingen werd volverwachting gelezen door het westerse publiek en creëerde felle religieuze debatten. Het Seminarium is deel van een globaliserende wereld waarin men nadacht over de expansie van de wereld en zijn eigen plaats in de wereld.<sup>90</sup>

### 3.2.2 Justus Heurnius.

Heurnius kenmerkte zich door grote zendingsdrift die tot uiting kwam in een zendingstraktaat dat hij in 1618 schreef: *De Legotione Evangelica ad Indos capessenda Admonitio*. Zijn traktaat moet worden gelezen als oproep tot zending gericht aan de kerkelijke vergaderingen in de Republiek. Het traktaat is het eerste document dat geheel gewijd is aan de evangelieprediking in Indië. De oproep van Heurnius wordt door hem geplaatst in een kader van de roeping tot uitbreiding van het rijk van God. Volgens hem was niet alleen de kerk als collectief verantwoordelijk voor de verspreiding van het evangelie aan alle volkeren in de wereld, maar iedereen die zichzelf een goed christen achtte. Ieder moest zijn steentje bijdragen aan de eer van het vergroten van het rijk van Christus, maar de werkelijke bekering van inheemse volkeren lag weldegelijk bij goed opgeleide en gemotiveerde predikanten.<sup>91</sup>

Het zendelingenambt was niet voor elke predikant weggelegd. Naast opleiding waren motivatie en discipline de twee belangrijkste factoren waardoor een predikant een goede

---

<sup>89</sup> Koolen, *Een seer bequaem middel*, 97-101,116.

<sup>90</sup> J. Gommans en I. Loots, 'Arguing with Heathens: The Further Reformation and the Ethnohistory of Johannes Hoornbeeck (1617-1666)' *Itinerario* 39, nr.1 (april 2015) 46-47.

<sup>91</sup> Joosse, 'Scoone dingen sijn swaere dingen', 160, 162-163, 170.

zendeling kon worden. De boodschap van het gereformeerde geloof moest, ijverig maar eenvoudig, aan de plaatselijke bevolking worden uitgelegd in de plaatselijke landstalen. Dit kon gedaan worden door een uitgebreid schoolsysteem. Daarnaast was het begrip van de Bijbel voor Heurnius de manier waarop de Heilige geest bij de heidenen kon worden gewekt. Het doel van de evangelieprediking ziet hij in het bevorderen van de kennis van Christus.<sup>92</sup> Heurnius beargumenteert wel dat de verspreiding van het geloof boven eventuele theologische fouten gaat. Heurnius laat duidelijk een sterk verlangen tot de verspreiding van het christendom zien maar zijn werk bevat geen precieze etnografische informatie over de heidenen die hij wil bekeren.<sup>93</sup>

Heurnius was van mening dat de zending de verantwoordelijkheid was van de nieuwe kerken. In een brief die Heurnius schreef in Batavia aan de classis van Walcheren uit 1646 wijdt hij verder uit over de relatie van de kerken in de Republiek en de kerken in Indië en de bevoegdheden van de Compagnie als vertegenwoordiger van de overheid. Heurnius ziet de relaties voornamelijk vanuit zijn visie op het rijk van Christus: Christus is de koning over alle volkeren en elke kerk is alleen verantwoording schuldig aan Christus, alle kerken hebben dezelfde rechten en dezelfde bevoegdheden.<sup>94</sup> Daarom hebben zendende kerken, volgens Heurnius geen enkele wettige zeggenschap over de kerken in Indië. Zoals Heurnius de classis van Walcheren duidelijk maakt '[...] sonder daartoe van ons aangesoght te zijn, ons willen opdringen, als over de regeersucht van andere, die over clerum domini willen heerschappije voeren [...]'.<sup>95</sup> Heurnius laat de machtsstrijd zien tussen de moederkerk en de koloniale kerk. De kerkelijke vergaderingen in de Republiek wisten vaak niet, wat wel en niet werkte voor de koloniën. Heurnius laat zien dat de kerkenvergadering in de Republiek de pragmatiek en

---

<sup>92</sup> Joosse, *'Scoone dingen sijn swaere dingen'*, 166-168.

<sup>93</sup> Gommans, 'Arguing with Heathens', 52.

<sup>94</sup> 'Brief Heurnius aan classis van Walcheren 1 juli 1646', in Pieter van Dam en F.W. Stapel ed., *Beschryvinge van de Oost Indische Compagnie Deel 4* ('s-Gravenhage 1927 herdruk) 101.

<sup>95</sup> *Ibidem*, 102.

creativiteit van de koloniale kerk niet in de weg moest staan. Soms moesten de strenge leefregels van het gereformeerde geloof worden aangepast om de culturele vertaalslag te kunnen maken. Aanpassingen, die door de Indische Kerk als een pragmatische vertaling werden gezien, werden door de kerkelijke vergaderingen in de Republiek gezien als ernstige dwalingen van de gereformeerde leer.<sup>96</sup>

### **3.2.3 Johannes Hoornbeeck.**

Hoornbeeck was een actieve schrijver, zijn boek *De conversione indorum & gentilium* werd postuum in 1669 werd gepubliceerd. Het was geheel gewijd aan de bekering en omschrijving van de inheemse volkeren van Indië en de Amerika's. Jos Gommans en Ineke Loots laten in hun recente artikel zien dat dit boek van Hoornbeeck een ander soort methode voor bekering representeert dan voorheen werd gebruikt. Hoornbeeck gebruikt een fictioneel debat tussen een christen en heidenen als instrument voor bekering. Hij gebruikt actief de kennis over het heidendom, zowel contemporaine als antieke kennis, voor de etnografische en historische omschrijving van de bevolking die bekeerd moet worden. Door de intensieve studie van de heidenen en hun geloven kon Hoornbeeck deze met christelijke argumenten weerleggen. Deze vergelijkende aanpak zorgde niet alleen voor een evaluatie van het heidense geloof maar ook een evaluatie van de christelijke dogma's. Hij zoekt naar gelijkenissen tussen zijn eigen religie en dat van de heidenen die kunnen dienen als startpunt voor het zendingswerk. Het werk van Hoornbeeck is sterk vergelijkbaar met het boek van Rogerius. Hoornbeeck laat de 'ander' aan het woord in zijn boek. Hij gaat actief in op het geloof van de heidenen maar blijft bij de juistheid van zijn eigen argumenten. Er werd kritisch gekeken naar de argumenten op historische en filologische basis waardoor de deur werd geopend voor twijfel aan de

---

<sup>96</sup> Burke, *Ik vertaal, dus ik ben*, 10.

christelijke religie. Door de vergelijking met deze significante ‘ander’ werd Hoornbeeck gedwongen om kritisch naar zijn eigen geloof te kijken.<sup>97</sup>

### **3.2.4 Gisbertus Voetius.**

Voetius was één van de belangrijkste denkers over de zending van zijn tijd, hoewel zijn werk pas in de achttiende eeuw grote erkenning kreeg. Voetius houdt zich voornamelijk bezig met de kerkrechtelijke kant van de zending. Hij schreef er vele kleine traktaten over en was actief betrokken bij de discussie op de Synode van Dordrecht over de praktijk van kinderdoop in Oost-Indië.<sup>98</sup>

Voetius maakt een actief verschil in de bekering van ‘beschaafde’ en ‘onbeschaafde’ heidenen, elke groep moest anders benaderd worden. Bij elke categorie was een andere methode van bekering vereist. Bij beschaafde volkeren moest men redeneren en filosoferen om de mensen te overtuigen van het gereformeerde geloof als het ware geloof. Hierbij waren kennis van wijsbegeerte en natuurwetenschappen van cruciaal belang. Deze zendelingen moesten zeer geoefend zijn in polemieken en apologetiek, dit was nodig om de bevolking af te helpen van de valse geloven van hun religie. Met kennis van de wetenschap kon de zending bewondering, respect en vertrouwen creëren. Voetius bepleitte dat het noodzakelijk was voor de zending om een studie te maken van de religie, zeden en gewoonte en het bestuur van het volk waar hij werd geplaatst.<sup>99</sup>

Voetius schrijft voornamelijk over de bekering van geciviliseerde volkeren, maar ook daarin was onderwijs het belangrijkste middel en grijpt hij terug op Heurnius. Door onderwijs kon men de jeugd bereiken en evangeliseren. De scholen moesten dienen als opleidingsinstituut voor lagere kerkelijke ambtenaren van inheemse afkomst. Door jongens op

---

<sup>97</sup> Gommans, ‘Arguing with Heathens’, 52, 58, 60.

<sup>98</sup> A.B. Jongeneel, ‘Voetius’ zendingstheologie, de eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie’ in J. van Oort ed., *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989* (Kampen 1989) 117, 121.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 137-138.

scholen te onderwijzen in het evangelie, konden ze later worden ingezet als dorpsonderwijzers en ziekentroosters. Voetius zag in dat de inheemse schoolmeesters de boodschap van het gereformeerde geloof beter konden overbrengen aan de lokale bevolking dan dat de Nederlanders dat konden. In het onderwijs en de prediking waren de catechismus en de Bijbel de belangrijkste hulpmiddelen. Voetius had een tegenstrijdige mening over het gebruik van de Bijbel in de eigen landstaal als middel voor de verspreiding van het christendom in Oost-Indië. Aan de ene kant was hij het er mee eens dat iedereen in zijn eigen taal het evangelie moest horen en kunnen lezen. Aan de andere kant was Voetius van mening dat er te veel talen waren om voor allemaal een vertaling te maken. Er moest een aanpassing worden gemaakt in de zending in de niet-westerse wereld, waarbij het Nederlands moest worden ingevoerd en er Nederlandse scholen moesten worden opgericht.<sup>100</sup>

Voetius is de enige die in zijn werk aandacht besteed aan de werkzaamheden van andere kerkelijke ambten dan die van de predikant in de zendingsarbeid. Hierin onderscheidt hij twee groepen. Allereerst de assistenten waaronder vielen: de ziekenroosters, proponenten en catechiseermeesters. Ten tweede de hulpdienaren: onderwijzers en artsen, deze zijn niet gezonden vanuit de Gereformeerde Kerk maar helpen wel in de zendingsarbeid. De assistenten zijn niet-academisch geschoolde krachten die wel door de Kerk benoemd zijn en de predikanten helpen in hun werkzaamheden. Zij kregen betrekkelijk veel zelfstandigheid in de zendingsarbeid. Bij een tekort aan predikanten moesten de bevoegdheden van de assistenten worden uitgebreid, voornamelijk bij de bediening onder onbeschaafde volkeren. Hier zag Voetius de plaats voor de inheemse jongeren die op de Nederlandse scholen waren opgeleid. Zij moesten de predikanten helpen in de verspreiding van het geloof.<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup>Jongeneel, 'Voetius' zendingstheologie', 141.

<sup>101</sup> Ibidem, 139-140.

### **3.3 Zendingsschriften in de zeventiende eeuw.**

Na dit kleine overzicht van verschillende belangrijke geschriften kan er een verandering over tijd worden opgemerkt. Met de oprichting van de Seminarium in 1622 is er duidelijk te zien bij de kerken in de Nederlanden, dat ze beseften dat zendelingen beter moesten worden opgeleid. Ze moesten worden voorbereid op de volkeren die men tegen kon komen, er was een sterk besef van een grote wereld. Aan het begin van de zeventiende eeuw werd er vol verwachting en enthousiasme geschreven over de nieuw ontdekte volkeren. Deze moesten allen naar het licht van de christelijkheid gebracht worden, de zending stond voorop in deze geschriften. Heurnius en Walaeus zijn nog voornamelijk gefocust op de aanzet tot de zending. Het grootste gedeelte van hun geschriften gaat over de theologische verantwoording van de zending. Heurnius benadrukt in zijn werk dat de gereformeerde boodschap simpel moet zijn en in de taal van de toehoorder moet worden gepredikt. Men stond open voor de wereld maar men wist er nog maar weinig van.

In het midden van de zeventiende eeuw was er voldoende informatie verzameld om het gedachtengoed van de heidenen te gaan weerleggen. Er is een duidelijke verandering te zien in de geschriften van Hoornbeeck en Rogerius. Beide maken gebruik van een uitgebreide etnografische omschrijving van de nieuwe en vreemde volkeren. Door de schrijfvorm van gesprekken die ze beide aannemen krijgt de ‘ander’ zijn eigen stem. Beide werken geschreven in een periode waarin het eerste reguliere contacten tussen de Nederlandse Republiek en de rest van de wereld werden gelegd. Met deze contacten kwamen voor het eerst grote hoeveelheden informatie over de nieuwe gebieden naar de Nederlanden. Gevestigde ideeën werden uitgedaagd door de nieuwe informatie, christelijke identiteit en dogma moesten zichzelf gaan verdedigen en plaatsen in een grotere wereld. Men stond open voor het geloof van de ‘ander’, men was gefascineerd en maakte actief vergelijkingen met zichzelf in de geschriften. De volkeren die men tegen kwam in de zending moesten, worden overtuigd van

hun verkeerde geloof in hun eigen taal. Er werd flexibiliteit en creativiteit van de zending vereist, binnen de geaccepteerde grenzen van het gereformeerde geloof. Deze grenzen werden voortdurend uitgedaagd in de praktijk.

Voetius ligt ergens in het midden van deze open houding tegen over de ‘ander’, die werd gekenmerkt door veel etnografische informatie en een vergelijkende methode van schrijven en de gesloten wetenschappelijke dominantie van de Europese schrijver van de achttiende eeuw zoals te zien was bij Valentyn. Voetius’ zendingstheologie wordt gekenmerkt door een zeer systematische bijna wetenschappelijke aanpak, hij richt zich op het kerkrechtelijke deel van de zending. Voetius schrijft op een wetenschappelijke wijze over de zending, hierdoor verdween ‘de ander’ gedeeltelijk in zijn verhaal. Maar hij geeft wel een duidelijke rol voor de inheemse kerkelijke dienaar in de verspreiding van het gereformeerde geloof. Hij benadrukt dat de opleiding van de inheemse bevolking en verspreiding van het geloof door inheemse kerkelijke ambtenaren zeer voordelig kan zijn. Zijn ideeën zetten dus wel aan tot een actieve samenwerking tussen de Nederlanders en de inheemse bevolking.

Tegen het einde van de zeventiende eeuw en begin van de achttiende eeuw verdween de ‘inheemse’ stem langzaam uit de boeken en werd er op een meer wetenschappelijke manier over de wereld geschreven. Deze ontwikkeling heeft te maken met verschillende factoren, waaronder de groeiende bestuurlijke dominantie van de Nederlanders in de koloniale gebieden. Tegen de tijd dat Valentyn zijn *Oud en Nieuw Oost-Indiën* schreef waren de beheerste gebieden zich steeds meer aan het ontwikkelen onder Nederlandse dominantie. Hiermee gepaard ging een dominant westerse kennis vertaling tussen de inheemse en westerse cultuur. Het boek van Valentyn *Oud en Nieuw Oost-Indiën* representeert volgens Noak de afsluiting van de inlandse stem in westerse literatuur in de achttiende eeuw. Interessant is dat Valentyn een grote voorstander was van het gebruik van het Laag-Maleis in de zending aan het einde van de zeventiende eeuw. Juist omdat deze vorm het beste was voor de



communicatie tussen de Gereformeerde Kerk en de inlanders. We zullen later zien of dit was uit een gevoel van samenwerking met de inlandse cultuur of dominantie van een vreemde cultuur zoals dit te zien is in *Oud en Nieuw Oost-Indiën*.

