

# Kerken en het koloniaal verleden

## Religieuze standpunten over slavenemancipatie in Nederland tussen 1840 en 1863

Elly Mulder

**Abstract** Dit artikel bespreekt de rol die religieuze instituties hebben gespeeld in de slavenemancipatie in Nederland tussen 1840 en 1863. Waarom stonden Nederlandse geestelijken zo onverschillig tegenover de slavenhandel en het gebruik van slavenarbeid in de Nederlandse koloniën? Rechtvaardigden zij deze praktijken, en zo ja, op welke theologische of morele gronden? En: kan de houding ten opzichte van (anti-)slavernij een maatstaf zijn voor de moderniteit in het Nederland van de negentiende eeuw?

Na een historische schets – over beeldvorming omtrent de Afrikaanse ‘slaaf’ alsook vroege kritiek op de slavernijpraktijk – volgt een overzicht van posities van gevestigde kerken in Nederland ten opzichte van de slavernij. Vervolgens bespreek ik het ontstaan van de protestants-christelijke stroming *Réveil* rond 1815. Na een reflectie op uiteenlopende standpunten met betrekking tot de (anti-)slavernij binnen het *Réveil* concludeer ik dat een merkwaardige paradox van protestants conservatisme substantieel heeft bijgedragen aan het beëindigen van de slavernij in de Nederlandse koloniën.

slavernijverleden, slavenemancipatie, abolitionisme, *Réveil*, moderniteit

“Gelijk alle menselijke dingen op eene innerlijke tegenstrijdigheid rusten,  
zoo ook onze protestantsche orthodoxe”

– Allard Pierson, *Oudere Tijdgenooten*, 1888.

Op 17 mei 1793 richtte een delegatie van zwarte slaven uit de Franse kolonie Saint-Domingue (het tegenwoordige Haïti) het woord tot de *Assemblée Nationale* in Parijs en eiste de bevrijding van alle slaven in de Franse koloniën. Het bezoek volgde op ruim een decennium vol onrust, rebellie, oorlog en bloedvergieten in de overzeese gebiedsdelen. Want ook daar waren in het spoor van de Franse Revolutie ‘moderne’ ideeën ontstaan over ‘burgerschap’, ‘persoonlijke vrijheid’ en ‘gelijkheid’. Een moderne, ‘verlichte’ burger was vrij en deze vrijheid omvatte alle mensen, waardoor ‘knechting’ – het tot slaaf maken van mensen – niet langer toelaatbaar was. In Nederland luidde de Emancipatieverklaring van 1 juli 1863 het officiële einde in van de slavernij in de Nederlandse koloniën. Tot dat moment kon zowel de handel in slaven – waarin de Nederlanders een belangrijke rol speelden – als de arbeid door slaven rekenen op de steun

van de Nederlandse overheid. “[H]istorians have consistently remarked on the absence of a passionate debate on abolition in the Dutch world”, aldus Gert Oostindie in *The Enlightenment, Christianity and the Suriname Slave* (1992: 147). Oostindie bespreekt de verschillende rechtvaardigingsgronden voor de slavernijpraktijk die ingang vonden onder invloed van de Verlichting, het christendom en het ‘vooruitgangdenken’ (1992: 148). Dat de afschaffing van de slavernij in Nederland geen groot maatschappelijk thema was, betekent echter niet dat de debatten die plaatsvonden koeltjes waren – integendeel.

Het slavernijverleden als zwarte bladzijde in de Nederlandse geschiedenis is regelmatig onderwerp van reflectie en discussie. Daartoe behoort ook de rol die religieuze instituties hebben gespeeld in de slavenemancipatie. Dit artikel bespreekt de posities van de verschillende kerken en godsdienstige stromingen met betrekking tot de afschaffing van de slavernij in de Nederlandse samenleving tussen 1840 en 1863. Waarom stonden Nederlandse christelijke geestelijken zo onverschillig ten opzichte van de slavernij? Negeerden zij de slavenhandel en het gebruik van slavenarbeid in de Nederlandse koloniën? Rechtvaardigden zij de koop en verkoop van mensen, en zo ja, op welke theologische of morele gronden? En: kunnen wij posities met betrekking tot slavernij en slavenemancipatie beschouwen als een graadmeter voor de mate waarin de Nederlandse samenleving in de negentiende eeuw ‘modern’ was?

## 1. Over economische belangen en beeldvorming

“Why was Dutch society, with its presumed conscience-stricken tradition of questioning the gathering and deployment of wealth, so little responsive to the abolitionist cause?” (Oostindie 1992: 147). Terecht stelt Oostindie

