

Predikanten, slavernij en slavenhandel, 1640-1740

L.J. Joosse

Inleiding

In de loop van de zeventiende eeuw waren er ruwweg vier kerkelijke richtingen in de Nederlandse samenleving: de klassieke of orthodox gereformeerden, de piëtistische Voetianen of nadere reformatoren, de meer rationalistisch gekleurde Coccejanen en de Libertijnen.¹ Een belangrijke vraag voor ons is: in welke denkrichting valt de Nederlandse rechtvaardiging van slavernij en slavenhandel (mensenhandel) en op grond waarvan werd deze mogelijk gelegitimeerd?

In West-Europa, te weten in Engeland, Frankrijk en de Republiek der Verenigde Nederlandse gewesten, waren zowel slavernij als mensenhandel bekende mondiale verschijnselen die tijdens en na de middeleeuwen onderwerp van gesprek vormden. In koopliedenkring gold binnen de Republiek tot 1623 nog simpelweg dat slavenhandel voor christenen ongeoorloofd was. Althans zo luidt een opmerking van bewindhebbers van de recent opgerichte West-Indische Compagnie (WIC) toen zij met deze vraag geconfronteerd werden.²

Voorzover bekend kwamen pas vanaf 1637 Zeeuwse domineespenningen in beweging over de ethische vraag naar de rechtmatigheid van slavernij en slavenhandel. Vanuit zijn pastoraat in kerkelijk Brazilië legde Jacobus Dapper, die vanuit Zierikzee was uitgezonden, in september 1637 de Zierikzeese classis de vraag voor of christenen slaven, Africano's, mochten kopen en verkopen.³ Dit brengt ons meteen bij de vraag of en zo ja hoe Zeeuwse predikanten of predikanten in Zeeland hebben bijgedragen aan het zeventiende-eeuwse ethische debat over slavernij en slavenhandel.⁴

Na een summier overzicht van discussie over slavenhandel probeer ik de distantie tussen de zeventiende eeuw en de onze enigszins te overbruggen. Want om de visie van de predikanten te kunnen plaatsen moeten we enige aandacht besteden aan hun wereldbeeld in sociaal en religieus opzicht.⁵

Vervolgens beschouwen we de inbreng van theologen in het vroegere debat. We richten ons met name op Zeeuwse godgeleerden van 1640 tot 1740, omdat zij een prominente rol speelden in de toenmalige discussie. Mogelijk waren zij op de hoogte van de eeuwenlange discussie over slavernij onder moslims en christenen.

¹ M.R. Wielema, *Ketters en verlichters*, z.p. 1999 en F.G.M. Broeyer en E.G.E. van der Wall, *Een richting en strijd in de gereformeerde Kerk. Voetianen en coccejanen 1650-1750*, Zoetermeer 1994.

² K. Ratelband, *Nederlanders in West-Afrika 1600-1650*, Zutphen 2000, 91; id., *De Westafrikaanse reizen van Piet Heyn* (serie Linschotenvereniging), 's-Gravenhage 1959, LV, noot 2.

³ F.L. Schalkwijk, *The Reformed Church in Dutch Brasil (1630-1654)*, Zoetermeer 1998, 11 vgl. noot 86; zie mijn 'Johannes de Mey over slavenhandel en slavernij', in: *Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* 10 (2003) 1, 33 (voortaan DZOK); zie ook daar voor de door ons gebruikte literatuur. L.R. de Priester, *De Nederlandse houding ten aanzien van de slavenhandel en slavernij 1596-1863. Het gedrag van de slavenhandelaren van de Commercie Compagnie Middelburg in de 18^e eeuw*, Middelburg 1987, gaat nog volledig aan Dapper en De Mey voorbij. In 2001 vroeg H.J. Zuidervaart, 'Het natuurbeeld van Johannes de Mey (1617-1678), hoogleraar filosofie aan de Illustere school te Middelburg', 18, in: *Archief: Mededelingen van het Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen*, (2001) 1-40, summier aandacht voor De Mey's bijdrage aan het slavernijdebat.

⁴ Volgens A. Th. Van Deursen, *De last van veel geluk. De geschiedenis van Nederland 1555-1702*, Amsterdam 2004, 250, werd het eeuwenoude instituut in de zeventiende eeuw een moreel probleem door de transatlantische slavenhandel en de plantageslavernij.

⁵ Vgl. H. Giliomee, *The Afrikaners. Biography of a People*, Tafelberg 2003, 43.

Engelse en Waalse/Franse predikanten in Zeeland laten we buiten beschouwing en we beperken ons tot calvinistische predikanten die in deze provincie werkzaam waren, omdat juist hen invloed op het debat werd toegekend.

In 1742 verscheen een theologisch werkstuk van de hand van de Afrikaanse predikant Jacobus Elias Johannes Capitein.⁶ Zijn geschrift wordt vandaag gezien als de ethische rechtvaardiging van slavernij en slavenhandel. In het bijzonder zijn Bijbeluitleg over Noachs vloek uit Genesis 9 vers 25 ten aanzien van diens zoon Cham fungeerde daarvoor als belangrijkste grond. De Zierikzeese dominee Godfried Udemans zou de leverancier zijn geweest van de argumentatie van Capitein. Zijn Cham-theorie zou vervolgens door de nadere reformator Herman Witsius als Leids hoogleraar in 1677 zijn vastgelegd. Vooral de Cham-argumentatie verdient nadere beschouwing, waarna ten slotte enkele conclusies kunnen worden getrokken.

Huidige debat

Ons beeld van het slavernijdebat wordt na het literatuuronderzoek van Paasman en Buisman niet meer beheerst door een (negatief) antwoord op de vraag of auteurs opriepen tot actie, maar door de vraag of zij een noodzaak tot afschaffing van slavernij zagen.⁷ Volgens de Utrechtse hoogleraar Hans Jansen is er maar één cultuur die de slavernij heeft afgeschaft: de christelijke, en heeft de Verlichting daarin geen rol gespeeld.⁸ Voorts wordt erkend dat er zich destijds vele vormen van slavernij voordeden, en dat er vele gradaties waren in de positie van de slaven onder allerlei volkeren.⁹ Aan de laatste nuanceringen gaan we voorbij, vooral omdat onze zeventiende-eeuwers over slaven in algemene zin als onderhorigen en dienstbaren spraken. We gebruiken liever de benaming *Africano's*.