Voor alle schrijvers was het belangrijkste hulpmiddel voor de zending de Bijbel, vertaald in de inheemse talen zodat hij verstaanbaar was voor de inheemse bevolking. De vertaling van de Bijbel en het aanpassen van de boodschap voor de bevolking was een bijstelling van betekenis van beide kanten, de ‘vertaling’ van het gereformeerde geloof was een onderhandeling tussen verschillende culturen. De theologen in de Republiek gaven duidelijk ruimte voor deze onderhandelingen. Ze lieten ruimte open voor de aanpassing van de gereformeerde leer in de cultuurzones, men hint naar interculturele hybriditeit die nodig was voor de verspreiding van het gereformeerde geloof. Nu zullen we kijken in hoeverre deze interculturele hybriditeit in de praktijk werd gebruikt.

## **4. Zending in de praktijk.**

### **4.1 Culturele interactie in de praktijk.**

De theologen in de Republiek in de zeventiende eeuw lieten de deur open in hun geschriften voor actieve samenwerking tussen de gezonden predikant en de inheemse cultuur die hij tegen kwam. De schrijvers in de Republiek moedigden de aanpassing van de gereformeerde boodschap aan de bevolking die men wilde bekeren zelfs aan, binnen de gestelde en aanvaarde grenzen. Nu zal ik kort gaan uitweiden over hoe deze grenzen in de praktijk werden opgerekt, hoe zag de interculturele hybriditeit van de Oost-Indische Kerk er in de praktijk uit? En hoe werd dit beïnvloed door veranderende machtsverhoudingen? Opnieuw is hierbij de verandering over tijd van belang. Zoals hiervoor al is gesteld veranderde de houding van de Nederlanders tegenover de inheemse bevolking naarmate de macht van de Nederlanders als koloniale overheerser groeide.

Om deze vragen te beantwoorden ga ik naar twee centrale punten in de Gereformeerde Kerk van Oost- Indië kijken, het centrum van het handels imperium Batavia en de grootste kerkelijke gemeente in de periferie, Ambon. De factor van macht in de ontwikkeling van de interactie binnen de culturele ruimte is zeer verschillend tussen deze twee gebieden. Batavia was een grote koloniale stad met een kosmopolitisch uiterlijk, die onder directe controle van de VOC stond. De invloed van de machtsfactor is dus zeer groot in Batavia. Ambon, daarentegen, lag in de periferie van het VOC imperium. De werkruimte van de Gereformeerde Kerk op de eilanden rond Ambon stonden grotendeels onder indirecte controle van de VOC. Aan de hand van de hypothese dat met de groei van de koloniale macht van de VOC er ook een verkleining van interactie in de interculturele ruimte zou plaatsvinden, zou men dus verwachten dat de uitwisseling van cultuur en samenwerking sneller en op grotere schaal af nam in Batavia dan op en rond Ambon. Aan de andere kant was Batavia opgebouwd uit veel

meer verschillende bevolkingsgroepen op een relatief klein oppervlakte. Ambon en de eilanden er omheen waren ook allemaal andere groepen, maar deze stonden zeer weinig met elkaar in contact. Twee factoren spelen dus een belangrijk rol in de bepaling van de interculturele hybriditeit in de verspreiding van het gereformeerde geloof door de Oost-Indische Kerk: de koloniale dominantie van de VOC en de interactie van verschillende bevolkingsgroepen.

#### **4.2 Taal: ontwikkeling van het Maleis op de Archipel.**

Voordat ik ga uitweiden over de praktijk van de zending wil ik eerst een korte uitleg geven over de ontwikkeling van het Maleis. Het bestaan van de verschillende vormen van Maleis was van zeer groot belang in de taalpolitiek van de VOC en Gereformeerde Kerk. Elke sociale situatie had een andere taalvorm. De keuze voor de vorm van taal vertelt iets over de koloniale macht van de VOC en de omgang met de lokale bevolking.

De lingua franca op de Indonesische Archipel was het Maleis, mensen van verschillende bevolkingsgroepen gebruikten deze vorm van Maleis om met elkaar te communiceren. Het Maleis was verspreid door de zeehandel vanuit de kustgebieden ten oosten en zuidoosten van Sumatra. Door de handel van de straat van Malakka heeft het Maleis zich als handelstaal over de gehele Archipel kunnen vestigen naarmate de handel zich verder naar het oosten uitbreidde. Dit begon met de eerste bekende handel tussen India en de Archipel rond het begin van de jaartelling. Het Maleis, ontwikkelde zich verschillend afhankelijk van de sociale interactie die er van werd verwacht. Het Maleis dat voor de handel werd gebruikt, was alleen nodig voor gereduceerde communicatie, dus werd het grammaticaal versimpeld en lexicaal gereduceerd. Naarmate de handel zich verder naar het oosten verplaatste werd het Maleis gemixt met elementen van de lokale talen. Zeker in de havensteden, waar de meeste handel werd gedreven, werden deze *pidgin* vormen van Maleis de eerste talen van de gemeenschap. Het Maleis dat de Europeanen aantreffen op de

Molukken in de zestiende eeuw waren de *post-creole* oostelijke vormen van het Maleis. Met de toename van de bevolking in de havensteden werd het Maleis voor steeds meer sociale situaties gebruikt. Het ontwikkelde zich in complexe creoolse varianten, elk verschillend maar alle tot op zekere hoogte verstaanbaar voor elkaar. Met de uitbreiding van sociale context waarin deze creoolse vormen van Maleis werden gebruikt, werd het ook opgeschreven in brieven. Deze geschreven vorm had echter geen vaste grammaticale regels of syntaxis. De creoolse vormen van het Maleis zijn vanaf het einde van de zeventiende eeuw door de Europeanen benoemd als Bazaar of Laag-Maleis. De termen werden ook soms gebruikt voor de vele verschillende variaties van Maleis als landstaal op Sumatra en het Maleise schiereiland om ze te onderscheiden van het literaire Maleis.<sup>102</sup> De benaming Bazaar of Laag-Maleis is de verzameling van alle (gesproken) creoolse vormen van Maleis, die worden gebruikt in de handel als lingua franca tussen verschillende bevolkingsgroepen. Het Laag-Maleis is dus in veel gevallen niet gelijk aan de moeder taal. Op Ambon communiceerde men in het Ambonese dialect van het Laag-Maleis maar sprak men ook in de zeventiende eeuw ook nog de eigen moedertaal: het Ambonees.<sup>103</sup>

Naast het versimpelde en creoolse Laag-Maleis ontwikkelde het Maleis zich ook verder aan de hoven en werd gebruikt voor culturele, religieuze en diplomatieke doeleinde. Dit Maleis vestigde zich vanaf het Srivijaya rijk (eerste verwijzing dateert 671- laatste inscriptie dateert van 1374) tot en met de komst van de Europeanen als literaire en culturele taal van de straat van Malakka tot aan Ternate en Tidore. Het literaire Maleis heeft zich origineel verspreid vanuit Malakka, de stijl van literatuur en cultuur werden bewust door andere hoven geïmiteerd. Zeker na de val van Malakka verspreidde de literaire vorm zich snel door de verspreiding van Schriftgeleerden, die zich aan het Malakaanse hof hadden bevonden. Hoewel het literaire Maleis nooit geheel uniform was, was het wel redelijk gestandaardiseerd

---

<sup>102</sup> Sneddon, *The Indonesian Language*, 3, 33-35, 40-43.

<sup>103</sup> J.T. Collins, *Ambonese Malay and creolization theory* (Kuala Lumpur 1980) 5.

ondanks de regionale variaties in lokaal gesproken vormen van de taal. In brieven uit de zestiende eeuw van het Sultanaat van Tidore is wel te zien dat de oostelijke uithoeken van de Archipel minder ervaring hadden met de literaire vorm van het Maleis dan de hoven in het westen, voornamelijk op Sumatra. De literaire werken waren stilistisch gelijk aan elkaar, maar verschilde zeer van de gesproken talen op de Archipel. Hierdoor konden grote literaire werken door ieder die het literaire Maleis beheerste gelezen worden ongeacht zijn moedertaal of afkomst. Het literaire Maleis was echter alleen bekend op de hoven. Met het Hoog-Maleis werd door de Nederlanders ook deze literaire vorm van het Maleis bedoeld, grotendeels ontwikkeld aan het Riau- Johor hof en ook wel het Riau Maleis genoemd.<sup>104</sup> Elke sociale interactie binnen het Maleise taalgebied had zijn eigen vorm, van de handel tot hoge culturele uitingen. Het Maleis werd in alle delen van de samenleving gebruikt. Men paste zijn manier van spreken en schrijven aan, aan de situatie waarin men zich bevond.<sup>105</sup>

De Nederlanders zijn misschien niet succesvol geweest in het overbrengen van de Nederlandse taal in de door de VOC overheerste territoria, wel hebben ze een grote invloed gehad op de ontwikkeling en de verspreiding van de Laag-Maleise taal. Allereerst door het gebruik van Laag-Maleis op de scholen en binnen de kerken hebben ze het Maleis verspreid naar gebieden waar het Maleis voorheen niet was geweest. Ze hebben tevens de intensiteit van het gebruik van Maleis vergroot. Taalhistoricus J.T. Collins heeft gesteld, dat op Ambon nu een duidelijk verschil is tussen de taal van islamitische en van christelijke dorpen. De verspreiding van het gereformeerde geloof door middel van Laag-Maleise literatuur hebben de verspreiding van het Maleis vergroot. Collins stelt dat: '[...] of the distribution of language on Ambon it seems that the process of language replacement occurred in those villages which were most subject to intensive Portuguese and Dutch influence'.<sup>106</sup> Ten tweede, door de

---

<sup>104</sup> Sneddon, *The Indonesian Language*, 59, 62-63, 68.

<sup>105</sup> Collins, *Ambonese Malay*, 5-6.

<sup>106</sup> *Ibidem*, 12.

publicaties van de VOC en de Gereformeerde Kerk werd het Maleis, vooral het Hoog-Maleis, blootgesteld aan Europese ideeën van uniforme grammatica en syntaxis. Door de vraag naar meer geschreven taal werd de noodzakelijkheid tot uniforme regels voor deze taal groter. Dit was een zeer langzaam proces.<sup>107</sup> Voor de Nederlander was het Hoog Maleis meer geraffineerd, puur en expressief. Het Hoog-Maleis werd gezien als het Frans en Latijn van Oost-Indië, de taal van cultuur, religie en wetenschap. Er werd prestige afgeleid van deze vorm van Maleis. Daarnaast werd deze vorm van Maleis gezien als puurder in zijn vorm, deze vorm van Maleis was niet ‘vervuild’ door buitenlandse elementen of afgetakeld door gebrek aan beschaving. Net als met het ‘Laag’-Maleis waren het de Nederlanders die deze literaire vorm doopten tot het ‘Hoog’-Maleis. Men ging opzoek naar oude, authentieke geschriften om dit pure Maleis te kunnen bestuderen. Wat de Nederlanders niet wisten was dat het gebruikelijk was voor kopiïsten om het Maleis aan te passen aan de stijl van de tijd van de kopiïst en niet aan de stijl van het origineel.<sup>108</sup>

## **4.3 Batavia.**

### **4.3.1 Kerk en kolonievorming.**

De gemeente van Batavia groeide voornamelijk in de eerste periode van kerkelijke opbouw van 1622 tot 1648 razend snel. De belangrijkste reden hiervoor was dat er vrij gemakkelijk werd gedoopt. In de Republiek was het de regel dat met doop en belijdenis men toegang kreeg tot de viering van het avondmaal. Maar binnen de Oost-Indische Kerk werd dit sacrament opgedeeld in twee delen, geïnteresseerden konden worden gedoopt maar men had vervolgens nog geen toegang tot het avondmaal. Hierdoor wist de gemeente van Batavia leden te werven zonder de strenge toelating tot de Heilige avondmaalsviering in gevaar te brengen. Door het versoepelen van de strikte regels voor doop en avondmaalsviering wist de Oost-Indische Kerk

---

<sup>107</sup> Maier, 'Van tolken, papagaaïen en predikanten', 106, 108.

<sup>108</sup> Sneddon, *The Indonesian Language*, 84.

snel veel mensen aan zich te binden, ondanks dat dit gebruik theologisch niet te verantwoorden was. De versoepeling van de regels van de doop was een oprekking van de gereformeerde regels zodat de Kerk kon functioneren in een nieuwe koloniale maatschappij. De VOC had weliswaar de macht in de nieuwe koloniale stad maar deze macht was zeer broos.

De bevolking van Batavia was zeer gefragmenteerd, slechts zeven procent was blank en meer dan de helft van de bevolking was slaaf. Daartussen zaten nog allerlei allochtone bevolkingsgroepen, Mestiezen en Mardijkers. De stad was, net als andere Aziatische steden, gescheiden aan de hand van etniciteit. Huidskleur was zeer belangrijk voor de positie die men innam in de samenleving, maar niet alles bepalend. Door de toelating van Mestiezen en andere allochtonen aan de hogere lagen van de samenleving konden de blanke Europeanen de bevolking in bedwang houden. De Europeanen waren slechts een klein deel van de bevolking, ze konden het zich niet veroorloven om geen Mestiezen tot hun elite toe te laten. De loyaliteit en samenhang van deze bovenlaag van de samenleving werd uiteindelijk gegarandeerd door een gedeelde religie, het Nederlandse gereformeerde geloof.<sup>109</sup> Dat de verschillende volkeren in de stad verschillende talen en culturen hadden, daar konden de Nederlanders niks aan doen. Inburgering van al deze verschillende groepen werd verzekerd door de bekering tot het gereformeerde christendom.<sup>110</sup>

Voor vele niet-Europeanen was het gereformeerde geloof de toegangspoort naar een betere positie in de samenleving. De Gereformeerde Kerk was in essentie een egalitaire kerk waarbij een iedereen zich kon aansluiten.<sup>111</sup> Om de loyaliteit van zijn lidmaten te kunnen waarborgen moest de leer wel zuiver blijven in zijn typisch Nederlandse geloof en onder de controle blijven van de VOC administratie, de kerkelijke gemeente van Batavia bezat hierin

---

<sup>109</sup> Emmer, *Rijk aan de rand van de wereld*, 291-292.

<sup>110</sup> Niemeijer, *Batavia*, 269.

