

# De Rooms-Katholieke Kerk en het Nederlands slavernijverleden



Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief wordt uitgegeven door de  
Katholieke Vereniging voor Oecumene  
[www.oecumene.nl](http://www.oecumene.nl)



# Inhoud

1. “Het slavernijverleden van de Rooms-Katholieke Kerk binnen het Nederlands koloniaal rijk: een beknopt overzicht” ..... 1  
*Door Martijn Stoutjesdijk*

## GESCHIEDENIS

2. “Kerken en geloof op de Nederlands-Caribische eilanden gezien vanuit het oogpunt van de *agency* van slaafgemaakten” ..... 11  
*Door Rose Mary Allen*
3. “Afro-Atlantische Katholieken” ..... 23  
*Door Jeroen Dewulf*

## THEOLOGIE

4. “Van marrons tot de toeslagenaffaire. Kerk en slavernij in verleden, heden en toekomst” ..... 34  
*Door Karel Choennie*
5. “Theologische reflectie op de ‘Verklaring van de Nederlandse Bisschoppen bij het slavernijverleden’” ..... 46  
*Door Duncan Wielzen*

## WERKVORM

6. “Samen in gesprek over de Slavenbijbel: over slavernij en de Bijbel”.. 54  
*Door Marciano Viereck*
- Personalìa ..... 61
- Colofon ..... 63

*Voorpagina: kathedrale basiliek Paramaribo. Foto credits: Bisdom Paramaribo.*



# 1. Het slavernijverleden van de Rooms-Katholieke Kerk binnen het Nederlands koloniaal rijk: een beknopt overzicht

Martijn Stoutjesdijk



In juni 2023 publiceerde de theoloog, historicus en journalist Remco van Mulligen een vlamkend essay in het tijdschrift *Volzin* met als titel "Katholieke reflectie op slavernij: gemiste kans." In zijn artikel beschrijft Van Mulligen beknopt de "gigantische geschiedenis" van de (wereldwijde) Rooms-Katholieke Kerk waar het gaat om de slavernij, waarin hij zowel verwijst naar kerkeraren als Thomas van Aquino – die slavernij als een "logisch voorvloeisel van de zondeval" zag,<sup>1</sup> als paus Pius IX die zelfs nog in 1866 – drie jaar na de toch ook al late afschaffing van de slavernij in het Nederlands koloniaal rijk – de

slavernij "geheel niet strijdig met de natuurwet en de goddelijke wet" noemde.<sup>2</sup> Echter, zo constateert Van Mulligen: "Er is in ons land weinig tot geen rekenschap van het katholieke aandeel in de slavernijmisdad."<sup>3</sup> Hij vindt het dan ook verbazingwekkend dat er naast het onderzoeksproject naar de rol van de Gereformeerde of Hervormde Kerk (waar de auteur van dit artikel deel uitmaakt, zie [www.kerkenlavernij.nl](http://www.kerkenlavernij.nl)) nog geen gelijksoortig onderzoek bestaat naar de Rooms-Katholieke Kerk in de Nederlandse koloniën.

Minder dan een jaar later (januari 2024) publiceerden Rose Mary Allen, Esther Captain, Matthias van Rossum en Urwin Vyent hun *Kennisagenda 2025-2035* voor wat betreft het Nederlandse koloniale slavernijverleden en zijn doorwerkingen. Deze Kennisagenda vloeide voort uit een motie van de Tweede Kamer om een inventarisatie te maken van de staat van het onderzoek naar het Nederlands slavernijverleden. In de Kennisagenda lezen we:

*De Hervormde Kerk had een historisch gevormde bevoorrechte positie binnen de Nederlandse staat en de Nederlandse cultuur in het algemeen, een invloed die zich*

ook in het wereldwijde Nederlandse koloniale rijk deed gelden. Maar over de rol van de katholieke kerk is minder bekend; haar rol met betrekking tot slavernij moet nog worden onderzocht en gedocumenteerd.<sup>4</sup>

Hoewel de bewoordingen een stuk zakelijker zijn, is de conclusie van de *Kennisagenda* niet anders dan die van Van Mulligen: onderzoek naar de rol van de katholieke kerk met betrekking tot slavernij is noodzakelijk. Toen ik de vraag kreeg om voor *Perspectief*, een tijdschrift van de Katholieke Vereniging voor Oecumene, een themanummer samen te stellen over slavernij, was het voor mij dan ook helder dat dat nummer zich specifiek zou moeten richten op de rol van katholieken en de katholieke kerk bij het Nederlands slavernijverleden, hierbij aansluitend op de wetenschappelijke, kerkelijke en maatschappelijke belangstelling voor dit thema, zowel in Nederland als daarbuiten.<sup>5</sup> In deze inleiding geef ik een korte schets van de achtergrond van dat slavernijverleden en de verschillende rollen die de katholieke kerk heeft gespeeld. Vervolgens leid ik kort de verschillende bijdragen in. De focus van zowel deze inleiding als de volgende artikelen ligt op de rol van de Rooms-Katholieke Kerk in de West, omdat haar geschiedenis in de Oost – zeker daar waar het gaat om de betrokkenheid bij slavernij – veel beperkter is.

## Achtergrond: het Nederlands koloniaal rijk, slavernij en de kerken

Tot voor kort lag in de geschiedschrijving de nadruk met betrekking tot de Nederlandse slavernij sterk op het westelijke deel van het Nederlandse koloniale rijk: de Atlantische slavenhandel tussen de westkust van Afrika en het Caribische gebied. Dit was het

<sup>1</sup> Remco van Mulligen, “Katholieke reflectie op slavernij: gemiste kans,” *Volzin* 22:6 (2023), 18-21, 19.

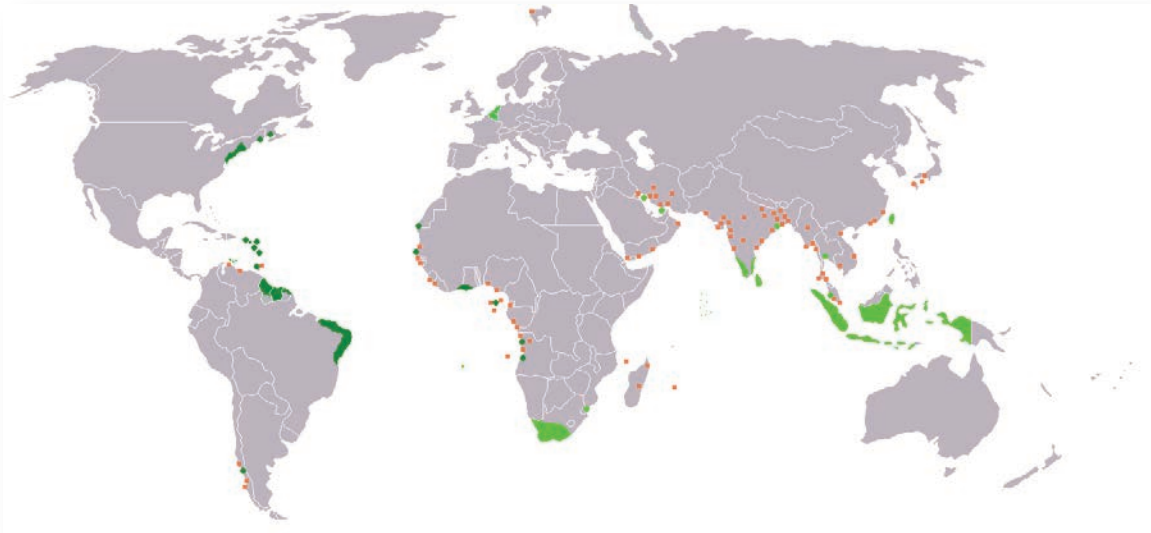
<sup>2</sup> Van Mulligen, “Katholieke reflectie,” 20.

<sup>3</sup> Van Mulligen, “Katholieke reflectie,” 21.

<sup>4</sup> Rose Mary Allen, Esther Captain, Matthias van Rossum en Urwin Vyent, *Het Nederlandse koloniale slavernijverleden en zijn doorwerkingen. Kennisagenda 2025-2035* (KITLV, 2024, [pu-kitlv-kennisagenda-slavernijverleden-nl-def2.pdf \(staatenslavernij.nl\)](#)), 16-17.

<sup>5</sup> Zie wat betreft recente internationale publicaties over dit onderwerp bijv. Christopher J. Kellerman, *All Oppression Shall Cease: A History of Slavery, Abolitionism, and the Catholic Church* (Maryknoll: Orbis Books, 2022); voor wat betreft de middeleeuwse katholieke kerk: Mary E. Sommar, *The Slaves of the Churches: A History* (Oxford: Oxford University Press, 2020); voor één specifieke uitgewerkte casus: Rachel L. Swarns, *The 272: The Families Who Were Enslaved and Sold to Build the American Catholic Church* (New York: Random House, 2023).

domein van de West-Indische Compagnie (WIC). De Nederlanders waren verantwoordelijk voor het vervoer van ongeveer 500.000 tot 600.000 van de in totaal ongeveer 12,5 miljoen slaafgemaakten die van Afrika naar Amerika werden gebracht.<sup>6</sup> Het Nederlandse rijk in de West werd gevormd door, onder andere, Nieuw-Nederland en een aantal kleinere Caribische eilanden in Noord-Amerika, evenals Nederlands Brazilië en Nederlands Guyana (inclusief Suriname) in Zuid-Amerika (zie de kaart hieronder).



*Kaart van alle handelsposten en gebieden van de VOC en WIC (handelsposten oranje, VOC-gebied lichtgroen, WIC-gebied donkergroen)<sup>9</sup>*

Nieuwere geschiedschrijving benadrukt echter steeds meer de omvang van de slavenhandel in het oostelijk deel van het Nederlandse koloniale rijk, het domein van de Oost-Indische Compagnie (VOC).<sup>7</sup> Het aantal slaven dat werd verhandeld en/of gebruikt door de Oost-Indische Compagnie varieerde volgens schattingen tussen de

<sup>6</sup> Matthias van Rossum, *Kleurrijke tragiek: De geschiedenis van slavernij in Azië onder de VOC* (Hilversum: Verloren, 2015), 25.

<sup>7</sup> Zie bijvoorbeeld Van Rossum, *Kleurrijke tragiek*; Reggie Baay, *Daar werd wat gruwelijks verricht* (Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2015); Alicia Schrikker and Nira Wickramasinghe (red.), *Being a Slave: Histories and Legacies of European Slavery in the Indian Ocean* (Leiden: Leiden University Press, 2020).

660.000 en 1.135.000.<sup>8</sup> Het centrum van het oostelijke deel van het Nederlandse rijk was Nederlands-Indië (tegenwoordig Indonesië) met Batavia (Jakarta) als hoofdstad. Andere koloniën die enige tijd tot de Nederlandse bezittingen behoorden, waren bijvoorbeeld Ceylon (Sri Lanka), delen van India, Formosa (Taiwan), en de Kaapkolonie in Zuid-Afrika. In alle koloniën werden de Nederlandse handelscompagnieën, WIC en VOC, en later de Nederlandse staat, vergezeld door de kerken, in het bijzonder de Nederduits Gereformeerde Kerk (later Nederlands Hervormde Kerk, tegenwoordig de Protestantse Kerk in Nederland), de geprivilegieerde of publieke kerk. Gereformeerde predikanten waren aanwezig op de schepen, richtten kerken op in de handelsposten en koloniën en speelden een rol als poortwachters van de christelijke koloniale gemeenschappen. De Nederduits Gereformeerde Kerk was ook op verschillende manieren (missionair, pastoraal, als slaveneigenaar) betrokken bij de slavernij en slavenhandel. Tot op zekere hoogte geldt dit voor alle kerken die binnen het Nederlandse koloniale rijk actief waren: de Lutherse Kerk, de Evangelische Broedergemeente (ook wel Moravische Kerk of Hernhutters genoemd) en – voor ons van bijzonder belang – de Rooms-Katholieke Kerk.<sup>10</sup>

## De Rooms-Katholieke Kerk in Nederland en overzee

De Rooms-Katholieke Kerk was niet vanaf het begin al aanwezig in het Nederlandse koloniale rijk en dat had alles te maken met de geschiedenis van de nog jonge Republiek der Zeven Verenigde Provinciën. Vanwege de Reformatie en de oorlog met het katholieke Spanje, zetten de Nederlanden zich doorgaans af tegen de katholieke kerk. In de nieuwe, protestantse, staat werden katholieken weliswaar getolereerd, maar werden ze tevens op allerlei manieren achtergesteld. Zo mochten katholieken geen (hoge) overheidsfuncties bekleden, werden priesters geweerd en katholieke kerkgebouwen in eerste instantie geconfisceerd én waren de katholieke delen van de Republiek geen volwaardige provinciën, maar generaliteitslanden.<sup>11</sup> Hoewel de historische werkelijkheid genuanceerder was, werden deze

<sup>8</sup> Van Rossum, *Kleurrijke tragiek*, 25.

<sup>9</sup> Kaart: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:DutchEmpire15.png>, laatst geraadpleegd 4 september 2024.

<sup>10</sup> Zie voor een kort overzicht, Martijn Stoutjesdijk, “In openlijken strijd met den geest des Christendoms? De kerk in het Nederlandse slavernijverleden,” in Rose Mary Allen, Esther Captain, Matthias van Rossum and Urwin Vyent (red.), *Staat & Slavernij. Het Nederlands koloniale slavernijverleden en zijn doorwerkingen* (Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2023), 372-381.



generaliteitslanden dikwijls als binnenlandse koloniën of wingewesten gepercipieerd.<sup>12</sup> Dit is ook, in mijn ervaring, exact de reden waarom onderzoek naar de Rooms-Katholieke Kerk en de slavernij niet als een prioriteit gezien wordt in katholiek Nederland: in het Nederlands katholiek zelfbeeld ziet men zichzelf vooral als onderdrukte, en niet als een (mogelijke) onderdrukker. In contrast hiermee was de eerste associatie van protestanten die in aanraking kwamen met slavernij, die van het roomskatholicisme. Slavernij werd afgedaan als een slecht, “paaps,” verschijnsel, en theoloog Georgius de Raad (1625-1667) waarschuwde er later voor slaafgemaakten aan de katholieken, ofwel de antichrist, te verkopen, daar het hun eeuwige verdoemenis zou betekenen.<sup>13</sup> Een iets gematigdere stem als Godefridus Udemans merkt nochtans op dat de christenen geen slaven mogen verkopen aan “Spaenjaerden, Portugysen of andere wreede menschen, die tyrannie dryven over hare zielen ende lichamen: want dat strijdt teghen de liefde, ende de gherechticheydt.”<sup>14</sup>

Los van deze theologische debatten, was de confrontatie met het catholicisme ook simpelweg een realiteit in het Nederlands koloniaal rijk. In een groot aantal koloniën was er, vóór de komst van de Nederlanders, immers al een Portugese aanwezigheid en daardoor ook een katholieke presentie. De Nederlanders spanden zich er zeer voor in deze katholieken tot het calvinisme te bekeren, hetgeen in bijvoorbeeld Sri Lanka bijzonder succesvol was,<sup>15</sup> maar – volgens Danny Noorlander – zelfs één van de redenen was dat Brazilië verloren ging als Nederlandse kolonie.<sup>16</sup> Echter, in de meeste koloniën werd

<sup>11</sup> Zie over de positie van de katholieke kerk in de Republiek bijvoorbeeld Carolina Lenarduzzi, *Katholiek in de Republiek: De belevingswereld van een religieuze minderheid 1570-1750* (Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, 2019).

<sup>12</sup> Zie bijv. G. Bruin, “Den Haag versus Staats-Brabant: IJzeren vuist of fluwelen handschoen?” *BMGN - Low Countries Historical Review* 111:4 (1996), 449-463, 449. <https://doi.org/10.18352/bmgn-lchr.4338>.

<sup>13</sup> Georgius de Raad, *Bedenckingen over den Guineeschen slaef-handel der gereformeerde met de Papisten* (Vlissingen: Abraham van Laren, 1655).

<sup>14</sup> Godefridus Udemans, *’t Geestelyck Roer van ’t Coopmans Schip* (Dordrecht: François Boels, 1640), folio 182 verso.

<sup>15</sup> Gerrit Jan Schutte, “Een hutje in den wijngaard: Gereformeerd Ceylon,” in idem (red.), *Het Indisch Sion: De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oost-Indische Compagnie* (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2022), 177-188.

<sup>16</sup> Danny L. Noorlander, *Heaven’s Wrath: The Protestant Reformation and the Dutch West India Company in the Atlantic World* (Leiden: Leiden University Press, 2019), 110-135.

enige presentie van de katholieke kerk als minderheidskerk,<sup>17</sup> vroeger of later, gedoogd. In bijvoorbeeld Suriname maakte de katholieke kerk in 1786 haar entree, weliswaar jaren na de Lutherse kerk (1740) en de Evangelische Broedergemeente (1735).<sup>18</sup> In Suriname zou de katholieke kerk zich vooral richten op de zwarte bevolking, zowel vrij als onvrij. Bekend is uiteraard ook het werk van de Surinaamse katholieke kerk onder melaatsen, waarbinnen de beroemde pater Petrus (“Peerke”) Donders (1809-1887) actief was.

In de Benedenwindse eilanden (Aruba, Bonaire, Curacao) heeft de Rooms-Katholieke Kerk een geheel eigen levensloop, omdat ze zich daar ontwikkelde als de dominante kerk van de zwarte bevolking. Hierbij spelen een aantal factoren een rol. In het geval van Curaçao speelt mee dat Curaçao diende als overslaghaven voor slaafgemaakten richting de Spaanstalige koloniën van Zuid-Amerika. Deze koloniën eisten dat de aan hen geleverde gevangen Afrikanen katholiek gedoopt zouden worden – voor welk doel een handjevol priesters op het eiland toegestaan werd.<sup>19</sup> In algemene zin paste het bij het beleid van de Nederduitse Gereformeerde Kerk om zich in de eerste plaats te richten op de witte Europese bevolking, vervolgens op de vrije zwarte bevolking, en in het bijzonder de zwarte slaafgemaakte bevolking te weren. De missionering van met name de laatste groep liet ze daarom graag over aan kerken die ze zelf als minderwaardig beschouwde – de EBG in Suriname en de Rooms-Katholieke Kerk op de Benedenwindse Eilanden. Christine Schunck spreekt in een recent proefschrift over de katholieke kerk op Curaçao in dit verband over “religieuze tolerantie [van de Rooms-Katholieke Kerk, MS] uit racistische intolerantie.”<sup>20</sup> Een derde factor voor de katholicisering van de zwarte bevolking van de Benedenwindse Eilanden – één die bovendien meer recht doet aan de *agency* van dat bevolkingsdeel – is het feit dat zeker een deel van hen vermoedelijk al met het katholicisme in het (Afrikaanse) land van oorsprong had kennis genomen.

<sup>17</sup> In veel Spaanse koloniën was de katholieke kerk juist de dominante kerk. Over de vraag of slavernij in een “katholieke” kolonie beter zou zijn dan in een “protestantse” kolonie is al veel gedebatteerd. Zie hierover Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (New York: Alfred A. Knopf, 1946) en het daaropvolgend debat.

<sup>18</sup> Joep Vernooij, *De regenboog is in ons huis: De kleurrijke geschiedenis van de kerk in Suriname* (Nijmegen: Valkenburg Pers, 2012), 14-15.

<sup>19</sup> Zie bijv. Christine W.M. Schunck, *Intolerante tolerantie: De geschiedenis van de katholieke missionering op Curaçao [1499-1776]* (Nijmegen: Valkenburg Pers, 2019), onder meer 136-137.

Specifiek dit punt komt later in dit nummer uitgebreid aan de orde in de bijdrage van Jeroen Dewulf.