In het voetspoor van historici als C.R. Boxer en J.G. van Dillen hield Groenhuis in 1981 vol dat Nederlandse predikanten zich niet tegen slavernij hebben verzet en dat Udemans in 1640 argumenten vond om het als sociaal instituut te vergoelijken. Capitein zou in 1742 grotendeels Udemans visie hebben herhaald. Groenhuis nam daarin stelling tegen O.J. de Jong, die Groenhuis verweet de vergelijking tussen Udemans en Capitein uit zijn duim te hebben gezogen.¹⁰

De Amsterdamse historicus Schutte wees evenals Buisman op het feit dat de voorstelling van zaken van Finkenflögel, als zouden gezaghebbende gereformeerde theologen in 1640 de slavenhandel als niet strijdig met de calvinistische beginselen hebben bevonden, niet correct is. Finkenflögel fundeerde dit op het primaat dat destijds werd toegekend aan geestelijke boven fysieke vrijheid, op het gebruik van de Chamvloek-argumentatie en op de nadruk op Gods uitverkiezing van het Nederlandse volk. Zeeuwse predikanten zouden niet verder zijn gekomen dan het bepleiten van enkele randvoorwaarden voor de Nederlandse slavenhandel,

⁶ David Nii Anum Kpobi, *Mission in Chains. The life, theology and ministry of the ex-slave Jacobus E.J. Capitein (1717-1747) with a translation of his major publications*, Zoetermeer 1993.

⁷ A.N. Paasman, *Reinhardt: Nederlandse Literatuur en Slavernij ten tijde van de Verlichting*, Leiden 1984, 98-103. J.W. Buisman, *Tussen Vroomheid en Verlichting. Een cultuurhistorisch en sociologisch onderzoek naar enkele aspecten van de Verlichting in Nederland (1755-1810)*, dl. II, Zwolle 1992, 307-342.

⁸ Hans Jansen, *God heeft gezegd. Terreur, tolerantie en de onvoltooide modernisering van de islam*, Amsterdam 2003, 98v.

⁹ Gert Oostindie, *Het paradijs overzee. De 'Nederlandse' Caraïbiën en Nederland*, Amsterdam 1998, 30-32.

¹⁰ G. Groenhuis, 'De zonen van Cham. Gereformeerde predikanten over de slavernij: Van Udemans *Coopmansschip* (1640) tot Capiteins *Godgeleerd Onderzoekschrift* (1742)', in: *Kleio. Tijdschrift van de Vereniging van docenten in Geschiedenis en Staatsinrichting in Nederland (V.G.N)* 21 (1980) 7, 221-225; vgl. id. *De predikanten: de sociale positie van de gereformeerde predikanten in de Republiek der Verenigde Nederlanden voor 1700*, Groningen 1977, 37.

omdat zij deze in beginsel niet afkeurden en slavernij een legitieme plaats toekenden. Mogelijke onkunde bij theologen ten aanzien van slavernij-ellende en slavenhandel als dekmantel voor stilzwijgen of zwak protest, is door Schutte naar het rijk der fabelen verwezen. Toch constateert ook hij dat predikanten en gewone kerkleden in de zeventiende eeuw slavernij hebben aanvaard, zelfs slavenhandel hebben beoefend.¹¹ Deze stelling noodzaakt ons ruime aandacht te schenken aan Udemans.

De vraag is of de bijdrage van Zeeuwse predikanten niet al te positief is ingekleurd als zouden zij slavernij en slavenhandel hebben gerechtvaardigd en vergoelijkt.

Historicus Emmer draaide de vraag al in 2003 om: Waarom zou de publieke opinie in de Nederlandse Republiek zoveel anders zijn geweest dan in andere landen? Waarom zou er een grotere ethische bevoegenheid in de Nederlanden zijn geweest dan elders?¹² Hij constateert een aanvankelijke principiële afkeer, en wel als onderdeel van anti-Spaanse sentimenten en propaganda. Maar na de verovering van Brazilië in 1630 verstomden zijns inziens deze principiële bezwaren, ook al was er altijd wel een dominee te vinden die erop bleef hameren dat Nederlanders blijken hun behandeling van slaven op plantages en op zee niet beter waren dan hun vijanden. Misschien is Van der Lindes observatie uit 1966 van de Zeeuwse intentie terecht, maar te voorzichtig verwoord als een van matiging en inperking.¹³

Wereldbeeld

In tweeërlei zin moeten we een poging ondernemen om de afstand tussen onze tijd en die van zeventiende-eeuwers enigszins te overbruggen, namelijk in sociaal-juridisch en in religieus opzicht.

Gedurende de middeleeuwen werden de mensen nog geïmponeerd door de handelsnetwerken die zich van Domburg tot Dorestad uitstrekten. Beneden die grens bloeiden allerlei handelssamenlevingen. Toen werd daar een overgang gemaakt van een persoonsgebonden eigendomsbegrip naar een aan grondbezit gerelateerde eigendomstitel met betrekking tot het personeel.¹⁴ De bekende evangelist Willibrord verkreeg onder andere boeren en burgers in eigendom bij zijn aankoop van Luxemburgse kerken en kloosters.¹⁵ Deze horigheid of lijfeigenschap volgde echter steeds minder de persoon van de desbetreffende seigneur, graaf of vorst. Ongetwijfeld zagen Willibrords boeren en burgers zich bij deze koop en verkoop van grondbezit bovenal overgeleverd in de handen van de God van Willibrord, waardoor zij mogelijk te meer genegen waren zich aan de nieuwe eigenaar te onderwerpen.

In de zeventiende eeuw speelden dergelijke onderhorige relaties ook nog in de Republiek. Het zou overigens misschien verdienstelijk zijn mogelijke overeenkomsten dan wel verschillen in de acceptatie van Drentse plaggenhutten en Caraïbische negerhutten en hun bewoners te bestuderen op basis van vergelijking van de sociale verhoudingen in Europese veenkolonien met die van koloniale samenlevingen.¹⁶ Sociale verschillen werden in ieder geval nog

¹¹ G.J. Schutte, 'Bij het schemerlicht van hun tijd. Zeventiende-eeuwse gereformeerden en de slavenhandel', in: M. Bruggenman (e.a.), *Mensen van de Nieuwe Tijd. Een liber amicorum voor A.Th. van Deursen*, Amsterdam 1996, 193-217. Naderhand verschenen in: G.J. Schutte, *Het Calvinistisch Nederland. Mythe en werkelijkheid*, Hilversum 2000, 27-44.

¹² P.C. Emmer, *De Nederlandse slavenhandel 1500-1850*, Amsterdam uitgebreide druk 2003, 36v.

¹³ J.M. van der Linde, *Surinaamse suikerheren en hun kerk. Plantagekolonie en handelskerk ten tijde van Johannes Basseliers, predikant en planter in Suriname*, Wageningen 1966, 84.

¹⁴ J.Ph. De Monté Ver Loren, *Hoofdlijnen ontwikkeling der rechterlijke organisatie in de noordelijke Nederlanden tot de Bataafse omwenteling*, Deventer 2000; A.J.M. Kunst, *Recht, commercie en kolonialisme in West-Indië*, Zutphen 1981.

¹⁵ A.G. Weiler, *Willibrords missie. Christendom en cultuur in de zevende een achtste eeuw*, Hilversum 1989.