<sup>111</sup> Koolen, *Een seer beqwuaem middel*, 24.

een voorbeeldfunctie. De landelijke synode in de Republiek had zich fel uitgesproken tegen deze scheiding van het doop sacrament en het sacrament van het heilige avondmaal. Voor de Gereformeerde Kerk in de Republiek was de sacramentsscheiding onacceptabel. In 1646 werd in Batavia, onder druk van de Republiek, de sacramentsscheiding officieel afgeschaft. De kerkenraad van Batavia wilde duidelijk strenger worden in de leer.<sup>112</sup> De macht van de VOC over de bevolking van Batavia was dusdanig gegroeid dat de flexibele dooppraktijk niet langer nodig was om de bevolking te controleren. De losse dooppraktijken van de gemeente waren niet meer nodig om aansluiting bij de Gereformeerde Kerk te bemoedigen. Het flexibele karakter van de gereformeerde leer die het mogelijk had gemaakt om snel veel mensen aan de kerk en de VOC te binden, werd langzaam vervangen door een meer elitaire houding en zuiverheid in de gereformeerde leer. In veel buitengebieden bleek dit echter niet haalbaar, op de Molukken bleef de sacramentsscheiding nog lang de praktijk.<sup>113</sup>

#### **4.3.2 Schoolmeesters als tussenpersoon van culturen.**

De schoolmeesters en leermeesters van Batavia waren voornamelijk gefocust op het onderwijzen van de gereformeerde leer. Schoolmeesters waren meestal Mestiezen of Mardijkers, die het ambt erfden van hun vader.<sup>114</sup> De leermeesters waren elk verantwoordelijk voor een deel van Batavia en zijn Ommelanden, zij stonden in contact met zowel Europeanen als hun eigen etnische groepering. Dit bracht soms moeilijke situaties met zich mee. Binnen hun eigen etnische groepering waren ze belangrijke figuren, maar kwetsbaar. Als er onvrede was met het Nederlandse beleid waren zij de representatie hiervan en werden ze als buitenstaanders gezien. Ze moesten rapporteren over hun wijken aan de kerkenraad van Batavia en werden ze dus gezien als verklikkers van de buurt. De kerkenraad vereiste aanbevelingsbrieven vanuit de buurt over de leermeester om de positie van de inlandse

---

<sup>112</sup> Niemeijer, *Batavia*, 268.

<sup>113</sup> Joosse, 'Kerk en zendingsbevel' 39-40 en Niemeijer, *Batavia*, 269.

<sup>114</sup> Niemeijer, *Batavia*, 279-280.



leermeesters in de buurten te verbeteren. Op deze manier kon de leermeester zijn werk doen op mandaat van de buurt en zijn bemiddelende rol tussen de etnische groepering en de Nederlanders behouden.<sup>115</sup> Hun positie in de volksbuurten was ingewikkeld maar hun werk met Europeanen was niet veel makkelijker. Hoezeer ze zich ook in de Europese religie en cultuur hadden gedompeld, ze werden nooit als volwaardig Europeaan behandeld. De verschillen in huidskleur, positie en stand gaven aanleiding tot openbare discriminatie en vernedering.<sup>116</sup>

Hoewel er een relatief hoog aantal predikanten in Batavia aanwezig was, waren er teveel christenen voor de predikanten om alle christenen te kunnen bereiken. Schoolmeesters namen veel verantwoordelijkheden over die normaal bij de predikant lagen. Dit was een actieve aanpassing van de gereformeerde leer aan de koloniale context. Door de open egalitaire aard van de gereformeerde kerk, waar persoonlijk priesterschap hoog in het vaandel stond, kon de schoolmeester meer verantwoordelijkheid op zich nemen. Door de afkomst en positie waren school- en leermeesters in de perfecte gelegenheid om als intermediair te functioneren tussen de verschillende culturen. De schoolmeesters werden door de predikanten onderwezen in het gereformeerde geloof. Dit onderwezen zij weer aan hun leerlingen. Hierin stond het hen in eerste instantie vrij om culturele aanpassingen te maken in de culturele verstaalslag, in de loop van de zeventiende eeuw werd deze verstaalslag echter steeds strikter gecontroleerd. Hun werk zorgde voor het bijeenbrengen en houden van de koloniale samenleving van Batavia. Zij leerden aan alle verschillende bevolkingsgroepen van Batavia dezelfde morele leefregels welke de samenleving bij elkaar hield. Door hun afkomst bewogen zij zich tussen de verschillende culturen die zich bevonden in Batavia. Zij construeerden hun

---

<sup>115</sup> Niemeijer, *Batavia*, 287.

<sup>116</sup> Voor specifieke voorbeelden hiervan zie: H.E. Niemeijer, *Batavia. Een koloniale samenleving in de 17de eeuw*. Hoofdstuk 19: De zwarte sinjo-leermeester, 279-291.

leven en acties aan de hand van de culturele en sociale context waarin zij zich bevonden. Maar zij beïnvloedden deze ook actief.<sup>117</sup>

#### **4.3.3 Talen van de Indische Kerk en het onderwijs.**

Door het multiculturele karakter van Batavia, met inwoners van vele verschillende achtergronden werd er een groot scala aan talen gesproken. De officiële taal van de Compagnie was Nederlands. Maar de lingua franca van de stad was Portugees, dit was de taal waarin de vele Mardijkers en Euraziatische bewoners van de stad met elkaar communiceerden. Als tweede taal werd er vaak het Laag-Maleis gesproken, naast de verschillende landstalen die de mensen thuis spraken.<sup>118</sup> Door de nabijheid van al deze verschillende groeperingen werden Portugees en Maleis veel gebruikt voor interculturele communicatie binnen de stad. Hoewel men niet dezelfde moedertaal sprak, sprak men wel hetzelfde dialect van de lingua franca's Portugees en Laag-Maleis. Het kosmopolitische karakter van Batavia zorgde voor betere communicatie en interculturele interactie. Daarnaast Batavia was een nieuwe koloniale stad en pas veroverd gebeid door de VOC. Het lag in principe vrij geïsoleerd van de rest van Java. Uit angst voor oppositie van Javaanse groeperingen wilde de VOC dat ook vooral zo laten. Om deze reden was de Javaanse taal niet geschikt als algemene taal in de nieuwe koloniale stad.<sup>119</sup>

In eerste instantie werd het Nederlands de voertaal in kerk en onderwijs, maar naarmate de zeventiende eeuw vorderde moest Nederlands het voortdurend afleggen tegen het Portugees en het Laag-Maleis.<sup>120</sup> In Batavia werd het Portugees een belangrijk middel in de protestantisering van de bevolking, grote delen van de bevolking sprak een creoolse vorm van

---

<sup>117</sup> Antunes, 'Inleiding', xvi.

<sup>118</sup> Schutte, 'De grote koloniale stadskerk', 113. Over de verschillende vormen van Maleis zie paragraaf 4.3.2.

<sup>119</sup> Hoffman, 'A Foreign Investment', 68.

<sup>120</sup> K. Groeneboer, *Weg tot het westen, het Nederlands voor Indië 1600-1950 een taalpolitieke geschiedenis* (Leiden 1993) 6.

het Portugees als moedertaal.<sup>121</sup> Met betrekking tot het onderwijs en de verspreiding van het geloof moesten de VOC en de Gereformeerde Kerk kiezen tussen twee kwaden. Enerzijds geloofde de gereformeerde leer sterk in het belang van de verspreiding van het evangelie in de plaatselijke landstalen. Anderzijds wilde de VOC het Nederlands niet als bestuurstaal verliezen en dus het gebruik van Portugees en Maleis indammen. Uiteindelijk bleek het gereformeerde geloof een beter bindmiddel voor de koloniale maatschappij dan de Nederlandse taal.

#### **4.4 Ambon en de Molukken.**

##### **4.4.1 Kerk en kolonievorming.**

De eerste predikant die actief werd in het evangeliseren van de Ambonese christenen was Casper Wiltens (1584-1619), die in 1614 op Ambon arriveerde. De christelijke gemeente waar hij verantwoordelijk voor was, was veel te groot voor één predikant. Bij de overname van Ambon van de Portugezen bevonden zich 16.000 christenen op het eiland. Wiltens kreeg hulp van schoolmeester Johannes Wogma(1580-1630). Wogma heropende de school voor Ambonese en Mestiezen kinderen in Kasteel Victoria. De voertaal van deze school was Nederlands, maar al snel bleek dat dit niet de resultaten bracht waar Wogma op gehoopt had. Het Nederlands was moeilijk te leren aan de kinderen en werd ervaren als vrij nutteloos aangezien de algemeen gebruikte taal op Ambon het Ambonese dialect van het Laag-Maleis was.<sup>122</sup> Het onderwijs werd uiteindelijk succesvol door het werk van predikant Sebastiaan Danckaerts (1593-1634). Hij was actief als predikant op Ambon tussen 1618 en 1624. Door zijn hervormingen in het onderwijs en leermiddelen kreeg de school in Kasteel Victoria in 1618 een nieuwe start. In de jaren die volgden werden er in bijna elk christelijk dorp op de

---

<sup>121</sup> Niemeijer, *Batavia*, 244-247.

<sup>122</sup> Joosse, 'Kerk en zendingsbevel', 39.

eilanden rond Ambon scholen geopend die de plaatselijke bevolking moesten onderwijzen in het gereformeerde geloof.<sup>123</sup>

De kerkenraad van Ambon was niet alleen verantwoordelijk voor de christenen in Ambon-stad maar ook de eilanden rond Ambon. De meesten christenen in Oost-Indië woonden op de Molukken, maar de geografie en onstabiele politieke situatie zorgden voor veel problemen met betrekking tot het evangeliseren van deze christenen en het onderhouden van de kerken en scholen. Op de vele verschillende eilanden was er vaak alleen sprake van indirecte macht van de VOC. Anders dan in Batavia waren de verschillende bevolkingsgroepen op de eilanden rond Ambon niet of nauwelijks met elkaar in contact. Op Ambon zelf was er alleen een kleine Europese gemeenschap in fort Victoria, de rest van de stad was voornamelijk opgebouwd uit Ambonezen en andere allochtone bevolkingsgroepen.

#### **4.4.2 Schoolmeesters als tussenpersoon van culturen.**

Danckaerts was zich ervan bewust dat het onmogelijk zou zijn om, net als in de Republiek, in elk dorp een predikant te plaatsen. Hij ontwikkelde een plan waarbij goed opgeleide schoolmeesters gedeeltelijk de rol van de predikant in de dorpen zouden overnemen. Danckaerts hoopte dat de inheemse schoolmeesters het evangelie in de eigen landstaal aan de inheemse bevolking zouden kunnen uitleggen.<sup>124</sup> De inheemse schoolmeesters zouden onder de predikanten onderwijs krijgen over het gereformeerde geloof in het Nederlands om dit vervolgens weer over te brengen aan hun leerlingen in het 'Laag' Maleis, waarvan werd gedacht dat het een uniforme en algemeen verstaanbare taal was.<sup>125</sup> Het plan van Danckaerts laat een actieve en open samenwerking zien tussen de plaatselijke bevolking en de Nederlandse predikanten. De inheemse schoolmeesters kregen de verantwoordelijkheid om de

---

<sup>123</sup> G. Knaap, *Kruidnagelen en christenen. De VOC en de bevolking van Ambon 1656-1696* (Leiden 2004) 105-108 en Schutte, 'De rechte saeyplaetsen der Religie', 90-92.

<sup>124</sup> S. Danckaerts, 'Historisch verhaal over de stand van het christendom in Ambon' ('s-Gravenhage 1621) in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-1*, 49- 66.

<sup>125</sup> Knaap, *Kruidnagelen*, 116 en Niemeijer, 'Orang Nasrani', 129-130.

vertaalslag te maken tussen de Nederlands gereformeerde leer en de lokale taal, in principe zonder inmenging van de Nederlanders. De gereformeerde zendingstheologen hadden zich niet duidelijk uitgelaten over de rol die schoolmeesters in de zending zouden hebben. De predikanten op Ambon werden geconfronteerd met een groot tekort aan predikanten om de zending uit te voeren. Met de verantwoordelijkheden overgedragen aan de lokale schoolmeesters is er een pragmatische oprekking van de regels te zien.

De meesters hadden een ‘vrij swaarder bediening’ volgens de predikant Petrus van der Vorm (1664-1731), zij moeten tijdens afwezigheid van de predikant de kerk en de school waarnemen.<sup>126</sup> De predikanten geplaatst in Ambon maakten normaal gesproken twee visitatie rondes per jaar langs de verschillende christelijke gemeenschappen om de stand van zaken te controleren, huwelijken te sluiten, kinderen te dopen en het Avondmaal te vieren. De rest van de tijd werden de kerkelijke zaken in het dorp uitgevoerd door de verschillende meesters.<sup>127</sup> De Gereformeerde Kerk was het netwerk waarin de schoolmeesters, als actieve *agents*, zich in verschillende culturele omgevingen begaven. Net als hun tegenhangers in Batavia gaf de Kerk hen de mogelijkheid te reageren op de koloniale situatie en werden zij de lijm die de samenleving met elkaar verbond. Door middel van hun culturele vertaalslag werden verschillende bevolkingsgroepen onder de VOC geïntegreerd.<sup>128</sup>

Eén van de grote verschillen tussen de schoolmeesters in Batavia en zij die werkzaam waren op de verschillende eilanden rond Ambon, waren de gemeenschappen waar de schoolmeesters verantwoordelijk voor waren. In Batavia betrof dit voornamelijk Mardijkers en Indo-Europese gemeenschappen, gemeenschappen welke meestal dezelfde etnische achtergrond als de meesters hadden. Op de Molukken waren de schoolmeesters vaak zonen

---

<sup>126</sup> P. van der Vorm, ‘Kort ontwerp van de staat der Ambonese kerken en scholen, 12 juni 1692’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-2*, 9.

<sup>127</sup> Knaap, *Kruidnagelen*, 116.

<sup>128</sup> Antunes, ‘Inleiding’, xvi.

van dorpschoufden en de plaatselijke elite. De schoolmeesters op de Molukken stonden voor traditionele dorpen en inheemse volkeren die ook voor hen vreemd waren. Het plaatsingsstelsel was zo ingesteld dat de schoolmeester niet in het gebied les gaf waar hij origineel vandaan kwam, omdat het grootste gedeelte van de schoolmeesters afkomstig was uit Ambon. De schoolmeesters van Ambon waren verantwoordelijk voor de scholing van de gehele Molukken. Dit gaf de Kerk meer zekerheid over de loyaliteit van de meesters, omdat ze zich minder verbonden voelden met het gebied, maar positioneerde de schoolmeester als een buitenstaander van het dorp. De schoolmeesters moesten constant onderhandelen tussen de VOC en de plaatselijke bevolking om tot een cultureel acceptabele compromis te kunnen komen. De schoolmeesters konden geen radicaal calvinistisch standpunt innemen in de dorpen, anders liepen zij het risico in conflict te komen met de gemeenschap. De schoolmeesters moesten toestaan dat de traditionele ethno-religie werd vermengd met de gereformeerde leer. De schoolmeesters bewandelden een strikte grens, waarbij ze de mensen die hun salaris betaalden tevreden moesten houden en hun eigen veiligheid moesten waarborgen in de vaak onwillige dorpen.<sup>129</sup>

#### **4.4.3 Talen van de Indische Kerk en het onderwijs.**

De VOC en de Kerk dachten dat zij door de invoering van het Nederlands de inheemse bevolking aan zich konden binden en de macht van de Islamieten over de bevolking te kunnen breken. Binnen de Islam was het Hoog-Maleis al lange tijd de omgangstaal en de schrijftaal. Toen de invoering van het Nederlands in het onderwijs mislukte, werd het Maleis juist gezien als beste middel tegen de Islamieten. Door Maleis te leren hoopte men niet alleen ‘versterking van de swakke kennis deser en verder om d’oost leggende inlandse christenen’ maar ook ‘verbreiding van de naame Christi onder de dwalende muhammadanen.’<sup>130</sup> De taal politiek

---

<sup>129</sup> Knaap, *Kruidnagelen*, 112.