### Slechts een enkeling bekritiseerde de Nederlandse slavernijpraktijk

de vraag waarom het abolitionisme in protestants Nederland, dat in de regel het vergaren van rijkdom kritisch en gewetensvol bevroegt, de

gemoederen zo weinig in beweging wist te brengen. In het Nederland van de achttiende en negentiende eeuw werden slavenhandel en slavenarbeid gezien als van cruciaal belang voor de economie. Nederlandse kooplieden hadden tegen het einde van de zestiende eeuw Afrika bereikt. Ondanks hun onbekendheid met het continent was al snel sprake van negatieve beeldvorming over de inwoners ervan. Afrikanen werden gezien als ‘wilden’, ‘heidens’ en losbandig; deze pejoratieve kwalificaties kwamen bovenop hun ‘zwartheid’, die in verband werd gebracht met de vloek die Noach uitsprak over Cham en zijn nakomelingen (*Genesis* 9, 25). ‘Zwartheid’ stond gelijk aan raciale minderwaardigheid die goddelijk zou zijn bepaald. Daarmee werd knechting niet alleen gezien als een logisch – hoewel niet ‘natuurlijk’ – gevolg van een Bijbels gefundeerde ongelijkheid tussen ‘witten’ en ‘zwarten’, maar het voorzag ook in een kans om te ontsnappen aan de ‘verdorvenheid’ van de Afrikaanse jungle (Oostindie 1992: 149). Kortom, voordat een ‘verlicht’ mensbeeld zijn intrede deed, was het gangbare denken over slavernij gebaseerd op simplistische, ‘theologisch verantwoorde’ argumenten.

Al vroeg werd de slavernijpraktijk bekritiseerd, maar slechts door een enkeling. De Jong stelt dat de Nederlandse economische belangen bij de slavenhandel ertoe leidden dat ook vanuit de gevestigde kerken in Nederland weinig kritiek kwam. De enkele predikant of theoloog die zich tegen de slavernijpraktijk uitsprak, was meestal vrij mild en legde vooral de nadruk op

het belang van een goede behandeling van de slaven en de noodzaak hen tot het christendom te bekeren (1971: 424). Zo veroordeelde Jacobus Hondius (1629-1691) de slavenhandel als één van de grootste schandvlekken van zijn tijd. Godefridus Cornelisz. Udemans (1581-1649) daarentegen stelde geen vragen bij de rechtmatigheid van het knechten van 'heidenen', maar bepleitte wel een goede behandeling van de tot slaaf gemaakten. Evenals Jan Willem Kals (1700-1780) maakte Udemans zich sterk voor zendingswerk onder de slaven. Maar waar Udemans meende dat slaven na hun bekering vrijgelaten dienden te worden, zag Kals hiertoe geen aanleiding (De Jong 1971: 424). Over het geheel genomen legden hun argumenten niet veel gewicht in de schaal.

In de achttiende eeuw verbeterde de beeldvorming over de 'Afrikaanse slaaf' niet. Gangbaar waren omschrijvingen als 'zeer lui', 'verraderlijk', 'wreed', 'geneigd tot diefstal en het misbruiken van alcohol en vrouwen', maar ook 'vrolijk', 'trots', 'hoogmoedig' en 'kwaadwillig'. Toch stond, ondanks deze denigrerende en vijandige stereotyperingen, de intrinsieke menselijkheid van de 'slaaf' – overeenkomstig het christelijke dogma van de gemeenschappelijke oorsprong van de gehele mensheid – niet ter discussie (Oostindie 1992: 154). Maar wat kerkelijke organisaties betrof, als zij zich destijds al kritisch over de slavernij uitlieten, waren hun protesten niet of nauwelijks hoorbaar.

## 2. Abolitionisme in de negentiende eeuw

Vanaf de Oudheid tot ver in de middeleeuwen hadden kerken en kloosters slaven tot hun bezit gerekend en geëxploiteerd; vaak werd hun vrijlating verboden met het oog op de ecclesiastische activa. In *De Emancipatie der Negerslaven in Suriname en de Zendingsarbeid der Moravische Broeders* stelt Van der Linde dat wij "het feit te accepteren [hebben] dat het Nieuwe Testament geen uitspraak bevat die de slavernij *expressis verbis* veroordeelt" (1953: 26).

De Nederlandse Hervormde Kerk, sinds 1816 de naam voor de Nederduitse Gereformeerde Kerk, die tijdens de Tachtigjarige Oorlog de officiële kerk van de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden was geworden, nam geen stelling tegen de slavernij; ook verbood zij haar leden en predikanten het gebruik van slavenarbeid niet. In *The Dutch Reformed Church and Negro Slavery in Colonial America* omschrijft De Jong de positie van de Nederlandse Hervormde Kerk als volgt:

The attitude of the Dutch Reformed Church in the Netherlands toward slavery during the eighteenth century was clearly demonstrated in a Latin work published in 1742 and entitled *Dissertatio Politico-Theologica de Servitute, Libertati Christianae non Contraria*. The main theme in the *Dissertatio* stressed that slavery was not contrary to Christian freedom. The work, written by the Reverend Jacobus Elisa Joannes Capitein (1717-1747), was based on a lengthy oration the author had given, also in Latin, at the University of Leiden. Capitein's comments on slavery are particularly interesting because he himself was of African Negro parentage, the first such person to be ordained into the Protestant ministry. (1971: 424-425)

Aan het begin van de negentiende eeuw bestond 55% van de Nederlandse bevolking uit calvinistische protestanten. Ondanks deze dominante positie in het maatschappelijk leven bleef de

Nederlandse Hervormde Kerk lange tijd zwijgzaam over het onderwerp van abolitionisme; pas in 1858 werd een eerste petitie opgesteld.