Waar het gaat om de omgang met slavernij in de “West” door de Rooms-Katholieke Kerk is het duidelijk dat zij – zowel in de koloniën waar ze domineerde als waar ze een minderheidskerk vormde – zich niet categorisch tegen de slavernij uitliet. Van de voor de Curaçaose kerkgeschiedenis belangrijke priester en apostolisch prefect Martinus Niewindt (1796-1860) is bekend dat hij stukken land inclusief slaafgemaakten aankocht (er stonden bij de emancipatie 27 slaven op zijn naam).<sup>21</sup> Volgens onderzoek van Joop Vernooij had de Rooms-Katholieke Kerk in Suriname in 1825 16 slaafgemaakten (zgh. kerkslaven) in bezit. Toen de latere bisschop Jacobus Grooff (1800-1852) Suriname verliet werd het slavenkind Cornelis door hem vrijgelaten (gemanumitteerd) en ontving hij de achternaam Foorg – een omkering van de achternaam van de bisschop, zoals dat gebruikelijk was bij de slaveneigenaren en hun slaafgemaakten. Hoewel individuele priesters zich soms wel kritisch over de slavernij uitlieten (Donders schreef in een brief uit 1846 dat: “Dit alles, hoop ik, zal met Gods goedheid het vrijgeven der Slaven bespoedigen”<sup>22</sup>), sprak zij zich als instituut nimmer uit tegen de slavernij *an sich*, hoogstens tegen bepaalde excessen. De priester en onderzoeker Armando Lampe schreef in een kritische studie dat de Rooms-Katholieke Kerk haar eigen emancipatie (vis-à-vis de gevestigde Gereformeerde Kerk) van groter belang vond dan de emancipatie van de slaafgemaakten. In zijn conclusies schrijft hij: “the Catholic Church in Curaçao did not stir up the slaves against their masters; instead, it educated them to be obedient.”<sup>23</sup> Mocht deze beoordeling historisch juist zijn, het weerhield de voormalige slaafgemaakten er in ieder geval niet van “hun” kerk ook na de afschaffing van de slavernij trouw te blijven.

<sup>20</sup> Schunck, *Intolerante tolerantie*, achterflap.

<sup>21</sup> Rose Mary Allen en Christel Monsanto, “Drie Amsterdammers in Curaçao in de negentiende eeuw,” in P. Brandon, G. Jones, N. Jouwe en M. van Rossum (red.), *De slavernij in Oost en West: Het Amsterdams onderzoek* (Amsterdam: Spectrum, 2020), 181-189, 184.

<sup>22</sup> Vernooij, *De regenboog is in ons huis*, 51.

<sup>23</sup> Armando Lampe, *Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean During the 19th Century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), 186.

De rol van de katholieken met betrekking tot slavernij in de “Oost” is een nog grotere blinde vlek in de historiografie dan de situatie in de West. Dit heeft er ook deels mee te maken dat de katholieke kerk haar entree in de Oost later maakte dan in de West, aangezien een deel van de inspanningen van de Gereformeerde Kerk in de Oost er nu juist op gericht was om de aanwezige inheemse katholieken tot het protestantisme te leiden. Pas in 1808 kreeg de katholieke kerk toestemming in Nederlands-Indië werkzaam te worden. Aangezien de andere Nederlandse koloniën in de Oost al vóór dat moment in Britse handen waren overgegaan (Ceylon 1796, Kaapkolonie 1795/1806), zou die toestemming aldaar niet meer van Nederlandse, maar van Britse zijde komen. In Nederlands-Indië probeerde het handjevol katholieke geestelijken dat toegelaten werd tot de koloniën de laatste vage overblijfselen van het katholicisme dat de Portugezen er ooit achter hadden gelaten nieuw leven in te blazen. Dat leidde tot een bescheiden groei in de negentiende eeuw en een tamelijk spectaculaire aanwas in de twintigste eeuw, volgens Karel Steenbrink, die het standaardwerk over de katholieke kerk in Indonesië schreef.<sup>24</sup> Vanwege haar tamelijk marginale rol in de vroegmoderne kerkgeschiedenis van Nederlands-Indië, is de betrokkenheid van de katholieke kerk bij slavernij aldaar ook beperkt. Wel moet hier genoemd worden dat katholieke missionarissen, evenals protestantse zendelingen, soms lokale slaafgemaakten “vrijkochten” om hen vervolgens als werkers in te zetten in hun eigen huishoudens. Zowel in het huidige onderzoek als in de toenmalige historische context werd daarbij de vraag gesteld of de zendelingen/misionarissen zich zo niet eigenlijk schuldig maakten aan een verkapte vorm van slavernij.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Karel Steenbrink, *Catholics in Indonesia, 1808-1942: A Documented History*, twee delen (Leiden: Brill, 2003 en 2007).

<sup>25</sup> Geertje Mak, “‘Hoe moet de slaafsche toestand op Nieuw-Guinea veranderd worden in dien der Christelijke vrijheid?’ Vrijheid in het zendingsdiscours van de protestantse Réveil-beweging,” in Bente de Leede en Martijn Stoutjesdijk (red.), *Kerk, kolonialisme en slavernij. Verhalen van een vervlochten geschiedenis* (Utrecht: Kok Boekencentrum, 2023), 115-133; en zie het nog te verschijnen onderzoek door Maaike Derksen.

## Dit nummer

Dit nummer bestaat uit een vijftal bijdragen, verdeeld in drie secties. De eerste sectie heeft een historische invalshoek. Antropologe en hoogleraar Rose Mary Allen van de University of Curaçao geeft een overzicht van de kerken op de Caraïbische eilanden met, uiteraard, een bijzondere focus op de Rooms-Katholieke Kerk. Zoals hierboven al genoemd zijn de Benedenwindse of ABC-eilanden (Aruba, Bonaire en Curaçao) bijzondere casestudies in het Nederlands koloniaal rijk, omdat ze – ondanks het feit dat de Republiek het gereformeerd protestantisme had omarmd – dominant katholiek zijn.

Hoogleraar Jeroen Dewulf van de University of California poneert vervolgens aan de hand van zijn recente boek *Afro-Atlantic Catholics: America's First Black Christians* (2022) de prikkelende én overtuigende stelling dat vele van de eerste generatie Afrikaanse slaafgemaakten al een vorm van katholiek christendom kenden. Niet alleen verklaart dat de soepelheid waarmee in sommige contexten Afrikaanse slaafgemaakten het christendom “omarmden,” maar ook vormt dat een verklaring voor de soms heel specifieke gebruiken en voorkeuren van zwarte christenen in de koloniën. In zijn artikel spreekt Dewulf specifiek over de situatie in de voormalige Nederlandse koloniën Curaçao, Suriname en Nieuw-Nederland.

Het tweede deel – dat meer systematisch-theologisch van aard is – wordt geopend met een bijdrage van monseigneur Karel Choennie, bisschop van het Bisdom Paramaribo. Bisschop Choennie is een gezaghebbende stem met betrekking tot het slavernijverleden van Suriname, onder meer door zijn kerstboodschap van 2022, waarin hij krachtig het verband legde tussen slavernij, neokoloniale verhoudingen en klimaatverandering.<sup>26</sup> In dit artikel gaat Choennie in op de marrons in Suriname en de doorwerking van het slavernijverleden in het heden.

De volgende bijdrage is van dr. Duncan Wielzen, pastoraal werker in de Rooms-Katholieke Kerk te Den Haag. In zijn bijdrage gaat Wielzen kritisch in op de theologische concepten in de recente verklaring van de Nederlandse bisschoppen over het slavernijverleden.

<sup>26</sup> Toespraak gegeven d.d. 25 december 2022. Zie voor de integrale tekst <https://www.waterkant.net/suriname/2022/12/26/kerstboodschap-van-de-bisschop-van-paramaribo/>, laatst geraadpleegd 4 september 2024.

Het nummer sluit af met een meer praktisch georiënteerde bijdrage. Marciano Viereck, die recent afstudeerde als geestelijk verzorger aan de Fontys Hogeschool Theologie Levensbeschouwing in Utrecht, beschrijft hoe hij in de Dominicuskerk te Zwolle het gesprek met kerkgangers probeerde te voeren over het kerkelijk slavernijverleden aan de hand van de zogeheten *Slave Bible*. Wellicht kan deze werkvorm ook in andere (katholieke) kerkelijke contexten van nut zijn. Meer in het algemeen hopen de redactie van Perspectief en schrijver dezes dat het voorliggende themanummer bruikbare materiaal moge zijn in het gesprek over slavernij én de bestudering ervan in Nederlandse, katholieke, kring.

## 2. Kerken en geloof op de Nederlands-Caribische eilanden gezien vanuit het oogpunt van de *agency* van slaafgemaakten

*Rose Mary Allen*



Wanneer men het heeft over de kerken in het Caribisch deel van het Koninkrijk der Nederlanden, gaat het om zes eilanden waarvan een groep van drie zich geografisch in het zuidelijk deel van het Caribisch gebied bevindt, vlak bij de kust van Spaanstalig Zuid-Amerika, en de Benedenwindse Eilanden wordt genoemd. De Bovenwinden is de andere groep van drie, die zich in het noordelijk deel van de Cariben bevindt, omringd door een eilandenrijk van Engels-, Frans- en Spaanstalige eilanden (zie onderstaande afbeelding). De Bovenwinden werden door voortdurende koloniale oorlogen tussen de Eu-

ropese landen afwisselend bezit van de Fransen dan wel de Engelsen. Sint-Maarten werd vanaf 1648 verdeeld in een Frans en een Nederlands deel, welk pas in 1817 definitief Nederlands bezit werd.

Tussen de eilanden zijn er naast overeenkomsten ook verschillen op het gebied van cultuur, taal (Papiaments versus de Engelse creoolse taal) en ook religie. Voor wat betreft het thema religie, zijn er verschillende studies geweest die de rol van de christelijke kerken op de Nederlandse Cariben hebben beschreven. Sommige zijn studies van een kerkgenootschap op een afzonderlijk eiland, weer andere nemen de eilanden op als groep, zoals de studie van Kruijer over de Bovenwindse Eilanden en ook het boek van Knappert (1934). Het recente boek van de historicus Ronald Donk (2019) over beschaving, bekering en bevoogding op de drie Benedenwindse Eilanden geeft de betrokkenheid weer van de Rooms-Katholieke Kerk in het onderwijs van de drie Benedenwindse Eilanden.<sup>28</sup> Weer andere schrijvers nemen de zes eilanden als totaliteit, zoals het



*Caribisch Deel van het Koninkrijk der Nederlanden. Groen: Bonaire, Saba en Sint-Eustatius (van links naar rechts; tezamen Caribisch Nederland). Overige kleuren zijn zelfstandige landen binnen het Koninkrijk: oranje Aruba, blauw Curaçao, rood Sint-Maarten.<sup>27</sup>*

boek van Hartog dat de ontwikkeling van de Protestantse Kerk op de eilanden beschrijft (1970).<sup>29</sup> Wat tevens opvalt is dat Curaçao, dat heel lang de zetel is geweest van het koloniale bestuur, ook op dit gebied van studies meer diepgaand is bestudeerd dan de rest. De studies vanaf de negentiende eeuw tot het midden van de twintigste eeuw focussen zich doorgaans op een geschiedschrijving van de zending op de eilanden.

Wat nog weinig is onderzocht is de rol die de kerken hebben gespeeld in het slavernijverleden van de eilanden, de wijze waarop kerstening van slaafgemaakten heeft plaatsgevonden en de *agency* van slaafgemaakten en hun nazaten: hoe zij hun religieu-

<sup>27</sup> Kaart: [https://nl.wikipedia.org/wiki/Caribisch\\_deel\\_van\\_het\\_Koninkrijk\\_der\\_Nederlanden#/media/Bestand:Dutch\\_Caribbean\\_location\\_map.svg](https://nl.wikipedia.org/wiki/Caribisch_deel_van_het_Koninkrijk_der_Nederlanden#/media/Bestand:Dutch_Caribbean_location_map.svg), laatst bezocht 17 december 2024.

<sup>28</sup> Ronald Donk, *Beschaving, bekering en bevoogding. Honderd jaar onderwijs op Curaçao, Aruba en Bonaire (1816-1916)* (Edam: LM Publishers, 2019).

<sup>29</sup> J. Hartog, *Mogen de eilanden zich verheugen. Geschiedenis van het protestantisme op de Nederlandse Antillen* (Curaçao, 1970), 147.



ze ontwikkeling ook zelf hebben gestuurd. Dit artikel is vanuit deze laatste invalshoek geschreven, met – gezien het thema van dit nummer – een speciale focus op de Rooms-Katholieke Kerk. Allereerst zullen de verschillende christelijke kerken gecontextualiseerd worden binnen de politieke en maatschappelijke machtsstructuren van de eilanden. Er wordt ook gekeken naar de positie die de kerken innamen binnen het spanningsveld van de kerstening. Als laatste wordt nagegaan hoe de nazaten van de slaafgemaakten zich in de loop van deze periode opstellen als *agents* binnen deze ongelijke machtsverdeling.

### Agency

Het zoeken naar *agency* bij de tot slaaf gemaakte mensen houdt in dat men kijkt naar hoe zij binnen het ontmenselijkend systeem van de slavernij toch hun menselijkheid hebben kunnen behouden en zelf eigen culturele en andere processen voortzetten of ontwikkelden. Veelal gebruikt men hiervoor het begrip “verzet,” dat verschillende dimensies kan aannemen. Men onderscheidt enerzijds openlijk en anderzijds verborgen verzet; dit laatste wordt zo genoemd omdat ze buiten de zichtbare, publieke sfeer plaatsvindt. Verzet kan ook een vorm van aanpassing inhouden. Bij accommodatie, zoals dit ook wordt genoemd, lijkt het alsof de slaafgemaakte het eens is met diens situatie, waardoor die zich minder slachtoffer voelt van het systeem van ontmenselijking en ontbering. Verzet kan verschillende dimensies aannemen. Enerzijds is er openlijk verzet, en anderzijds verborgen verzet. Beide vormen kunnen het machtssysteem ontwrichten, maar hoeven dit niet onmiddellijk te bedreigen of te transformeren. Richard Burton (1997) past het concept van “spel” toe, en stelt dat Afro-Caribische mensen hun autonomie manifesteerden door de vigerende regels te omzeilen.<sup>30</sup> Hun speelarena van zelfbevestiging en *agency* manifesteerde zich niet zo zeer tijdens het werk, waar de controle van de eigenaars prominent aanwezig was, maar vooral binnen de culturele gebieden zoals muziek, dans en eten, alsook hun religieuze opvattingen en gebruiken. Dit gaf hun troost en een gevoel van autonomie en eigenwaarde, daar zij zichzelf konden waarmaken als mens en niet als eigendom van een ander.

<sup>30</sup> Richard Burton, *Afro-Creole. Power, Opposition and Play in the Caribbean* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1997).

## Staat, kerk en slavernij

De West Indische Compagnie (WIC) veroverde in de loop van de zeventiende eeuw de zes Caribische eilanden. Eerst Curaçao, later Aruba en Bonaire; deze drie eilanden vielen direct onder het bewind van de WIC. Daarna Sint-Maarten, Sint-Eustatius en Saba, die daarentegen onder patroonschap aan Zeeuwse kooplieden werden uitgegeven. Die kooplieden moesten het grondgebied inrichten, maar wel verantwoording afleggen aan de WIC als die daar om vroeg. Met de WIC vestigde zich ook de Gereformeerde Kerk op de eilanden. Naast handel en kolonisatie kreeg de WIC er het mandaat om het calvinistisch christendom te verzorgen. Dit leidde tot een verbondenheid tussen het christendom en de koloniale bezetting. Op de Bovenwinden is de gereformeerde kerkgenootschap echter al in de achttiende eeuw afwezig, mede door de wegtrekking van de witte plantersgroepen kooplieden. Een Engelse bezoeker sprak destijds daarom van de “Dutch Deformed Church.”<sup>31</sup>

Ook na de opheffing van de WIC in 1792 hebben de Nederlandse Caribische eilanden geen dominante plantage-economie gehad met, zoals in andere delen van het Caribische gebied, een grote slavenmacht werkzaam op suikerrietplantages. Curaçao en Sint-Eustatius waren tot 1765 behalve smokkelcentra belangrijke centra voor de regionale slavenhandel. Een groot deel van de op de eilanden aanwezige slavenmacht was bestemd voor doorvoer naar de omliggende kolonies in de Cariben en aan de kust van Zuid-Amerika. Anderen werden tewerkgesteld op de weinige plantages die het bezit waren van witte protestantse eigenaars of van Sefardisch-joodse eigenaars die Zuid-Europa waren ontvlucht vanwege de Roomse Inquisitie en via Amsterdam op Curaçao en later ook op Aruba waren beland. Op Sint Maarten werden slaafgemaakten onder andere tewerkgesteld op zoutplantages en op enkele suikerplantages.<sup>32</sup> Dit gold ook voor Sint Eustatius. Op Saba was er geen plantage en werd het kleine aantal slaven tewerkgesteld in de huishouding. Bonaire als geheel was tot 1791 gouvernementseigendom en vanaf 1793 werden de tewerkgestelde slaafgemaakten aangeduid als gouverne-

<sup>31</sup> G. J. Kruijer, “Kerk en religie op de Bovenwindse Eilanden der Nederlandse Antillen,” *De West-Indische Gids* 34 (1953), 238-251, 240.

<sup>32</sup> Alejandro F. Paula, “Vrije” slaven. *Een sociaal-historische studie over de dualistische slavenemancipatie op Nederlandse Sint Maarten, 1816-1863* (Zutphen: Walburg Pers, 1993).

ments- of rijksslaven, en vanaf 1815 als “koningsslaven” (*catibu di Rei*).<sup>33</sup> Aruba werd door de WIC gebruikt voor de vleesvoorziening van Curaçao en als paardenfokkerij. Nadat de WIC kolonisatie op Aruba begon toe te staan, kwamen er ook Afrikaanse slaafgemaakten naar het eiland. De historicus Luc Alofs stelt in zijn boek met de treffende titel *Slaven zonder plantage* (1996) dat in 1849 21% van de Arubaanse bevolking slaafgemaakt was en dat op 1 juli 1863 ongeveer 500 mensen daar hun vrijheid kregen.<sup>34</sup>

## De kerstening van slaafgemaakten

Op alle eilanden van de Nederlandse Cariben was de Nederduitse Gereformeerde Kerk in de begintijd van de kolonisatie de enige erkende kerk. De verdeeldheid en rivaliteit die in Europa bestonden onder de christelijke kerken, kwamen ook in de koloniën voor. Deze verdeeldheid en rivaliteit bepaalden, samen met de heersende denkbeelden over Afrikanen, de houding van de “staatskerk” ten aanzien van het al of niet bekeren van slaafgemaakte personen en inheemsen tot het christendom. De WIC noch de Nederlandse staat was voorstander van bekering van deze groepen tot het gereformeerde christendom, wat ruimte bood aan andere kerken om zendingswerk onder de zwarte bevolking te doen. De katholieke pater Memmo Brada (1946), bekend als schrijver van de Curaçaose geschiedenis, stelt dan ook met veel genoegdoening vast, dat de oude bepaling van de WIC dat “Binnen voorgeschreven landpalen er geen andere godsdienst of religie gepleegd, veel minder geleerd of voortgeplant zal worden, het zij in het heimelijk of openbaar, dan de gereformeerde christelijke religie, gelijk die in de publieke kerken van de verenigde Nederlanden geleerd wordt,” geen stand heeft gehouden.<sup>35</sup>

Op Curaçao, Aruba en Bonaire werd de kerstening overgelaten aan de Rooms-Katholieke Kerk, die in Nederland na de Reformatie en de opstand tegen Spanje een minderheidspositie ging innemen. Op deze drie eilanden wilden de protestantse Hollanders geen slaafgemaakten in hun kerken toelaten. De WIC stond vanaf 1661 oogluikend toe dat katholieke priesters tijdelijk op Curaçao konden verblijven en preken.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Boi Antoin en Cees Luckhardt, *Bonaire, een koloniale zoutgeschiedenis* (Edam: LM Publishers, 2023).