<sup>130</sup> ‘Brief van de kerkenraad van Ambon aan de kerkenraad van Batavia. 24 September 1696’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-2*, 125.

van de Gereformeerde Kerk was dus in grote mate afhankelijk van de politieke beslissingen van de VOC. Net als in Batavia werd er voor gekozen om niet de taal het verbindende element van de koloniale samenleving te laten zijn, maar de Gereformeerde Kerk. Hiervoor moest men wel de het gereformeerde geloof over grote gebieden verspreiden, met behulp van het bekende Maleis. Dit zorgde echter voor veel onvoorziene problemen.

Wiltens stelde al in 1615 vast dat zijn leerlingen zeer veel moeite hadden met het Atjeh Maleis, waarin hij ze les gaf, omdat dit niet hun moedertaal betrof.<sup>131</sup> Heurnius bemerkte tijdens zijn verblijf op Saparua dat het Maleis niet door de bewoners werd verstaan. Het Maleis was op de Molukken de lingua franca, niet de moedertaal. Dit leidde aan het begin van de jaren dertig tot een discussie binnen de kerkenraad van Ambon, waarbij predikant Helmichius Helmichsz (overleden 1634) en Heurnius pleitten voor het gebruik van de landstalen in het onderwijs op de Molukken in plaats van het Maleis met al zijn verschillende vormen en dialecten.<sup>132</sup> Er werd door de kerkenraad in 1634 besloten dat op scholen zowel moest worden lesgegeven in het Ambonees Maleis als de plaatselijke talen.<sup>133</sup> De gehele zeventiende eeuw hebben predikanten van Ambon gepleit voor het gebruik van het Laag-Maleis en de plaatselijke landstalen.

De problemen met het gebruik van Maleis in het onderwijs bleven bestaan, met als resultaat veel kerk- en schoolverzuim onder de bevolking. Volgens predikant Van der Vorm was dit niet te wijten aan de predikanten, maar dat het gebruikte Ambonese Maleis ‘waarvan men sig in de godsdienst en de scholen bediend, geen moedertaal alhier is’.<sup>134</sup> Het probleem was dat predikanten, schoolmeesters en leerlingen allemaal onvoldoende op de hoogte van de

---

<sup>131</sup> ‘Brief Casper Wiltens aan de classis van Amsterdam. 31 mei 1615’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-1*, 15-28.

<sup>132</sup> ‘Brief van Ds. Helmichius Helmichsz aan commissaris Antonio van den Heuvel. 8 juni 1633’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-1*, 141.

<sup>133</sup> Groeneboer, *Weg tot het westen*, 28-31, 37-38, 40 en Van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam ‘De geschiedenis van de Maleise Bijbelvertaling’, 32.

<sup>134</sup> Van der Vorm, ‘Kort ontwerp’, 10.

taal om deze naar behoren te gebruiken.<sup>135</sup> Door de complexiteit van de verschillende vormen van Laag-Maleis gebruikt op de Archipel had de Kerk grote problemen met de vertaalslag tussen het gereformeerde geloof van het Nederlands naar het Laag-Maleis. De vertaalslag was in sommige gebieden zo problematisch dat de predikanten ontdekten dat de plaatselijke christenen de vragenlijsten waarmee hun kennis werd getest uit hun hoofd hadden geleerd. In een brief uit 1704 wordt gesteld:

[...] christenen in de kerkelijke visitens volgens gewoonte over de eerste beginselen der goddelijke waarheden ondervraagt sijnde, die vragen seer veerdig beantwoorden, soo is 't dog dat sij maar als een vogel klappen, sonder hare antwoorden te verstaan, bestaande haare voornaamste kennisse in het van buyten leeren van den Ichtitsaar Catechismoe, of eenig ander boekje daar sij aan gewent sijn, ende dat sij die vragen en antwoorden door de gewone catechisatiën van hare schoolmeesters onthouden hebben in haar geheugenis.<sup>136</sup>

De plaatselijke bevolking had het gereformeerde geloof niet innerlijk geaccepteerd. In plaats daarvan herhaalde zij slechts wat hen werd geleerd. Door al deze verschillende talen werd de samenhang van de koloniale samenleving door middel van een gedeeld geloof, zoals dit gebeurde in Batavia, gestremd. Door de geografische afstand tussen alle gereformeerde gemeentes op de vele verschillende eilanden op de Molukken ontstond er geen gezamenlijk cultureel en taalkundig referentiekader. Dit maakte de culturele vertaalslag veel moeilijker vergeleken met Batavia.

#### **4.5 De Gereformeerde Kerk in de creatie van de koloniale samenleving.**

Geografie en macht zorgden voor twee verschillende processen van integratie tussen het koloniale centrum en de periferie. Ambon-stad was nooit de koloniale kosmopoliet die Batavia was. De bevestiging van Ambon als machtscentrum van de VOC op de Molukken

---

<sup>135</sup> Van der Vorm, 'Kort ontwerp', 13-15.

<sup>136</sup> 'Brief van de kerkenraad van Ambon aan de kerkenraad van Batavia. 15 september 1704' in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-2*, 254.



vond enkele decennia na de vestiging van Batavia plaats. De kerkelijke praktijk zoals de sacramentsscheiding, die was ingesteld om de loyaliteit aan de koloniale overheerser op te bouwen en te verbinden, bleef nog lang na zijn afschaffing in Batavia op Ambon en de Molukken de norm. De interculturele hybriditeit werd in Batavia in de tweede helft van de zeventiende eeuw langzaam ingeperkt. Op Ambon, daarentegen, werd dit pas in het begin van de achttiende eeuw actief afgebouwd.

De actieve vorming van de interculturele hybriditeit van de Gereformeerde Kerk in Oost-Indië lag bij de verspreiding van het gereformeerde geloof door de schoolmeesters. In Batavia en Ambon waren de schoolmeesters een actieve spil in het integratie proces van de nieuwe koloniale overheersing van de VOC en de plaatselijke en allochtone bevolkingsgroepen. Zij schakelde continu tussen de verschillende culturen, zowel in gedrag als taal. Zij waren verantwoordelijk uiteindelijk om de vertaalslag te maken tussen de gereformeerde leer en het culturele- en taalkundige referentie kader van hun leerlingen en gemeenschap. Naarmate de zeventiende eeuw vorderde kregen zij steeds meer verantwoordelijkheden, de predikanten van Oost- Indië kregen meer de rol van manager dan 'herder' van de gemeenschap zoals Walaeus had omschreven. De predikanten hielden zich in toenemende mate bezig met de zuiverheid van dogma en taal. In de eerste helft van de zeventiende eeuw waren predikanten nog actief aan het werk samen met de bevolking zoals te zien was bij Wiltens en Heurnius, in de tweede helft werd dit steeds minder. Predikanten op Ambon gingen minder op visitatie en op Batavia waren ze meer bezig met besturen dan prediken. De schoolmeesters daar in tegen stonden in continu contact met de plaatselijke bevolking.

De moeilijke vertaalslag op en rond Ambon had verschillende oorzaken. Allereerst waren de Nederlanders niet op de hoogte van de verschillende soorten Laag-Maleis. Hierdoor was de strategie van mondeling onderwijs door de schoolmeesters niet nuttig. In Batavia werd

er gebruik gemaakt van schoolmeesters die grotendeels uit dezelfde bevolkingsgroep kwamen als hun leerlingen. Daarnaast was er in Batavia sprake van één vorm van Laag-Maleis. Op Ambon hadden de schoolmeesters te maken met studenten van andere eilanden en dus andere talen en culturen. De nabijheid van verschillende bevolkingsgroepen en de macht van de VOC zorgden voor een proces van het creëren van een gedeelde samenleving. De culturele verschillen waren zo open en zichtbaar in Batavia dat de machthebbende bovenlaag van de samenleving zich verenigde onder de gereformeerde leer, welke een algemene morele leidende rol kon spelen in het leven van zijn lidmaten.

De kerkelijke gemeente van Ambon had te maken met vele verschillende bevolkingsgroepen die niet of nauwelijks met elkaar in contact stonden. Ook de VOC of de Nederlanders zagen de dorpelingen zelden op de eilanden. De schoolmeesters, aan het werk in deze gebieden, moesten zowel de bewoners van het dorp als de VOC te vriend houden. Door de lage controle en de vele verschillende culturele en taalkundige verschillen in het gebied was het moeilijk om één overkoepelende koloniale cultuur te creëren. In deze gebieden is nog veel hybriditeit te zien in de praktijk en in het geloof. Daarnaast is te zien dat de predikanten hier het advies van de Republiek systematisch willen doorvoeren. Namelijk eenvoudig prediken in de plaatselijke talen. Er werd meer ruimte gegeven aan aanpassingen van de gereformeerde leer in de interculturele ruimte dan dat het geval was in de tweede helft van de zeventiende eeuw in Batavia. Batavia wilde toen een zuiverdere vorm van het Maleis gaan doorvoeren, het Hoog-Maleis stond in veel hoger aanzien bij de lokale hoven dan het creoolse Laag-Maleis.

## **5. De Maleise Bijbel discussie.**

### **5.1 Continuïteit en breuk.**

#### **5.1.1 Maleise kerkelijke literatuur.**

Eén van de eerste publicaties van delen van de Bijbel waren afkomstig van koopmannen met een talenknobbel. Waaronder de vertaling van het Mattheüs evangelie door Albert Cornelis Ruyl (1600-1629 actief in Oost-Indië) in 1629, later verscheen ook van zijn hand het Marcus evangelie. Hij had Maleis geleerd tijdens zijn verblijf op Sumatra. Enkele jaren later publiceerde ook koopman Jan van Hasel (1629-1656 actief in Oost-Indië) de vier evangeliën die hij had vertaald terwijl hij in Malakka woonde. In eerste instantie waren de reacties op deze vertalingen zeer positief. Dit sloeg snel om na kritieken van Wiltens op het Maleis gebruikt in de boekjes, Wiltens bemerkte grote verschillen in het Maleis van de boeken en het Maleis van zijn leerlingen. Tussen 1646 en 1652 waren er verschillende heruitgaven geweest van deze evangeliën, met verbeteringen aangebracht door Heurnius om de verstaanbaarheid van de evangeliën onder de bevolking te vergroten. Tevens heeft hij de Psalmen naar het Laag-Maleis van Ambon vertaald. De belangrijkste vertaling van het Nieuwe Testament voor de druk van de volledige Bijbel van Leydecker is de vertaling van predikant Daniel Brouwerius. Hij diende in Indië van 1651 tot 1661. In 1668 werd het complete Maleise Nieuwe Testament van Brouwerius' hand gedrukt in Amsterdam. Zijn Maleise versie werd heftig bekritiseerd, voornamelijk in Batavia, omdat hij gebruik maakte van het gesproken Laag-Maleis en niet het geschreven Hoog-Maleis.<sup>137</sup> Het Hoog-Maleis werd in deze periode in toenemende mate bestudeerd in Batavia.

De kritiek op de Bijbel van Brouwerius gaf aanleiding voor de kerkenraad van Batavia en de Hoge Regering van Indië om predikant Melchior Leydecker de opdracht te geven om

---

<sup>137</sup> Van Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam 'De geschiedenis van de Maleise Bijbelvertaling', 30-35 en Laffan, *The Makings of Indonesian Islam*, 72-74.

een nieuwe en volledige Bijbel vertaling te maken in het Hoog-Maleis. De schoolmiddelen die werden gebruikt om de bevolking de grondslagen van het gereformeerde geloof te leren waren de catechismus boeken en de ABC boeken. Deze werden vertaald en gemaakt door predikanten, die voornamelijk op Ambon actief waren en geschreven in het Laag-Maleis zoals het gebruikt werd op Ambon.<sup>138</sup> De opdracht van Batavia voor de vertaling van een Hoog-Maleise Bijbel was een breuk met voorgaande traditie. Allereerst werd traditioneel gezien de kerkelijke Maleis-talige literatuur geproduceerd door de predikanten op Ambon. Ten tweede was dit altijd in het Laag-Maleis. Totdat de Bijbel van Leydecker in het Hoog-Maleis in druk kwam in 1731 bleef het Nieuwe Testament van Brouwerius de standaard Bijbel van de Archipel. Want hoewel het Maleis van Brouwerius gebrekkig was in de ogen van vele predikanten, was het Nieuwe Testament van Brouwerius het enige wat de predikanten en schoolmeesters hadden om de inheemse bevolking de Bijbel te laten ervaren.<sup>139</sup>

De breuk in vertaaltraditie ging niet zonder slag of stoot. Centraal in dit hoofdstuk staat de discussie die in de jaren negentig van de zeventiende eeuw ontstond tussen predikant Valentyn en predikant Leydecker over elke taal er moest worden gebruikt voor de Bijbel van de Oost-Indische Kerk. Fundamenteel hierin was de continuïteit van het gebruik van taal, de verstaanbaarheid onder de bevolking en de zuiverheid van het gereformeerde dogma. De discussie laat de overgang tussen de omgang met de plaatselijke bevolking van de zeventiende naar de achttiende eeuw zien.

### **5.1.2 De aanloop.**

De discussie over het gebruik van taal in de Gereformeerde Kerk van Oost-Indië begon al voor de discussie van Valentyn en Leydecker. Tussen de kerkenraad van Batavia en Ambon waren er al verschillende discussies geweest over het gebruik van het Hoog-Maleis in de

---

<sup>138</sup> Collins, 'A Book and a Chapter', 78.

<sup>139</sup> 'Brief van de kerkenraad van Ambon aan de kerkenraad van Batavia. 15 september 1704' in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-2*, 256.