¹⁶ Bijv. H.J. Prakke, *Deining in Drenthe*, Assen 1969.

religieus geduid en sociale toestanden en arbeidsethos golden voor ieder als religieus gekleurd; vrijheid en dwang waren als maatschappelijke verschijnselen niet los verkrijgbaar. Zeeuwse predikanten hebben in ieder geval van slavernij en slavenhandel geweten. De Vlissingse predikant en schoolrector Matheus Gargon dacht in zijn *Arcadia* over Walcheren in 1715 de Nederlandse praktijk van slavenhandel te kunnen ontkennen. Voor hem was dat iets van ver weg, namelijk iets in Angola en voor Spanjaarden. Maar hij wierp tegelijkertijd de vraag op of zielverkopers of scheepsronselars in de Republiek geen mensenverkopers waren.

Bovendien blijkt al in zijn verklaring van de Catechismus in 1713 dat hij, en dat met slechts één pennenstreek, Africano's of 'Mooren' wereldbreed op hun volgens hem verdiende lage sociale plaats neerzette.¹⁷ Dan zijn we ongeveer honderd jaar verwijderd van de klassiek gereformeerde Middelburgse koopman Dierick Ruiters die zich in zijn *Toortse der Zeevaert* uit 1623 opwond over de slavenhandel in West-Afrika, waar naar zijn zeggen 'het grousaemste ghelt' met mensenhandel werd gewonnen.¹⁸

Vooraf predikanten verdienen hier, zoals gezegd, onze aandacht.¹⁹ Ik sta stil bij de piëtistische dominee Udemans en bij oud-studenten van de Utrechtse hoogleraar Gijsbert Voetius: de Vlissingse predikant Georgius de Raad, Johannes Basselier, die naar Suriname werd uitgezonden, en Bernardus Smytegelt, in 1694 opvolger van Johannes Thilenus, die toen leider was van de Voetiaanse partij in Middelburg.²⁰ Zeker ook Thilenus' collega, de niet-Voetiaanse predikant in Middelburg Johannes de Mey, komt in beeld en de eerdergenoemde, enigszins Coccejaans gekleurde, Vlissingse dominee Mattheus Gargon. Zij oriënteerden zich veelszins op de West-Indische toestanden en gebeurtenissen die religieus relevant werden verklaard. Sterker nog, theologen meenden God in zijn almacht en wijsheid te kennen uit zijn historische werken.²¹

Geheel in de geest van kerkvader Augustinus gingen predikanten als Udemans en De Mey ervan uit dat de Bijbel Godskennis opleverde, maar ook natuur en geschiedenis waren Boek van openbaring en leerden mensen God kennen, ook al kreeg de Bijbel als genadebrood daarin het primaat. Eerst was er immers het Woord en daarna zijn alle volken ontstaan. Een gevolg van deze Bijbelvisie was dat ethiek onderdeel werd van exegese. De Utrechtse theoloog Voetius definieerde een nog striktere opvatting over de verhouding van Bijbel- en natuuropenbaring: de liber natura en sacra scriptura waren congruent en zouden geheel met elkaar overeenkomen. Waar hij sprak over wereld of natuur sloeg dat niet op het door hem waargenomen milieu, de hem omringende wereld, maar op de tekst van de Bijbel zoals deze over de wereld sprak. Niet alleen volgelingen van Voetius – overigens lag Udemans' optreden voor op Voetius' academische lessen – ook anderen hielden de bronnen van Gods- en mensenkennis (inclusief volkenkunde) dicht bij elkaar. Ook De Mey hield als niet-Voetiaan

¹⁷ Mattheus Gargon, *Walcherse Arkadia*, dl. II, Leyden 1715, 139; id., *De Eenige Troost of Heidelbergsche Catechismus geopend en betoond*, Leiden 1713, 725.

¹⁸ Dierick Ruiters, *Toortse der Zee-Vaert* (serie Linschotenvereniging), 's-Gravenhage 1913, 43-44.

¹⁹ Over anderen als Jean-Pierre Purry in bijv. VOC-dienst die slavernij met een wereldlijk precedent rechtvaardigden, te weten het recht van kolonisatie, zie Carlo Ginzburg, 'Nexus-lezing 2002. Geografische breedte, slaven en de Bijbel. Een experiment in microgeschiedenis', in: *Nexus* (2003) 35, 167-184.

²⁰ Over Voetius: o.a. J. van Oort (e.a.), *De onbekende Voetius. Voordrachten wetenschappelijk symposium Utrecht 3 maart 1989*, Kampen 1989; over Thilenus: F. Nagtglas, *Levensberichten van Zeeuwen*, dl. III, Middelburg 1893, 761-763.

²¹ We oriënteren ons vooral aan de studie van Eric Jorink, 'Het Boeck der Natuere'. *Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods schepping, 1575-1715*, Groningen 2004, 44-66 en 295-309; id. *Wetenschap en wereldbeeld in de Gouden Eeuw*, Hilversum 1999; vgl. mijn *Scoone dingen sijn swaere dingen*, Leiden 1992, 97-106.

ter verklaring van natuurobservaties deze kenbronnen nauw bijeen, al zag hij de tekst van de Bijbel en zijn eigen verstand als complementair.

Hun Bijbelbegrip bracht predikanten tot een alles overheersend Godsperspectief, daardoor tot een allesomvattend voorzienigheidsgeloof. Evenals tot een tweedeling van de wereld: het geestelijke rijk van Christus presenteerde zich vanuit de Bijbel tegenover dat van de antichrist in de volkerengeschiedenis. Het eerste werd een hogere prioriteit toegekend, waardoor sociale toestanden evenals politieke ontwikkelingen slechts een betrekkelijke waarde werden toegekend. Zeker waar deze een minder directe betekenis hadden voor de bevordering van het Godsrijk.

Ten slotte geldt voor hun wereldbeleving dat, hoezeer opzienbarende of wonderbaarlijke gegevens uit natuur en volkenwereld hen boeiden, de aandacht toch allereerst uitging naar de normale toestanden en gebeurtenissen. Deze regelmaat zou een goddelijke orde en wijsheid demonstreren. Het bracht zowel een positieve houding mee ten opzichte van natuuronderzoek als een positieve benadering van bestaande sociale situaties en tradities. De waargenomen werkelijkheid kon nog simpel met de religieuze waarheid samenvallen. In dat denkklimaat voltrok zich de discussie over dienstbare volken.