De Rooms-Katholieke Kerk in negentiende-eeuws Nederland bekleedde een marginale positie. De katholieke emancipatie was pas na 1795 op gang gekomen. Hoewel katholieken vanaf 1813, na de proclamatie van het Soeverein Vorstendom der Verenigde Nederlanden, gevolgd door de instelling van het Koninkrijk der Nederlanden in 1815, gelijke constitutionele rechten hadden verworven, werden zij van publieke functies uitgesloten. De enkele dappere katholieken die het waagde de politieke arena te betreden, hield zich daar veelal gedeisd in het licht van de eeuwenoude protestantse dominantie in de politiek. Het adagium was om het Nederlandse regeringsapparaat neutraal en seculier te bejegenen (Emmer 1980: 84). Een verstandige opstelling zoals de geschiedenis geleerd heeft: toen paus Pius IX in 1853 besloot tot herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in Nederland, verzette een aanzienlijk deel van het protestantse volksdeel zich hiertegen in de zogenaamde 'Aprilbeweging'.

Er is weinig bekend over de positie van de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland met betrekking tot slavernij en abolitionisme. Wel heeft het centrale gezag in Rome enkele publicaties uitgebracht op grond waarvan een positie herleidbaar is. In *In Supremo Apostolatus* van 3 december 1839 veroordeelde paus Gregorius XVI zowel de slavenhandel als de slavernijpraktijk. In deze pauselijke bul werd de positie van de Rooms-Katholieke Kerk in historisch perspectief belicht, te beginnen met de apostelen die slavernij tolereerden maar zich sterk maakten voor een goede behandeling van de slaven. Daarnaast werd gerefereerd aan enkele apostolische brieven (Paulus III d.d. 29 mei 1537, Urbanus VIII d.d. 22 april 1639, Benedictus XIV d.d. 20 december 1741). Het retrospectief droeg bij aan het beeld van een kerk die zich altijd had uitgesproken tégen de slavernij en zich daarmee aan de goede zijde van de geschiedenis situeerde. De bul sloot af met een ondubbelzinnige pauselijke veroordeling van de slavenhandel. Het is echter twijfelachtig of de geestelijken van de Rooms-Katholieke Kerk ook in de praktijk de slavernij afwezen. Want, ondanks de bezorgdheid in Rome omtrent het lot van de slaven, is er geen enkel bewijs dat de pauselijke publicatie in 1839 leidde tot steun of betrokkenheid bij abolitionistische activiteiten – zeker niet in Nederland tussen 1840 en 1863.

In Frankrijk werd tegen het einde van de achttiende eeuw het debat over de slavernij op de maatschappelijke agenda gezet door – veelal antiklerikale – verlichtingsdenkers; zij plaatsten het abolitionisme binnen een nieuw referentiekader gebaseerd op menselijke vooruitgang, industrieel kapitalisme en economisch liberalisme. In Groot-Brittannië daarentegen waren het protestantse *Dissenters*, in het bijzonder quakers en mennonieten, die samen met seculiere liberalen het voortouw namen. De achttiende eeuw in Nederland wordt echter beschouwd als weinig opwindend en in cultureel opzicht ronduit saai. Hoewel dit negatieve beeld van de 'Eeuw van de Rede' enige bijstelling behoeft, staat wel vast dat noch verlichtingsideeën, noch religieuze voortrekkers een rol hebben gespeeld in het op gang brengen van het anti-slavernijdebat in de Nederlandse samenleving (Oostindie 1992: 150-151).

Zoals gezegd klonk er nauwelijks protest vanuit de kerken over de slavenhandel en de slavenarbeid op de koloniale plantages. Hier aangekomen wil ik echter een belangrijk verschil tussen de protestantse en katholieke kerkelijke hiërarchieën opmerken zoals besproken door Van der Wall en Kenis: "[...] the leadership of the 'Nederlandse Hervormde Kerk' was not anti-modernist; rather, in contrast to many ordinary believers it had modern inclinations" (2003: 19). In tegen-

stelling tot de Rooms-Katholieke Kerk in die tijd was binnen de Nederlandse Hervormde Kerk sprake van een moderne richting, of modernisme. Als tegenreactie op de 'moderne neigingen' bracht een kleine, maar invloedrijke groep geestelijken, politici en zakenlieden binnen de Nederlandse Hervormde Kerk een nieuwe orthodoxe, anti-moderne beweging op gang. Deze conservatieve protestantse stroming die uitgroeide tot een pan-Europese beweging genaamd *Réveil*, zou uiteindelijk instrumenteel worden in het afschaffen van de Nederlandse slavernijpraktijk.

### 3. Het ontstaan van het Nederlandse *Réveil*

Oostindie stelt dat de abolitionistische beweging veel van zijn operationele kracht haalde uit nieuwe interpretaties van het protestantse christendom (1992: 150). Opmerkelijk genoeg gaat het bij deze nieuwe interpretaties niet om moderne of liberale gezichtspunten, maar eerder om orthodoxe interpretaties van christelijke religiositeit vanuit een nieuw perspectief. *Réveil* verwijst naar een internationale christelijke beweging die begon in Zwitserland en zich verspreidde in negentiende-eeuws Europa. In essentie is het *Réveil* een piëtistische beweging die in verband kan worden gebracht met christelijke voorlopers als Philip Jacob Spener (1635-1705), Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), George Whitefield (1714-1770), en John Wesley (1703-1791). Centraal staat de religieuze bekering van het individu, dat zich mag verheugen in een boodschap van genade en verlossing door de regeneratieve krachten van Jezus van Nazareth. Het *Réveil* richtte zich op vroomheid: niet leerstelligheid maar persoonlijke religieuze ervaring was belangrijk; niet alleen in naam christen zijn, maar het evangelie ten volle ervaren in elk aspect van het leven.