Oost-Indische Kerk in plaats van het Laag-Maleis. Volgens Valentyn werd er al vanaf 1660 het Hoog-Maleis gepromoot door de kerkenraad van Batavia. In 1677 en 1678 kreeg Ambon brieven van Batavia waarin de kerkenraad van Batavia verordeneerde dat men in de gemeente van Ambon gebruik moest gaan maken van het Hoog-Maleis. In 1685 was er tevens een brief vanuit de VOC bewindhebbers uit de Nederlanden zijn gekomen waarin het Hoog-Maleis werd verkozen boven het Laag-Maleis. In een brief aan de kerkenraad van Batavia had de VOC bewindhebbers in de Republiek beargumenteerd dat het Maleis dat men nu gebruikte in Batavia en de buitengebieden corrupt was. Het gebruikte Maleis terug moest worden gebracht naar de oude puurheid.<sup>140</sup> Naar aanleiding van deze verordening begon men in Batavia met de vertaling van kerkelijk materiaal in het Hoog-Maleis. Voor de publicatie van de Hoog-Maleise Bijbel van Leydecker was er slechts één ander kerkelijke publicatie in het Hoog-Maleis Ichtitsaar catechismus, uit 1685. De invoering van deze catechismus op Ambon onder druk van de kerkenraad van Batavia en de Hoge Regering werd destijds door de kerkenraad van Ambon met weinig enthousiasme ontvangen.<sup>141</sup> Verschillende predikanten op Ambon stellen dat dit boekje niet praktisch was in gebruik, vooral Valentyn was hier heel stellig in.<sup>142</sup>

Een rapport van Valentyn uit 1692 was samen met een rapport van predikant Petrus van der Vorm gemaakt om de discussie over de te gebruiken taal te beslechten tussen de kerkenraden van Batavia en Ambon. Valentyn en Van der Vorm kwamen beide tot een andere conclusie ten behoeve van de verbetering van de Gereformeerde Kerk op de Archipel met betrekking tot taal. Van der Vorm beargumenteerde dat het Laag-Maleis zoals dit op Ambon werd gesproken niet geschikt was voor de verbreiding van het gereformeerde geloof. Het had bijna geen grammatica of juiste terminologie voor goed onderwijs van het gereformeerde

---

<sup>140</sup> Hoffman, 'A Foreign Investment', 69.

<sup>141</sup> 'Brief van de kerkenraad van Ambon aan de kerkenraad van Batavia. 2 September 1686' in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-1*, 562.

<sup>142</sup> F. Valentyn, 'Kort ontwerp van de Staat der Kerken in Ambon door Ds. François Valentijn, 1692' in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-2*, 31.

geloof. Voor hem was de belangrijkste reden voor de problemen in de Kerk het feit dat niemand het Ambonese Laag-Maleis echt goed verstond: predikanten, leraren en de bevolking niet. In zijn ogen was de beste oplossing om de bevolking te onderwijzen in hun eigen talen en dialecten:

[...] omdat men geen taal soo volmaakt en soo verstaanbaar kan een leren als die [...] dat d'Ambonse taal, onder Gods hulp en zeegen, is't natuerlijkste middel om den Inlander die die taal moederlijk verstaat met verstand te brengen tot kennisse onses Heeren en saligmakers Jesu Christu, door heb dienst Harer eygene dienaren.<sup>143</sup>

Het gaat hier dus om een verschil tussen het Ambonese Laag-Maleis en de plaatselijke taal. Het Ambonese Laag-Maleis was een creoolse variant waarbij het Maleis gebruikt onder de handelaren was gecombineerd met de plaatselijke landstaal van Ambon. Van der Vorm was van mening, dat het onderwijs in de landstaal moest worden ondersteund door intensief onderwijs voor de schoolmeesters in een gestandaardiseerde vorm van het Hoog-Maleis. De leermeesters konden zo een dieper begrip krijgen van het Evangelie, die ze vervolgens weer in de moedertaal met hun leerlingen moesten delen. Op deze manier werd het Hoog-Maleis een opleidingstaal waarin theologie kon worden uitgelegd, vergelijkbaar met het Latijn aan de academies in Europa. Dit was ook in lijn met hoe het Hoog-Maleis in de gebieden rond Sumatra werd gebruikt, als culturele en religieuze taal. Van der Vorm stelt een pragmatische onderhandeling voor tussen prediking in landstalen en de zuiverheid van dogma voor. Deze compromis werd uiteindelijk geaccepteerd door zowel de kerkenraad van Batavia als de kerkenraad van Ambon. Het compromis moest echter opnieuw worden onderhandeld en beargumenteerd met de verschijning van de Bijbelvertaling van Valentyn in 1694.

---

<sup>143</sup> Van der Vorm, 'Kort ontwerp', 19-20.

## **5.2 François Valentyn.**

### **5.2.1 Valentyns Bijbel.**

De kerkenraad van Ambon meldde in 1694 aan Batavia dat Valentyn vroeg ‘een goed getuygenis van deselve’ voor het drukken van zijn versie van de Bijbel te geven, maar Valentyn kon de kerkenraad geen inzicht geven in de Bijbel. Om die reden hebben zij geweigerd om deze getuigenis te geven. Hier begon de Bijbel discussie tussen Leydecker en Valentyn.<sup>144</sup> In augustus 1695 was Valentyn teruggekeerd naar de Republiek en had zijn Bijbel voorgelegd bij de synodes van Noord- en Zuid-Holland, de Heren XVII en de classes van Amsterdam, Walcheren en Hoorn. Hij gaf een mondeling en een schriftelijk verslag over de staat van kerk en school in Oost-Indië, hij verklaarde dat onder de 28000 christen op Ambon ‘de gemeene Maleijsche tael verstain aldaer is.’<sup>145</sup> Beide Hollandse synodes waren in eerste instantie enthousiast over de vertaling en startte het proces tot drukken van de Bijbel van Valentyn.<sup>146</sup> Toen de Indische Kerk hier bericht over ontving, werd er direct door Leydecker een brief opgesteld om dit tegen te houden. In brieven tussen 1697 en 1703 probeerde de kerkenraden van Batavia en Ambon de druk van de Bijbel van Valentyn te stoppen.

### **5.2.2 Taal: Laag-Maleis.**

De eerste brief van de kerkenraad van Batavia om de druk van de Bijbel van Valentijn te stoppen kwam aan in 1697 en was bij de verschillende kerkelijke vergaderingen voorgelegd. De brief bracht de steun aan Valentyn aan het wankelen. Om zijn zaak te verdedigen schreef

---

<sup>144</sup> ‘Brief van de kerkenraad van Ambon aan de kerkenraad van Batavia. 29 September 1694’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School* I-2, 80.

<sup>145</sup> Handelingen van de Synode van Suijd – Holland, Dordrecht 18 juli 1698, Nationaal Archief, Den Haag (NL-HaNA), Provinciaal Kerkbestuur van Zuid-Holland en Zuid-Hollandse Synode (Prov. Kerkbestuur ZH / Zuid-Hollandse Synode), nummer toegang 3.18.53, inventarisnummer 6, ongefolieerd.

<sup>146</sup> Handelingen des particulieren Synode van Noord- Holland, Alkmaar, 29 juli tot 9 augustus 1698, Noord Hollands Archief Haarlem (NHA), Provinciaal Kerkbestuur van Noord-Holland van de Nederlands-Hervormde Kerk (Archief Prov. Kerkbestuur NH), toegangsnummer 119, inv.nr. 7, ongefol.

Valentyn het pamflet *Deure der Waarhijid*.<sup>147</sup> Het pamflet laat veel van Valentyns ideeën over de zending, omgang met de plaatselijke bevolking en zijn gebrek aan taalkundige kennis zien. Zijn geschrift is veel minder taalkundig gebaseerd dan de brieven van Leydecker, maar wel veel uitgebreider op het gebied van taalkundig beleid. Voornamelijk het belang van het Laag-Maleis in de verspreiding van de gereformeerde leer, zoals hij dit ook al had beargumenteerd in zijn rapport van 1692. Hij benadrukt voornamelijk dat over de jaren heen het vertaalwerk van geschriften naar het Laag-Maleis in Ambon heeft plaats gevonden. Daarom heeft Ambon de meer kennis van het Maleis dat onder de christenen werd gebruikt, dan de kerkenraad van Batavia.<sup>148</sup>

Het Laag-Maleis werd door Valentyn gezien als de gemeenschappelijke taal van Oost-Indië, die niet alleen door christenen werd gebruikt maar ook door de heidenen en de islamieten.<sup>149</sup> Het leren van een nieuwe taal zal meer onbegrip opleveren over sommige al bekende uitdrukkingen van religie, hij stelt dat: ‘Is’t van nooden imand de gronden der Religie in ’t Hoogduitsch, Fransch of Engelsch te leeren verstaan als hy die reeds in ’t Nederduitsch of eenige andere taal verstaat, hoe krom die ook zy?’<sup>150</sup> Valentyn beargumenteerd dat het niet de taak van de Kerk of de predikanten was om inlanders een taal te leren die de Gereformeerde Kerk sierlijk en hoogdravend vond, maar om het christendom te verspreiden onder de inlanders in een taal die zij begrepen. Valentyn onderbouwt dit argument

---

<sup>147</sup> F. Valentyn, ‘Deure der Waarhijid. Voor ’t ooge der Christen-wereld geopend, waar door klaar te sien is, wat Tale voor alle Malytse Christenen in Oost-Indiën, van gebruik, en alleen van dienst zy. Of een klaar, en net bewijs, dat, dewyl alleen de Lage, of Gemeene, Malijtse Taal by hen verstaanbaar, en de Hooge by hen t’eenemaal onverstaanbaar, is, derhalven, soo ’er een Oversetting des Bijbels in een van byde die Talen sal moeten gedrukt werden, soo als die by het Christendom aldaar van dienst zijn sou, onwedersprekelyk de Oversetting in die Lage Tale, nu reeds verveerdigd, behoord geprefereerd, en den druk van dien ter hand genomen te werden. Alles vertoond By een volslage Apologie, en Antwoord op een Extract van sekere Missive, die van de Eerw. Kerken-raad van Batavia, aan de Christelyke Synodus van N. Holland, den 15 november 1697 geschreven, en dit Jaar voor de selve gekomen is, waar by dan gemelde waarhyd, van haar Eerw. wederspreken, maar onwedersprekelyk staande gehoude, en middag-klaar getoond werd, Door François Valentyn, Wel eer Bedienaar des Goddelyken Woords in Amboina’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School* I-2, 149-187. Vanaf hier besproken in de tekst als *Deure der Waarhijid*.

<sup>148</sup> Handelingen van de Synode van Suijd Holland, Dordrecht 18 Juli 1698, NL-HaNA, Prov. Kerkbestuur ZH / Zuid-Hollandse Synode, 3.18.53, inv.nr. 6, ongefol.

<sup>149</sup> Valentyn, ‘Deure der Waarhijid’, 160.

<sup>150</sup> Valentyn, ‘Kort ontwerp’, 30.



theologisch met de uitspraken van Paulus, I Corinthiërs 14. Hierin verwerpt Paulus het leren van een onverstaanbare taal en prijst hij het leren van een verstaanbare taal. Valentyn laat in zijn pamflet en rapport duidelijk merken dat voor hem de verspreiding van de christelijke boodschap onder de bevolking het belangrijkste doel van de zending. De Kerk gebruikte al jarenlang deze taal met veel succes volgens Valentyn, het maakte voor hem niet uit dat deze vorm van Maleis misschien krom was zolang hij maar te verstaan was. Het was aan de predikanten om de taal dusdanig goed te kennen, dat zij het Woord van God konden verspreiden en schoolmeesters beter konden opleiden.<sup>151</sup> Valentyn laat zien dat hij van mening was dat de boodschap belangrijker was dan de zuiverheid van taal. Dit was geheel in lijn met de algemene vertaaltraditie uit de zeventiende eeuw. Waar het doel van vertalers was de integratie van taal en cultuur en de tekst begrijpelijk en relevant maken voor de lezer.<sup>152</sup> Aan de andere kant kan de nadruk op het kennen van één taal ook worden geïnterpreteerd als een beheersing van vreemde culturen. Noak beargumenteert dat de nadruk van Valentyn op het leren van slechts één taal die aan de behoefte voorziet om de plaatselijke bevolking van hun foute religieuze ideeën te overtuigen. Er was sprake van bewuste beheersing van een vreemde cultuur.<sup>153</sup> In het pamflet benadrukt Valentyn de ‘bespottelijkheid’ om het Hoog-Maleis in te voeren als er al een ‘[...]reeds een taal die universeel by alle Malijse Christenen gesproken en gebruikt werd, hebben, en al die verborgenheden daarin soo klaar kunnen hooren[...]’<sup>154</sup> Waarom dus nog de moeite nemen om een andere taal in te voeren?

### **5.2.3 Literatuur: belang van de Laag-Maleise Bijbel.**

Valentyn benadrukt in *Deure der Waarheid* het gebrek aan kennis van het Hoog-Maleis onder de bevolking en onder de predikanten. Door de invoering van het Hoog-Maleis zou het probleem van onbegrip bij de inlanders niet worden verholpen, maar juist vergroot. Hij erkent

---

<sup>151</sup> Valentyn, ‘Deure der Waarheid’, 153, 161, 164, 173.

<sup>152</sup> Burke, *Ik vertaal, dus ik ben*, 24.

<sup>153</sup> Noak, ‘Kennistransfer en culturele differentie’, 360.

<sup>154</sup> Valentyn, ‘Deure der Waarheid’, 153.

in zijn rapport dat het Maleis in het algemeen minder bekend was in buitengebieden, maar benadrukt dat inlanders nog steeds enige kennis van het Laag-Maleis bezaten.<sup>155</sup> Waarschijnlijk omdat Ambon de grootste christelijke gemeenschap in het gebied was beargumenteert voornamelijk Valentyn het gebruik van het Ambonees/ Laag-Maleis als gebruikstaal in de Gereformeerde Kerk van Ambon. Dit zorgde voor grote verwarring bij de kerkelijke vergaderingen in de Republiek over de gebruikstaal in de Oost-Indische Kerk en de verschillende soorten Maleis.

Valentyn vertelt aan de synodes dat de gemeente op Ambon in slechte staat verkeerde. Dit kwam door onkunde van de schoolmeesters en het gebrek aan de juiste hulpmiddelen in het ‘gemeen Maleis’:

De taal nu is de gemeene Maleysche taal, sooals die bij den inlander daaglijks, soo ontrent saken van godsdienst alsook in de gemeene conversatie met den anderen in scholen gebruikt en verstaan werd, die derhalven ook de beste en bequaamste is om ‘er het evangelium bij te verkonigen, en daardoor den inlander te onderwijzen.<sup>156</sup>

Hij erkent dat de vertalingen van de Bijbels die nu beschikbaar zijn, in het Laag-Maleis gebrekkig zijn op sommige punten. Maar dat met de juiste revisie deze vertalingen goed te gebruiken zijn in het onderwijs. De hulpmiddelen die men nu heeft in de verspreiding van het christendom worden overal, ook in de buitengebieden, met succes gebruikt. Hij benadrukt dat iedereen het recht heeft om een Bijbel te hebben die was geschreven in een voor hem te begrijpen taal. Dit was de plicht van de Kerk: ‘Vorder seggen haar Eerw. dat het noodig is dat Gods Woord in andere talen werde overgeset, en dat dat een waarhyd is die van

---

<sup>155</sup> Valentyn, ‘Deure der Waarhij’, 153-156.