Het zeventiende-eeuwse debat

Wat voor- en tegenstanders van slavernij en slavenhandel betreft, klinkt in tijdsvolgorde allereerst in 1638 een tegenstem van Udemans in een traktaat in zijn *Geestelyck Roer*, gevolgd door De Mey in 1659.²² Daarna komen De Raads publieke *Bedenckingen* (1665), misschien gebruikt door Thilenus op een aandeelhoudersvergadering van de WIC in 1677.²³ Smytegelt spreekt zich in dezelfde negatieve zin ondubbelzinnig in 1742 uit, het jaar waarop De Mey's geschriften voor de zevende keer het licht zien en waarin Capitein zijn affirmatieve stellingen verdedigde.²⁴ Gargon had zich in diezelfde positieve zin als Capitein dus al in 1713 uitgesproken.

De Walcherse en Amsterdamse classes hadden zich al in 1628 niet onbetuigd gelaten. Toen had de WIC theologen advies gevraagd (zie noot 2). Van afschuw vervuld schreven beide classes naar Batavia dat het 'niet christelyck was lyffeygene te hebben'.²⁵ Dit demonstreert een kerkelijke trendbreuk met de middeleeuwen. Het Walcherse standpunt is terug te voeren op publicaties van de Leidse predikant Festus Hommius. Zijn verklaring van de Heidelbergse catechismus werd vele decennia lang in de Republiek gebruikt. In de tweede editie van 1617 heeft hij de toepassing van het Achtste gebod ('Gij zult niet stelen') geactualiseerd. De Schriftbewijzen tegen mensendiefstal breidde hij daarin exegetisch uit. Tegelijk noemde hij expliciet enkele gevallen van mensendiefstal; nu ook het kopen en verkopen van vrije mensen als slaven. In zulke gevallen, zo was zijn argument, beroofde men Africano's van hun vrijheid als het kostelijkste goed. Hij zette dit vergrijp dus in een reeks van mensendiefstallen. Slavenhandel was voor hem onaanvaardbaar.²⁶ Wel bleef de vraag onbeantwoord of er zich situaties konden voordoen in het mondiale handelspolitieke verkeer waarbij men mensen op

²² G.C. Udemans, *'T Geestelyck Roer van 't Coopmans schip*, (repr.) Dordrecht 1965, traktaat fol. 181-184; J. de Mey, 'Korte Bedenckingen' in: *Schriftmatighe oeffeninghen*, Middelburg 1659; zie *DZOK* 10 (2003) 1, 37-51 en *DZOK* 10 (2003) 2, 61 noot 1.

²³ G. de Raad, *Bedenckingen over den Guineeschen Slaefhandel der Gereformeerden met de Papisten*, Vlissingen 1665; vgl. Schutte, *Calvinistisch Nederland*, 41 en noot 63.

²⁴ Zie Schutte, *Calvinistisch Nederland*, 28v.

²⁵ Schutte, *Calvinistisch Nederland*, 34.

²⁶ Schutte, *Calvinistisch Nederland*, 30-32.

legale wijze in handen zou kunnen krijgen om ze vervolgens voor geld aan derden over te dragen.

Udemans sloot zich in dit opzicht evenals De Mey, De Raad en Smytegelt aan bij Hommius' klassiek gereformeerde uitgangspunten. Smytegelt scherpte Hommius' standpunt in 1742 flink aan en hekelde slavenhalers. Met verwijzing naar Exodus 21 bepleitte hij kort en goed de doodstraf op mensendiefstal, de negotie die sommige christenen daarvan hadden gemaakt.

Over Udemans wil ik uitvoeriger zijn. Want zijn positie wordt in de literatuur niet echt recht gedaan. Ik wil laten zien dat Udemans bepaald niet verder ging dan slavernij en slavenhandel te gedogen wanneer naar internationaal recht legitiem werd gehandeld.

Udemans volgde Hommius niet zo uitgesproken, meent Schutte. Hij zet daarbij dan de sterke afkeer van Voetius uiteen tegen lijfeigenschap, slavernij en slavenhandel. Deze weerzin klinkt volgens Schutte door in de Catechismus van Poudroyen in 1653, ook oudleerling van Voetius. Maar Udemans' verklaring van het achtste gebod weerspiegelde niet de geactualiseerde editie van Hommius' Schatboek op het punt van mensendiefstal. Schutte verwijst hiervoor naar Udemans' geschrift *Practycke van de Christelijcke hoofdeugden* en brengt niet in rekening dat Udemans' belangrijkste tweede versie van het *Geestelyck Roer* in precies datzelfde jaar 1640 werd gepubliceerd. Daarin sprak Udemans zich opnieuw uit in een toegevoegd traktaat over vrijheid, slavernij en slavenhandel. Logisch dat hij dan zijn visie niet doubleerde in zijn *Practycke* van datzelfde jaar 1640. Bovendien, juist zijn *Geestelyck Roer* adresseerde hij aan kooplieden en zeevarenden. Zo wordt in de literatuur, ook door Schutte, evenzeer over het hoofd gezien dat Udemans tijdens het schrijven van zijn *Geestelyck Roer* in 1637 (dus nog vóór de eerste editie uit 1638) Voetius heeft geraadpleegd, juist ook op het punt inzake de koop en het juridisch gebruik van de 'mancia' als eeuwenoud instituut om legitiem, bijvoorbeeld in een rechtvaardige oorlog, mensen als buit en als slaven te laten leven.²⁷ Dat was een aangelegen punt waarom jurist De Groot slavernij en slavenhandel juridisch aanvaardbaar had verklaard.

Van der Linde wees er al op dat Voetius' antwoord op Udemans' vraag niet bewaard is gebleven.²⁸ Voetius pleitte blijkens de catechismus van zijn oud-leerling Poudroyen op basis van de naastenliefde voor radicaal christelijk handelen, en polemiseerde hierin tegen De Groot. Hij opereerde met zijn catechismusethiek vanaf de kathedr niet alleen als theoloog en ethicus, als pedagoog en polemicus, maar in zijn behandeling van slavernij en slavenhandel toonde hij, om met Schutte te spreken, zijn kwaliteit als mens en als christen: het onverdeelde hart van Gisbertus Voetius kon God en mensen niet anders dienen dan radicaal en precies. Dus sprak hij zich scherp uit tegen 'mensen-dievery' en dat alles voor het gehoor van zijn studenten.²⁹

Udemans schreef geen catechismus, maar behandelde dezelfde gewetensvraag. Zijn traktaat is helder en hoe behoedzaam ook, niet bedoeld voor studenten, maar voor kooplieden die hij blijvend moest zien te bereiken. Op basis van Udemans' vraag aan Voetius om advies hierover, kan worden aangenomen dat beiden qua uitgangspunt, dus theoretisch, eensgeestes

²⁷ J.A. Cramer, *De Theologische Faculteit te Utrecht ten tijde van Voetius*, Utrecht 1932, 116-118

²⁸ Van der Linde, *Suikerheren*, 85v.