#### Centraal in het *Réveil* staat de religieuze bekering van het individu

Historisch kan het Nederlandse *Réveil* gedateerd worden tussen 1815

en 1865. Willem Bilderdijk (1756-1831) wordt beschouwd als de stichter van de beweging, samen met Isaäk da Costa (1798-1860), Abraham Capadose (1795-1874), Samuel Iperusz Wiselius (1769-1845), Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876) en Willem de Clercq (1795-1844). De beweging begon in Amsterdam met kleinschalige ontmoetingen, waarvan enkele beschreven zijn door Allard Pierson (1831-1896) in zijn *Oudere Tijdgenooten* uit 1888. In Nederland ontwikkelde het *Réveil* een eigen orthodoxe, 'anti-revolutionaire' stijl, waarin de afwijzing van rationalistische invloeden en revolutionaire denkbeelden van de Franse Verlichting centraal stond. Kluit (1970: 209) beschrijft de religieuze context waarin het *Réveil* tot stand kwam als volgt:

In de Protestantse kerken in Nederland heerste in de eerste helft van de negentiende eeuw een geest, die men het best kan kenschetsen met de naam: rationalistisch-supranaturalisme. Als resultante van de strijd tussen een dogmatisch Protestantisme, tussen het Calvinisme en de Aufklärungsideeën, die hun hoogtepunt vonden in het deïsme, was men overgegaan tot een middenstandpunt. Men legde de nadruk op de redelijkheid der geloofsvoorstellingen, terwijl men tegelijkertijd bleef vasthouden aan het gezag der Goddelijke Openbaring. In het rationeel-supranaturalisme werd op deze wijze een middenpositie gevonden tussen de oud-Protestantse orthodoxie met zijn leertucht en het deïsme, waarin voor het geloof in Christus geen plaats meer was.

De ‘moderne neigingen’ van veel protestantse kerken hadden geresulteerd in een slappe, ‘rationalistisch-supranaturalistische’ middenpositie in kwesties van geloof. En het is precies deze slappe, lauwwarne tijdgeest waartegen Isaïc Da Costa (1789-1860) ageerde. Het *Réveil* is weliswaar niet ontstaan als gevolg van zijn beroemde boek *Bezwaren tegen de Geest der Eeuw* uit 1832, maar Da Costa’s tirades hebben aan het succes van de beweging zeker bijgedragen (Kluit 1970: 151).

#### 4. Anti-revolutionaire posities

Aanvankelijk zagen de *Réveil*-mannen geen discrepantie tussen slavernij en hun conservatieve interpretaties van het christendom. Echter, rond 1840 veranderde deze houding. Na zijn bekering van het jodendom naar het christendom was Da Costa sterk geïnteresseerd geraakt in theologische kwesties. Ook bij hem groeide het bewustzijn omtrent slavernij – zij het niet in positieve zin. In *Bezwaren* pleitte hij tégen afschaffing van de slavernij.

Ik houde het daarvoor, dat de afschaffing van de slaverny der Negers almede behoort tot die hersenschimmige menschlijke wijsheid, die de Almacht wil vooruitloopen, en niets uit zal richten ten goede, maar veeleer eindeloos veel ten kwade. (1823: 26-27)

Da Costa’s uitgangspunt was dat slaven nog niet voldoende ontwikkeld waren om vrije mensen te kunnen zijn. Daarnaast verwees ook hij naar de eerdergenoemde Bijbelse vervloeking (*Genesis* 9, 25-26): dat ‘zwarten’ als de afstammelingen van Cham waren voorbestemd om te leven in dienstbaarheid jegens ‘witten’ (Van Winter 1953: 64).

Jan Willem Gefken (1807-1887), eveneens een prominente voorman van het *Réveil*, verwierp de slavernij op grond van het ontmenselijkende karakter ervan. In *De Vrijwording der Neder-slaven* (1838: 57) schrijft hij:

Het wezen toch der slavernij bestaat daarin, dat de mensch in een staat gebracht wordt, waarin hij ophoudt persoon te zijn, in tegenoverstelling van hetgeen tot de zaken behoort; en daarom, even als deze, het eigendom wordt van een zijner medemenschen. Het is dus de persoonlijkheid des menschen, die naar de leer des Christendoms haren grond en oorsprong heeft in het Beeld van God waarnaar de mens geschapen is, die door de slavernij verloren gaat.

Een belangrijk vraagstuk voor Gefken was of de slaven klaar waren voor emancipatie. Zolang het antwoord hierop niet bevestigend was, meende Gefken dat het barmhartiger zou zijn de slaven geknecht te laten, totdat Gods interventie hen zou bevrijden. Een vergelijkbare positie werd ingenomen door Hendrik Jacob Koenen (1890-1974), die meende dat slavernij niet door Mozaïsche wetgeving verboden wordt, maar dat de vrijlating van slaven te prefereren was in het licht van de Bijbelse bevrijding van het volk van Israël (Van Winter 1953: 65). Deze standpunten kunnen gezien worden als voorlopers van een meer algemene belangstelling voor abolitionisme binnen het *Réveil*.