<sup>34</sup> Luc Alofs, *Slaven zonder plantage: (kinder-)slavernij en emancipatie op Aruba* (Aruba: Charuba, 1996).

<sup>35</sup> Pater Memmo Brada O.P., “Katholicisme op St. Eustatius vóór Mgr. Niewindt,” *Lux* 4 (1946), 18-22, citaat p. 18.

<sup>36</sup> Christine W.M. Schunck, *Intolerante tolerantie. De geschiedenis van de katholieke missionering op*

De Rooms-Katholieke Kerk had van 1700 tot 1824 desondanks weinig invloed vanwege allerlei maatregelen die de religieuze praktijk aan banden legden. Zo werd op Curaçao slechts één priester tegelijk op het eiland toegelaten. Heel lang was er maar één kerk waar mensen gedoopt mochten worden en het evangelie mochten horen. Verder ontzegden bepaalde eigenaars priesters de toegang tot plantages en legde de koloniale regering wettelijk allerlei beperkingen op aan de tot slaaf gemaakte mensen. Het bijeenbrengen van slaafgemaakten in kerken werd met bezorgdheid aanschouwd, onder andere omdat de slaafgemaakten hierdoor bewust zouden kunnen worden van de kracht van hun aantal.<sup>37</sup> De angst voor een opstand zoals die van Tula en Karpata in 1795 was in de negentiende eeuw nog steeds diep in het geheugen van de witte bovenlaag gegrift.

Deze situatie veranderde op Curaçao met de komst van de katholieke priester Niewindt in 1824, die twee decennia later de eerste apostolisch vicaris van het eiland werd. Niewindt promoveerde onderwijs onder de slaafgemaakten en vrijgelatenen ondanks dat het koloniaal bestuur elementair onderwijs voor slaafgemaakten tot 1857 niet nodig en zelfs gevaarlijk achtte.<sup>38</sup> Er werden verschillende scholen gebouwd en mensen aangetrokken die zich met het katholieke onderwijs gingen bezighouden. Niewindt bracht in dit verband in 1826 de eerste Papiamentstalige catechismus (*Catecismo corticu pa uso di catolicanan di Curaçao*) uit, waarvan in 1837 de tweede editie verscheen. De Katholieke Kerk ging in de negentiende eeuw een steeds belangrijker rol spelen op de Benedenwinden en er brak toen een nieuw tijdperk aan wat de kerstening door de Katholieke Kerk betrof.

Op de Bovenwindse Eilanden, die omringd waren door protestantse Britse eilanden, werd de kerstening van slaafgemaakten verzorgd door het Methodisme op de eerste plaats, het katholicisme op de tweede plaats en verder het Zevendedagsadventisme. Het katholicisme werd op de Bovenwindse Eilanden vormgegeven door priesters afkomstig van de nabijgelegen Franse eilanden. De witte slaveneigenaars op de Boven-

*Curaçao 1499-1776* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2019).

<sup>37</sup> G.J.M. Dahlhaus, *Monseigneur Martinus Joannes Niewindt, eerste Apostolisch Vicaris van Curaçao. Een levensschets, 27 augustus 1824-12 januari 1860* (Baasrode: R. Bracke-van Geert, 1924), 157.

<sup>38</sup> Donk, *Beschaving, bekering en bevoogding*.

<sup>39</sup> John de Pool, *Del Curaçao que se va. Páginas arrancadas de "El libro de mis recuerdos"* (Willemstad,

winden waren tegen het Methodisme. De gereformeerde overheid trad zeer streng op tegen de Methodisten. De stichter van deze Kerk was de Engelse theoloog en predikant John Wesley (1703-1791), die de slavernij duidelijk verachtte vanwege de vrijheidsberoving, de overheersing van de ene mens over de andere en vooral vanwege de wreedheden die slaveneigenaars toepasten. Dit blijkt uit Wesley's boek *Thoughts upon Slavery*, verschenen in 1774. Op de Bovenwinden werden gebedssamenkomsten verboden en op overtreding hiervan werden strenge lijfstraffen gesteld. Saba, dat een relatief grote blanke bevolking had, voelde zich meer aangetrokken tot de Anglicaanse Kerk, die meer behoudend was dan het Methodisme.

### Agency van slaafgemaakten op de Benedenwinden

Het spanningsveld tussen de oplegging van het christendom en de *agency* van de slaafgemaakten en hun nazaten komt duidelijk naar voren in de correspondentie van de priesters. De frustraties die uit de brieven gehaald kan worden, laat zien dat de zwarte bevolking haar eigen invulling aan bepaalde katholieke praktijken gaf. In 1830 werd de Katholieke Maatschappij tot Weldadigheid opgericht met een kas ten behoeve van de armen, veelal nazaten van de slaafgemaakten. Deze Maatschappij werd later een begrafenisvereniging die bij overlijden een doodskist en begrafenis verzorgde. Op Curaçao stond deze bekend als een *seter* of *sociedad di kaha*. Men was in ruil voor een klein bedrag per maand gegarandeerd van een fatsoenlijke begrafenis. Bij de zwarte bevolking ging de begrafenis gepaard met allerlei rituelen, zoals het ritueel van “handen wassen” (*laba man*) na de begrafenis, waarbij de mannen een shot cognac te drinken kregen en er wat eten geserveerd werd. Waar de Rooms-Katholieke Kerk meer moeite mee had, was vooral het ritueel van de *ocho dia*: een acht dagen durend ritueel na de begrafenis van een overledene, dat ook op Aruba en Bonaire bestaat. Tijdens dit ritueel bidt een voorbidder litanieën in een mengeling van Papiaments en Latijn en wordt er gezongen – de zogenaamde *kantikanan di Dum Ve* of *kantika di salbe*; alsook de *kantikanan di Ocho dia*, liederen gezongen bij een *ocho dia* ritueel; en *kantikanan di Jukán*, liederen gezongen bij het afbreken van het altaar op de laatste dag van een volledige *ocho dia*. Tijdens een *ocho dia* bijeenkomst worden Nanziverhalen verteld, die tijdens de slavernijperiode als een vorm van verzet hadden gediend. De katholieke kerk had moeite met

deze van het Europees-katholieke geloof afwijkende gewoonte en probeerde deze hard uit te roeien. John de Pool beschrijft de gewoonte als een mengeling van katholicisme, Afrikaanse cultuur en hekserij die volgens hem nog onbeschaafder was dan de *tambú*<sup>39</sup> – een Afro-Curaçaos genre van muziek, zang en dans dat eveneens fel werd bekritiseerd door de Rooms-Katholieke Kerk en dat zij eveneens trachtte uit te roeien.

Jeroen Dewulf gaat in zijn onlangs verschenen studie, *Afro-Atlantic Catholics: America's First Christians* (2022; zie ook het volgende artikel in dit nummer),<sup>40</sup> dieper in op rituelen zoals *de ocho dia* die lange tijd door vertegenwoordigers van de lokale Katholieke Kerk als bijgeloof werden gezien en bestreden. De Kerk botste met wat hij het Portugees-Afrikaanse katholicisme noemt, dat al heel vroeg op Curaçao aanwezig was onder de Luango's, een bepaalde groep van uit Afrika gebrachte slaafgemaakten. De naam Luango verwijst naar het Iruval Niari-vallei in het Koninkrijk Loango, plaatselijk bekend als de Bakamba.<sup>41</sup> Slaafgemaakten die vanuit gebieden vallend onder het Koninkrijk Kongo onder andere naar Curaçao werden getransporteerd, waren beïnvloed door een vroegmodern Portugees katholicisme. Het katholicisme was immers onder Portugese invloed reeds in vijftiende eeuw over verschillende delen van Afrika verspreid, allereerst op de eilandengroepen van Kaapverdië en São Tomé en later ook in delen van het Afrikaanse continent, zoals het Koninkrijk Kongo, waar de Portugese invloed heel sterk was. De tot slaaf gemaakte Afrikanen die in de vroege koloniale geschiedenis uit deze gebieden naar Amerika kwamen, namen deze varianten van het vroegmoderne Portugese katholicisme mee tijdens hun gedwongen trans-Atlantische migratie. De Curaçaose antropoloog Richenel Ansano vermeldt dit fenomeen ook in zijn artikel "Malungo, Praise Names and Places: How Dead Can a Language Really Be" (2014).<sup>42</sup>

Curaçao: 1981 [oorspronkelijke editie Panama, 1934]).

<sup>40</sup> Jeroen Dewulf, *Afro-Atlantic Catholics: America's First Black Christians* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2022).

<sup>41</sup> Jeroen Dewulf, "From Papiamentu to Afro-Catholic Brotherhoods: An Interdisciplinary Analysis of Iberian Elements in Curaçaoan Popular Culture," *Studies in Latin American Popular Culture* 36 (2018), 69-94.

<sup>42</sup> Richenel Ansano, "Malungo, Praise Name and Places: How Dead Can a Language Really Be," in Nicholas Faraclas, Ronald Severing, Christa Weijer, Elisabeth Echteld, en Wim Rutgers (red.), *Creole Connections: Transgressing Neocolonial Boundaries in the Languages, Literatures and Cultures of the ABC-Islands and the Rest of the Dutch Caribbean* (Curaçao/Puerto Rico: Fundashon pa Planifikashon di Idioma, 2014), 23-37.

Zowel Dewulf als Ansano beschrijft de broederschappen of *confrarias* die al in het zestiende eeuwse Congo bestonden en die Onze Lieve Vrouw van de Rozenkrans, de Heilige Geest en Sint Antonius vereerden. Het Lele Tony feest wordt op Curaçao nog steeds ieder jaar op 13 juni, de feestdag van Sint Antonius, gevierd met veel dans, trommelspel en gebed. Deze traditie, die sinds de slaventijd bestaat, waarbij het Christuskind van Sint Antoniusbeelden wordt afgehaald of het beeld ondersteboven in het water wordt geplaatst om druk uit te oefenen op de heilige Antonius, is ook gesignaleerd als een populair gebruik onder slaafgemaakten in Brazilië. En soortgelijke praktijken zijn waargenomen in Beneden Congo, een regio van Afrika met een sterke historisch-Portugese invloed, waar de beelden van Sint Antonius bekend staan als Ntoni of Toni Malau, een Kikongo vertaling voor “Sint Antonius die geluk brengt.” Nader onderzocht zou kunnen worden hoe het komt dat dit van oorsprong Afrikaans-Portugees katholicisme zich onder Curaçaose slaafgemaakten bleef manifesteren als iets eigens, waarin zij zichzelf konden bevestigen als mens en hun autonomie hebben kunnen bewaren.

### Agency van slaafgemaakten op de Bovenwinden

Op de Bovenwinden was het Methodisme een leidende kerk onder de slaafgemaakten. De oprichter John Wesley, die zoals eerder genoemd faliekant tegen slavernij was, werkte op lokaal niveau met lekenpredikers, waaronder naast mannen ook vrouwen. In het Caribisch gebied werkten ook slaafgemaakte lekenpredikers, die emotioneel nauwer verbonden waren met hun lotgenoten. In 1759 ontstond op het eiland Antigua, mede door toedoen van enkele door Wesley zelf gedoopte slaafgemaakten, de eerste methodistische gemeente in het Caribisch gebied, waarna het Methodisme zich snel over de naburige eilanden verspreidde. Het Methodisme koos duidelijk de kant van de slaafgemaakten, dit tot ergernis van de economisch machtigen. Op Sint Maarten predikte John Hodge, een vrije, gekleurde persoon uit Anguilla die op Sint Barth of op Sint Eustatius tot het Methodisme was bekeerd, de methodistische leer onder een tamarindeboom in Cole Bay, nadat hij van de katholieke Franse kant was weggejaagd. Twaalf jaar later werd er een methodistische kerk gebouwd.

Ook op St. Eustatius vond het Methodisme al spoedig ingang bij de slaafgemaakten. Belangrijk is hier de rol van de methodistische predikant van Afrikaanse afkomst,

Black Harry, die, zoals de bronnen aangeven, in het zuiden van de Verenigde Staten was geboren en van 1780 tot 1788 op Sint Eustatius vertoefde. In 1786 vormde hij op het eiland een groep, waarvan de aanhangers *jumpers* werden genoemd. Het geloof van deze *jumpers* werd door Kruijer in zijn artikel “Kerk en religie op de Bovenwindse eilanden der Nederlandse Antillen” (1953) als een mengsel van het christendom en Afrikaanse religies beschouwd. Kruijer betoogt dat deze beweging overeenkomsten vertoont met de *shouters*, zoals de baptisten op Trinidad werden genoemd.<sup>43</sup> Deze *shouters* zijn door de Amerikaanse antropoloog Herskovits bestudeerd en in zijn boek *The Myth of the Negro Past* (1941) geïnterpreteerd als een poging om Afrikaanse godsdienstvormen in protestantse zin te herinterpreteren.<sup>44</sup> Net als de *shouters* op Trinidad, raken methodisten tijdens hun diensten in extase, hetgeen gepaard gaat met zinsverrukkingen, kramptrekkingen en luid handgeklap. Zoals de Stataiaanse historicus Kenneth van Putten (1937-2014) het uitdrukte tijdens een interview: *his preaching was spirited* (zijn preek was levendig).<sup>45</sup>

De methodistische Black Harry was behoorlijk kritisch op de slavernij. De gouverneur van Sint Eustatius liet hem geselen, maar Black Harry ging toch door met zijn geloofsverbreiding. Uiteindelijk werd hij om zijn geloof van het eiland verbannen. Volgens de orale geschiedenis heeft hij bij zijn gedwongen vertrek een vloek uitgesproken over het eiland, namelijk dat wormen alle landbouwproducten zouden opeten.<sup>46</sup> De verhalen rondom Black Harry worden nog steeds van generatie op generatie overgebracht. Ook in het materieel erfgoed leeft hij voort. De Black Harry Lane in Oranjestad is een straat die naar hem is genoemd en de boom waar hij gezeseld werd is een monument.

In hoeverre de gespletenheid ten aanzien van de kwestie slavernij, die zich binnen de methodistische kerk in de Verenigde Staten heeft voorgedaan, ook op de eilanden een rol heeft gespeeld, zou nader onderzocht dienen te worden. De groep volgelingen van het Methodisme op Sint Eustatius en Sint Maarten bleef groeien en op een bepaald moment hebben ook witte mensen zich onder het gehoor van de methodistische predikers geschaard.

<sup>43</sup> Kruijer, “Kerk en religie op de Bovenwindse eilanden der Nederlandse Antillen,” 238-251.

<sup>44</sup> Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past* (Boston: Beacon Press, 1941 [herdruk 1958]).

<sup>45</sup> Geïnterviewde Kenneth van Putten. Interviewers Rose Mary Allen en Eric Ayisi, Sint Eustatius 3 juli 1981 en 4 juli 1981.

<sup>46</sup> Geïnterviewde Arthur Spanner. Interviewer Rose Mary Allen, Sint Eustatius, 19 april 1988.



## Ter reflectie

In mijn artikel heb ik beoogd te benadrukken dat de slaafgemaakten en hun nazaten in de Nederlandse Cariben, ondanks de onderdrukking, vasthielden aan religieuze overtuigingen en praktijken die zij of hun voorouders uit Afrika hadden meegebracht. Ze pasten de rituelen van het christendom aan en ontwikkelden nieuwe rituelen die beter aansloten bij hun leefwereld en omstandigheden. Religie fungeerde voor hen niet alleen als een middel voor culturele overleving, maar ook als een manier om zich te verzetten tegen de bestaande machtsstructuren en onrechtvaardigheden. Binnen de beperkingen van hun situatie gaven slaafgemaakten en hun nazaten op hun eigen manier invulling aan deze kracht.

Een diepgaandere, vergelijkende studie naar de achtergronden van deze verschillende vormen van *agency*, evenals de diverse pogingen die de christelijke kerken op de eilanden van de Nederlandse Cariben hiertegen ondernamen, zou waardevol zijn. Armando Lampe beschrijft in *Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean* dat de christelijke kerken op zowel Curaçao als in Suriname in hun disciplineringsdrang niet altijd ruimte gaven voor de *agency* van de slaafgemaakten.<sup>47</sup> Bij het behartigen van de belangen van de slaafgemaakten stond hun *agency* voor de kerken zeker niet op de eerste plaats en werd het eerder gezien als een verstoring van de gevestigde orde. Dit thema wordt verder onderzocht in het proefschrift van Margo Groenewoud, *Nou koest nou kalm*, waarin zij aantoont dat dit mechanisme ook in de twintigste eeuw nog de nawerking van slavernij vertoonde.<sup>48</sup>

Voor de Nederlandse Bovenwindse eilanden dient dit eveneens nader onderzocht te worden. In dit kader zou een vergelijkend onderzoek tussen de katholieke kerk in de Benedenwinden en de christelijke kerken, met name de methodistenkerk in de Bovenwinden, een belangrijke bijdrage kunnen leveren aan het begrip van de rol van religie en kerkelijke instituties in het proces van *agency*, evenals de mechanismen die hiervoor werden ingezet en de redenen achter de keuzes die werden gemaakt. Daarnaast zou

<sup>47</sup> Armando Lampe, *Mission or Submission? Moravian and Catholic Missionaries in the Dutch Caribbean during the 19<sup>th</sup> century* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001).

<sup>48</sup> Margo Groenewoud, *Nou koest nou kalm. De ontwikkeling van de Curaçaose samenleving, 1915-1973: van koloniaal en kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap* (proefschrift, Universiteit Leiden, 2007).

een vergelijkend onderzoek met Suriname, tot 1975 de andere Nederlandse kolonie in de Cariben, waardevolle inzichten kunnen bieden over de manifestatie van religieuze *agency* in de vorm van Winti in vergelijking met de diverse vormen hiervan in de Nederlandse Caribische eilanden. Deze onderzoeken zouden de dynamiek van religie, het christendom, macht en verzet verder kunnen belichten in deze gebieden.

### 3. Afro-Atlantische Katholieken

Jeroen Dewulf



Uit onderzoek naar het christendom in de Verenigde Staten blijkt dat van alle bevolkingsgroepen in het land, het de Afro-Amerikaanse groep is waar de meeste mensen zich als christen identificeren (79%, ten opzichte van 77% van de Latino bevolking en 70% van de witte bevolking).<sup>49</sup> Ook elders op het Amerikaanse continent beschouwt een grote meerderheid van de zwarte bevolking zichzelf als christen. Dit roept interessante vragen op. Waarom omarmde de zwarte gemeenschap de religie van dezelfde mensen die verantwoordelijk waren voor de slavernij van hun voorouders? Indien, zoals sommigen heb-

ben betoogd, het christendom aan de slavenbevolking werd opgedrongen door koloniale onderdrukkers die de verantwoordelijkheid droegen voor een Afrikaanse culturele en religieuze genocide, hoe valt het dan uit te leggen dat zoveel van hun nakomelingen dit geloof op zo'n hartstochtelijke manier belijden?

Het boek *Afro-Atlantic Catholics: America's First Black Christians* (2022) biedt op deze moeilijke vragen een nieuw antwoord.<sup>50</sup> Het argumenteert dat historici in het verleden te sterk de nadruk op bekering door witte missionarissen hebben gelegd en onderschat hebben dat de zwarte bevolking zelf een cruciale rol heeft gespeeld bij de verspreiding van het christendom op het Afrikaanse en Amerikaanse continent. Een ander belangrijk punt is dat historici er onterecht zijn van uitgegaan dat de bekering van de slavenbevolking een proces is dat pas in Amerika is begonnen. In werkelijk-

<sup>49</sup> Pew Research Center, "Religious Landscape Study, Christians by Race/Ethnicity," <https://www.pewresearch.org/religious-landscape-study/database/compare/christians/by/racial-and-ethnic-composition/>, laatst bezocht 17 december 2024.