²⁹ Schutte, *Calvinistisch Nederland*, 37-40.

waren. Zijn biograaf F.J. Meertens stelt dat Udemans in ethische zaken, zeker waar het om de zeevaart en verwante verschijnselen ging, een sterk ontwikkelde zin voor de realiteit toonde.³⁰ Welnu, Jacobus Dapper had vanuit Brazilië in 1637 het vraagstuk waarschijnlijk bij Udemans op tafel gelegd door zijn brief aan de Zierikzeese classis.

Inhoudelijk komt Udemans, volgens Schutte, in zijn *Geestelyck Roer* niet verder dan een veroordeling van mishandelingen. Slavernij acceptierend in de door De Groot aangegeven en dus beperkte situaties, namelijk waar de keus gold mensen te doden of te laten leven, mocht een christen mensen (vrij-)kopen. De nadruk zou in Udemans behandeling dan ook liggen op de taak van de christen-eigenaar tegenover zijn slaaf. Christenen moesten vrij komen uit slavernij en heidenen moesten in de gereformeerde leer worden onderwezen om in het geestelijke regnum Christi, dus in geestelijke of gewetensvrijheid te delen. Bestaande sociale instellingen moesten worden gereguleerd teneinde een compromis tussen geld en geweten te vinden op basis van verheffing tot geestelijke vrijheid.

Schutte zag evenals de Rotterdamse cultuurhistoricus Frijhoff in de westerse wereld van die tijd een worsteling met de vrijwel algemeen aanvaarde slavernij. Wel verzet Schutte zich tegen de typering van Finkelflögel als zou Udemans de slavenvaart op Amerika vanuit zijn christelijke optiek hebben gezien als een levensreddende weldaad, en wel omdat hij niet alleen pleitte voor een christelijke behandeling maar ook voor bevordering van het christelijke, gereformeerde geloof onder Africano's.³¹

Maar Udemans bepleitte, zo voeg ik daar in ieder geval aan toe dat hij spoedige vrijlating verdedigde alsook het recht voor slaven om weg te lopen. Alleen al daarom kan Udemans' bijdrage niet bepaald flets worden genoemd, zoals Emmer deze karakteriseert.³² Daarom dienen we nu dieper op Udemans eigen verhaal in te gaan.

Udemans aan het woord

Wanneer Udemans zich in 1637 in zijn riante huis aan de Meelstraat te Zierikzee tot schrijven zet, heeft hij de wereldkaarten voor zich en zijn Bijbel in de hand.³³ Vanuit zijn Bijbelse tweedeling inzake het regnum Christi en het rijk van de antichrist, was zijn uitgangspunt gegeven met de termen liefde en gerechtigheid. Voorts spreekt hij in termen van leven en dood, rijk en arm. Groenhuis heeft op Udemans' woordgebruik weinig gelet. Iedereen is volgens Udemans schepsel Gods en vrij geboren. Daarom heeft iedereen recht op bescherming van vrijgeboren leven. Slavernij is beter dan de dood, maar bij mishandeling mag men weglopen uit slavernij. En bij weglopen of vluchten geldt ook het recht op levensbescherming: Udemans wil in zo'n vluchtsituatie niet weten van een plicht tot terugkeer, ontkent ook de plicht van derden tot uitlevering van weggelopen Africano's.³⁴ Dit vormt een heldere tegenstelling tot wat in eerdere eeuwen aanvaardbaar was. Slaven hoorden toen bij het grondbezit.

Voorts verklaart hij het verschil tussen volken.³⁵ Er zijn rijke en arme volken. Ook deze termen rijk en arm wisselen vloeiend van geestelijke naar wereldse inhoud en omgekeerd.

³⁰ P.J. Meertens, 'Godefridus Cornelisz Udemans', in: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 28 (1936), 89 en 102.

³¹ Schutte, *Calvinistisch Nederland*, 36.

³² Emmer, *Slavenhandel*, 36.

³³ Huib Uil, 'Het woonhuis van Godefridus Udemans', in: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 28 (2004) 2, 186-188, zie ook mijn 'Zierikzee en de Walcherse zendingsactiviteiten rond 1620 en 1638', in: *DNR* 17 (1993) 1, 33-46; Udemans, *Geestelyck Roer*, fol. 59-62, 148-149.

³⁴ Al opgemerkt door Van der Linden, *Suikerheren*, 84v.

³⁵ Udemans, *Geestelyck Roer*, fol. 59-61

Heidenen zijn arm in godsdienst. Udemans bedoelt: in ware Godskennis. Maar tegelijk stelt hij: christenen zijn arm in wereldse goederen. Ook al zijn heidenen arm, dat is: dom, onverstandig of onkundig in goddelijke zaken, omgekeerd geldt: in wereldse zaken zijn heidenen superieur, net zoals Judas in de kring van Jezus' apostelen de boekhouder was en zich met geld en goed kon verrijken. Rijke christenen moeten zich spiegelen aan rijke heidenen die allen onder Gods vloek liggen. Zijn goddelijke straf-op-de-zonde-ethiek legt Udemans op alle naties zonder onderscheid. Blijkens het lot van Israël ontkomt geen heiden- of christenvolk aan Gods toorn, dus moeten de rijke christenen oppassen voor hun ondergang, want God gaf ook Israël aan fysieke slavernij over. Slavernij ziet hij als een bestaand verschijnsel dat zonder onderscheid elk volk bedreigt en door de zonde niet valt weg te redeneren.³⁶

De bevindelijke Gargon legde zich later in 1713 in veel positiever bewoordingen neer bij verschillen tussen mensen en volken, bij de sociale status quo van rangen en standen, rijkdom en armoedeverdeling. Over vluchten sprak hij niet. Gargon somt in 1713 geen catalogus van 'grouzame' zonden op, al fulmineert hij tegen de geldzucht van kooplieden, zonder concrete voorbeelden te noemen. Wel valt tussen de regels door zijn afschuw van op geld beluste en met bloed besmeurde koopliedenhanden uit zijn catechismusverklaring af te lezen. Dit misschien vanwege zijn Coccejaanse inslag.³⁷ Van deze bevindelijke predikheer kon in ieder geval geen reformatorisch actieprogramma worden verwacht.

Tot een politiek-sociaal actieprogramma kwam echter ook Udemans niet, hoezeer hij met zijn pen de morele meningsvorming met betrekking tot de acceptatie van slavernij en slavenhandel ook in een neerwaartse spiraal trachtte te duwen, en wel zodanig dat vrijheid, liefst ook geestelijke vrijheid, door zoveel mogelijk mensen zou worden gedeeld onder invloed van het christelijke geloof. De vroegere moslimsamenleving van rond 750 zag hij in dit opzicht model staan: daar werden geloofsgenoten per definitie vrijgelaten. Zijn stelregel werd daarom: zodra iemand christen werd, moest vrijlating volgen. Want vrijheid in Christus vormde voor hem het summum van geluk. Dit behoorde zoveel mogelijk gepaard te gaan met fysieke vrijheid.