<sup>156</sup> Valentyn, ‘Kort ontwerp’, 30.

self spreekt. [...] Is'er nu een tale welke Gods Woord met vrugt kan overgeset werden, het is serlijk die, dewelke men in Amboina gebruikt'.<sup>157</sup>

Valentyn erkent wel dat het nuttig kon zijn om beide Bijbels, Hoog- en Laag-Maleis, te laten drukken. Als de VOC meer gebieden veroverd in Oost-Indië, kan de Bijbel van Leydecker nuttig zijn binnen de Islamitische vorstendommen. Het Hoog-Maleis was de taal van de grote islamitische vorsten en de priesters. De Bijbel in het Laag-Maleis zou een veel groter bereik hebben, aangezien de gewone mohammedanen bediende zich ook van het Laag-Maleis. Als er maar één Bijbel gekozen werd moet dit zeker die van hem zijn omdat deze universeel gebruikt kon worden binnen de al bestaande kerken.<sup>158</sup> Er was dus maar één taal nodig voor de bestrijding van de foute religies en het beheersen van de vreemde cultuur.

#### **5.2.4 Bemiddelaars: onderwijs en schoolmeesters.**

Valentyn was fel tegen het nieuwe onderwijssysteem voorgesteld door Van der Vorm. Hierbij moest het Hoog-Maleis worden geleerd aan de schoolmeesters. Volgens hem was het omslachtig en te veel werk om alle schoolmeesters het Hoog-Maleis te leren. In zijn pamflet van *Deure der Waarhij*d laat Valentyn zich niet veel uit over de rol van leermeesters in de kerk en onderwijs. Zoals Noak al heeft aangetoond schrijft Valentyn in zijn latere meesterwerk *Oud en Nieuw Oost-Indiën* vrij negatief over de plaatselijke bevolking. De kennisoverdracht in dit werk is een eenrichtingsweg, hij verklaart dit dat de kennis die een inlander gaf altijd voorzichtig moest worden benaderd omdat ze veel logen.<sup>159</sup> Ook in de manier van schrijven over de schoolmeesters in *Deure der Waarhij*d laat geen open conversatie met de plaatselijke bevolking zien. Valentyn spreekt voornamelijk voor de schoolmeesters, er is geen gesprek tussen hem en de schoolmeesters. De techniek van debat zoals naar voren komt in het werk van Hoornbeeck wordt door Gommans en Loots juist

---

<sup>157</sup> Valentyn, 'Deure der Waarhij'd', 157.

<sup>158</sup> Ibidem, 170.

<sup>159</sup> Noak, 'Kennistransfer en culturele differentie', 360.

aangemerkt als een teken van een openhouding tegen over de ‘andere’ cultuur.<sup>160</sup> Het praten *over* de ‘ander’ zoals Valentyn doet in plaats van *met* de ‘ander’ laat echter een gesloten één-richtings-verkeer zien. Interessant hier is de tegenstelling in Valentyn zelf. Hij beargumenteerd dat het Laag-Maleis moet worden gebruikt omdat hiermee de meeste inlanders kan worden bereikt. Hij beargumenteerd het gebruik van een taal welke traditioneel werd gebruikt door predikanten die zeer open stonden voor de samenwerking met de inlandse bevolking. Het Laag-Maleis zou een actief compromis betekenen in de verspreiding van de gereformeerde boodschap ten opzichte van zijn toe hoorders. Deze openheid tot het maken van compromissen suggereert dat hij openstaat tot samenwerking met de plaatselijke cultuur. Maar zijn houding tegen over de inlandse bevolking laat een gesloten houding zien. Zijn Bijbel was voornamelijk voor de christenen zelf bedoeld om deze zelf te kunnen lezen en interpreteren. Dit was geheel in lijn met de dogma van de gereformeerde leer, waarbij de Bijbel het directe contact tot God vormen. Maar was niet praktisch in de koloniale werkelijkheid van de Molukken met zijn vele verschillende talen.

### **5.3 Oost-Indische Kerk.**

#### **5.3.1 Taal: Hoog-Maleis.**

Leydecker koos er voor om zijn vertaling in het Hoog-Maleis voor de vertaling van de Bijbel, de schrijftaal van de Maleise literatuur, vorsten en Islam. Leydecker had deze taal uitvoerig bestudeerd in Batavia aan de hand van verschillende Islamitische teksten. Leydecker was in Batavia bekend als taalkundige en had voor de Bijbel al het Ichtitsaar catechismus vertaald naar het Hoog-Maleis in 1685.

In de kerkelijke vergaderingen van de Republiek dacht men dat het verschil tussen Hoog- en Laag-Maleis te vergelijken was met het Hoog- en het Nederduits. En dus ‘dat

---

<sup>160</sup> Gommans, 'Arguing with the Heathens', 57.

derhalven de eene oversettinge zoude zijn tot gebruyk van die de laege, en de andere voor die de hooge Maleyse taal verstaan'. Leydecker verklaart dat deze redenatie complete onzin is, de persoon die dit de Synode heeft verteld toont dat hij 'seer weynig ervarenheyt heeft van de Maleyse saken en taal'.<sup>161</sup> Leydecker geeft in de brief van 1697 een korte omschrijving van de verschillende vormen van het Maleis. Hij benadrukt hier vooral dat het Laag-Maleis zoals dit in de handel werd gebruikt niet de 'natuurlike taal deser volkeren, want ieder volk heeft zijn eygen taal'. Het Laag-Maleis was volgens Leydecker een gebrekkige taal 'dat daarin nog orthographia, nog grammatica, nog syntaxis, nog iets dat tot een taal behoord is te vinden'.<sup>162</sup> Door de afwezigheid van deze basis regels voor een taal kon een overzetting van de Bijbel nooit naar behoren worden gedaan. Dit zou ernstige gevolgen kunnen hebben voor de boodschap die de Bijbel moest vertellen.<sup>163</sup> De brief van Leydecker uit 1697 en latere brieven van de kerkenraden van Oost-Indië benadrukken dat de zuiverheid van de vertaling ten goede komt aan de zuiverheid van de boodschap, hoewel deze vertaling misschien minder verstaanbaar was onder de bevolking. Hierbij nijgt hij al meer in zijn argumenten naar wat Peter Burke ziet als een typische achttiende-eeuwse vertaal mentaliteit. Hierbij staat de op brongerichte zuiverheid van de vertaling, boven het eventuele begrip van de vertaling bij de bevolking.<sup>164</sup> Dit suggereert een idee een wetenschappelijke en filologische kijk op de vreemde cultuur en taal. Aan de andere kant was het Hoog-Maleis de gebruikelijke religieuze taal op de Archipel. Bij de Islamiëten op de Archipel werd het Hoog-Maleis veel gebruikt in religieuze teksten en op de hoven als taal van de diplomatiek.<sup>165</sup> Dit laat dus zien dat men meer leerde over de plaatselijke gebruiken, het Hoog-Maleis was juist een culturele aanpassing was van de gereformeerde boodschap.

---

<sup>161</sup> 'Brief kerkenraad Batavia aan synode Noord-Holland. 15 november 1697', 138.

<sup>162</sup> Ibidem, 139

<sup>163</sup> Ibidem, 137, 139-140.

<sup>164</sup> Burke, *Ik vertaal, dus ik ben*, 24.

<sup>165</sup> Sneddon, *The Indonesian Language*, 57-59.

### 5.3.2 Literatuur: belang van de Hoog-Maleise Bijbel.

Eén van de problemen met het Laag-Maleis die Leydecker benadrukte was dat er veel uitheemse en onbekende woorden in worden gebruikt. Het ontbrak het Laag-Maleis aan woorden voor de uitdrukking van God, het Heilige schrift of tijd. Deze werden vervolgens vervangen door Portugese woorden zonder dat men zich bewust was van hun betekenissen. Daarnaast werden er verschillende grammaticale regels door elkaar gebruikt waardoor betekenissen van verzen veranderden.<sup>166</sup> De Bijbel moest juist heel precies worden vertaald zonder grammaticale verwarringen en verwarring in termen te voorkomen.<sup>167</sup> Het Heilige schrift was de basis van iedere gelovige, deze moest hij zelf kunnen lezen en interpreteren op een juiste christelijke manier. In de zendingsleer werd juist de zuiverheid van de leer aangemerkt als sterkste middel in de bekering van heidenen. Zonder duidelijk begrip van de Bijbel verschilden men niet van de lege bekeerlingen van rooms-katholieken. Of zelfs erger omdat men verkeerde kennis kreeg te lezen.<sup>168</sup> In de brief uit 1699 erkent de kerkenraad van Batavia dat de christenen van Ambon recht hebben op een Bijbel in hun eigen taal, het Ambonees niet het Laag-Maleis van Valentyn want: ‘Dat het Maleys door de Amboneesen niet wel verstaan word heeft D. Heurnius als boven geseyd is, al overlant aangewessen.’<sup>169</sup> Het argument van Valentyn dat het Laag-Maleis al vele jaren werd gebruikt binnen de Gereformeerde Kerk werd door de kerkenraad van Batavia verdedigd, dat men moest roeien met de riemen die zij had. Dit betekende niet dat de middelen ook de beste waren.<sup>170</sup> Er was dus sprake van een bewuste breuk van het gebruik van Laag-Maleis in de kerkelijke literatuur. De zuiverheid van taal was bedoeld om de boodschap op een precieze manier te kunnen vertalen.

---

<sup>166</sup> ‘Brief kerkenraad Batavia aan synode Noord-Holland. 15 november 1697’, 140 -143.

<sup>167</sup> Burke, *Ik vertaal, dus ik ben*, 23.

<sup>168</sup> Joosse, ‘*Scoone dingen sijn swaere dingen*’, 166-168 en McGrath, *Reformation thought*, 100.

<sup>169</sup> ‘Extract van een brief van de kerkenraad van Batavia aan de synode van Noord-Holland. 16 november 1699’ in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-2*, 210.

<sup>170</sup> Ibidem.

Naast de zuiverheid van de boodschap beargumenteerd Leydecker een ander soort bekering dan Valentyn. Valentyn focust op de bekering en onderhouden van het onderwijs onder de plaatselijke bevolking. Leydecker kijkt vooral naar de bekering aan hoven. Met de bekering aan de hoven zou de bevolking vanzelf volgen. Hierbij was het gebruik van het Hoog-Maleis van belang, dit was namelijk de taal van cultuur en religie aan de hoven. Hier werd het gebruik van Laag-Maleis met afkeuring bekeken in geschriften.<sup>171</sup> Er werd een culturele aanpassing gemaakt zodat het gereformeerde geloof kon worden verspreid. De verandering van doelgroep heeft ook te maken met de verandering van beleid van de VOC. De VOC ging zich in toenemende mate meer gedragen als politieke macht in plaats van handelsmacht op de Archipel. De VOC had steeds meer contact met de hoven, dit stelde de mogelijkheden tot prediking op de hoven open om hen aan de VOC te binden door middel van de gereformeerde leer. De verandering van taal en doelgroep hadden te maken met een veranderende machtsrelatie tussen de niet-Europese machten en een Europese macht.

### **5.3.3 Bemiddelaars: onderwijs en de schoolmeesters.**

Het rapport van Petrus van der Vorm uit 1692 stelt een systeem voor waarbij de schoolmeesters in één gemeenschappelijke taal onderwijs zouden krijgen in de gereformeerde leer om dit vervolgens mondeling over te brengen aan hun leerlingen in de moedertaal.<sup>172</sup> Dit was een compromis tussen de bestaande gereformeerde leer, waarbij ieder recht had op een Bijbel in zijn eigen taal en de praktische moeilijkheden die men tegen kwam in de Archipel. Valentyn draagt aan om de moedertaal van de volkeren te gebruiken. Dit was in lijn met de theologie van de gereformeerde leer en de zendingsleer die was ontwikkeld in de Republiek. Heurnius stelde echter al vast dat in de praktijk de vertaling van geschriften in elke taal van de Archipel onmogelijk zou zijn. De zendingsleer van Voetius beargumenteerde tevens dat dit onmogelijk zou zijn. Elk volk en eiland had zijn eigen dialect en moedertaal, de vertaling van

---

<sup>171</sup> 'Extract brief kerkenraad Batavia aan synode Noord-Holland. 16 november 1699', 213-214.

<sup>172</sup> Van der Vorm, 'Kort ontwerp', 21-22.

de Bijbel zou een onmogelijke opdracht zijn. De prediking moest wel gebeuren in de eigen moedertaal.<sup>173</sup>

In de visie van Van der Vorm moest het Hoog-Maleis in Oost-Indië een gelijk soortige functie krijgen als het Latijn in Europa. De predikanten kregen de verantwoordelijkheid om de school- en leermeesters te onderwijzen in het gereformeerde geloof in het Hoog-Maleis. Vervolgens zouden de schoolmeesters de gereformeerde leer aan hun gemeente in de eigen moedertaal leren. Op deze wijze zouden de leerlingen een meer innerlijke kennis krijgen van de gereformeerde leer, omdat ze het te horen kregen in hun eigen taal. De vertaling van de Bijbel in het Hoog-Maleis was dus voornamelijk bedoeld voor de schoolmeesters.<sup>174</sup> De schoolmeesters kregen een aanzienlijk grote rol in de overdracht van de gereformeerde leer aan hun leerlingen in de moedertaal. De mondelinge aanpak van kennisoverdracht gaf de schoolmeesters meer mogelijkheden tot creatieve en flexibele interpretatie. Dit laat een grote cultuur vertaling zien van de schoolmeesters, van het gereformeerde geloof naar de cultuur van de inlanders. Men moest kritisch kijken naar de gereformeerde leer en een overweging maken in de belangrijkste elementen van de gereformeerde dogma. Aan de hand van deze overwegingen moest men keuzes maken voor de praktische zending. Door deze extra werkzaamheden van de predikant kregen de onderwijzers meer verantwoordelijkheden in de dorpen die normaal door de predikant werd uitgevoerd. Door de extra verantwoordelijkheden van de schoolmeester als culturele vertaler nam de afstand tussen de Nederlandse predikant en de gemeente sterk toe. De koloniale hiërarchie werd met dit systeem verder uitgebreid en versterkt.

---

<sup>173</sup> Niemeijer, 'Orang Nasrani', 139, 143 en Jongeneel, 'Voetsius', 141.

<sup>174</sup> 'Extract brief kerkenraad Batavia aan synode Noord-Holland. 16 november 1699', 206-207.



## 5.4 De Republiek.

### 5.4.1 De kerkelijke vergaderingen in de Republiek

Het besluit tot drukken van de Bijbel lag uiteindelijk bij de verschillende instanties in de Republiek. Valentyn bezocht synodes van Noord- en Zuid- Holland en de kamers van verschillende VOC vestegingen. De synodes waren verantwoordelijk voor het bijeenhouden van de Kerk en de zuiverheid van de leer. De VOC bewindhebbers moesten de druk van de Bijbel bekostigen. De verschillende instanties moesten het dus allen eens worden over welke Bijbel er gedrukt zou worden.