<sup>50</sup> Jeroen Dewulf, *Afro-Atlantic Catholics: America's First Black Christians* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2022).

heid identificeerde zich een kleine, maar invloedrijke, minderheid van de Afrikanen als christen voor hun aankomst in Amerika. Dit waren zogenaamde “Afro-Atlantische katholieken” die hun eigen vorm van het christelijke geloof meebrachten uit Afrika. Wat deze groep kenmerkt is dat ze allen afkomstig waren uit delen van West-Afrika met een sterke Portugese invloed: de Afrikaans-Atlantische eilandengroepen van Kaapverdië en São Tomé, delen van Senegambia en het oude Koninkrijk Kongo in het noordwesten van het tegenwoordige Angola.

Om die invloed te begrijpen is het belangrijk om te benadrukken dat Portugal al sinds de vijftiende eeuw in Afrika actief was. Zo bekeerde zich de koning van Kongo onder Portugese invloed tot het christendom nog voor Columbus Amerika had ontdekt en een halve eeuw voor in Trente het beroemde kerkelijke concilie begon. Dit betekent dat het soort christendom dat de Portugezen in Afrika introduceerden nog een sterk middeleeuws karakter had en veel dichter bij de inheemse religies stond dan het christendom dat Europese missionarissen in latere eeuwen naar Afrika brachten. Een ander essentieel punt is dat het Afrikaanse continent in die tijd nog stevig in de handen van Afrikanen was. De Portugezen mogen dan weliswaar koloniale ambities hebben gehad, in de praktijk waren ze sterk afhankelijk van hun Afrikaanse bondgenoten. Behalve op de (voorheen onbewoonde) Afrikaans-Atlantische eilanden, waar de eerste kolonies ontstonden, was de initiële verspreiding van het christendom langs de kust van West-Afrika door de Portugezen dus veelal het gevolg van bondgenootschappen met Afrikaanse leiders. Het feit dat Portugal daarenboven met een chronisch gebrek aan priesters kampte en afhankelijk was van lokale catechisten versterkte nog het Afrikaanse karakter van het christendom dat zich in die regio's verspreidde.

De geschiedenis van het christendom in het Koninkrijk Kongo laat zien hoe snel zich een eigen Afrikaanse variant van het katholicisme kon ontwikkelen. Toen Mvemba a Nzinga, de oudste zoon van de koning van Kongo, er in 1491 door Portugese priesters werd gedoopt, nam hij de doopnaam Afonso aan. Met Portugese militaire hulp lukt het hem korte tijd later om zijn halfbroer te verslaan in een strijd om de opvolging. Die overwinning schreef hij toe aan een wonderbaarlijke tussenkomst van de heilige Jacobus de Meerdere. In een verslag van de strijd dat hij naar Portugal stuurde, beweerde Afonso dat de heilige Jacobus op een wit paard op het slagveld was verschenen. Gekleed

in een scharlakenrode cape en onder een wit Constantijns kruis bracht hij een leger ridders met zich mee die zij aan zij met Afonso tegen diens “heidense” halfbroer streden. Na zijn overwinning gebruikte Afonso zijn bevoorrechte partnerschap met Portugal om het koninkrijk te reorganiseren en zo eenheid en loyaliteit aan zichzelf te bevorderen. Hij gebruikte het Portugees als de diplomatieke taal van het koninkrijk en stuurde talrijke jonge Kongolezen, onder wie zijn eigen zoon Henrique, naar Portugal om er opgeleid te worden voor leidinggevende posities. Hij zette ook een Portugees onderwijsprogramma op door “vierhonderd jonge mannen en jongens” te verzamelen, “grote muren te laten bouwen met veel doornen erop zodat ze er niet overheen konden springen en vluchten” en daarna “de priesters te belasten met het onderwijs.” Dankzij die school kon Afonso geleidelijk Portugese leraren vervangen door Kongolezen en de afgestudeerden, bekend als “mestres,” naar alle hoeken van zijn koninkrijk uitzenden om er de nieuwe religie te verspreiden.<sup>51</sup> Dit deden ze onder meer door broederschappen op te richten. Een document van de Kongolese ambassadeur in Portugal uit 1595 laat zien dat er alleen al in de hoofdstad van het Koninkrijk Kongo niet minder dan zes katholieke broederschappen waren.<sup>52</sup> Dit waren prestigieuze organisaties die geleid werden door de elite van het land. Wie lid van een broederschap was, genoot Kongolese koninklijke bescherming en mocht in principe nooit als slaaf worden verkocht. Bovendien was lidmaatschap er essentieel tot het verkrijgen van invloedrijke posities. Broederschappen waren een ideaal instrument voor Kongolezen om het middeleeuwse Portugese katholicisme vanuit een Afrikaans perspectief te herinterpreteren. Het waren dan ook de broederschappen – meer dan kerken – die het mogelijk maakten dat het christendom tot een Afrikaanse religie kon evolueren.

## Afrikaanse slaafgemaakten en het christendom in Amerika

Als gevolg van de Portugese invloed in Afrika ervoer een aanzienlijke minderheid van de Afrikaanse slavenbevolking in Amerika het christendom niet als een vreemde godsdienst.

<sup>51</sup> “Carta do Rei do Congo a D. Manuel I” (1514), in António Brásio (red.), *Monumenta missionária Africana (MMA)*, 15 delen (Lisbon: Agência Geral do Ultramar/Academia Portuguesa da História, 1952–88), 1:294–323.

<sup>52</sup> “Interrogatória de statu regni congensis fact ulissipone” (1595), in Brásio, *MMA*, 3:500–504.

Velen van hen waren immers al als kind gedoopt door een lokale catechist, waren opgegroeid met Afro-katholieke rituelen rond Kerstmis en Pasen, kenden het Onze Vader en het Ave Maria in hun lokale taal, waren bekend met broederschapsrituelen bij begravenissen en wendden zich in tijden van tegenspoed voor troost tot de Maagd Maria en de katholieke heiligen. Sommige van hen waren zo vertrouwd met de katholieke godsdienst dat ze in Iberische kolonies als catechisten konden worden ingezet door lokale missionarissen en leidinggevende posities konden innemen in lokale broederschappen. Niemand die vertrouwd is met de slavenmaatschappij in koloniaal Latijns-Amerika zal het belang van broederschappen voor de zwarte bevolking ontkennen. In landelijke regio's bestaan dergelijke organisaties tot op vandaag. Veelal hebben ze een verwijzing naar Kongo in hun naam, zoals bijvoorbeeld de *Cofradía de los Congos del Espíritu Santo* in de Dominicaanse Republiek of de vele honderden *congadas* in Brazilië, die vaak Onze-Lieve-Vrouw van de Rozenkrans of Benedictus de Afrikaan als patroonheilige hebben.

Minder bekend is dat dergelijke Afro-katholieke gemeenschappen ook in protestantse kolonies ontstonden. Een fascinerend voorbeeld hiervan is te vinden in de Deense Maagdeneilanden, waar de Duitser Christian Oldendorp, een missionaris van de Moravische Kerk, omstreeks 1760 tot zijn verbazing vaststelde dat sommige Afrikanen op deze Caribische eilanden al vertrouwd waren met het christendom. Uit gesprekken met een man uit Kongo leerde Oldendorp dat “de meeste mensen in zijn land naar een christelijke kerk gingen en gedoopt en getrouwd werden door een priester.” De man vertelde Oldendorp bovendien dat de Kongolezen “priesters van hun eigen volk hadden, die mensen doopten, missen organiseerden, konden lezen en hun eigen religieuze boeken hadden.” Oldendorp stelde ook vast dat het gebruikelijk was “onder zwarten die uit Portugese landen kwamen [...] vooral die uit Kongo” om “een soort doop” uit te voeren bij kinderen en dat de Kongolezen zelfs een eigen missiewerk hadden opgezet en andere Afrikanen “onderwezen, absolveerden en doopten.”<sup>53</sup> De notities van Oldendorp tonen dus overduidelijk aan dat er ook protestantse kolonies waren met een slaven-gemeenschap afkomstig uit delen van Afrika met een sterke Portugese invloed en dat

<sup>53</sup> Christian Georg Andreas Oldendorp, *Historie der caribischen Inseln Sanct Thomas, Sanct Crux und Sanct Jan, insbesondere der dasigen Neger und der Mission der evangelischen Brüder unter denselben*, uitgegeven door Gudrun Meier, Stephan Palmié, Peter Stein en Horst Ulbricht, 2 delen (Berlin: VWB, 2000), 1:445–48; 2:758.

velen van hen al lang vertrouwd waren met het christendom vooraleer ze door Europese missionarissen werden benaderd.

## Curaçao

Dit was ook het geval op Curaçao, waar de oudste slavengemeenschap bijna uitsluitend uit de Kaapverdische Eilanden en delen van Senegambia met een sterke Portugese invloed afkomstig was. Velen van hen hadden op Portugese slavenschepen gezeten die op weg waren naar Iberische kolonies, maar door de Nederlandse West-Indische Compagnie werden gekaapt en daarna naar Curaçao werden verscheept. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat het de Duitse Jezuiet Michael Joannes Alexius Schabel in de vroege achttiende eeuw opviel dat alle leden van de zwarte bevolking op dit eiland “beweren dat ze christenen zijn, christenen willen zijn, ook al zijn ze nog niet gedoopt,” dat “allen die ik tot nog toe heb ondervraagd zonder uitzondering [blijven] zeggen christen en katholiek te zijn. ‘Por la gracia de Dios,’ zeggen ze dan, want de meesten spreken Spaans of althans creools, dat is gebroken Spaans” en dat “rozenkransen, kruisjes, medailles en dergelijke [...] hun zo bijzonder dierbaar zijn en [...] ze vrij om hun hals hangen en vereren.” Hij betreurde daarom dat er in Curaçao “niet te veel van die Ethiopiërs [d.w.z. Afrikanen] tegelijk in een keer in de kerk tot de mis worden toegelaten” omdat “de gouverneur en met hem de bewoners van het eiland bang [zijn] voor dat die Ethiopische slaven, met honderden of duizenden tezamen in de mis, wanneer ze eruit komen eens onverwachts een opstand en rebellie zouden beginnen.”<sup>54</sup>

Verschillende tradities van de zwarte gemeenschap in Curaçao, zoals het aankondigen van iemands dood door op een hoorn te blazen, het eren van de overledene met acht dagen rouw (bekend als *ocho dia*; zie ook het vorige artikel), het urenlang bidden van novenen en zingen van de *dumve* (verbasterde versies van Gregoriaanse gebedsliederen) onder leiding van een *resadó* (voorzanger), het verjagen van de geest van de overledene uit het huis aan het eind van de *ocho dia*, het zingen van Ave Maria-gebeden tijdens de rouw van een *angelito* (onschuldig kind dat engeltje werd), het spelen van *tambú*-muziek ter ere van de heilige Antonius, het gebruik van rozenkransen als

<sup>54</sup> Wim Rutgers (red.), *Michael Joannes Alexius Schabel S.J. - missionaris op Curaçao, 1703-1713* (Curaçao: University of Curaçao, 2015), 69-71, 86.

amuletten (vooral tijdens de vastentijd, wanneer de boze geesten of *zumbis* het sterkst zijn), de viering van Sint Jan met vreugdevuren en het baden van beelden van die heilige op Sint Jansavond komen allemaal overeen met gebruiken in Afrikaanse regio's met een historisch sterke Portugese invloed.

De Dominicaan Paul Brenneker, een pionier in de studie van Curaçaose folklore, wees ook op het belang van Afro-katholieke genootschappen, bekend als *sociedades di caha* ("verenigingen van de doods-kist," dat wil zeggen: begrafenisfondsen) of *seters*, verwijzend naar de kandelaars die deze verenigingen leveren voor de *ocho dia*. "Iedere buurt heeft er een paar," legde hij uit, "menigeen is lid van twee of meer fondsen." Elke maand betaalden mensen een bedrag omdat deze fondsen "tot de eerste levensbehoefte gerekend [werden]. Hoe weinig velen ook vooruitzien en berekenen, niemand zal graag achter raken met de contributie voor het fonds. Dit ter voorkoming van een arme-mensen-begrafenis."<sup>55</sup> Deze genootschappen hadden hun eigen vaandels en droegen namen die verwezen naar een katholieke beschermheilige, zoals *San Pedro, La Birgen Nos Mama, San Hosé* of *Santa Lucia*.

De belangrijke rol van dergelijke fondsen in de Curaçaose samenleving kan ons ook helpen om Han Jordaans observatie te begrijpen dat er binnen de katholieke zwarte bevolking aanzienlijke weerstand bestond tegen het organiseren van de begrafenis voor nieuwkomers uit Afrika die overleden voordat ze gedoopt konden worden.<sup>56</sup> Immers, deze mensen hadden nooit bijgedragen aan een van de begrafenisfondsen. Bovendien werden ongedoopte Afrikanen als minderwaardig beschouwd. Het is veelzeggend dat zwarte katholieken in Curaçao deze laatsten aanduidden met het scheldwoord *bouriques*, een woordspeling op het Iberische *burro* (ezel) en *bozal/boçal* (ongedoopte Afrikaan), en dat ze de begraafplaats voor ongedoopten de *chiké* noemden, afgeleid van het Portugese *chiqueiro* (varkensstal).<sup>57</sup>

Toen de Rooms-Katholieke Kerk in de loop van de achttiende eeuw probeerde om in Curaçao een post-Tridentijnse, Eurocentrische vorm van het katholicisme op te leg-

<sup>55</sup> Paul Brenneker, *Curaçaoensia: Folkloristische aantekeningen over Curaçao* (Curaçao: Boekhandel St. Augustinus, 1961), 17; Paul Brenneker, *Sambumbu: Volkskunde van Curaçao, Aruba en Bonaire*, 10 delen (Curaçao: Drukkerij Scherpenhevel, 1969–75), 1:105; 5:1091, 1106–7; 10:2487–89.

<sup>56</sup> Hans Jordaans, *Slavernij en Vrijheid op Curaçao* (Zutphen: Walburg Pers, 2013), 150.

<sup>57</sup> Rutgers, *Michael Joannes Alexius Schabel*, 112; Brenneker, *Sambubu*, 3:555; 5:1092–93.



gen, stuitte dit op verzet van de zwarte gemeenschap, die hardnekkig vasthield aan haar eeuwenoude afro-katholieke tradities. In 1759 liepen de spanningen zo hoog op dat de zwarte bevolking dreigde de katholieke kerk te verlaten en een eigen kerkgemeenschap op te richten.<sup>58</sup> Deze spanningen namen nog toe na de verheffing van Curaçao tot een apostolische prefectuur in 1823. In hun verlangen om het katholicisme van Curaçao te “beschaven,” gingen de kerkelijke autoriteiten zo ver dat ze mensen uitsloten van de congregatie omdat ze naar aloude afro-katholieke gewoonte *tambú*-muziek speelden en *ocho dia* begrafenistradities in ere hielden. De bevolking verzette zich hiertegen, zoals in een populair lied werd verwoord: “Ta un kachó mi tabatin / tende kon m’a yam’ée / M’a mara un sinta na sua garganta / dunele nòmber di kongrenis” (Ik had vroeger een hond / Weet je hoe ik hem noemde? Ik deed een riem om zijn nek / en noemde hem congregatie).<sup>59</sup>

## Suriname

In tegenstelling tot Curaçao, kwam maar een klein deel van de slavenbevolking in Suriname uit delen van Afrika met een historisch sterke Portugese invloed. De kolonisatie begon er immers pas later en tegen die tijd had de West-Indische Compagnie haar eigen slavenhandelsnetwerk opgebouwd, vaak in plaatsen waar de Portugese invloed minimaal was, zoals Koromantijn of Loango. Toch stuiten we ook daar, lang voor de komst van de Evangelische Broedergemeente in 1735, op documenten die verwijzen naar Afrikanen met Iberische katholieke doopnamen zoals Lucretia, Victoria, Diana, Thomas, Gabriel, Francisque, Matteus, Christina en Congo Maria.<sup>60</sup> In latere eeuwen vinden we een intrigerende verwijzing naar de aanwezigheid van Afro-Atlantische katholieken in Coronie, een district waar pas in het begin van de negentiende eeuw plantages werden aangelegd. Tijdens zijn missie naar Coronie in de jaren 1820 ontdekte pater Paulus Wennekers er

<sup>58</sup> J.A. Schiltkamp en J.Th. de Smidt (red.), *West-Indisch Plakaatboek: Publikaties en andere wetten alsmede de oudste resoluties betrekking hebbende op Curaçao, Aruba, Bonaire, 1638-1816, 2 delen.* (Amsterdam: S. Emmering, 1978), 1:246.

<sup>59</sup> Rose Mary Allen, *Di ki manera? A Social History of Afro-Curaçaoans, 1863–1917* (Amsterdam: SWP, 2007), 165.

<sup>60</sup> Julien Wolbers, *Geschiedenis van Suriname* (Amsterdam: H. De Hoogh, 1861), 146; L. Junker, “Eenige mededelingen over de Saramakkaner Boschnegers,” *De West-Indische gids* 4 (1922): 449–80.

“eene menigte Portugeesche slaven, die uren ver te kerk komen.” Ook elders in Coronie ontmoette hij katholiek gedoopte Afrikanen die een kruisje op de borst hadden en het kruisteken maakten.<sup>61</sup> Het was ook in Coronie dat een zekere Colin in 1817 probeerde om een slavenopstand te organiseren. Onderzoek wees uit dat Colin beïnvloed was door het christendom en dat hij bijvoorbeeld naar bijeenkomsten verwees als “naar de kerk gaan.” Hoewel deze christelijke invloed traditioneel wordt verklaard door te verwijzen naar de invloed van Moravisch missiewerk in Suriname, geeft het feit dat “Koning Colin” door zijn volgelingen werd aangesproken als *tata*, de Kikongo-term voor “vader,” aan dat deze christelijke invloeden ook van Kongolese oorsprong kunnen zijn geweest.<sup>62</sup>

## Nieuw-Nederland

In de andere Nederlandse kolonie in Amerika, Nieuw-Nederland, het latere New York, kwam de grote meerderheid van de slavenbevolking uit Kongo en het noordwesten van Angola en droegen slaafgemaakten Portugese doopnamen zoals António, Susana, Manuel en Isabel. Anderen, zoals Francisco van Capo Verde, Anna van Capoverde, Pieter Santome, Christoffel Santome en Maria Santomee waren afkomstig uit de Atlantische eilandengroepen van Kaapverdië en São Tomé. Sommigen kwamen zelfs uit Portugal en hadden mogelijk Portugese voorouders, zoals Anthony Ferdinand, een “jongeman van Cascalis [Cascais], in Portugal,” Willem Antonys Portugies, Pieter Portugies en Maria Portugies.<sup>63</sup> Onder de zwarte bevolking van Nieuw Nederland bestond een groot verlangen om hun kinderen te laten dopen, iets wat in Manhattan enkel in de Gereformeerde Kerk mogelijk was. Hoewel Nederlandse calvinisten strenge criteria hadden voor het dopen, doopte de Gereformeerde Kerk er minstens zesenvijftig zwarte kinderen.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Elisabeth Maria Leonie Klinkers, *Op hoop van vrijheid: Van slavensamenleving naar creoolse gemeenschap in Suriname, 1830–1880* (Utrecht: Vakgroep Culture Antropologie, 1997), 33.