Van Winter beweert dat in Nederland deze groeiende belangstelling voor anti-slavernij een innerlijk proces was dat zich voltrok in het geweten van enkelen, met name dichters en intel-

lectuelen van christelijken en liberalen huize (1953: 62). Veel historici wijzen echter op gebeurtenissen in 1840 als aanleiding voor een nieuwe anti-slavernijbeweging die weliswaar bescheiden van omvang zou blijven, maar toch gaandeweg momentum zou verwerven. Vast staat dat de belangstelling voor slavenemancipatie binnen het *Revéil* werd aangewakkerd door Britse quakers, waaronder Elisabeth Fry-Gurney en haar broers, die Nederland in 1840 meermalen namens de *British and Foreign Anti-Slavery Society* bezochten. Met name de charmante mevrouw Fry schijnt enkele heren in het *Réveil* – met name Groen van Prinsterer en De Clercq – te hebben geïnspireerd in actie te komen (Kluit 1970: 433).

Hoewel binnen het *Réveil* nog steeds geen bezwaar bestond tegen het principe van slavernij, groeide het bewustzijn dat de slavernijpraktijk de prediking van Gods woord onder tot slaaf gemaakten ernstig belemmerde. Slavenemancipatie zou daarom gericht moeten zijn op ‘vrijlating’ van de slaven, niet op het seculier-liberale principe van ‘vrijmaking’ (Emmer 1980: 85). Reinsma legt dit verschil tussen ‘vrijlating’ en ‘vrijmaking’ als volgt uit. In het liberale wereldbeeld is persoonlijke vrijheid onlosmakelijk verbonden met de natuurlijke orde; het ‘vrijmaken’ van de slaven is eenvoudigweg het herstellen van een natuurlijk onrecht. Het *Réveil* gaf de voorkeur aan ‘vrijlating’, waarmee impliciet werd aangegeven dat eigendom van personen niet tegen Gods wet zou zijn. Vooral in de beginjaren van het *Réveil* diende deze woordkeuze als een *sjibbolet*, een identiteitskenmerk tussen liberalen en anti-revolutionairen (Reinsma 1963: 11).

De kloof tussen de christelijk-conservatieve anti-revolutionairen van het *Réveil* en seculiere liberalen die zich beijerden voor het abolitionisme in Nederland belemmerde hun effectieve samenwerking. Zowel Emmer als Van Winter beschrijven hoe de twee groepen uiteengingen als gevolg van fundamentele verschillen met betrekking tot de religieuze grondslag van een Nederlandse anti-slavernijvereniging (Emmer 1980: 85, Van Winter 1953: 89). Voorbeeld van zo’n fundamenteel verschil was de vraag of hun eerste algemene vergadering zou moeten beginnen met een openingsgebed of niet.

### Slavenemancipatie moest gericht zijn op ‘vrijlating’, niet op ‘vrijmaking’

Uiteindelijk werd in 1842 de *Maatschappij ter bevordering van de afschaffing der slavernij* opgericht, op christelijke grondslag en zonder liberale deelname. De statuten vermeldde: (1) dat slavernij onverenigbaar werd geacht met de geboden, geest en reikwijdte van Gods Heilige Schrift; (2) dat slavernij doelmatige prediking van het evangelie onmogelijk maakt; (3) dat volledige bevrijding moet worden nagestreefd in overeenstemming met christelijke waarden en ondersteund door christelijk onderwijs; en (4) dat de afschaffing van de slavernij rekening moest houden met eventuele schadeloosstelling (Van Winter 1953: 72). De statuten traden echter niet in werking. In afwachting van koninklijke goedkeuring – die uiteindelijk niet werd verleend – begon de *Maatschappij* niet met zijn werkzaamheden waarna het enthousiasme snel verdween.

De grondbeginselen van de *Maatschappij* stonden op gespannen voet met het moderne mensbeeld dat voortvloeide uit ‘verlichte’ ideeën. Het anti-revolutionaire *Réveil* stond afwerend tegenover iedere vorm van liberale invloed. De Franse Revolutie – en alles waar dit voor stond in termen van geweld, ontwrichting en ongeloof – werd gezien als angstaanjagend. Leden

van het *Réveil* waren sterk vóór kerstening van de slaven. Door de slaven een goede religieuze opvoeding te geven, zouden zij de innerlijke vrijheid door het geloof ervaren en dit zou hen tevens voorbereiden op maatschappelijke vrijheid (Van Winter 1953: 64-65).