De verwarring over de verschillende vormen binnen het Maleis was groot in de Republiek. In brieven van de Oost-Indische kerken van vóór de Valentyn-Leydecker discussie wordt nooit de benaming Laag-Maleis gebruikt men sprak alleen over het algemeen-Maleis. Om de verwarring over de verschillen in de taal op te helderen, besloot de Synode van Noord-Holland een tweede teruggekeerde predikant te raadplegen, dominee Gordon (overleden 1716). Deze sloot zich aan bij het betoog van Valentyn, dat een vertaling van de Bijbel in het Laag-Maleis nodig was voor de verspreiding van het christendom in Oost-Indië.<sup>175</sup> De verwarring over het Maleis was lange tijd blijven bestaan, in een brief uit 1719 vraagt de classis van Amsterdam nogmaals om opheldering van de talen kwestie bij de kerkenraad van Ambon.<sup>176</sup>

Om zowel Valentyn als de Indische Kerk tegemoet te komen, stelde de synode een compromis voor. Beide Bijbels zouden in één bundel worden gedrukt: '[...] op twee colommen op sulk een weijse als het N. Testament is gedrukt in het oude suivere Grieks en in het nieuwe als men het tegenwoordig spreekt, tot behulp van het volk des lands, die het oude

---

<sup>175</sup> Repertorium Noordhollandsche Synode mitsgaders van zekere Provinciale Synode van Zuid- en Noordholland gehouden te Haarlem 1572 tot 1806, NHA, Archief Prov. Kerkbestuur NH, 119, inv.nr. 145, f. 105.

<sup>176</sup> 'Brief kerkenraad van Ambon aan de classis van Amsterdam. 31 augustus 1719' in Niemeijer ed., *Bronnen betreffende Kerk en School I-2*, 310-313.

Grieks den luangelisten niet al te wel verstaan'.<sup>177</sup> Deze compromis werd niet geaccepteerd door de Indische Kerk. In de synode van Noord-Holland uit 1699 werd na lang overleg besloten om de verantwoordelijkheid van de Bijbel bij de kerkenraad van Batavia te leggen. De kerkelijke vergaderingen in de Republiek hadden al met de vertalingen van Ruyl en Brouweruis laten weten deze niet te kunnen beoordelen. Doorgaans vroegen de Indische kerken dan ook niet om controle.<sup>178</sup> De kerkelijke vergaderingen in de Republiek wilde in dit geval voornamelijk de eenheid van de Kerk waarborgen. Met de tweede uitzending van Valentyn werd wel verzocht vanuit de classis van Amsterdam aan de kerkenraad van Batavia om samen met hem tot een werkzame Bijbel te komen.<sup>179</sup> In een brief van 1709 van de classis van Amsterdam aan de kerkenraad van Ambon komt naar voren dat het belangrijk was voor de kerkelijke vergaderingen in de Republiek dat de Kerk in Indië tot overeenstemming kwam over de Maleise versie.<sup>180</sup>

De synodes in de Nederlanden wilde vooral de eenheid van de Kerk waarborgen en de zuiverheid van de leer verzekeren. Doordat men niet op de hoogte was van de verschillende talen op de Archipel dacht men de zuiverheid van het geloof te waarborgen door de druk van beide Maleise versies. In eerste instantie lag de Laag-Maleise vertaling dus geheel binnen de grenzen van culturele aanpassing van de gereformeerde leer. Er was geen sprake van superioriteit van de ene taal over de andere, slechts de regel dat iedereen een Bijbel in zijn eigen taal moest kunnen lezen. De vergaderingen stonden voor een moeilijke beslissing waarbij er gekozen moest worden tussen twee Bijbels. De ene, die beargumenteerde dat het de meest verstaanbare was bij de bevolking en de andere, welke in een taal was die theologisch zuiverder was. De classis van Amsterdam probeerde tot zeker 1709 de versie van Valentyn te

---

<sup>177</sup> Handelingen des particulieren Synode van Noord- Holland, Haarlem 28 juli tot 6 augustus 1699, NHA, Archief Prov. Kerkbestuur NH, 119, inv.nr.7, ongefol.

<sup>178</sup> Joosse, 'Kerk en zendingsbevel', 36.

<sup>179</sup> Handelingen Synode Noord- Holland, Haarlem 28 juli tot 6 augustus 1699, NHA, Archief Prov. Kerkbestuur NH, 119, inv.nr.7, ongefol.

<sup>180</sup> Brief classis van Amsterdam aan kerkenraad Batavia, 6 mei 1709, SAA, Archief Cl. Amsterdam Ned. Her. Kerk 379, inv. nr.169, f. 83-84.

laten drukken, zij zagen nog steeds het nut in van de druk van beide Bijbels.<sup>181</sup> Uiteindelijk was het de beslissing van de bewindhebbers, aangezien zij moesten betalen en de Indische Kerk duidelijk niet tot overeenstemming konden komen. Daarnaast ging het niet alleen over de bepaling van de religieuze taal maar ook de geopolitieke positie van de VOC op de Archipel.

#### **5.4.2 Het besluit van de VOC.**

Zoals eerder in hoofdstuk twee uitgelegd was 1677 een belangrijk jaar voor de VOC op de Archipel, het markeert het jaar waarin de VOC de Spanjaarden uit de Archipel verjagen. Op de Molukken waren ze inmiddels één van de grote over heren geworden. Een positie overgenomen van de Sultanaten van Ternate en Tidore. De VOC was een machtige politieke speler geworden in het gebied, er was regelmatig diplomatiek contact met de verschillende plaatselijke hoven. Dit contact werd gevoerd in het Hoog-Maleis, de diplomatieke lingua franca van de Archipel. De VOC had dus behoefte aan meer mensen die kennis hadden van het Hoog-Maleis. Het ging zich in toenemende mate gedragen als een plaatselijke heerser in het gebied, om gerespecteerd te worden in deze hogere kringen moest men gebruik maken van het Hoog-Maleis. In 1677 namen de bewindhebbers van de VOC in de Republiek het initiatief in de taal politiek van de Archipel, door te verordineren dat overal op de Archipel het Hoog-Maleis gebruikt moet worden. Men zag het Laag-Maleis als een corrupte taal en wilde een zuivere vorm in gebruik nemen.<sup>182</sup>

De Heren XVII waren zich zeker bewust van het belang van de vertaling van een volledige Bijbel voor het zendingswerk in Oost-Indië. Ze zagen ook het nut in van de vertaling van Valentyn ten behoeve van het christelijk geloof.<sup>183</sup> De VOC wilde in de tweede helft van de zeventiende eeuw in de gebieden waar de Islam minder sterk was deze zoveel

---

<sup>181</sup> Brief classis Amsterdam aan kerkenraad Batavia, 6 mei 1709, SAA, Archief Cl. Amsterdam Ned. Her. Kerk 379, inv. nr.169, f. 83-84.

<sup>182</sup> Hoffman, 'A Foreign Investment', 69.

<sup>183</sup> Handelingen des particulieren Synode van Noord- Holland, 27 juli tot 5 augustus, 1700, Amsterdam, NHA, Archief Prov. Kerkbestuur NH, 119, inv.nr.7, ongefol.

mogelijk tegen gaan. De Islam werd in toenemende mate een bedreiging te vormen. Voorheen waren het handels partners geweest, nu waren het machtige politieke concurrenten. Met het wel of niet aanhangen van de Gereformeerde Kerk konden gebieden zich duidelijk uitspreken voor of tegen de VOC. Religie was loyaliteit aan een politieke macht.

De VOC weigerde echter om alle twee de Bijbels te laten drukken, zoals classis van Amsterdam had voorgesteld. Binnen de Heren XVII kon men het niet eens worden over welke vertaling te gebruiken. Zonder het besluit van de Heren XVII kon men niet overgaan op druk. De Heren XVII wilde het antwoord van Batavia afwachten, van de kerkenraad daar en de Hoge regering. Dit maakte dat de discussie over vele jaren werd uitgespreid, want telkens opnieuw moest er gewacht worden op correspondentie uit Oost-Indië.<sup>184</sup> De Heren XVII hadden in 1703 laten weten dat zij op basis van de rapporten van Ambon hadden besloten om de Hoog-Maleise Bijbel te laten drukken.<sup>185</sup> Met de groei van de macht van de VOC kwam er een breuk in de continuïteit van het taal beleid van de Kerk.

---

<sup>184</sup> Handelingen Synode Noord-Holland, Haarlem 28 juli tot 6 augustus 1699, NHA, Archief Prov. Kerkbestuur NH, 119, inv.nr.7, ongefol.

<sup>185</sup> Handelingen Synode van Zuid-Holland, 1703, NL-HaNA, Prov. Kerkbestuur ZH / Zuid-Hollandse Synode, 3.18.53, inv.nr. 6, ongefol.

## 6. Conclusie.

In 1703 werd uiteindelijk het besluit genomen door de VOC bewindhebbers in de Republiek dat de Hoog-Maleise Bijbel van Leydecker gedrukt moest worden. Na gekeken te hebben naar verschillende onderdelen van de discussie kan er nu worden vastgesteld waarom de VOC de Bijbel van Leydecker verkoos. Namelijk vanwege veranderende ideeën over de ‘vertaling’ van vreemde talen en culturen en de veranderende machtspositie van de VOC in de Archipel. Maar kan hier worden gesproken over het opdringen van het Nederlandse wereldbeeld op een onderdanige bevolking, of was er sprake van samenwerking en aanpassing van het Nederlandse wereldbeeld door de plaatselijke bevolking en andersom het blootstellen van inlandse kennis aan de Nederlanders in Oost-Indië en in de Republiek?

De uitwisseling van informatie en de aanpassing van gedragingen in culturen door de contacten met de ‘ander’, wordt gezien als culturele *commensurability* van samenlevingen in de zeventiende eeuw. Om deze plaats te kunnen laten vinden, moest er eerst kennis van de ‘ander’ zijn. Deze kennis kwam voort uit de nieuwsgierigheid waarmee de eerste Nederlanders naar Oost-Indië trokken. Kennis werd ontwikkeld vanuit nieuwsgierigheid voor de nieuwe wereld en de noodzaak tot het hebben van de kennis voor het goed kunnen handelen met de plaatselijke bevolking. In de literaire werken van het midden van de zeventiende eeuw in de Republiek was een meerstemmig verhaal te horen waarbij men met respect naar de ‘ander’ luisterde. Deze gesprekken met de ‘ander’ konden plaats vinden in zogenoemde ‘contact zones’, deze zones maakten onderhandelingen tussen verschillende culturen mogelijk. Dit veranderde met de verandering van macht tussen de Europese en niet-Europese wereld in de loop van de zeventiende eeuw.<sup>186</sup> Met de groeiende koloniale macht van verschillende Europese landen over de wereld werd de deur van open uitwisseling en beïnvloeding langzaam gesloten. Zoals de hypothese van Emmer en Gommans stelt: 'Het

---

<sup>186</sup> Noak, ‘Kennistransfer en culturele differentie’, 362.

heeft er alle schijn van dat de oprechte dialoog met de 'ander' ontbrak en dat we aan het begin staan van een lange Europese traditie die we dankzij het werk van Edward Said zullen herkennen onder de term oriëntalisme'.<sup>187</sup>

In hoeverre is dit patroon van macht, tijd en de open-dialoog met 'de ander' ook terug te zien in de Bijbel discussie? Hoewel de problemen met taal binnen kerk en onderwijs de gehele zeventiende eeuw een terugkerend verschijnsel was, kwam de discussie over de taal van kerk en onderwijs op Oost-Indië met de Bijbel discussie van Valentyn-Leydecker tot een hoogtepunt. De aanpassing in taal betekende een 'vertaling' van de gereformeerde boodschap naar een andere cultuur. Zoals Burke heeft vastgesteld was deze vertaling een reflectie van het begrijpen van de 'ander', met vertalen was men bezig met het interpreteren van de cultuur van 'ander'. De vertaalstrategie veranderde langzaam in de zeventiende eeuw. In de zeventiende eeuw was er sprake van een vrije interpretatie van de te vertalen tekst, de verstaanbaarheid van de boodschap was belangrijker dan de precisie van de vertaling. Binnen de gereformeerde leer bestond er het principe dat iedereen in staat moest zijn om de Bijbel te lezen in zijn eigen taal, dit gaf zeer veel ruimte voor culturele vertalingen. Dit principe komt ook steeds terug in de zendingsgeschriften van de vroege zeventiende eeuw in de Republiek. Dit laat een open houding tegenover interactie met een andere cultuur zien, men was bereid om de boodschap aan te passen voor communicatie met de 'ander'. In de achttiende eeuw constateert Burke dat juist dat de precisie van de vertaling belangrijker was dan de verstaanbaarheid van de boodschap.<sup>188</sup>

De eerste brieven met kritiek op de taal gebruikt in kerk en onderwijs komen van Wiltens in 1617. In deze tijd was men alleen nog maar bekend met het Maleis gebruikt op Atjeh en Sumatra. Wiltens stelde al vast dat zijn leerlingen het Maleis gebruikt in de literatuur

---

<sup>187</sup> Emmer, *Rijk aan de rand van de wereld*, 93.

<sup>188</sup> Burke, *Ik vertaal, dus ik ben*, 23.

niet begrepen. Samen met zijn opvolgers tot ongeveer eind jaren tachtig van de zeventiende eeuw, drongen aan op het gebruik van de plaatselijke talen op de Molukken dus niet het Maleis. In Batavia wilde de kerkenraad en de VOC al vroeger over stappen op het Hoog-Maleis dan op de Molukken. Het Hoog-Maleis was de taal van de cultuur, religie en diplomatie op de Archipel. De eerste helft van de zeventiende eeuw was de VOC voornamelijk gericht op het opzetten van zijn handelsnetwerk en dus gebruikte het de handelstaal van het gebied, het Laag-Maleis.

Met de consolidatie van zijn macht in het gebied en de vergroting van zijn politieke handelingen en overheersing van territoria werd de VOC meer politiek betrokken in het gebied en moest het zich dus gaan bedienen van de plaatselijke politieke taal, het Hoog-Maleis. Dit positioneerde ook de koloniale samenleving van Batavia tegenover die van Ambon. Batavia had een veel hiërarchischer en koloniaal karakter met zijn vele verschillende bevolkingsgroepen dan Ambon. Door de nabijheid van de Hoge Regering kon de Macht van de VOC in Batavia sneller groeien. Op de Molukken was deze macht veel indirecter, alleen in Ambon stad had de VOC directe invloed door zijn aanwezigheid in fort Victoria. Dit proces ging in Batavia dus sneller dan op de Molukken. De keuze voor de Hoog-Maleise Bijbel is een teken dat de VOC zich zelf ging zien als een plaatselijke politieke macht, die zich gedroeg zoals een heer op de Archipel zich hoorde te gedragen. Men wilde politieke invloed uitoefenen op de hoven, maar ook de islam tegen gaan. De VOC wilde zoveel mogelijk mensen aan zich binden om hun loyaliteit te garanderen maar in plaats van een hard direct bestuur werd dit gedaan door aansluiting bij de Gereformeerde Kerk. Met een veranderende doelgroep voor de Kerk moest ook de taal van de Kerk worden aangepast.