<sup>62</sup> H. van Renselaar en J. Voorhoeve, “Messianism and Nationalism in Surinam,” *Bijdrage tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 118, no. 2 (1962): 193–216.

<sup>63</sup> Samuel S. Purple (red.), *Marriages from 1639 to 1801 in the Reformed Dutch Church, New Amsterdam, New York City* (New York: Genealogical and Biographical Society, 1940), 10–30; Thomas Grier Evans (red.), *Records of the Reformed Dutch Church in New Amsterdam and New York: Baptisms from 25 December 1639, to 27 December 1730* (New York: Clearfield, 1901), 10–38; Arnold J.F. van Laer (red.), *New York Historical Manuscripts: Dutch*, 4 delen (Baltimore, MD: Genealogical Publishing, 1974), 1:23 en 4:35, 53, 60, 62, 96–100, 208–9, 212–213.

Onder druk van de eigenaars die bang waren dat gedoopte slavenkinderen op den duur vrij zouden komen, stopte de Kerk omstreeks 1650 met deze praktijk. Een andere reden was dat er binnen de Gereformeerde Kerk twijfels waren gerezen of de ouders “niet meerder gesocht hebben, als daer mede haer kinders te verlossen van lichaemlijcke Slaavernije, Sonder te trachten na Godtsalicheyt en Christelijcke Deugden,” zoals dominee Henricus Selijns het is 1664 verwoordde.<sup>65</sup> Ook na de Engelse verovering van de kolonie in 1664 bleven Nederlandse slavenhouders in wat nu New York en New Jersey heette zich tegen de doop van slavenkinderen verzetten. Zo klaagde de Anglicaanse missionaris Elias Neau in 1708 dat hij geen catechisatie had kunnen geven in New Jersey omdat “ze daar bijna allemaal Nederlands zijn en [...] bang zijn dat hun slaven na de doop hun vrijheid zullen opeisen.”<sup>66</sup>

Ondanks de tegenwerking van zowel Engelse als Nederlandse slavenhouders had Neau tegen 1712 al meer dan 150 zwarte studenten van wie hij er 31 doopte. Nadat hij in 1722 overleed, vond zijn opvolger William Huddelston naar verluidt “zwermen zwarten voor mijn deur die vroegen of het mij behaagde hen les te geven.”<sup>67</sup> Andere Anglicaanse predikanten in New York en New Jersey hadden soortgelijke ervaringen. In 1714 had Thomas Barclay in Albany veertig zwarte catechumenen en doopte zeventien van hen. “Als ik zou willen,” schreef Barclay, “zou ik gemakkelijk een congregatie alleen van slaven kunnen vormen.”<sup>68</sup> Een intrigerend verhaal is dat van een zekere Aree [Arie] van Guinee, een zwarte man die via Suriname naar New York was gekomen en er in augustus 1714 zijn huis openstelde voor de eerste lutherse dienst.<sup>69</sup> Ook lang na de verovering van Nieuw-Nederland bleven leden van de zwarte gemeenschap de Gereformeerde Kerk benaderen. In 1788 bijvoorbeeld beschouwde Peter Lowe, de gereformeerde predikant

<sup>64</sup> Jaap Jacobs, *New Netherland: A Dutch Colony in Seventeenth-Century America* (Leiden: Brill, 2005), 312–18.

<sup>65</sup> A.P.G.J. van der Linde (red.), *Old First Dutch Reformed Church of Brooklyn, New York: First Book of Records, 1660-1752* (Baltimore, MD: Genealogical Publishing Company, 1983), 230-31.

<sup>66</sup> Graham R. Hodges, *Slavery, Freedom & Culture among Early American Workers* (Armond, NY: M. E. Sharpe, 1998), 37.

<sup>67</sup> Patricia U. Bonomi, “‘Swarms of Negroes Coming about My Door’: Black Christianity in Early Dutch and English North America,” *Journal of American History* 103:1 (2016): 34–58.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Norman C. Wittwer, *The Faithful and the Bold: The Story of the First Service of the Zion Evangelical Lutheran Church, Oldwick, New Jersey* (Oldwick, NJ: Zion Evangelical Lutheran Church, 1984), 19.

in Kings County (het huidige Brooklyn), een groep zwarte mannen die een volwaardig lidmaatschap van de kerk aanvroegen “waardig [...] voor de privileges van het Evangelie,” maar zijn Nederlands-Amerikaanse kerkgangers waren het daar niet mee eens en beweerden dat “negers geen ziel hebben” en dat “hun voorgewende ijver [...] niets anders is dan ijdele praal.”<sup>70</sup>

Achttiende-eeuwse krantenberichten uit New York en New Jersey maken ook regelmatig gewag van christelijk missiewerk binnen de eigen zwarte gemeenschap. Toen bijvoorbeeld de Anglicaanse zendeling Pierre Stoupe in 1728 zijn missie bij de zwarte bevolking in New Rochelle, New York, begon, stelde hij tot zijn verbazing vast dat sommigen al “enig onderricht hadden gehad” door andere leden van de zwarte gemeenschap die bedreven waren in “de grondbeginselen van het christelijk geloof.”<sup>71</sup> Advertenties in kranten van slaveneigenaars op zoek naar weglopers verwijzen regelmatig naar zulke zelfverklaarde predikanten. In 1740 vinden we bijvoorbeeld een bericht in de *Pennsylvania Gazette* over een zekere Simon uit New Jersey die “zich voordeed als dokter en erg gelovig was, en zei dat hij een geestelijke was.”<sup>72</sup> In 1775 werd in een advertentie in *Rivington’s New-York Gazetteer* melding gemaakt van een zekere Mark uit Bergen County, die een “prediker” zou zijn, en in 1783 plaatste de *New York Gazette* een advertentie over zekere Anthony die “zich voordoet als prediker en soms in die hoedanigheid optreedt onder de zwarten.”<sup>73</sup> Het is belangrijk om te benadrukken dat dit zich allemaal afspeelde vóór de (tweede) Great Awakening, de grote evangelisatiegolf van 1790-1840 die traditioneel wordt beschouwd als het begin van het Afro-Amerikaanse enthousiasme voor het christendom.

Dit laat zien hoezeer de rol van de eigen zwarte gemeenschap bij de verspreiding van het christendom onder zwarte Amerikanen is onderschat. Het is daarom belangrijk om te benadrukken dat de fundamenten van het Afro-Amerikaanse christendom niet zozeer bij de beroemde Anglicaanse predikanten John Wesley en George Whitefield lig-

<sup>70</sup> Andrea Mosterman, “‘I Thought They Were Worthy’: A Dutch Reformed Church Minister and His Congregation Debate African American Membership in the Church,” *Early American Studies* (2016): 610–16.

<sup>71</sup> Bonomi, “Swarms of Negroes,” 53.

<sup>72</sup> *The Pennsylvania Gazette* (11 september 1740).

<sup>73</sup> *Rivington’s New-York Gazetteer* (8 juni 1775); *The New York Gazette and the Weekly Mercury* (10 november 1783).

gen, zoals vaak wordt aangenomen, maar veel oudere wortels hebben die teruggaan tot de Afro-Atlantische katholieke Afrikanen uit de zeventiende eeuw. Door de geschiedenis van deze gemeenschap centraal te stellen, verandert het beeld van de zwarte katholieke gemeenschap in de geschiedenis van het Afro-Amerikaanse christendom dramatisch. Van passieve toeschouwers veranderen zij in actieve pioniers die in Amerika een Afrikaanse variant van het christendom hebben geïntroduceerd en verspreid. Een variant die er uitgroeide tot een gemeenschap van broeders en zusters die hun kerken vol trots “Afrikaans” noemen in het besef dat het niet tegenstrijdig is om overtuigd christen en tegelijk ook trots te zijn op je Afrikaanse herkomst.

## 4. Van marrons tot de toeslagenaffaire. Kerk en slavernij in verleden, heden en toekomst<sup>74</sup>

Mgr. Karel Choennie



### Het herschrijven van de geschiedenis van de inheemsen en marrons

Eén van de manieren om het slavernijverleden te verwerken is het herschrijven van de koloniale geschiedenis en wel vanuit de ogen van de nazaten van de veroverde autochtone volken en de slaafgemaakten uit Afrika. Hoewel de focus van mijn verhaal op de marrons ligt, gebiedt de historie mij om ook iets te zeggen over onze inheemsen. Zij waren immers de eerste slaven. Als kind leerden we dat de eerste gouverneur Cornelis van Aerssen van Sommelsdijck (1637-1688) de kolonie met voortvarendheid heeft ontwikkeld. Wat ons echter niet werd verteld is dat hij een bloedige oorlog heeft gevoerd tegen de autochtone bevolking waarbij hij met superieure wapens de overmacht had, terwijl de eenvoudige pijl-en-boogstrijders geen schijn van kans hadden. De krijgsgevangenen werden, om kogels te besparen, doodgeknuppeld. De orale traditie, de *mofo koranti* zoals we die in Suriname noemen, houdt ondanks alles iets van de waarheid overeind van wat de geschiedenisboeken verzwijgen. Het verzet moest in de kiem worden gesmoord en Van Sommelsdijck zorgde ervoor dat de autochtone bevolking uithongerde en geen verzet meer kon bieden door alle inheemse dorpen en kostgronden vanaf Paramaribo tot de Coppenerivier plat te branden. De oorlog tegen de inheemse bevolking en de Afrikaanse verzetsstrijders kostte een aardige duit en niet altijd waren de planters bereid daarvoor op te draaien. Het was dus goedkoper om vrede te sluiten. In 1686 kwam die vrede met de autochtone bevolking; de tekst van die vrede is verloren gegaan. Het is wel duidelijk dat vanaf toen de Caraïben en de

<sup>74</sup> Dit artikel is een bewerking en inkorting van een lezing gegeven in Breda tijdens het "Symposium kerk en slavernij" dat op 26 januari 2024 plaatsvond.

Arowakken hadden bedongen dat zij niet langer tot slaaf gemaakt wilden worden.

Hoewel ik hierboven en in de titel van mijn verhaal het woord “marrons” gebruik, maak ik bezwaar tegen de benaming “marron” voor de tot slaaf gemaakte Afrikanen die hun vrijheid hebben bevochten en in Suriname eeuwenlang hebben behouden. Historicus Gert Oostindie geeft een interessante reconstructie van het woord:

*Het woord heeft waarschijnlijk een Indiaanse oorsprong. In 1530 werd het in koloniale documenten gebruikt voor weggevluchte Indianen (“yndios cimarrones”), in 1544 voor gevluchte slaven (“negros cimarrones”). Het woord raakte tevens in gebruik voor weggelopen en verwilderd vee.<sup>75</sup>*

Van Goors Spaans handwoordenboek geeft voor cimarrón, als zelfstandig naamwoord, “slaven en huisdieren die vluchten en verwilderen,” “wild, in het wild groeiend (planten)” en “lui, arbeidsschuw.”<sup>76</sup>

U merkt het, aan het woord marron zijn er overwegend negatieve connotaties verbonden. De meeste wetenschappers hebben geen bezwaar tegen de benaming omdat die internationaal algemeen aanvaard is. Maar het herschrijven van de geschiedenis vraagt volgens mij wel dat wij het onderdrukte bewustzijn bevrijden van woorden die blijven vernederen.

Het besef dat woorden er wel degelijk aan toe doen leeft bij enkelen wel. Diaken Freddy Todie van ons Bisdop Paramaribo en afstammeling van de Aukaners zegt dat in de orale traditie van zijn familie zij zich *frimanpransun* noemen. Vertaald betekent deze benaming het nageslacht van de vrijen. Het is een hemelsbreed verschil als je jezelf ziet als kind van een vrij volk of als kind van weggelopen en verwilderd vee. Immers, respect begint altijd eerst met zelfrespect.

<sup>75</sup> José Juan Arrom, “Cimarrón: Apuntes sobre sus primeras documentaciones y su probable origen,” in José Juan Arrom en Manuel A. García Arévalo (red.), *Cimarrón* (Santo Domingo: Fundación García-Arévalo, 1986), 16, 21, 25, 28. Verwijzing in Gert Oostindie, “Cimarrón’ Een Spaans-Caraïbisch contrast met Suriname,” *OSO. Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde en geschiedenis* 11:2 (1992), 194-208, 195.

<sup>76</sup> Van Goor, *Spaans handwoordenboek* (Amsterdam: Van Goor Zonen, 1969), 240. Verwijzing in Oostindie, “Cimarrón’ Een Spaans-Caraïbisch contrast met Suriname,” 195.

Nochtans is er het beeld van de heroïsche marron. Ik citeer Oostindie wat uitgebreider:

*Zozeer als Marrons door planters en koloniale autoriteiten werden gehaat en bestreden, zozeer worden zij in de retoriek van het moderne Caraïbische nationalisme verheerlijkt [...] Juist de opmerkelijke overlevingskracht van de Surinaamse Marrons maakt hen enerzijds tot een uitgesproken object van heroïsering, anderzijds levensechter, een identificeerbare groep in verleden en heden, en daarom ook politiek gevoeliger. Wat dit laatste betreft denke men slechts aan de conjunctuur van de verhoudingen tussen het regime-Bouterse en de Marrons. Aanvankelijk schoven de militairen de Marrons naar voren als proto-nationalisten, maar dat veranderde drastisch toen zij zich gewapenderhand tegen Bouterse c.s. gingen verzetten. En uiteraard, in een plurale maatschappij als de Surinaamse zal een bij uitstek Afro-Caraïbische heroïek haast per definitie niet alle bevolkingsgroepen kunnen aanspreken. Nog steeds regeren vooroordelen de beeldvorming over de Surinaamse Marron. Wellicht zou verdere integratie hieraan iets ten goede veranderen. Maar zelfs dan zal hun verleden nooit de geschiedenis van “de Surinamer” (wie is dat?) gaan symboliseren.<sup>77</sup>*

Vanaf 2005 nemen de marrons een belangrijke zelfstandige plaats in de Surinaamse politiek en economie in. Zij zijn prominent aanwezig in heel de samenleving en nemen actief deel aan het maatschappelijk leven op alle niveaus.

Ik zal noodgedwongen de term marron in dit artikel blijven gebruiken. De afstammelingen noemen zich het liefst bij hun stamnaam: dus Saramaccaner, Aukaner, Aluku of Kwinti. Als verzamelnaam gebruiken zij *Businengre*. *Nengre* moet niet vertaald worden met neger maar met mens, bosmens, zoals het kind van twee blanke ouders, *pikinnegre*, niet vertaald moet worden naar kleine neger, maar gewoon kind. Volgens de laatste volkstelling van 2012 in Suriname zijn er 117.000 katholieken waarvan 30.000 marron.<sup>78</sup> In ons bisdom zijn vier religieuze zusters en zeven diakens van marron afkomst.

<sup>77</sup> Oostindie, “‘Cimarrón’ Een Spaans-Caraïbisch contrast met Suriname,” 203-204.

<sup>78</sup> Zie <https://statistics-suriname.org/censusstatistieken-2012-2/>, laatst bezocht 2 mei 2024.



## Missionering marrons op invitatie

Met het volgende voorbeeld wil ik aantonen dat de missionering van de marrons op heel andere wijze is toegegaan dan in de rest van Zuid-Amerika, waar men te maken had met de conquistadores die de inheemse bevolking gewapenderwijs hebben gedwongen het geloof te accepteren. Ik wil deze vorm van missie benadrukken, omdat gemakshalve de katholieke kerk in Suriname op één hoop wordt gegooid met die op de rest van het continent waar men gewelddadig en onder dwang mensen doopte. Verder wil ik ook af van het idee dat katholieke missionarissen mensen met spiegeltjes en kraaltjes hebben gelokt. De katholieke kerk in Suriname was niet de dominante kerk, maar eerder een kerk die door de protestantse overheid werd tegengewerkt en als het echt niet anders kon getolereerd.

Pater Toon te Dorsthorst schrijft een exemplarisch stuk hierover in zijn boek *Pater Toon boslandpater*.<sup>79</sup> Hij beschrijft de geschiedenis van zijn borstkruis. Jarenlang was het een deel van de houten gebedspaal (*faaka pau*) te Lantiwe. Dit dorp ligt in het uiterste zuiden van de Granrio, een van de twee bronrivieren van de Surinamerivier. De *faaka pau* (banierpaal) is een heilige plek waar de ouderlingen van een dorp de dagelijkse gebeden en plengoffers verrichten. Anana Keduwaman Keduwapon, God schepper van hemel en aarde, en de voorouders worden er aangeroepen. Zonder dat er ooit eens een poging is ondernomen door de kerk om deze mensen te kerstenen nam de dorpsleider Thomas Pobosi het initiatief in 1925 om de Rooms-Katholieke Kerk uit te nodigen om er een school en een kerk te vestigen. Pobosi had namelijk elf winti's over zich maar kreeg een twaalfde die Maasa Hepiman heet. Maasa Hepiman betekent Heer de Helper, met andere woorden: de Heilige Geest de Helper. Het Hebreeuwse woord voor winti (wind) is *ruah* en dat betekent ook Geest. Er is dus hier sprake van een openbaring van God zelf. De twaalfde winti was zo krachtig dat Pobosi de elf anderen in de rivier weggooid. Het dorp was uit zichzelf bereid afstand te doen van de traditionele godsdienst en alle godsdienstige attributen. De dorpingen waren bereid hun heilige plek, de *faaka pau*, te verwijderen. Het was pater Morssink die hen ervan overtuigde dat zij de gebedspaal mochten behouden en er slechts een dwarsbalk aan toe moesten voegen. Katholieken

<sup>79</sup> Toon te Dorsthorst, *Pater Toon boslandpater: geroepen tot pastor en profeet* (Paramaribo, 2019).

geloven immers ook in de gemeenschap van de heiligen. Het was dus niet verkeerd om daar bij die plek samen te komen om God en alle heiligen aan te roepen. In 1930 verliet men het dorp en het oerwoud heroverde wat het eerder ontnomen was. Er werd een nieuw dorp gesticht met de naam Ligorio, genoemd naar de stichter van de Redemptoristen. De vroomste katholieken van Suriname wonen in dat dorp waar slechts één of twee keer per jaar een priester komt en soms helemaal niet. In 1997 ging pater Toon op zoek naar deze plek en vond de *faaka pau*. Van die bruinhart paal heeft hij borstkransen gemaakt waarvan ik er ook een bezit, een geschenk van diaken Nelson Pavion, een achterkleinzoon van Thomas Pobosi.

### Het heden: Hoe speelt het thema slavernij nog in Suriname en in Nederland?

Van de marrons maak ik de overstap naar de hedendaagse geschiedenis. Als het gaat om doorwerking van het thema slavernij in Suriname, hoef ik niet ver te zoeken. Wie heeft nu een meer Nederlandse naam dan Karel? Heel Suriname draagt het Nederlands verleden en dus ook de slavernij met zich mee. Onze taal, ons rechtssysteem, ons onderwijssysteem, onze gezinsstructuren, de politieke etnische coalities die een voortvloeiende zijn van de gevoerde verdeel- en heerspolitiek. Verder zijn ras en kleur nog steeds bepalende factoren in de Surinaamse maatschappij, hoezeer wij ook pretenderen een *bromki dyari*, bloementuin, te zijn. Dit alles isoleert ons van het Caribisch gebied en Latijns-Amerika. We leven op een stukje wilde kust omringd door oerwoud met dagelijks volle vluchten van Amsterdam naar Suriname en vice versa. Nederland en Suriname zijn tot elkaar veroordeeld, zoals de schrijver Anil Ramdas zei, hoezeer Nederland wil ontkennen dat het ooit ons moederland was. Tot elkaar veroordeeld in dezelfde zin als in de existentialistische filosofie. We kiezen niet voor elkaar, maar zijn tot elkaar veroordeeld. Ter illustratie wil ik slechts twee voorbeelden geven waaruit blijkt hoe de slavernij nog steeds doorwerkt in Suriname.