Deze beide: fysieke en geestelijke vrijheid werden later door Capitein ontkoppeld. Ook werden er tussen 1664 en 1706 in New York en New Jersey 'declarations' uitgegeven die het mogelijk maakten dat christenen werden gehouden als slaven. En in 1727 verklaarde de bisschop van Londen dat bekering tot het christelijke geloof voortaan niet meer met zich meebracht een 'Alteration in Civil Property' omdat 'Freedom which Christianity gives is a Freedom from the bondage of Sin and Satan'; het kon geen statusverandering meebrengen 'as to their outward condition, (slaves) remained as before after baptism'.³⁸ We gaan hier voorbij aan de relatie van Udemans met het puritanisme, maar gesteld kan worden dat een ontkoppeling van geestelijke en fysieke vrijheid in anglicaanse kring werd bepleit en aan Udemans vreemd was, eerder tegengesteld aan zijn intentie.³⁹

Protest

Verbaal protest vloeide uit de pen van de Vlissingse dominee De Raad. Ook hij schreef voor mensen buiten de academie. Op grond van zijn wereldse tweedeling hekelde hij christenen die slaven aan rooms-katholieken verkochten. Het stond gelijk aan uitlevering aan het rijk van de

³⁶ Udemans, *Geestelyck Roer*, fol. 140-142, 146-147, 160-161.

³⁷ Vgl. Schutte, *Calvinistisch Nederland*, 43.

³⁸ Gerald F. de Jong, *The Dutch Reformed Church in The American Colonies*, Grand Rapids 1978, 166v.

³⁹ Zie recent o.a. W.J. op 't Hof, 'De internationale invloed van het puritanisme', in: W. van't Spijker e.a., *Het puritanisme. Geschiedenis, theologie en invloed*, Zoetermeer 2001, 287, 315.

antichrist. Het ging hem om zowel vijandige sentimenten als het heil van Africano's of de evangelieverbreiding. Zo bleven zijn toehoorders waarschijnlijk aan te spreken: wie was er immers ook na 1648 niet antipaaps? Op die manier kon hij deze handel van Vlissingers treffen. In zijn argumenten klinken de bezwaren van zijn tegenstanders door. Maar langs een antipaapse omweg in argumentatie trok hij het net wel steeds nauwer om gereformeerde kooplieden.⁴⁰ Zij moesten zich van hun zonden, het stelen en mishandelen van mensen in slavenhandel en slavernij, bekeren. Het kopen van werkkrachten deed een relatie ontstaan tussen koopman en slaaf. Dat behelsde de plicht hen te brengen tot het christelijke geloof en op die manier tot vrijlating. Hij bestreed ook dat slaven dom zouden zijn en dat verstond hij in 1665 niet meer in slechts religieuze zin zoals Udemans.

Intussen had immers de Coevordense dominee en historicus-geograaf Johannes Picardt de pen opgenomen. Typerend voor hem is dat hij op fysieke kenmerken van volken wees om verschillen te rechtvaardigen.⁴¹ Dat blijkt van belang in het Cham-debat, waarover straks nader. Overigens keert bij De Raad de persoonlijke eigendomsrelatie van heer en lijfeigene terug en dat kan door een patriarchale benadering van slaven in de hand zijn gewerkt. De Raad ontleende zijn visie ook aan Voetius via Poudroyen maar hij redeneerde behalve vanuit het achtste, ook vanuit het vijfde gebod waarin de gezagsverhoudingen werden geregeld. Hij ondersteunde bovendien, zo meldt Schutte, de besluitvorming van de Waalse synode die in 1657 stappen ondernam om bij de WIC-bewindhebbers te reclameren over de verkoop van christenslaven. Want ook volgens De Raad moest de invloed van het ware christendom leiden tot inperking van slavernij en vrijlating van slaven. Sociaal gedrag van christenen moest de naaste brengen tot lotsverbetering.

Als niet-Voetiaan gaf ook De Mey zijn uitgesproken oordeel over de Atlantische mensenroof, verwijzend naar vroegere moslimsamenlevingen en naar wat eerdere auteurs schreven. Evenals bij Udemans gold Exodus 21 voor hem als belangrijk Schriftbewijs. Ook hij verwees daarvoor naar de Exoduscommentaar van de Leidse hoogleraar Andreas Rivet. Waar Udemans sprak over een termijn van zeven jaar, benadrukte De Mey een zesjarige dienstperiode voor vrijlating, en wel op grond van de sabbatswetten in Israël. Slavernij kon dus slechts van voorbijgaande aard zijn. Krachtens geboorte waren allen vrije mensen en verdiende ieder een humane behandeling. Hij vond overigens dat Nederlanders in Turkse of Marokkaanse slavernij, mogelijk anders dan galeislaven, niet moesten worden vrijgekocht, zoals gebeurde met steun van een Zierikzees fonds. Dat zou Turken en Marokkanen ertoe kunnen verleiden op zee nog meer Europeanen buit te maken en als slaven te laten dienen. Het zou bovendien een kapitaalvlucht van Europa naar Afrikaanse landen veroorzaken. Dat achtte hij nadelig voor een vrije Republiek der Nederlanden.

Het gegeven dat De Mey met Udemans de argumenten van jurist De Groot tot legale koop en verkoop van slaven accepteerden ter bescherming van mensenlevens, demonstreert dat het eigendomsrecht op slaven weer persoonsgebonden werd geïnterpreteerd zodat eigendom in dit geval niet aan grondbezit werd gekoppeld. Dat kan ingegeven zijn door situaties van slavenhandel. Deze persoonsgebondenheid versterkte de relatie tussen al wie in een huishouding werd opgenomen, ook Africano's, en dat kan paternalisme hebben bevorderd. De ideologie van het gezin of grootfamilie als kern van de samenleving bracht volgens Frijhoff meer humanitaire bescherming voor iedereen dan later de productivistische kijk op plantages in de arbeidsrelaties van huis- en plantageslaven.⁴²

⁴⁰ Schutte, *Calvinistisch Nederland*, 40-42.

⁴¹ J. Picardt, *Korte beschrijvinge van eenige Vergetene en Verborgene Antiquiteiten*, Amsterdam 1660.

⁴² Frijhoff, *Wegen*, 766v.

De geloofsleer zal voor Voetiaanse oudleerlingen overigens minder sterk geweest zijn dan het leven. Het maakte ontvankelijk voor realiteitscompromissen. Daarom is de positie van Johannes Basseliers opmerkelijk. Hij verantwoordde zich niet in zijn bewaardgebleven correspondentie voor het feit dat hij - na zijn predikantschap - als plantagehouder relatief veel slaven in zijn huishouding had, al is van hem, anders dan van de oud-Meppeler predikant Johannes Theodorus Polhemius op Long Island, wel de vraag bewaard gebleven om een onderwijzer te sturen voor het onderwijs aan zijn slaven die hij had opgenomen in zijn huishouding.⁴³ Zijn acceptatie valt dus uit een paternalistische leefwijze te verklaren. Behalve geestelijke vrijheid, christelijk onderwijs als argument voor vrijlating, stelde het zeventiende-eeuwse debat op een nog belangrijker component. Dat werd kernpunt in de redenering van voorstanders, te weten de Cham-ideologie.