De discussie zelf representeert een kantelpunt in de verhoudingen tussen de Nederlanders en de bevolking van de Archipel. Leydecker legt de nadruk op de zuiverheid van het Hoog-Maleis in termen van grammatica, syntaxis en theologische termen. Dit zijn

kenmerken van het meer brongericht vertalen zoals men deed in de achttiende eeuw. De zuiverheid van de vertaling was belangrijker dan de verstaanbaarheid van de boodschap. De doelgroep waren de schoolmeesters, zij waren het die uiteindelijk de vertaalslag moesten maken naar hun leerlingen. De niet-westerling verdween gedeeltelijk uit het beeld van de Nederlandse predikant. Door het constante tekort aan predikanten in Oost-Indië werden steeds meer taken die origineel bij de predikant lagen uitgevoerd door de leer- en schoolmeesters. De Nederlandse predikanten gingen zich in het verloop van de zeventiende eeuw steeds minder direct bemoeien met de inlandse christenen. Het directe gesprek tussen de christelijke inlander en de predikant werd langzaam geminimaliseerd. De hiërarchie van de koloniale samenleving werd door dit systeem sterk bevestigd. De gereformeerde leer werd deel van de koloniale hiërarchie, dit verklaard ook de lange weerstand van de kerkenraad van Ambon tegen dit systeem. Er was een veel minder sterke koloniale macht hier aanwezig.

Valentyn benadrukte, in tegenstelling tot Leydecker, de verstaanbaarheid van de boodschap. Het maakte niet uit of de taal 'krom' was zolang de boodschap maar begrepen werd, dit was een groot compromis in de culturele onderhandelingen. Valentyn benadrukt het belang van de persoonlijke kennis van de Bijbel bij de christenen. In de redenering van Valentyn valt echter niks te bespeuren van de open en nieuwsgierige houding die wel te lezen is bij zijn voorgangers. Op Ambon zelf was er altijd sprake geweest van intensiever contact met de inlandse christenen dan op Batavia. Wiltens en Heurnius hadden beide ervaren, in de omgang met de plaatselijke christenen, dat het Maleis Hoog dan wel Laag niet geschikt was voor de verspreiding van het gereformeerde geloof. Men moest juist overstappen naar de plaatselijke talen, alleen op deze manier kon er goed gecommuniceerd worden. De argumentatie van Valentyn laat weinig interactie met de plaatselijke bevolking zien, maar voornamelijk de meest efficiënte manier tot de overtuiging van de heidenen van hun foute religie.



De VOC ging zich steeds meer gedragen als een politieke macht. Het gereformeerde geloof was het bindmiddel dat de loyaliteit van mensen aan de VOC moest garanderen. Met de groei van de macht van de VOC werden ook de posities verschillen binnen de Kerk groter. Aan het begin van de zeventiende eeuw gingen de predikanten nog actief op zending bij de inlandse volkeren. Aan het einde van de zeventiende eeuw werd dit gedaan door schoolmeesters. In tegenstelling tot de Republiek waar de Kerk juist een egalitair karakter had was de Indische Kerk een instrument van koloniale hiërarchie. Binnen de Indische Kerk werd de hiërarchie steeds groter. Het feit dat Valentyn niet gelijk de deur werd gewezen bij de VOC in de Republiek laat zien dat het hoge aanzien van het Hoog-Maleis op de Archipel niet van doorslaggevende waarde was. De VOC worstelde met zijn nieuwe rol als politieke macht op de Archipel. De keuze van de taal van de Bijbel was uiteindelijk een proces van tijd en macht. De discussie laat de culturele improvisatie, benadering, wederzijdse beïnvloeding en aanpassing van de positie van de betrokkenen zien die karakteristiek zijn voor de culturele *commensurability* van de zeventiende eeuw.<sup>189</sup> De Bijbel discussie tussen Valentyn en Leydecker komt voort uit de open conversatie van de zeventiende eeuw maar staat met één been in het opkomende kolonialisme van de achttiende en negentiende eeuw.

---

<sup>189</sup> Subrahmanyam, *Courtly encounters*, 29.

## **Bronnen.**

### **Primaire bronnen gedrukt.**

Danckaerts, S., 'Historisch verhaal over de stand van het christendom in Ambon'

(’s-Gravenhage 1621) in H.E. Niemeijer en Th. Van den End ed., *Bronnen betreffende Kerk en School in de gouvernementen Ambon, Ternate en Banda ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie*. Deel 1 Gouvernement Ambon, 1605-1791, band 1 1605-1690 (Den Haag 2015) 49-66.

Dam, P. van, *Beschryvinge van de Oost Indische Compagnie*. Deel 4, F.W. Stapel ed.

(’s-Gravenhage 1927 herdruk).

Niemeijer, H.E. en Th. Van den End ed., *Bronnen betreffende Kerk en School in de*

*gouvernementen Ambon, Ternate en Banda ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie*. Deel 1 Gouvernement Ambon, 1605-1791, band 1 1605-1690 (Den Haag 2015).

— *Bronnen betreffende Kerk en School in de gouvernementen Ambon, Ternate en Banda ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie*. Deel 1 Gouvernement Ambon, 1605-1791, band 2 1690-1791 (Den Haag 2015).

Valentyn, F., 'Deure der Waarhij. Voor 't oog der Christen-wereld geopend, waar

door klaar te sien is, wat Tale voor alle Malytse Christenen in Oost-Indiën, van gebruik, en alleen van dienst zy. Of een klaar, en net bewijs, dat, dewyl alleen de Lage, of Gemeene, Malijtse Taal by hen verstaanbaar, en de Hooge by hen t'eenemaal onverstaanbaar, is, derhalven, soo 'er een Oversetting des Bijbels in een van byde die Talen sal moeten gedrukt werden, soo als die by het Christendom aldaar van dienst

zijn sou, onwedersprekelyk de Oversetting in die Lage Tale, nu reeds verveerdigd, behoord geprefereerd, en den druk van dien ter hand genomen te werden. Alles vertoond By een volslage Apologie, en Antwoord op een Extract van sekere Missive, die van de Eerw. Kerken-raad van Batavia, aan de Christelyke Synodus van N. Holland, den 15 november 1697 geschreven, en dit Jaar voor de selve gekomen is, waar by dan gemelde waarhyd, van haar Eerw. wederspreken, maar onwedersprekelyk staande gehoude, en middag-klaar getoond werd, Door François Valentyn, Wel eer Bedienaar des Goddelyken Woords in Amboina' in H.E. Niemeijer en Th. Van den End ed., *Bronnen betreffende Kerk en School in de gouvernementen Ambon, Ternate en Banda ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie*. Deel 1 Gouvernement Ambon, 1605-1791, band 2 1690-1791 (Den Haag 2015) 149-187.

## **Archivalia.**

### *Nationaal Archief Den Haag*

Provinciaal Kerkbestuur van Zuid-Holland en Zuid-Hollandse Synode, toegangsnummer 3.18.53.

Inv. Nr. 6, Handelingen van de Zuid-Hollandse Synode 1664-1705.

### *Noord Hollands Archief Haarlem*

Provinciaal Kerkbestuur van Noord-Holland van de Nederlands-Hervormde Kerk, toegangsnummer 119.

Inv. Nr.7, Handelingen des particulieren Synode van Noord-Holland, 1689-1702.

8, Handelingen des particulieren Synode van Noord-Holland, 1703-1721.

145, Repertorium Noord-Hollandsche Synode mitsgaders van zekere Provinciale Synode van Zuid- en Noord-Holland gehouden te Haarlem, 1572-1806.

### *Stadsarchief Amsterdam*

Archief van de Classis Amsterdam van de Nederlandse Hervormde Kerk, toegangsnummer 379.

Inv. Nr. 168, Gedeputeerden voor buitenlandse kerken 1636-1804, afschriften van uitgaande stukken, 1666-1701.

169, Gedeputeerden voor buitenlandse kerken 1636-1804, afschriften van uitgaande stukken, 1701-1726.

## Secondaire literatuurlijst.

Antunes, C. en J. Gommans ed., *Exploring the Dutch Empire. Agents, Networks and*

*Institutions, 1600-2000* (Londen en New York 2015).

Bethlehem, J. en A.C. Meijer ed., *VOC en cultuur : wetenschappelijke en culturele relaties*

*tussen Europa en Azië ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie*

(Amsterdam 1993).

Biagioli, M., 'The Anthropology of incommensurability', *Studies in History and*

*Philosophy of Science* 21 nr.2 (1990) 183-209.

Blussé, L. en I. Ooms, 'Kennis en Compagnie' in L. Blussé en I. Ooms ed., *Kennis en de*

*Compagnie. De Verenigde Oost-Indische Compagnie en de moderne Wetenschap*

(Amsterdam 2006) 7-11.

Boetzelaer van Asperen en Dubbeldam, C. W. TH. van, 'De geschiedenis van de

Maleise Bijbelvertaling in Nederlandsch-Indië', *Bijdrage tot de taal-, land- en*

*volkenkunde van Nederlandsch Indië* 100 (1941) 27-48.

Burke, P., *Ik vertaal, dus ik ben. Vertalers en vertalingen in vroegmodern Europa*, vertaald

door Hans van Cuijlenborg (Amsterdam 2005).

Collins, J.T., 'A book and a chapter in the History of Malay: Brouweruis' Genisis (1697)

and Ambonese Malay', *Archipel* 67 (2004) 77-127.

— *Ambonese Malay and creolization theory* (Kuala Lumpur 1980).

Delisle, J. en J. Woodsworth, *Translators through history*(Amsterdam en Philadelphia 2012).

Dijk, C. van, 'De VOC en de kennis van de taal- en volkenkunde van insulair Zuidoost-Azië'

in J. Bethlehem en A.C. Meijer ed., *VOC en Cultuur. Wetenschappelijke en culturele relaties tussen Europa en Azië ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Amsterdam 1993) 59-76.

Emmer, P. en J. Gommans, *Rijk aan de rand van de wereld: de geschiedenis van*

*Nederland overzee, 1600-1800* (Amsterdam 2012).

Gommans, J. en I. Loots, 'Arguing with Heathens: The Further Reformation and the

Ethnohistory of Johannes Hoornbeeck (1617-1666)' *Itinerario* vol. 39 nr.1 (april 2015) 45-68.

— 'Conclusion Globalizing Empire: The Dutch Case' in C. Antunes en J.

Gommans ed., *Exploring the Dutch Empire. Agents, Networks and Institutions, 1600-2000* (New York en London 2015) 267-2765.

Goor, J. van, 'Handel en wetenschap' in J. Bethlehem en A.C. Meijer ed., *VOC en Cultuur.*

*Wetenschappelijke en culturele relaties tussen Europa en Azië ten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Amsterdam 1993) 1-17.

Groeneboer, K., *Weg tot het westen, het Nederlands voor Indië 1600-1950, een taalpolitieke geschiedenis* (Leiden 1993).

Habiboe, R.R.F., *Tot verheffing van mijne natie. Het leven en werk van François Valentyn (1666-1727)* (Dordrecht 2004).

Hart, R., 'Translating worlds: incommensurability and problems of existence in

- seventeenth-century China' *Positions, Asia Critique* 7 nr. 1 (1999) 95-128.
- Hoffman, J., 'A Foreign Investment: Indies Malay to 1901' *Indonesia* 27 (April 1979) 65-92.
- Jongeneel, A.B., 'Voetius' zendingstheologie, de eerste comprehensieve protestantse zendingstheologie' in J. van Oort ed., *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989* (Kampen 1989) 117-147.
- Joosse, L.J., 'Kerk en zendingsbevel' in G.J. Schutte ed., *Het Indisch Sion. De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum 2002) 101-110.
- 'Scoone dingen sijn swaere dingen'. *Een onderzoek naar de motieven en activiteiten in de Nederlanden tot verbreiding van de gereformeerde religie gedurende de eerste helft van de zeventiende eeuw* (Leiden 1992).
- Knaap, G., *Kruidnagelen en christenen. De VOC en de bevolking van Ambon 1656-1696* (Leiden 2004).
- Koolen, G.M.J.M., *Een seer bequaem middel. Onderwijs en kerk onder de zeventiende-eeuwse VOC* (Kampen 1993).
- Laffan, M., *The makings of Indonesian Islam. Orientalism and the narration of a Sufi past* (Princeton 2011).
- Maier, H.M.J. en J. van der Putten 'Van tolken, papagaaien en predikanten: het Maleis en de VOC' in L. Blussé en I. Ooms ed., *Kennis en de Compagnie. De Verenigde Oost-Indische Compagnie en de moderne Wetenschap* (Amsterdam 2006) 100-112.
- Niemeijer, H.E., 'Inleiding en verantwoording' in H.E. Niemeijer en Th. Van den End

ed., *Bronnen betreffende Kerk en School in de gouvernementen Ambon, Ternate en Bandaten tijde van de Verenigde Oost-Indische Compagnie Deel 4* (Den Haag 2015) 1-14.

— *Batavia. Een koloniale samenleving in de 17de eeuw* (Amersfoort 2005).

— ‘Orang Nasrani. Protestants Ambon in de zeventiende eeuw’ in G.J. Schutte ed., *Het Indisch Sion. De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum 2002) 127-146.

— ‘Political rivalry and Early Dutch Reformed missions in Seventeenth-century north-Sulawesi (Celebes)’ in Pieter N. Holtrop en Hugh McLeod ed., *Missions and Missionaries* (Woodbridge 2000) 38-50.

— *Calvinisme en koloniale stadscultuur. Batavia 1619-1725*, Proefschrift Vrije Universiteit Amsterdam (Amsterdam 1996).

Noak, B., ‘Kennistransfer en culturele differentie Abraham Rogerius en zijn *Open deure tot verborgen heydendom* (1651)’ *Tijdschrift voor Nederlandse Taal- en Letterkunde* 128 (2012) 350-364.

Oostrom, B., ‘Johannes Hoonbeeck als zendingstheoloog’ *Theologia Reformata* 13 nr. 2 (1970) 81-98.

Sankey, H., ‘Kuhn's changing concept of Incommensurability’ *The British Journal of Philosophy of Science* 44 nr. 4 (december 1993) 759-774.

Schutte, G.J., ‘De rechte saeyplaetsen der Religie. Het onderwijs in de Molukken onder de VOC’ in J.W. Steutel, D.J. de Ruyter en S. Miedema ed., *De gereformeerden en hun vormingsoffensief door de eeuwen heen* (Zoetermeer 2009) 86-106.



- ‘Christendom en Compagnie’ in L. Blussé en I. Ooms ed., *Kennis en de Compagnie. De Verenigde Oost-Indische Compagnie en de moderne Wetenschap* (Amsterdam 2006) 87-99.
- *Het Indisch Sion. De Gereformeerde kerk on de Verenigde Oost-Indische Compagnie.* (Hilversum 2002).
- *Het Calvinistisch Nederland* (Hilversum 2000).

Sneddon, J., *The Indonesian Language. Its history and role in modern society* (Sydney 2003).

Subrahmanyam, S., *Courtly encounters. Translating courtliness and Violence in Early modern Eurasia* (Cambridge en London 2012).

Swellengrebel, J.L., *In Leijdeckers voetspoor. Anderhalve eeuw Bijbelvertaling en taalkunde in de Indonesische talen Deel I 1820 – 1900* ('s-Gravenhage 1974).