### De taal

Met kerst 2023 heb ik de kerstpreek volledig in het Sranantongo gehouden, de lingua franca van Suriname, zonder maar een woord Nederlands te gebruiken. Ik behandelde het onderwerp huiselijk geweld, dat in Suriname epidemische vormen heeft aan-

genomen. Ik schiep een contrast tussen de warmte die Jezus aan de borst van Moeder Maria ontving en de harde realiteit van geestelijk en fysiek geweld waarin onze kinderen moeten opgroeien. Nergens ter wereld, merkt de Trinidadiaanse schrijver V.S. Naipaul op, worden kinderen zo afgeranseld als in het Caribisch gebied.<sup>80</sup> Het is volgens mij een direct gevolg van de lijfstraffen uit de slavernij. Het woord voor borst in Sranan is *bobi*. Na de dienst kwam een trouwe kerkganger heel verontwaardigd naar mij toe om haar beklag te doen. Zij vond het absoluut ontoelaatbaar dat een bisschop in de kathedraal op kerstnacht de woorden *bobi* en *motyo* (prostitutie) had gebruikt. Het duurde even voor ik deze razernij tegen mij een plaats kon geven. Dit is een uiting van het ingestampste minderwaardigheidscomplex waarmee wij in Suriname kampen. Onze taal is niet verheven genoeg om in de kerk over God te spreken. Moeilijke concepten en filosofische verhandelingen zouden niet in Sranan mogelijk zijn. Dit idee blijft bestaan, hoewel gerenommeerde dichters als Trefossa, Koenders, Venetiaan en anderen het tegendeel hebben bewezen. Dat onderdrukt bewustzijn gaat niet van de ene op de andere dag in Suriname verdwijnen, want de tijd heelt geen wonden. Integendeel. Een onverwerkt verleden wordt met de tijd erger. Als wij niet actief aan de verzoening werken met Nederland, zullen wij altijd een vergeten stuk modderland aan de wilde kust blijven.

### Caribisch gezinstype

Mijn thesis in Leuven ging over het Caribisch gezinstype, waarbij ik heb geconstateerd dat het huidige gezinstype zijn wortels vindt in de West-Afrikaanse matrilineaire familiesystemen. Het verbod op huwelijken, het hebben van een geliefde op een andere plantage en het feit dat partners los van elkaar verkocht konden worden heeft gemaakt dat er bij voornamelijk de Surinaamse man van Afrikaanse afkomst een traumatische angst heerst om te huwen. Er ontstond een bezoeksrelatie die uiteindelijk permanent werd, maar ook permanent tijdelijk kon blijven. Dit kwam doordat partners meestal op verschillende plantages verbleven en werkten. De sterke matriarch maakt het ook niet gemakkelijk voor de dochter om uit huis te gaan om met haar man samen te wonen in een eigen huis ver van haar zusters. Een derde reden waarom dit systeem na de slavernij

<sup>80</sup> Toon te Dorsthorst, *Pater Toon boslandpater: geroepen tot pastor en profeet* (Paramaribo, 2019).

standhield was de schrijnende armoede. Het Caribisch gezin is een antwoord op de structurele armoede. Het komt voort uit een armoedecultuur, maar brengt zelf ook armoede voort. Dit is een onwenselijke vicieuze cirkel waarin veel gezinnen, zelfs hier in Nederland, gevangen zijn. Het is een deel van de cultuur geworden en functioneert als *extended family system* perfect en is in veel opzichten stabiel dan het westers kerngezin. Wanneer echter culturen met elkaar in aanraking of botsing komen dan ontstaan er problemen. Aan de ene kant blijft het verlangen naar een duurzame hechte relatie tussen een man en een vrouw, en aan de andere kant zijn er zoveel onbekende factoren die een huwelijk in de weg staan. Geen eenvoudige opgave.

### De rol van de katholieke kerk in de doorwerking van het slavernijverleden

In mijn kerstpreek 2022 zei ik hierover dat hoewel de rooms-katholieke kerk zich heeft ontfemd over de slaafgemaakten zij toch gevangen bleef in het systeem van meester en slaaf. Historica Mildred Caprino heeft het zo voor mij samengevat: “De lijfelijke gruwelheden van de slavenmeesters zijn te vergelijken met een mierenbeet en het geestelijk leed dat de kerken mede hebben aangericht met een schorpioenenbeet.” Een mierenbeet doet pijn, maar het gaat over, terwijl het gif van de schorpioen dodelijk is als je daar geen antidotum op vindt. De kerk heeft de slaafgemaakten geleerd dat er niets goeds was in hun godsdienst en cultuur. Dat civilisatie betekende al het eigene te minachten en de blanken in alles te imiteren. In onze zoektocht naar een eigen identiteit werden we *mimic men* (na-apers) zoals V.S. Naipaul dat noemt, of zoals Frantz Fanon het zegt in zijn boek *Zwarte huid, blanke maskers* (1952). In dat boek beschrijft Fanon hoe zwarte mensen op allerlei manieren duidelijk wordt gemaakt dat ze gelden als minderwaardig en hoe zij dit proberen te compenseren door zich *wit* te gedragen. Zwarte mensen werden gedwongen witte maskers op te zetten. De kerk heeft tot de onafhankelijkheid in 1975 deze mentaliteit gelegitimeerd en gesanctioneerd.

Nu maak ik dan de stap naar de doorwerking van het slavernijverleden in Nederland.

### Alledaags racisme en *entitlement racism*

Philomena Essed beschrijft in haar boek *Alledaags Racisme* uit 1984 typisch racistische situaties in Nederland.<sup>81</sup> Dat stuitte op weerstand, omdat Nederlanders het zelfbeeld

hebben een tolerant en ruimdenkend volk te zijn. Haar publicatie werd deel van een kortstondige antiracismegolf in Nederland, maar de jaren negentig brachten een stevige *backlash* teweeg die twee decennia zou duren. Dit onderwerp werd onder de mat geveegd, zelfs in wetenschappelijke kringen. Bij de heruitgave van het boek in 2017, ruim dertig jaar later, blijkt er weinig te zijn veranderd. Integendeel. Racisme is zelfs evidenter geworden. De onlangs gehouden verkiezingen in Nederland weerspiegelen wat Essed noemt “eigengerechtigd racisme: in naam van de vrijheid van meningsuiting.”<sup>82</sup> Eigen-gerechtigd racisme is de vertaling van *entitlement racism*, een woord dat niet goed te vertalen is in het Nederlands. *Entitlement*, volgens Essed, veronderstelt een gevoel van eigen-gelijk waarmee je meent dat iets je toekomt. Met betrekking tot racisme is de uiterste consequentie dat racisme er niet toe doet: “Ik bepaal zelf wel wat racisme is of niet, wat ik kan zeggen en wat niet. Wat de ander ervan vindt is niet mijn probleem.” Hierbij spelen de sociale media een belangrijke rol. Het publiek vernederen via sociale media is één van de instrumenten geworden van alledaags racisme.

### Excuses – en compensatie?

In Nederland is er wel een ontluikend bewustzijn gaande getuige de eenzijdig uitgesproken excuses van premier Rutte op 19 december 2022. Ik vond dat de excuses op een symbolische datum moesten worden uitgesproken door de koning en dan zodanig dat die gepaard gingen met reparatie en aanvaard konden worden en stappen tot verzoening konden worden gezet. Er is nog steeds geen officieel gepast antwoord gekomen van Surinaamse zijde op de aangeboden excuses. Kennelijk omdat wanneer over reparatie moet worden gesproken een nul achter een komma een nul blijft. Er is geen berouw en boete, en dus geen compensatie. Voormalige kolonies zeggen namelijk aan de Europese landen: “Sorry is not enough. You should put your money where your mouth is.” Armand Zunder heeft uitgerekend hoe duur de suiker was en is daarom een niet welkome gast bij conferenties over het slavernijverleden waar reparatie aan de orde is.<sup>83</sup>

<sup>81</sup> Zie Philomena Essed, *Alledaags racisme* (Amsterdam: Feministische Uitgeverij Sara, 1984).

<sup>82</sup> Zie Philomena Essed, *Racismekennis* (Amsterdam: Van Gennip, 2020).

<sup>83</sup> Zie Armand Zunder, *Herstelbetalingen: De “Wiedergutmachung” voor de schade die Suriname en haar bevolking hebben geleden onder het Nederlands kolonialisme* (Den Haag: Amrit Consultancy, 2010).

De premier van Barbados, Mia Amor Mottley, heeft het voortouw op het wereldpolitieke toneel genomen. Zij komt altijd met exacte bedragen, zodanig dat de wereldleiders tijdens de klimaatop in Cairo beschaamd naar de vloer keken. Zij wil 4,9 biljoen als reparatie van het Verenigd Koninkrijk voor het kleine Barbados. Hoeveel moeten de voormalige moederlanden in totaal betalen aan de voormalige kolonies? Engeland 24 biljoen dollars, Spanje 17,1 biljoen, Frankrijk 9,2 biljoen en Nederland 4,86 biljoen.<sup>84</sup> Door de lugubere slavenhandel werden naar schatting tussen de 200.000 en 300.000 Afrikaanse slaafgemaakten verscheept naar Suriname. Na de afschaffing van de slavernij uit economische redenen waren er nog maar 34.000 van hen over. Over het precieze aantal is er nog discussie onder de wetenschappers. Deze cijfers geven volgens mij genoegzaam aan hoe zwaar en kortstondig het leven was op de plantages. Na de afschaffing werden alleen de planters vergoed; ze kregen per slaaf 200 gulden. Die vergoeding moesten de slaven later zelf terugbetalen door middel van speciale belastingen.

De bedragen die premier Mottley noemt, lijken erg hoog maar ze zijn terecht, volgens haar geaccumuleerd over een periode van enkele eeuwen slavernij. Als je in termen van eeuwen denkt, dan zijn de bedragen klein.<sup>85</sup>

## De toeslagenaffaire en witte suprematie: van Susanna Du Plessis tot Melitia Atminah

Ik zal kort iets zeggen over de u welbekende toeslagenaffaire die haar oorsprong vindt in witte suprematie. Wanneer wij spreken van moderne vormen van slavernij, wil dat zeggen dat het nu voorkomt, maar dat de grondoorzaak hetzelfde blijft, namelijk dat een bevolkingsgroep zich verheven voelt boven een andere en daardoor meent de ander te mogen onderdrukken. Ik begin met een verhaal dat ik in mijn kinderjaren via radio Apintie hoorde waarop Harry Jong Loy geschiedenisverhalen (*fosten tori*) vertelde.

<sup>84</sup> Amelia Gentleman, "Barbados PM says country owed \$4.9tn as she makes fresh call for reparations," *The Guardian* 7 december 2023, <https://www.theguardian.com/world/2023/dec/06/barbados-pm-says-country-owed-49tn-as-she-makes-fresh-call-for-reparations>, laatst bezocht 15 oktober 2024.

<sup>85</sup> Palki Sharma, "Barbados Seeks \$4.9 Trillion in Slavery Reparations," *Firstpost*, 7 december 2023, [Barbados Seeks \\$4.9 Trillion in Slavery Reparations | Vantage with Palki Sharma - YouTube](#), laatst bezocht 15 oktober 2024.

Het verhaal dat ik als kind kende, vind ik nu opgetekend in het boek van Hilde Neus. Het gaat over de wrede plantage meesteres Susanna Du Plessis. Alleen het noemen van deze naam deed mensen sidderen. Hilde Neus deconstrueert het verhaal en laat aan de lezer duidelijk worden dat het een mythe is. Mythes hebben evenwel een eigen zeggingskracht bij het bepalen van de identiteit van een volk. Dit is dan het verhaal:

*Susanna Du Plessis is op reis naar haar plantage Nijd en Spijt. Om daar te komen moesten ze per roeiboot over de Commewijnerivier. In de boot zat ook een slavine met een klein kindje. Dit kind huilde hartverscheurend. Verschillende keren vroeg Susanna of de moeder haar kind wilde laten ophouden met huilen, elke keer met stemverheffing en grotere woede. De slavine probeerde het kind te sussen, maar het lukte haar niet de baby stil te krijgen. Susanna zei toen: "Geef het maar aan mij, ik zal wel zorgen dat het ophoudt met huilen." Vervolgens hield zij het kind zolang onder water totdat het verdronken was. De wanhopige moeder wiep zich in het water en stierf zo een bittere dood.<sup>86</sup>*

Voor mij is het verhaal waar, ook al is het niet echt zo gebeurd. Het is waar dat er soortgelijke of ergere gruweldaden werden gepleegd. Zo vertelde Armand Zunder mij dat het pleintje Spanhoek waar ik altijd lekkere Fernandes ijsjes at, zo is genoemd omdat slaven daar aan paarden werden gevierendeeld.

Waarom vertel ik zulke gruwelverhalen? Ik vertel u ze omdat het nog steeds hier in Nederland gebeurt. De geschiedenis herhaalt zich. De slavine en haar kindje hebben geen naam in het verhaal van Susanna Du Plessis. Maar in de toeslagenaffaire hebben de 5214 kinderen wel een naam. De moeders hebben ook een naam en een gezicht, vooral de naam Melitia Atminah zal Humberto Tan nooit meer vergeten of verkeerd uitspreken. De details van etnisch profileren en openlijk racisme worden bedekt en geïnstitutionaliseerd in een meedogenloos belastingsysteem. Hierdoor maakt het niet uit wie van de regering of wie van de belastingdienst de opdracht heeft gegeven of welke politieagent of maatschappelijk werker de kinderen van huis heeft meegenomen.

<sup>86</sup> Hilde Neus-van der Putten, *Susanna du Plessis: Portret van een slavenmeesteres* (Amsterdam: KIT Publishers, 2003), 15.

Mr. Orlando Kadir die vanaf 2014 deze wanhopige moeders kosteloos bijstaat, heeft mij bij de voorbereiding van dit artikel bedolven onder stapels dossiers die exact weergeven hoe duur de suiker nu is geworden. Van de 5214 kinderen zijn er slechts 35 in de laatste twee jaren teruggekeerd bij hun ouders. Dit leed is immens en smeekt om een oplossing, maar intussen is Nederland doorgefietst naar andere problemen. De overlevenden van Auschwitz vonden de misdaden in de kampen niet zo erg als wel het vergeten van de misdaden en die verwijderden uit het collectief geheugen. We spreken over slavernijverleden, maar zouden liever moeten spreken over slavernij-heden. Vrijheid, het hoogste goed, wordt een mens ontnomen, enkel en alleen omdat die een andere huidskleur heeft. De roep van Melitia Atminah blijft als een echo voortgalmen: “Ik wil als mens gezien worden en behandeld worden.” Dat is de roep van alle migranten in Nederland vandaag.

Er zijn meerdere versies van het verhaal van Susanna Du Plessis. In een variant springt de moeder overboord en sterft een bittere dood. Maar zo gemakkelijk komen de onderdrukten niet af van hun ellende. Een andere versie vertelt dat de roeiers de vrouw achterna sprongen en haar redden uit het water, naar de plantage voerden en enkele flinke zweepslagen gaven. Dat is eerder het lot van die moeders van de toeslagenaffaire. Een trap na krijgen, maar nog geen stap verder zijn gekomen.

## De toekomst

Ik voorspelde al dat ik niet met een vrolijke noot zou kunnen eindigen, maar ik koester wel de hoop dat wij door dialogen als deze een nieuw bewustzijn kunnen creëren. Een bewustzijn dat weliswaar lang als een David tegenover Goliath zal staan. Goliath zal zich beledigd voelen en honend uithalen naar David, maar vroeg of laat zal het met een steentje tot Goliath doordringen dat ook witte suprematie een eind zal hebben. Daarbij zou de Kerk moeten benadrukken dat iedere mens geschapen is naar het evenbeeld van God.



## Overige geraadpleegde literatuur

- Silvia W. de Groot, "Marrons aan de Djukakreek in de achttiende eeuw," *OSO. Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde en geschiedenis* 16:2 (1997), 186-207.
- Franklin S. Jabini, *Het kruis voor een kankantri: Geschiedenis van het christendom in Suriname* (Paramaribo: Stg. De Christen, 2018, 3<sup>e</sup> herziene druk).
- Eric R. Jagdew, *Vrede te midden van oorlog in Suriname: Inheemsen, Europeanen en vredesverdragen 1667-1863* (Paramaribo: Anton de Kom Universiteit van Suriname, 2014).
- Rénie van der Putte, "Surinaamse 'weglopers' van de jaren 1767-1802," *OSO. Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde en geschiedenis* 24:2 (2005), 276-288.
- Joop Vernooij, *De regenboog is in ons huis: De kleurrijke geschiedenis van de r.k. kerk in Suriname* (Nijmegen: Valkhof Pers, 2012).
- Gloria Wekker, *Witte onschuld: Paradoxen van kolonialisme en ras* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020, herziene editie).

## 5. Theologische reflectie op de “Verklaring van de Nederlandse Bisschoppen bij het slavernijverleden”

*Duncan Wielzen*



Op 1 juli 2023 gaven de Rooms-Katholieke bisschoppen van Nederland een verklaring uit bij gelegenheid van de viering en herdenking van de afschaffing van de slavernij.<sup>87</sup> Deze verklaring, met de titel, “Slavernij is onverenigbaar met de menselijke waardigheid,” is een belangrijk document dat aanleiding geeft om theologisch te reflecteren op de houding van de katholieke kerk ten aanzien van slavernij. In deze bijdrage doe ik daartoe een eerste aanzet, waarbij ik vooropstel dat ik hiermee geen volledigheid nastreef. Het slavernijverleden is te complex én omvangrijk om adequaat hierop in enkele pagina’s te kunnen reflecteren.

In deze bijdrage reflecteer ik op een aantal katholieke theologische concepten die zinvol kunnen zijn bij de heilzame verwerking van het slavernijverleden. Mijn uitgangspunt is dat een dergelijke exercitie een aanzet geeft om de betekenis van enkele katholieke theologische concepten, waaronder menselijke waardigheid, zonde, boetedoening en verzoening, te verkennen in de context van het slavernijverleden en zijn hedendaagse doorwerking. Aanvullend geef ik een kritische beschouwing op de verklaring, waarmee ik wil bijdragen aan de verdere discussie over de rol van de katholieke kerk bij het slavernijverleden.

### De menselijke waardigheid

De Nederlandse bisschoppen baseren hun verklaring op de overtuiging dat slavernij onverenigbaar is met de menselijke waardigheid. Die menselijke waardigheid is het fundament waarop het kerkelijk spreken over slavernij sinds het Tweede Vaticaans

<sup>87</sup> De hele verklaring is te lezen via: <https://www.rkkerk.nl/wp-content/uploads/2023/06/Slavernij-verklaring-bisschoppen-2023-def.pdf>. In deze bijdrage verwijst ik hiernaar als “de[ze] verklaring.”

Concilie (1962-1965) is gebaseerd.<sup>88</sup> De bisschoppen sluiten zich met hun verklaring aan bij dit kerkelijk spreken. In hun verklaring nemen zij een gebalanceerde positie in door te stellen dat katholieken medeplichtig waren aan slavernij, maar ook zelf tot slaaf waren gemaakt. Dat neemt niets weg van het gegeven dat de katholieke kerk zich onvoldoende heeft verzet tegen slavernij. “Dat staat haaks op de christelijke boodschap,” erkennen de bisschoppen zelf. Die christelijke boodschap van het evangelie laat zien dat de waardigheid van de mens voorop staat. Het Tweede Vaticaans Concilie heeft in verschillende documenten theologische legitimering gegeven aan dit concept van de menselijke waardigheid. Het staat centraal in de sociale leer van de katholieke kerk, waar het gaat om sociale rechtvaardigheid en mensenrechten. In het Conciliedocument *Gaudium et Spes*, over “de Kerk in de wereld van deze tijd,” is een substantieel deel (hoofdstuk 1, nrs. 12-22, van deel 1) hieraan gewijd.