### 5. H.C. Millies

Academische literatuur over de Nederlandse Republiek en de Verlichting in achttiende-eeuws Nederlands behandelt de slavernij vaak slechts in de marge. Het is indicatief voor het gegeven dat – religieuze of seculiere – standpunten met betrekking tot slavernij en slavenemancipatie niet of nauwelijks worden beschouwd als een graadmeter voor ‘moderniteit’ in de Nederlandse samenleving, aldus Oostindie (1992: 150). Waar het abolitionisme als ‘modern’ gedachtegoed snel opgang deed in Engeland, Frankrijk en de Verenigde Staten, was dat in Nederland niet het geval; de Nederlandse intellectuele elite zag anti-slavernij niet als een moderne, ‘verlichte’ zaak. Het was dan ook teleurstellend om tijdens mijn onderzoek te ontdekken dat ondanks de veelstemmigheid van het *Réveil* er nauwelijks heldere argumenten geformuleerd werden – zowel ‘modern’ als ‘anti-modern’ – ten gunste van de afschaffing van de slavernij. *De facto* werd het *Réveil* gedreven door praktische, maatschappelijke overwegingen: de afwijzing van moderne, ‘revolutionaire’ ideeën en liberale invloeden op afstand houden. Er lijkt nauwelijks sprake te zijn geweest van ideevorming over abolitionisme, althans niet vanuit een theologisch of religieus hervormingsperspectief. Er is echter één uitzondering: H.C. Millies.

### Voor Millies is slavernij in strijd met ‘alle ware religie’

Henricus Christiaan Millies (1810-1868) was afkomstig uit Den Haag. Na als Luthers predikant werkzaam te zijn geweest in verschillende parochies, waaronder meerdere jaren namens het Bijbelgenootschap in Zuid-Sulawesi

(op het Indonesische eiland Celebes), werd hij in 1856 eerst benoemd tot professor in Oosterse Talen, en later tot Rector Magnificus, aan de Universiteit van Utrecht. Ik heb niet kunnen vaststellen of Millies zichzelf als lid van het *Réveil* zag. Hij correspondeerde echter met prominente mannen in het *Réveil*, zoals Koenen en Nicolaas Beets (1814-1903); ook was hij betrokken bij een epistolair geschil met Groen van Prinsterer over het Nederlands Zendelingen-genootschap (Kluit 1970: 47).

Volgens Van Winter is de meest complete en uitgebreide discussie over christelijke posities over de slavernij te vinden in een pamflet van Millies, getiteld *Mag de Christen eigenaar van slaven zijn?*, dat aanvankelijk anoniem gepubliceerd werd in Amsterdam in 1847. Met verve bespreekt en weerlegt Millies het klassieke argument dat, omdat slavernij niet verboden is in het Oude Testament, de praktijk daarom vandaag de dag niet kan worden uitgesloten. Het pamflet is geschreven in reactie op een artikel in het *Algemeen Handelsblad* van 3 december 1847 waarin wordt gesteld dat

dewijl het Christendom de slavernij niet verbiedt, sluit de slavernij geenszins het Christendom uit. Men kan te gelijk Slaaf en Christen zijn. Ook behoeft de Christen geen naam-Christen, geen huichelaar te wezen, omdat hij slaven heeft. (Millies 1848: 6)

Voor Millies echter zijn deze twee elementen – slavernij en christendom – onverzoenbaar. Hij stelt onverkort dat slavernij berust op de ontvoering van mensen ('mensenroof') en derhalve in strijd is met 'alle ware religie', inclusief het christendom. Immers, zonder ontvoering en mensenhandel kan de slavernijpraktijk niet bestaan (Millies 1847: 9-12).

Waarom Millies aanvankelijk zijn pamflet anoniem heeft gepubliceerd, is mij onbekend; zijn argumentatie klinkt echter nog steeds valide en modern – ook in postmoderne oren, en zeker in de huidige tijd waarin geruchten over mensenhandel en slavernij in allerlei vormen steeds sterker aanzwellen. Feit is dat Millies een uitzonderingspositie innam waarmee hij dan ook weerstand opriep. Een tegenreactie kwam in 1848 door een auteur die zich P.M.N. noemt. Deze kwalificeert het pamflet van Millies als een 'sierlijke woordensleep', maar inhoudsloos (1848: 10). De auteur verzet zich tegen het beeld dat Millies van de Surinaamse slavenhouders schetst – als mensen die "de eene helft van den dag doorbrengen met slapen, en de andere helft met hunne slaven te mishandelen" (1848: 8), terwijl het gaat om mensen "die te ver af zijn om zich zelve te kunnen verdedigen voor de regtbank der publieke opinie" (1848: 5).

Interessanter is echter het feit dat P.M.N. meent Millies' betoog te kunnen ontkrachten door te wijzen op een omissie. Millies heeft verzaakt melding te maken van 1 *Timoteüs* 6, verzen 1 en 2, waarin de relatie tussen slaaf en meester wordt beschreven, ook als beiden het christelijk geloof belijden. Volgens het Nieuwe Testament, derhalve, kan iemand én christen, én slaaf zijn – aldus P.M.N. Millies echter stelt in zijn pamflet dat het christendom niet bedoeld is om maatschappelijke praktijken te hervormen:

Niet slechts enkele gebreken in den mensch, enkele misbruiken in den maatschappij en den staat wilde onze Heer hervormen; maar den mensch zelve en door hem ook het huisgezin, de maatschappij, den geheelen staat herscheppen en vernieuwen. Een ander, nieuw leven moest in den mensch worden geplant, en als het ontkiemde en zich uitbreidde, alles doordringend als het zuurdeeg, louterend als het vuur zou het ook de wereld, in hare hoogten en laagten, alle standen der maatschappij, alle betrekkingen der menschheid heiligen. (1847: 14-15)

De slavernijpraktijk was volgens Millies door de komst van het evangelie van voorbijgaande aard – en het was de hoogste tijd om er een einde te maken. Maar meer nog bepleit hij een transformatie van de samenleving als geheel.