Cham-argumentatie

Goldenberg (2003) onderzocht de veranderingen in de Chamvloek-interpretatie zoals deze zich voltrokken vanaf de eerste eeuwen.⁴⁴ Naar zijn inzicht werd de betekenisverschuiving beïnvloed door sociale en politieke gebeurtenissen. Massale aanvoer van zwarte Africano's in de Griekse, Romeinse en Arabische samenlevingen, en vooral de politieke islamdominantie leidde onder andere in Syrische en islamteksten tot een duale vloektoepassing en overgang in het gebruik van de naam Canaan naar Cham in Gen. 9: 25. De vloek van Noach sloeg voortaan op Cham en vervolgens zowel op de huidskleur als ook op de sociale status van Africano's. Door de islamveroveringen en politieke dominantie en door de massale groei van het aantal Afrikaanse slaven in Rome, Griekenland en Arabië, verschoof het diepe respect dat men eerder had gehad voor Africano's. Deze waren voorheen op grond van Bijbelse gegevens aangeduid als Kuschieten. Doordat de naam Cham in beeld kwam ontstond er een connotatie van dienstbaarheid. Door de massale aanwezigheid van Africano's functioneerde hun naamgeving als aanduiding van een omvangrijke, vooral aparte, groep in de samenleving. Sinds de zestiende eeuw werd de fysieke onderscheiding van volken ook gebruikt in Engeland, en wel om 'de vreemde ander' te markeren en zichzelf te ontdekken als bekende blanke veroveringsnatie.

Beperken we ons tot de Republiek dan treffen we in het midden van de zeventiende eeuw een andere verschuiving aan ten aanzien van de Gen. 9: 25-exegese. Behalve een Bijbels-geestelijke interpretatie van het Cham-verhaal werd er nu ook een fysiek-etnische uitleg opgeschreven en gebruikt. Juist dit laatste bleek in 1677.⁴⁵ Toen verzetten aandeelhouders zich op een WIC-vergadering in Middelburg tegen bewindhebbers als de Vlissingse Van Pere. De WIC-participanten hadden namelijk anders dan de bewindhebbers 'cleene Inclination tot den slaefsen handel'. Het Voetiaanse partijhoofd Thilenus liep met anderen te hoop tegen de WIC, onder andere tegen de heren Coymans uit Amsterdam en Van Pere die met de Portugees Antonio de Garcia hun asiento of slavencontract veilig wilden stellen. De bewindhebbers beriepen zich toen op Chams vervloeking om hun voorgenomen slavenhandel afdoende te kunnen rechtvaardigen.

⁴³ Van der Linde, *Suikerheren*, 166. Vgl. Jaap Jacobs, *Een zegenrijk gewest. Nieuw-Nederland in de zeventiende eeuw*, Amsterdam 1999, 266-274 en Willem Frijhoff, *Wegen van Evert Willemsz. Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf 1607-1647*, Nijmegen 1995, 765-779.

⁴⁴ David M. Goldenberg, *The Curse of Ham. Race and slavery in early Judaism, Christianity and Islam*, Princeton and Oxford, 187-193 en 195-200.

⁴⁵ M. van der Bijl, *Idee en interest Voorgeschiedenis, verloop en achtergronden van de politieke twisten in Zeeland, en vooral Middelburg tussen 1702 en 1715*, Groningen 1981, 216 en 217, noot 58; vgl. o.a. Schutte, *Calvinistisch Nederland*, 43 en 217 noot 67.

Deze Cham-argumentatie kwam niet alleen tevoorschijn in deftige raadszalen, maar ook aan de kade en op straat. In gesprekken tussen de Middelburgse regent Pieter de la Rue jr. in 1725 met een scheepskapitein blijkt deze gangbaar in de mond van voorstanders van slavenhandel. Volgens bedoelde kapitein echter werden zwarte Africano's blank geboren en na enkele dagen begon er een verkleuring aan het uiterste deel van het schaamlid. Dat nu paste precies in het Bijbelbeeld dat De la Rue jr. zei te hebben. Ook jurist E. van der Hoeven wist daarover in 1706 mee te praten. Maar hoe kwamen ze eraan?⁴⁶

Opnieuw Udemans

Groenhuis meende de sleutel voor het nieuwe Cham-gebruik te hebben gevonden. Met zijn Cham-argumentatie had Udemans volgens docent Groenhuis in 1640 een omslag in het gereformeerde slavernijdenken bewerkt. Dat stond voor deze redenering: de heidenen die van Cham afkomstig zijn, zijn gevloekte natiën en daarom mogen christenen hen als slaven gebruiken. Dit zou Udemans dus uit Gen. 9: 25 hebben afgelezen.

Opvallend is in de eerste plaats dat Udemans bijna uitsluitend over 'Indianen' en slechts uitzonderlijk over 'Mooren' sprak, al verwees hij niet alleen naar Noord- en Zuid-Amerika, maar ook naar Angola. De benaming 'Mooren' was in de Republiek in zwang gekomen of bevorderd door het optreden van de Barbarijse zeeroovers, dus sloeg dat veelszins op Noord-Afrikanen. De Mey sprak af en toe wel over 'zwarten' en 'negers'. Inhoudelijk kan vervolgens worden gesteld dat Udemans en De Mey beiden in gelijke zin de Chamvloek als rechtvaardigingsinstrument voor de slavenhandel en slavernij volledig verwierpen. Alle volken vielen voor Udemans onder de vloek van slavernij voorzover ze arm waren in ware Godskennis. De Bijbelse vloek bedreigde rijke christenen voortdurend en in gelijke mate als rijke heidenen. Daarom stelde Udemans het Bijbelgegeven van Gen. 9: 25 op één lijn met Johan. 8: 34; Rom. 6: 16 en 2 Petr. 2: 19. Ook sprak hij over Chams vloek in één adem met de vloek die op de Gibeonieten in het land Kanaan of Israël werd gelegd volgens het desbetreffende Bijbelverhaal van Jozua. Door de zonde viel slavernij niet meer weg te denken. Straks gaan we verder in op Udemans' historische visie met betrekking tot de afkomst van volken.