De bisschoppen beroepen zich in hun afwijzing van slavernij op dit Conciliedocument. Voor de katholieke kerk vormt de menselijke waardigheid de basis voor vrijheid en verantwoordelijkheid. Die waardigheid is inherent aan het mens-zijn, omdat elk mens geschapen is naar het beeld van God (Genesis 1:26-27).<sup>89</sup> De Nederlandse bisschoppen verwijzen in hun verklaring expliciet naar nummers 29 en 27 van dit Conciliedocument en beschrijven slavernij in haar hedendaagse vorm in termen van politieke en economische onderdrukking. Maar slavernij ging veel verder. Ook was er sprake van culturele en religieuze onderdrukking. De Afrikaanse cultuur en religieuze opvattingen (wereldbeeld) van de slaafgemaakte mensen moesten het ontgelden. De houding van de katholieke kerk en dito missionarissen ten opzichte van die cultuur en dat wereldbeeld was er een van superioriteit, onbegrip en afwijzing. Wanneer ik dit gegeven tegen het licht plaats van *Gaudium et Spes* nr. 29, moet ik concluderen dat de katholieke kerk zich onvoldoende rekenschap gaf van de menselijke waardigheid van de slaafgemaakten. Wellicht

<sup>88</sup> De katholieke kerk heeft in haar geschiedenis een ambigue houding ten opzichte van slavernij en slavenhandel. Pas sinds het Tweede Vaticaans Concilie is er sprake van een meer consistente benadering. Zie, Remco van Mulligen, “De Kerk en slavernij” (2016), <https://www.lucepedia.nl/dossieritem/slavernij/de-kerk-en-slavernij>, geraadpleegd 2 oktober 2024.

<sup>89</sup> Onder Bijbelwetenschappers bestaat er geen consensus over wat het betekent dat de mens naar Gods beeld is geschapen en hoe dat zich verhoudt tot de menselijke waardigheid. Vgl. Robin ten Hoopen, “Mens als beeld van God?” (2016), <https://www.pthu.nl/bijbelblog/2016/02/mens-als-beeld-van-god/>, geraadpleegd 13 oktober 2024.

vormt dit gegeven aanleiding voor de bisschoppen om tot twee keer toe in hun verklaring te benadrukken dat het slavernijverleden met het daarmee verbonden onrecht en de ontmenselijking van slaafgemaakten onder ogen moet worden gezien. Maar wat dat “onder ogen zien” concreet inhoudt, wordt in de verklaring niet genoemd. Sterker nog, er zijn geen duidelijke aanknopingspunten die enigszins richting kunnen geven. De verklaring zou aan overtuigingskracht winnen als hieraan aandacht werd besteed.

In *Gaudium et Spes*, nr. 29 keurt de katholieke kerk elke vorm van discriminatie af en roept ze op tot respect voor de waardigheid van elke persoon. Daarbij mogen verschillen in cultuur, ras of religie geen reden zijn voor ongelijkheid. Dit principe van gelijkheid is diepgeworteld in de christelijke overtuiging dat alle mensen geschapen zijn naar het beeld van God. En in nummer 27 beschrijft de katholieke kerk slavernij als “een aantasting van de menselijke beschaving” die “volledig in tegenspraak [is] met de eer van de Schepper.” Juist de draagwijdte van deze stelling zou de bisschoppen ertoe moeten aanzetten om de hand in eigen boezem te steken, want het demoniseren, verwerpen en afkeuren van inheemse en Afrikaanse religies en tradities moet gezien worden als een aantasting van deze beschavingen. Het historisch gegeven dat de kerk niet altijd in staat bleek om respect en eerbied te hebben voor deze beschavingen kan tot niet anders leiden dan schuldbesef, oprechte spijt en boete. Hiervan is in de verklaring weinig tot geen sprake.

De katholieke kerk onderstreept ook in andere Conciliedocumenten het belang van de menselijke waardigheid. In *Dignitatis Humanae*, de “Verklaring over de Godsdienstvrijheid,” beschouwt zij de menselijke waardigheid als fundament voor godsdienstvrijheid. Daarin benadrukt ze het recht van elke persoon om vrij te kiezen in zaken van geloof en geweten. Echter, deze vrijheid hadden slaafgemaakte mensen niet. In *Lumen Gentium*, de “Dogmatische Constitutie over de Kerk,” benadrukt zij onder nummer 16 dat alle mensen, ongeacht hun geloofsopvattingen of overtuigingen, over die waardigheid beschikken, omdat zij door God geschapen zijn en in Christus geroepen zijn tot redding. En in *Nostra Aetate*, de “Verklaring over de Relatie van de Kerk tot de Niet-Christelijke Godsdiensten,” erkent de katholieke kerk de waardigheid van alle mensen, ongeacht hun geloof of cultuur. Zij voelt zich verplicht om ernaar te handelen, omdat allen dezelfde oorsprong in God hebben.

De Conciliedocumenten die ik hier summier heb aangehaald stellen de waardigheid van de mens centraal. In recentere documenten heeft de katholieke kerk haar standpunt hieromtrent herhaald en versterkt, vooral in de context van moderne vormen van slavernij, waaronder mensenhandel, dwangarbeid en seksuele uitbuiting. Telkens benadrukt zij de onschendbare waardigheid van elk mens. De verklaring van de Nederlandse bisschoppen sluit hierop aan.

## Zonde

De Nederlandse bisschoppen erkennen in hun verklaring dat het slavernijverleden doorwerkt in het heden. Die doorwerking uit zich in de wijze waarop mensen van vandaag nog lijden onder de zondige structuren uit het slavernijverleden. Concreet komt deze doorwerking tot uiting in, onder meer, houdingen van superioriteit van witte mensen tegenover zwarte mensen en gevoelens van inferioriteit bij zwarte mensen ten opzichte van witte mensen. Maar ook bij institutioneel racisme<sup>90</sup> en alledaags racisme,<sup>91</sup> en bij discriminatie op basis van een donkere of getinte huidskleur, is er sprake van doorwerking van het slavernijverleden in het heden. De bisschoppen noemen in hun verklaring – in navolging van *Gaudium et Spes* – onder andere uitbuiting, kinderarbeid, dwangarbeid en prostitutie als hedendaagse vormen van slavernij. Deze nieuwe vormen vertonen parallellen met het slavernijverleden, waarbij machthebbers hun macht misbruikten om vrije mensen te onderwerpen aan slavernij. Bij deze nieuwe vormen gebruiken individuen en criminele organisaties macht, dwang en geweld tegenover kwetsbare mensen. Macht wordt als middel misbruikt om hen te beroven van hun menswaardigheid. Vanuit theologisch oogpunt is het gebruik van macht om mensen hun vrijheid en menselijke waardigheid te ontnemen, een zonde zowel tegen de mens als tegen God zelf.

De bisschoppen verklaren dat slavernij nog steeds bestaat “daar waar sprake is van politieke en economische onderdrukking.” Door slavernij zo te typeren gaat deze verklaring echter voorbij aan de totale ontmenselijking die slaafgemaakten moes-

<sup>90</sup> Sommige onderzoekers zien de Toeslagenaffaire die zich in Nederland afspeelde als een geval van institutioneel racisme, waarbij de Belastingdienst systematisch discriminerende praktijken hanteerde tegen burgers van niet-westerse afkomst.

<sup>91</sup> Philomena Essed, *Alledaags racisme* (Amsterdam: Uitgeverij van Gennep, 2018).

ten ondergaan. Er bestond geen rechtssysteem waartoe zij zich konden verhouden. Ze waren rechteloos en werden als handelswaar, als bezit verhandeld. In deze opzichten verschilt de trans-Atlantische slavernij met de huidige vormen van slavernij waarnaar de bisschoppen verwijzen. Wat ze met elkaar gemeen hebben is de onderdrukking die nog voortwoekert via zondige structuren van onrecht en ontmenselijking. In hun verklaring roepen de bisschoppen op tot erkenning van deze structurele zonde. Daarnaast roepen zij op tot veroordeling van slavernij in al haar huidige vormen, door het erkennen van de waardigheid van iedere mens. Bovendien, zo stellen de bisschoppen in hun verklaring, *kunnen* mensen nog steeds lijden “onder deze zondige structuren uit het verleden.” Dát mensen hier in Nederland nog steeds lijden aan de doorwerking van het slavernijverleden is een gegeven dat door het woord “kunnen” wordt afgezwakt. De verklaring zou ook op dit punt aan kracht winnen door dit gegeven expliciet te benoemen. Toch geven de bisschoppen met de gekozen formulering impliciet aan dat het slavernijverleden doorwerkt in het heden. Anders gezegd: “de zonde van de slavernij” werkt tot vandaag door in “de slavernij van de zonde.” Deze bewering zal ik nu uitwerken aan de hand van Sint Thomas van Aquino’s definitie van zonde, en de definitie die de katholieke kerk in haar universele catechismus van 2008 hiervan geeft.

De kerkvader Sint Thomas van Aquino (1225-1274) beschouwt zonde als “niets anders dan een kwade menselijke daad.” Deze definitie lijkt te suggereren dat het kwaad inherent is aan de zonde. Wanneer ik dit zondebegrip toepas op het slavernijverleden, waarin slavenhouders immens menselijk leed veroorzaakten bij tot slaafgemaakte mensen,<sup>92</sup> lijkt het mij gerechtvaardigd dit verleden te typeren als “de zonde van de slavernij.” Het tot slaaf maken van mensen is immers een kwade menselijke daad, een zonde, volgens de definitie van Thomas van Aquino.

De universele catechismus (2008) van de katholieke kerk definieert zonde als “een vergrijp tegen de rede, de waarheid en het juiste geweten” (nr. 1849). Volgens de catechismus is de zonde schadelijk voor de mens: “Ze kwetst de natuur van de mens en tast de menselijke solidariteit aan.” Daarnaast is zij “een belediging jegens God” (nr. 1850).

<sup>92</sup> Vgl. de Verklaring van de Nederlandse bisschoppen, waarin zij onomwonden stellen: “Slavernij bracht onvoorstelbaar leed.”

Redenerend vanuit deze definitie van zonde, stel ik vast dat dit zondebegrip de lading dekt van de hedendaagse vormen van slavernij, waarnaar de bisschoppen verwijzen. Ze zijn een aanslag op de vrijheid en integriteit van de mens. Echter, is er mijns inziens sprake van een dubbele aanslag. Want ook daders raken verstrikt, verward en gebonden aan deze zondige structuren van moderne slavernij. Deze structuren hebben een verslavende uitwerking op daders (verslaafd aan de macht van uitbuiting). In dit opzicht bestendigen zij het kwaad, en als zodanig beperken zij de mogelijkheid van inkeer, van een keuze voor vrijheid en waarheid, van verzoening met God en medemens. Op grond hiervan lijkt het mij aannemelijk om deze vormen van moderne slavernij te typeren als “de slavernij van de zonde.”

In de katholieke theologie bestaat er naast het concept van de zonde, ook het concept van sociale zonde. Slavernij kunnen wij beschouwen als een collectieve of structurele zonde, waarbij hele samenlevingen zijn ingebed in een systeem van onrechtvaardigheid. In hun verklaring erkennen de bisschoppen dat slavernij niet alleen een individueel kwaad was, maar dat het voortkwam uit diepgewortelde sociale en economische systemen die op uitbuiting waren gebaseerd. Systemen ook die, op basis van slavernij en kolonialisme, het mogelijk maakten dat het rijke Westen vandaag een voorsprong in economische ontwikkeling heeft ten opzichte van het arme Zuiden. De relatie tussen deze twee delen van de wereld wordt tot vandaag gekenmerkt door onder andere economische afhankelijkheid die haar oorsprong heeft in het koloniaal en slavernijverleden; in systemisch en structurele zonde. In hun verklaring roepen de bisschoppen op tot erkenning van deze structurele zonde. Dit is een belangrijk moment van introspectie voor zowel de katholieke kerk als voor de samenleving, omdat het laat zien dat zonde niet alleen een individuele aangelegenheid is, maar ook kan optreden in sociale structuren die onrecht in stand houden. Maar dat betekent ook dat de kerk zich niet kan onttrekken als onderdeel van een sociale structuur die slavernij in stand hield, omdat ze weinig tot geen verzet toonde tegen diezelfde structuur die immens leed veroorzaakte.

## Boetedoening en verzoening

Volgens de katholieke theologie is de mens niet overgeleverd aan dood door zonde en schuld. In Christus vindt de mens verlossing. Christus heeft door zijn lijden en sterven

de dood overwonnen: “Door de dood die Hij is gestorven, heeft Hij afgerekend met de zonde, eens en voorgoed” (Romeinen 6:10a). Dit vrijwaart de mens echter niet van de zonde. Maar God is rijk aan erbarmen, en eeuwig duurt Zijn trouw, is de overtuiging. De katholieke visie op vergeving van zonde is diepgeworteld in het geloof in Gods barmhartigheid en genade. God is gaarne bereid zonden te vergeven. Maar vergeving gebeurt niet automatisch. Daaraan zijn de volgende voorwaarden verbonden: oprecht berouw (via een vorm van boetedoening), bekering en verzoening (met God en de medemens).

De katholieke kerk heeft als instituut – afgezien dus van proteststemmen van individuele priesters in Oost en West<sup>93</sup> – gedurende het Nederlands koloniaal verleden slavernij getolereerd of onvoldoende weerstand geboden tegen de praktijken ervan. De concrete consequenties hiervan klinken in de verklaring van de bisschoppen niet door. Daarin ontbreekt een duidelijke erkenning van de rol van de katholieke kerk bij het koloniaal- en slavernijverleden, naast haar betrokkenheid in onderwijs, gezondheidszorg en maatschappelijk welzijn – het “hele verhaal” dus – die de weg vrijmaakt voor berouw en een uitnodiging tot verzoening met de getroffen gemeenschappen. Theologisch gezien speelt boetedoening immers een centrale rol bij bekering en herstel van relaties, zowel met God als met anderen.

Verzoening kan alleen plaatsvinden wanneer er een oprechte erkenning is van het aangedane onrecht (berouw), gevolgd door een poging om de beschadigde relaties te herstellen (boetedoening in de vorm van retributie<sup>94</sup>). Dit geldt zowel in spirituele als in sociale zin. In hun verklaring benadrukken de bisschoppen dat zij het slavernijverleden – met het onrecht en de ontmenselijking ervan – onder ogen willen zien. Dit geldt niet alleen voor de bisschoppen; het geldt evenzeer voor de totale Nederlandse samenleving, omdat slavernij via de wetten en regelgeving van het Nederlandse koninkrijk structureel was ingebed in de samenleving. De oproep van de bisschoppen om de gevolgen van

<sup>93</sup> In hun verklaring halen de bisschoppen Petrus Donders aan als een van “de weinige stemmen van protest en hoop [...] die afwijzend sprak over slavernij.” De kritische sociaal historische studie van Herman Fitters, “Peerke Donders en de deconstructie van een mythe” (2024), werpt echter een ander licht op deze historische figuur. Zie: <https://werkgroepcaraibischeletteren.nl/peerke-donders-en-de-deconstructie-van-een-mythe/>, geraadpleegd 4 november 2024.

<sup>94</sup> Vgl. Duke L. Kwon en Gregory Thompson, *Reparations: A Christian Call for Repentance and Repair* (Grand Rapids, MI: BrazosPress, 2021).



slavernij te blijven erkennen, en de verantwoordelijkheid om de erfenis van dat onrecht te adresseren, heeft ook betrekking op hedendaagse vormen van ongelijkheid en racisme. Het herdenken van het slavernijverleden is noodzakelijk “om samen een toekomst van gerechtigheid, verzoening en vrede op te bouwen,” besluiten de bisschoppen hun verklaring. Volgens de katholieke theologie zijn gerechtigheid, verzoening en boetedoening nauw met elkaar verbonden, vooral in relatie tot de mens, zonde, en de verlossing die Christus heeft bewerkstelligd.

### Conclusie: een weg naar gerechtigheid en verantwoordelijkheid

De verklaring van de Nederlandse bisschoppen bij de herdenking van de afschaffing van de slavernij roept op tot een diepgaande reflectie op een aantal katholieke theologische concepten, waaronder de menselijke waardigheid, zonde, boetedoening, verzoening en gerechtigheid. Theologisch gezien is dit een kans voor de katholieke kerk om zowel haar verleden te erkennen als haar verantwoordelijkheid in het heden op zich te nemen. Slavernij, als een van de grootste schendingen van menselijke waardigheid, biedt een krachtige herinnering aan de noodzaak van voortdurende bekering, verzoening en strijd voor sociale gerechtigheid. Dat geldt evenzeer voor de katholieke kerk. Juist op dit punt schiet de verklaring tekort. Ze zou aan overtuigingskracht winnen wanneer de bisschoppen concrete consequenties hadden verbonden aan de minder positieve rol van de kerk in het koloniaal en slavernijverleden, of minstens de intenties daartoe hadden verwoord. De theologische concepten die ik in deze bijdrage heb besproken kunnen zinvol zijn bij de heilzame verwerking van het slavernijverleden. Als zodanig zijn ze fundamenteel voor het bouwen van een toekomst van gerechtigheid, verzoening en vrede.

Het katholieke geloof biedt hoop dat, ondanks het lijden dat door slavernij is veroorzaakt – én de doorwerking hiervan in het heden – er genezing en herstel mogelijk is door de genade van God. De theologische implicatie van dit geloof is actieve betrokkenheid in onze samenleving, om ervoor te zorgen dat de wonden die het onrecht en de ontmenselijking van het slavernijverleden hebben geslagen worden geheeld; en dat de vormen waarin het slavernijverleden vandaag doorwerkt – moderne slavernij inclusief – worden gestopt. Dat vraagt om gezamenlijke en eensgezinde verantwoordelijkheid te nemen voor de verdere uitbouw van het Rijk Gods hier en nu onder ons.

## 6. Samen in gesprek over de Slavenbijbel: over slavernij en de Bijbel

*Marciano Viereck*



Mijn naam is Marciano Viereck en ik heb geestelijke verzorging aan de Fontys Hogeschool gestudeerd. Ik ben sinds kort afgestudeerd en ben betrokken geraakt bij het thema “Slavernij en de Bijbel” via mijn studie en de kerk waar ik naartoe ga. Ik ga naar de Dominicanenkerk in Zwolle en daar is vorig jaar een werkgroep ontstaan rondom het thema “Herdenkingsjaar slavernij.” Vorig jaar deed ik onderzoek naar de missionering van Peerke Donders (1809-1887) onder de slaafgemaakten in Suriname (waar Peerke Donders als rooms-katholieke missionaris actief was) en door dit onderzoek raakte ik betrokken

bij de werkgroep. Deze werkgroep was opgericht om verschillende activiteiten rondom het Herdenkingsjaar Slavernij (2023) te organiseren. Naast een oecumenische viering, een stadswandeling in Zwolle en een filmavond, ontstond ook het idee om een avond rondom de Slavenbijbel te organiseren. Ik wist dat dit mogelijk een gevoelig thema zou kunnen zijn, maar het was een onderwerp dat ik graag zou willen bespreken met een groep mensen. Het leek mij mooi om op deze manier een bijdrage te leveren aan het Herdenkingsjaar Slavernij en ik begon meteen mijn onderzoek naar de Slavenbijbel (zie box 1). In mijn jongere jaren heb ik mij nooit beziggehouden met slavernij, hoewel mijn beide ouders uit Suriname komen en mijn voorouders er wel te maken mee hebben gehad. Het leek mij eerlijk gezegd nooit relevant om er onderzoek naar te doen, want het is toch iets dat in het verleden is gebeurd. Nu ik ouder ben, realiseer ik mij dat ons verleden ons kleurt, vormt en het ons heden (en toekomst) beïnvloedt. Het is niet altijd zichtbaar, maar toch draag ik het verleden van mijn familie in mij mee.