## 6. Een paradox van protestants conservatisme

Voor Millies was het christelijk geloof de weg naar de verheffing van de gehele mensheid. Voor het merendeel van zijn tijdgenoten in het *Réveil* echter bracht kerstening – dat wil zeggen bekering tot het christendom – van de slaven andere voordelen mee: (1) het zou leiden tot betere demografische ontwikkeling in de slavenpopulatie als gevolg van de christelijke seksuele moraal, en (2) het zou enerzijds de slaven helpen om hun lot te accepteren en anderzijds hen onderrichten zodat 'luiheid en onbetrouwbaarheid' zouden transformeren in de spreekwoordelijke protestantse arbeidsethiek, waardoor de overgang van 'slaaf' naar 'vrije arbeider' na de emancipatie zou worden vergemakkelijkt. Oostindie merkt op:

The most significant pre-Emancipation change was the embracing of Christianisation, a policy previously deemed useless. At first sight, it is difficult to perceive an ascendancy of Enlightened or modern ideologies here. In its contents, the new wave was a confirmation of traditional Christian values. But we may discern ‘modernity’ in the application of this package deal of religious and social values to a new subject group: the novel approach was directly inscribed in larger policy aiming at assimilating the future free population to European norms regarding work ethics and family life. (1992: 159)

Samengevat: de slavenemancipatie in Nederland was niet het gevolg van de aantrekkingskracht van verlichtingsidealen, noch van een samenleving die zich ontwikkelde in een ‘moderne’ of ‘verlichte’ richting. Het lijkt een vreemde paradox dat de slavenemancipatie in gang werd gezet door het bevorderen en verspreiden van traditionele christelijke waarden. Deze waarden omvatten religieuze en sociaal-wenselijke gedragspatronen en werden ingezet in een poging om de slavenpopulatie te onderwijzen en te socialiseren naar een typisch Nederlands model van burgerschap en deugzaamheid.

In *How Modern is Religion in Modernity?* bespreekt Staf Hellemans de dynamiek tussen religie en moderniteit, in die zin dat dit vraagstuk vanuit religieus perspectief vaak wordt gereduceerd tot één van twee mogelijke reacties: óf een houding van verlicht, modern revisionisme, óf een van anti-modern conservatisme. Deze opvatting leidt onvermijdelijk tot “twee diametraal

## Zo leert de geschiedenis ons dat er altijd ‘grijstinten’ zijn

tegengestelde strategieën, respectievelijk aanpassing en weerstand tegen moderniteit” (Hellemans 2004: 80). Terecht concludeert Hellemans dat deze dichotomie niet langer kan worden gehandhaafd. Echter, niet alleen

niet meer vandaag de dag, zoals Hellemans stelt – ook in de negentiende eeuw zoals geïllustreerd door het Nederlandse *Réveil* in de kwestie rondom de afschaffing van de slavernij. Het *Réveil* kan worden aangemerkt als ‘anti-modern’ en ‘conservatief’, maar streefde desondanks naar het transformeren van de slavernijpraktijk – waardoor zij als beweging bijdroeg aan het moderniseren van de Nederlandse samenleving. Zo leert de geschiedenis ons dat er altijd ‘grijstinten’ zijn – ook als het gaat over religieuze standpunten met betrekking tot de slavenemancipatie in Nederland.

### 7. *Réveil* als ‘contra-Verlichting’?

Kunnen we het *Réveil* beschouwen als een vorm van ‘contra-Verlichting’ in de dynamische, turbulente setting van de negentiende-eeuwse Nederlandse samenleving die beoogde zichzelf maatschappelijk, grondwettelijk, zelfs qua volksaard te hervormen? Misschien. Natuurlijk is het verhaal van het Nederlandse *Réveil* en het abolitionisme complexer en uitgebreider dan in een artikel van deze omvang kan worden verteld. Zoals bijvoorbeeld het feit dat ook vrouwen een rol speelden in de anti-slavernijbeweging. Bij twee afzonderlijke gelegenheden, in Rotterdam rond 1840 en in Amsterdam in 1855, richtten vrouwen zich rechtstreeks tot de Koning met een verzoekschrift tot afschaffing van de slavernij.

Het abolitionisme in Nederland begon omstreeks 1840. Succes bleef uit door de halfbakken samenwerking tussen conservatieve protestanten en ‘moderne’ liberalen. Maar de *Maatschap-*

*pij ter bevordering van de afschaffing der slavernij* kreeg een herkansing, toen in 1853 de Kroon een staatscommissie benoemde om de kwestie van de slavernij te onderzoeken. Op 6 april 1853 werd besloten om de *Maatschappij* nieuw leven in te blazen, met statuten die bepaalden dat “aangezien slavernij onverenigbaar is met Gods Woord, slavenemancipatie volgens christelijke principes moet worden nagestreefd” (Kuitenbrouwer 1978: 81). In haar tweede gedaante was de *Maatschappij* meer succesvol. Het abolitionisme trok veel mensen aan, zodat op het hoogtepunt in 1855 de beweging afdelingen had in Den Haag, Amsterdam, Rotterdam, Delft, Haarlem en Heemstede. En deze keer getuigden veel *Réveil*-prominenten – onder wie Allard Pierson, Nicolaas Beets, Abraham Capadose, Pieter Jacob Elout van Soeterwoude (1805-1893), Gerrit Barger (1817-1877), Johannes Petrus Hasebroek (1812-1896), Martinus Cohen Stuart (1824 -1878), Carl Schwartz (1817-1870) – elk op hun eigen manier, van de dringende noodzaak tot het beëindigen van de slavernij.