Vanuit mijn onderzoek naar Peerke Donders en slavernij in Suriname, was ik al op verschillende artikelen en teksten gestuit waarin aangegeven werd dat de Bijbel op

bepaalde manieren gebruikt werd tegen de slaafgemaakten. Deze ontdekking gaf mij een ongemakkelijk gevoel. Ik ben zelf namelijk ook onderdeel van de christelijke traditie en mensen in het verleden die ook onderdeel zijn van deze traditie, hebben bepaalde teksten gebruikt (misbruikt) om andere mensen onmenselijk te behandelen. Ondanks mijn ongemak, vind ik het belangrijk om me hiervan bewust te zijn, omdat de verleiding altijd blijft bestaan om bepaalde teksten uit de Bijbel te gebruiken om onmenselijke doeleinden te rechtvaardigen.

### Box 1: Wat was de Slavenbijbel?

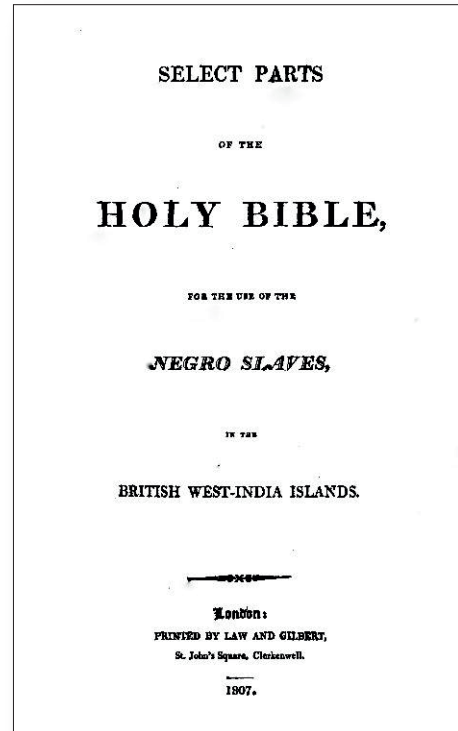
De “Slavenbijbel” heet officieel *Select Parts of the Holy Bible for the use of Negro Slaves, in the British West-India Islands*. Deze bloemlezing van de Bijbel, gedrukt in 1807, was een initiatief van de Britse Society for the Conversion of Negro Slaves, om te gebruiken in de zending onder slaafgemaakten in de Britse koloniën in Amerika. In de Bijbel was slechts een tiende van het Oude Testament en ongeveer de helft van de tekst van het Nieuwe Testament gehandhaafd (zie ook box 2). Veelal waren het juist de teksten die kritisch zijn over slavernij, die verdwenen zijn uit deze Bijbel – bijvoorbeeld het verhaal over de uittocht uit de Egyptische slavernij (de Exodus). De oplage was vermoedelijk klein, circa duizend exemplaren. Er zijn geen aanwijzingen dat er voor de Nederlandse koloniën ook een dergelijke Bijbel is ontwikkeld. Echter, in hun spreken en schrijven lijken Nederlandse geestelijken in deze periode dikwijls dezelfde Bijbelteksten links te hebben laten liggen die uit de Slavenbijbel verwijderd waren.<sup>95</sup>

### De opzet van de avond

Door mijn theologische vorming, liefde voor de Bijbel en ook mijn bewustzijn van verschillende visies rondom bepaalde thema’s en Bijbelpassages, heb ik een opzet geko-

<sup>95</sup> Zie Rianneke van der Houwen-Jelles, “Ongemakkelijk erfgoed: de ‘Slave Bible’,” blog *debijbel.nl*, <https://www.debijbel.nl/berichten/ongemakkelijk-erfgoed-de-slave-bible>, laatst geraadpleegd 2-8-2024. Voor wat betreft onderzoek naar de Nederlandse situatie zie Martijn Stoutjesdijk, “Forgetful Remembrance in the Dutch Theological Debate on Colonial Slavery. Preliminary results of a quantitative approach,” in Ari Ackerman e.a. (red.), *Memory. In search for lost time, Jewish and Christian Perspectives* (Leiden: Brill, in druk).

zen waarbij ik niet alleen inhoudelijk vertel over de Slavenbijbel, maar ik de deelnemers ook actief onderdeel maak van de avond. De avond zou ongeveer twee uren duren, inclusief een pauze van een half uur. Het is dus geen lezing geworden, maar een mix tussen een lezing en een groepsge-sprek. Het doel van het groepsge-sprek was om de deelnemers met elkaar in gesprek te laten gaan over bepaalde Bijbelpassages uit de Slavenbijbel, waarbij ik de gespreksleider was en ik de gespreken begeleidde. Aan het begin van de avond benadrukte ik dat het in de gesprekken niet gaat over het overtuigen van elkaar, of het vinden van de waarheid, maar om het leren van elkaar. Het gaat om het leren van het perspectief van de ander, hoe de ander deze teksten ziet en wat het met de ander doet. Bijbelteksten worden, naar mijn inzien, altijd vanuit een bepaalde bril gelezen en door bepaalde teksten vanuit de context (bril) van slavernij te lezen, klinken bepaalde teksten ineens heel anders. Teksten die ons heel bekend zijn en die wij misschien wel jaarlijks horen, kunnen dan ineens heel anders lezen. Vanuit het perspectief van slaafgemaakten, vanuit iemand die leefde in de tijd van de slavernij of zelfs vanuit een plantage-eigenaar, lezen deze teksten ineens heel anders. Mijn bedoeling met de avond was om eerst de context te schetsen door te vertellen over slavernij en over het gebruik van de Bijbel tegen slaafgemaakten. Vervolgens lazen we een tekst die, vanuit dat perspectief, ineens heel anders leest. Als gespreksleider was ik benieuwd wat deze lezing bij de mensen opriep en met hen deed. Mijn hoop was dat ze met elkaar in gesprek zouden gaan en zo van elkaar zouden leren.



## Een overzicht van de avond

De gespreksavond werd geopend door een lid van de plaatselijke werkgroep Herdenkingsjaar Slavernij. Hij gaf een inleiding op het thema, op de werkgroep en ook op andere activiteiten die de groep heeft georganiseerd. Na zijn inleiding nam ik het woord. Ik vertelde over wie ik ben, wat mijn achtergrond is en hoe ik betrokken ben geraakt bij de groep en het thema. Vervolgens vertelde ik ook wat de bedoeling was van deze avond en wat we gaan doen. Na de algemene uitleg las ik Psalm 107:1-16 voor, omdat voor mij in deze psalm verschillende aspecten aan bod komen die aan dit thema raken. Aspecten zoals verlossing, slavernij, gebondenheid en rechtvaardiging voor het tot slaaf maken van mensen.

### Box 2: intacte, ingekorte en weggelaten Bijbelboeken in de Slavenbijbel

#### Oude Testament

- Intact: Prediker
- Ingekort: Genesis, Exodus, Deuteronomium, 1 Samuël, 1 en 2 Koningen, 1 Kronieken, Job, Spreuken, Jesaja, Daniël, Hosea, Joël
- Weggelaten: Leviticus, Numeri, Jozua, Richters, Ruth, 2 Samuël, 2 Kronieken, Ezra, Nehemia, Esther, Psalmen, Hooglied, Jeremia, Klaagliederen, Ezechiël, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zefanja, Haggai, Zacharia, Ma-leachi

#### Nieuwe Testament

- Intact: Mattheüs, Lukas, Handelingen
- Ingekort: Johannes, Romeinen, 1 en 2 Korinthiërs, Galaten, Efeziërs, Filippenzen, 1 Thessalonicenzen, 1 en 2 Timoteüs, Titus, Hebreeën, Jakobus, 1 Petrus, 1 Johannes
- Weggelaten: Markus, Kolossenzen, 2 Thessalonicenzen, Filemon, 2 Petrus, 2 en 3 Johannes, Judas, Openbaring

Het was mijn bedoeling om een voorstelronde te doen met de groep, om niet alleen de namen van iedereen te leren, maar ook om te leren wat de mensen hier naartoe brengt. Ik was benieuwd wat ze beweegt om deel te nemen aan een avond over de Slavenbijbel. “Helaas” was de groep te groot en dus heb ik dit gedeelte overgeslagen. In plaats daarvan opende ik met een algemene (prikkelende) vraag: “Is de Bijbel, volgens jullie, voor of tegen slavernij?” Dit is een onmogelijke vraag om te beantwoorden en het ging er ook niet per se om een “juist” antwoord te vinden. Het was mijn bedoeling om de mensen meteen bij de avond te betrekken, ze een kans te geven om alvast na te denken over hun eigen perspectief en daarnaast gaf het mij een gevoel van hoe de verschillende aanwezige mensen naar de Bijbel (en slavernij) kijken. Door deze vraag te stellen werd het duidelijk dat mensen verschillende visies en perspectieven hadden op de Bijbel en slavernij.

Na deze opening gaf ik een inleiding over de transatlantische slavernij en de Slavenbijbel. Hierbij vertelde ik onder anderen over motivaties voor de transatlantische slavernij en ook over de motivaties voor het vormgeven van de Slavenbijbel. De Slavenbijbel is gebaseerd op de King James Bijbel en tijdens de inleiding gaf ik de deelnemers een handout met daarop een overzicht van de Bijbelboeken in de King James Bijbel en de boeken in de Slavenbijbel. In de Slavenbijbel zijn namelijk niet alle boeken (of hoofdstukken) aanwezig die wel in de King James Bijbel te vinden zijn (zie box 2 voor een overzicht). Hier gaf ik bij aan wat ik opmerkelijk vond aan de afwezigheid van bepaalde Bijbelgedeelten, ook in verband met het thema. De deelnemers deelden ook wat hen opviel aan de aanwezigheid of afwezigheid van bepaalde teksten. Hierdoor kwam het gesprek over de Slavenbijbel al op gang bij de groep. Aan het eind van mijn inleidend verhaal over transatlantische slavernij en de Slavenbijbel had ik wat vragen voorbereid die deelnemers in groepjes konden bespreken. Vervolgens ging ik in op verschillende Bijbelpassages die raken aan het thema slavernij, zoals de passage Lukas 12:41-47, waarin Jezus een parabel vertelt over slaven en hun meester. Vooral dit gedeelte wilde ik met de groep bespreken:

*Maar als die dienaar [Grieks: slaaf] bij zichzelf zegt: Mijn heer komt maar niet, en als hij de knechten en dienstmeisjes [slaven en slavinnen] gaat slaan, zich volvreet en zich bedrinkt, dan komt de heer van die dienaar op een dag waarop hij het niet verwacht en op een tijdstip dat hij niet kent, en dan zal hij hem straffen met zijn zwaard en hem het lot van de trouwelozen doen ondergaan. De dienaar die weet wat zijn heer wil, maar geen voorbereidingen treft en niet overeenkomstig zijn wil handelt, zal veel slagen te verduren krijgen. (Lukas 12:45-47, NBV21)*

Deze teksten waren al bekend bij de groep, maar door ze te lezen binnen de context van slavernij, klonken de teksten ineens heel anders. Bij het lezen van de teksten vertelde ik eerst zelf wat mij opviel aan de tekst, welke spanning ik voelde en mijn eigen worstelingen met deze tekst (of gelijksoortige teksten). Want hoe hoort iemand die slaafgemaakt is zo'n tekst – bijvoorbeeld een slaafgemaakte die net gestraft is voor zijn of haar ongehoorzaamheid en ook nog christelijk is? Houden dit soort teksten slaafgemaakten dan op hun plek, weerhoudt het ze ervan om in opstand te komen, om te verlangen naar bevrijding?

In het vervolg van de avond haalde ik verschillende van dit soort Bijbelteksten aan om samen met de groep in gesprek te gaan en om de groepsleden met elkaar in gesprek te laten gaan. Soms werd er naar mij gekeken om een sluitende interpretatie te geven van deze teksten, maar dat heb ik niet gedaan, om die spanning er te laten zijn en er ook ruimte voor te geven.

Na verschillende Bijbelpassages te behandelen nam ik weer het woord en gaf ik contextinformatie over slavernij in de Bijbel. Ik vertelde dat de transatlantische slavernij niet hetzelfde is als slavernij in de Bijbel. Ik gaf hierbij een kort overzicht van verschillende manieren en plekken waarin tot slaaf making voorkomt in de Bijbel en ook hoe het verschilt van de tot slaaf making tijdens de transatlantische slavernij.

Naast alle gesprekken rondom Bijbelpassages heb ik ook wat (theologische) visies benoemd die verschillende theologen in die tijd hadden met betrekking tot de transatlantische slavernij. Bijvoorbeeld de vloek van Cham, die een theologische visie is waarbij het tot slaaf maken van Afrikanen gerechtvaardigd wordt op basis van een tekst uit Genesis 9:18-27. Of juist een theologische visie die gebaseerd is op de bevrijding uit

de slavernij uit Exodus, die weer pleit voor de bevrijding van slaafgemaakten. Deze verschillende visies heb ik benoemd, uitgelegd en met de groep gedeeld, om vervolgens met elkaar in gesprek te gaan. Maar vooral met het doel om ook te laten zien dat onze theologische visie (onze theologische bril) relevant is bij het lezen van bepaalde teksten.

De avond over slavernij en Bijbel sloot ik af met een rondvraag. Ik vroeg wat de mensen ervan meenemen en hoe ze het vonden. Daarna deelde ik alle bronnen die ik heb gebruikt bij het onderzoeken, zodat de deelnemers zelf verder konden lezen of zelf meer onderzoek konden doen.

Tijdens de avond gebeurde waar ik op had gehoopt, dat mensen ontdekten dat ze verschillende (theologische) visies hebben en dat deze doorwerken in hun lezing van bepaalde Bijbelteksten. Door hen te confronteren met een geheel andere leeswijze, vanuit een ander vertrekpunt (slavernij), bracht dit nieuwe inzichten voor de mensen. Dit bracht ze met elkaar in gesprek en hier kijk ik ook met trots op terug. Ik vond het leuk om te zien hoe verschillend de (theologische) visies van verschillende mensen zijn. Ook is het gelukt om deze verschillende mensen met elkaar in gesprek te laten gaan, om zo van elkaar te leren en te ontdekken dat het nog niet zo simpel is om bepaalde teksten te lezen en te gebruiken.



## Personalia

Martijn Stoutjesdijk (1989) promoveerde in 2021 op een studie naar slavernij in vroegchristelijke en vroegrabbinse gelijkenissen. Sinds 2023 doet hij postdoctoraal onderzoek aan de Protestantse Theologische Universiteit naar de rol van de (protestantse) kerk bij het Nederlands slavernijverleden. Hij publiceerde onder meer (samen met Bente de Leede), *Kerk, kolonialisme en slavernij. Verhalen van een vervlochten geschiedenis* (2023).

(Foto credit: Rob Nelisse/Image Workplace)



Rose Mary Allen (1950) is Buitengewoon Hoogleraar aan de Universiteit van Curaçao Dr. Moises da Costa Gomez, waar zij de leerstoel Cultuur, Gemeenschap en Geschiedenis bekleedt. Onder haar recente publicaties bevindt zich de bewerkte bundel *Staat en Slavernij: Het Nederlandse koloniale slavernijverleden en zijn doorwerkingen in koninkrijksrelaties* (2023). Allen ontving verschillende onderscheidingen, waaronder in 2024 de Cultuurfonds Onderscheiding voor haar bijdrage aan het cultureel erfgoed en de geschiedenis van Curaçao.



Jeroen Dewulf is professor aan de University of California, Berkeley. Hij is er directeur van het Dutch Studies Programma en professor in Folklore Studies. Zijn meest recente boeken zijn: *Afro-Atlantic Catholics: America's First Black Christians* (2022); *The Congo in Flemish Literature: An Anthology of Flemish Prose on the Congo, 1870s – 1990s* (met Luc Renders, 2020); *Grijs slavernijverleden? Over zwarte*



*milities en redimoesoegedrag (2018); From the Kingdom of Kongo to Congo Square: Kongo Dances and the Origins of the Mardi Gras Indians (2017) en The Pinkster King and the King of Kongo: The Forgotten History of America's Dutch-Owned Slaves (2017).*

Mgr. Karel Martinus Choennie (Paramaribo, 1958) studeerde theologie aan de KU Leuven en de University of the West Indies. Hij was als pastoor actief in diverse Surinaamse parochiën en bekleedt sinds 2016 de bisschoppelijke zetel van Paramaribo. Hij is daarnaast voorzitter van het Comité Christelijke Kerken (CCK) van Suriname.



Dr. Duncan Wielzen is pastoraal theoloog en werkzaam in het bisdom Rotterdam. In 2009 promoveerde hij aan de Katholieke Universiteit Leuven. Hiervoor schreef hij een dissertatie over de relatie tussen Afro-Caribische volksreligiositeit en de Romeinse liturgie in de context van een hedendaagse theologie van liturgische inculturatie. Dr. Wielzen doet naast zijn beroep als pastoraal werker onderzoek op het gebied van de interculturele theologie en de interlevensbeschouwelijke pedagogiek.



Marciano Viereck, woonachtig in Zwolle, studeerde Theologie - Geestelijke verzorging aan de Fontys Hogeschool Utrecht en is nu werkzaam als geestelijk verzorger. Wat hem beweegt is het nabij zijn bij mensen, het meewandelen in hun levens. Inspiratiebronnen voor hem daarbij zijn de Bijbel, de ignatiaanse, en de franciscaanse traditie.



## Colofon

Perspectief is het Digitale Oecumenisch Theologische Tijdschrift (DOTT) van de Katholieke Vereniging voor Oecumene. ISSN 2588-9354



Perspectief wordt gekenmerkt door een drievoudige doelstelling:

- Reflectie**      Perspectief biedt een platform van theologische reflectie op de vragen die in de oecumenische beweging leven. Ze biedt daartoe bijdragen van experts uit verschillende denominaties.
- Ruimte**        Perspectief wil de ruimte zoeken en tonen waarin het oecumenisch gesprek vruchtbaar wordt. Het beoogt daarmee nieuwe perspectieven voor de toekomst van de oecumenische beweging te ontsluiten.
- Jongeren**      Perspectief biedt jonge oecumenici de mogelijkheid te reflecteren op opgedane oecumenische ervaring en deze te laten weerklinken binnen de oecumenische beweging.

Perspectief verschijnt viermaal per jaar, en is gratis als digitaal tijdschrift te bekijken op de website van de Katholieke Vereniging voor Oecumene, of als PDF te downloaden. De eindredactie en de vormgeving worden verzorgd door het bureau van de Katholieke Vereniging voor Oecumene.



- Nieuwsbrief**    Indien u op de hoogte gehouden wilt worden van de activiteiten van Perspectief kunt u zich voor de nieuwsbrief hier aanmelden.
- Steunen**        U kunt ons steunen door lid of donateur van onze vereniging te worden, of door een eenmalige bijdrage, zie hiervoor onze website. De Katholieke Vereniging voor Oecumene is ANBI goedgekeurd.
- Redactie**        Prof.dr. Dorottya Nagy, prof.dr. Marcel Sarot, prof.dr. Karim Schelkens, dr. Arnold Smeets, prof. dr. Peter-Ben Smit, dr. Fokke Wouda.

Meld mij aan voor de Nieuwsbrief van Perspectief

Perspectief wordt uitgegeven door de  
Katholieke Vereniging voor Oecumene  
[www.oecumene.nl](http://www.oecumene.nl)