Op 1 juli 1863 maakte de *Emancipatieproclamatie* in juridische zin een einde aan de slavernij in de Nederlandse koloniën. De Emancipatiewet voorzag echter niet in de onmiddellijke vrijlating van alle 649 tot slaaf gemaakten die tot het eigendom van de Nederlandse Staat werden gerekend en 32.973 slaven in particulier bezit, noch in het vestigen van hun juridische rechten als vrije burgers. Om ‘economische chaos’ te voorkomen, werden de slaven op de plantages onder staatstoezicht geplaatst en gedwongen nog 10 jaar lang door te werken. Enkele jaren later, ogenschijnlijk onopgemerkt, verdween het Nederlandse *Réveil* – bijna gelijktijdig met de opkomst van een nieuw religieus fenomeen in de tweede helft van de negentiende eeuw: het religieus-modernisme. Concluderend kunnen we vaststellen dat de bevrijding van tot slaaf gemaakten in de Nederlandse koloniën in de negentiende eeuw mede tot stand kwam door conservatieve protestanten. Het *Réveil*, een in wezen anti-moderne christelijke beweging, was instrumenteel in de afschaffing van de slavernij waardoor Nederland als samenleving – in ieder geval iets meer – ‘verlicht’ en ‘modern’ werd.

**Drs. C. (Elly) Mulder** is religiewetenschapper en werkt aan doctoraal onderzoek bij de Universiteit Leiden op het snijvlak van christendom en esoterie. E [elly.mulder@icloud.com](mailto:elly.mulder@icloud.com)

## Literatuur

**Da Costa, I.** (1823). *Bezwaren tegen den Geest der Eeuw*. Leiden: Herdingh en zoon. <[http://dbnl.org/tekst/cost002bezw01\\_01/cost002bezw01\\_01\\_0004.php](http://dbnl.org/tekst/cost002bezw01_01/cost002bezw01_01_0004.php)>.

**Emmer, P.C.** (1980). *Anti-slavery and the Dutch: abolition without reform*. Leiden: Leyden Centre for the History of European Expansion.

**Gefken, J.W.** (1938). De vrijwording der negerslaven. *Nederlandse Stemmen over Godsdienst, Staat-, Geschied, en Letterkunde* 6, 57-62. <<https://archive.org/stream/nederlandschest00costgoog#page/n71/mode/2up>>.

**Hellemans, S.** (2004). How modern is religion in modernity? In J. Frishman, W. Otten & G. Rouwhorst (red.), *Religious identity and the problem of historical foundation. The foundational character of authoritative sources in the history of Christianity and Judaism*. Leiden: Brill, 76-94.

**Jong, G.F. de** (1971). The Dutch Reformed Church and Negro slavery in colonial America. *Church History* 40.4, 423-436

**Kluit, M.E.** (1970). *Het Protestantse Réveil in Nederland en daarbuiten, 1815-1865*. Amsterdam: Uitgeverij H.J. Parijs.

**Kuitenbrouwer, M.** (1978). De Nederlandse afschaffing van de slavernij in vergelijkend perspectief. *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* 93, nr. 1, 69-100.

**Linde, J.M. van der** (1953). De emancipatie der negerslaven in Suriname en de zendingsarbeid der Moravische Broeders. *De West-Indische Gids* 34, 23-37.

**Millies, H.C.** (1847). *Mag de Christen eigenaar van slaven zijn? Beantwoord tegen het Algemeen Handelsblad van 5 december 1847*. Amsterdam: J.C. Loman Junior.

**Oostindie, G.** (1992). The Enlightenment, Christianity and the Suriname slave. *The Journal of Caribbean History* 26.2, 147-170.

**P.M.N.** (1848). *Gedachten ten gunste der Planters en Lands-ambtenaren te Suriname, door P.M.N., bij het lezen van een naamloos vlugschrift, ten titel voerende: Mag de Christen eigenaar van slaven zijn? Beantwoord tegen het Algemeen Handelsblad van 5 december 1847*. 's Gravenhage: de Erven Doorman.

**Reinsma, R.** (1963). *Een merkwaardige episode uit de geschiedenis van de slavenemancipatie, 1863-1963*. Den Haag: Van Goor Zonen.

**Wall, E.G.E. van der en Kenis, L.** (2013). Catholic and Protestant modernisms. A call for a comparative approach. In L. Kenis & E. van der Wall (red.), *Religious modernism in the Low Countries*. Leuven-Paris-Walpole: Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 255, 1-22.

**Winter, J.M. van** (1953). De openbare mening in Nederland over de afschaffing der slavernij. *West-Indische Gids* 34, 61-90.