Schutte meldde terecht dat Udemans' Cham-argumentatie niet in de catechismustraditie van Ursinus-Hommius/Voetius is te vinden. Udemans kende evenzeer als De Mey deze wel, maar deelde die niet. Gargon gaf in zijn Catechismusbehandeling van het vijfde gebod in 1723 aan dat hij de Cham-argumentatie kende en ook deelde. Hij schrijft immers: Vaders hebben gezag over hun gezin. Dat gold ook Noach die zich na zijn bespottung liet gelden. De 'heillooze Vaderbespotter Cham' werd volgens Gargon vervloekt. Daar voegt hij dan ondubbelzinnig aan toe, de 'Mooren dragen het kenteken daar van'.⁴⁷ Dat is precies wat bewindhebbers in 1677 stelden en wat in kringen van slavenhalers opgeld deed.

Udemans sprak dus nog voor alles in Bijbelse of geestelijke termen over volken, over oorlog en vijandschap, sociale armoede of rijkdom. Groenhuis meent terecht dat Udemans verband legde tussen slavernij en Cham. Want Cham werd tot dienstbaarheid veroordeeld. Maar Groenhuis ziet daarbij over het hoofd dat Udemans geen enkel verband legde tussen Cham en West-Afrika of 'Mooren', en nog helemaal niet sprak in etnische termen, zoals van huidskleur, laat staan dat hij aan afkomst en huidskleur een mogelijke vervloeking verbond. Udemans' vijandbeeld werd door Spanje en Portugal ingevuld, waarom de overzeese

⁴⁶ Van der Bijl, *Idee en interest*, 402v. (noot 57 over Smytegelt, noot 58 over Pieter de la Rue Jr. en diens Cham-interpretatie).

⁴⁷ Gargon, *Catechismus*, 725.

bevolking geestelijk als arm en politiek als onschuldig werd gezien, namelijk als slachtoffer van Spaanse tirannie.⁴⁸ En dat betrof Indianen in gelijke zin als Africano's. Toen was overigens ook de discussie nog gaande of Indianen wel tot slavernij mochten gebracht; en dat werd door Nederlanders zoals Johan Maurits in Brazilië algemeen en voluit afgewezen.

Afkomst van volken

Lezen we nu wat Udemans over de afkomst van Africano's werkelijk schreef, dan blijkt hij de volken in te delen naar religieuze afkomst.⁴⁹ Zijn criterium tot kwalificatie draait om de vraag of volken deelden in heidendom, jodendom dan wel christendom.

Daarom begint zijn verdeling van de volkenwereld bij Noach. Udemans trok geen rechte lijn van de 'arme Indianen' naar Cham als diens mogelijke afstammelingen. Hij meende dat Europeanen verschilden van Indianen en Mooren (Noord-Afrikanen!), omdat Indianen en Mooren net als de Egyptenaren afkomstig waren van Cham, terwijl Europeanen afstammen van Jafeth, Noachs jongste zoon. Of nog preciezer, volgens Udemans komen (n.b.!) de Mooren, de Assyriërs, de Babyloniërs en de Indianen van Noachs kleinzoon Kush, zoon van Cham. Dus, zo schreef Udemans, let er wel op dat van de vervloekte Cham, de grootste, rijkste en machtigste naties afkomstig zijn. Zo zie je altijd in de wereld dat de meest goddeloze volkeren de rijkste en machtigste zijn. Welnu, die liggen door hun geestelijke armoede in de duisternis, terwijl Europeanen het ware licht hebben gezien. Dat maakt hen niet waardiger of beter. Eigen roem is onmogelijk op basis van Gods verkiezing. Maar, zo hoorde hij in zijn kringen redeneren: goddelozen die in duisternis zijn, zijn arm en eeuwenlang door God opgegeven.

Van hen kun je dus gebruik maken. **Nee**, zei Udemans, want het geeft geen pas Gods verkiezing te verklaren. Het valt niet uit te leggen waarom God 'arme Indianen' zo lang in duisternis heeft gelaten. Je mag al helemaal niet concluderen dat dit was omdat ze afkomstig zijn van de vervloekte Cham of van diens zoon Kusch. Het is juist voor ons reden ons niet te verheffen boven de heidenen, aangezien Europeanen ook zelf nog niet zo lang geleden heidenen waren. God heeft Kanaänieten of heidenen voor Israël uit hun land weggedreven, maar God mag met volken doen wat Hem behaagt. Rijke christenen moeten uitkijken zelf niet alsnog te worden vervloekt.

Het is daarom echt onjuist wanneer Groenhuis verder stelt dat de vervloekte zonen van Cham bij Udemans als een specifieke tegenpool zouden dienen voor de verheffing of verkiezing van eigen Europese natie als een tweede Israël. Udemans wil niet weten van enige reden tot verheffing van Noachs zoon Jafeth, van wie de Europeanen afstammen, op basis van een uitverkiezingsgedachte. Dat Udemans hier nadrukkelijk op in ging, bevestigt dat hij dit argument juist bij zijn opponenten vernam. Daarbij valt te denken aan remonstrantse en libertijnse kring waar men wel gevoelig was voor werkheiligheid en, zoals in ieder geval de Drentse dominee Picardt, volken ging onderscheiden naar fysieke kenmerken. Dat Jafeth als vader van een tweede Israël wordt beschreven is een heel ander verhaal.

Volgens Van der Linde gaat hoogleraar Witsius in Leiden later uitvoerig in op de inhoud van de vloek van Cham, maar zijn er bij Witsius geen motieven die slavernij van Africano's zou kunnen rechtvaardigen. Wel zou hij opening hebben gegeven aan een gevaarlijke trek van voorkeur voor Jafet, en wel door Jafet consistent boven Sem en Cham te stellen en door aan die voorkeur veel aandacht te geven. Hij concludeert dan dat men in de zeventiende eeuw

⁴⁸ Benjamin Schmidt, *Innocence Abroad. The Dutch Imagination and The New World, 1570-1670*, Cambridge USA 2001.

⁴⁹ Vooral *Geestelyck Roer*, fol. 56-61 en 140-146 zijn hier van belang ter vergelijking met zijn tractaat op fol. 181-184.

vanuit de Bijbel eigen teksten over slavernij gemakkelijk invoegde in een systeem van natuurrechtelijk denken.⁵⁰

Kortom, Udemans worstelde niet om de Bijbel in overeenstemming met de handelspraktijk te brengen. Hij wenste trefzeker vanuit de Bijbel aan kooplieden een negatieve richting te wijzen ten aanzien van slavenhandel, al moest hij toegeven dat volkenrechtelijke gegevens leidden tot legitieme uitzonderingen. Hij werd in 1640 bovendien niet beheerst door een politiek van dominantie of triomfalisme. Zijns inziens zou de invloed van het christelijke geloof bij slaven op korte termijn tot vrijlating moeten leiden, zoals dat ook in moslimsamenlevingen gold. Hetzelfde uitgangspunt vertolkte De Mey.⁵¹ Hij ging een stap verder dan Udemans, daar hij de redenering kende om op fysieke gronden verschillen tussen volken te karakteriseren.

Vermoedelijk door Picardts geschrift uit 1660. Daarin beweerde Picardt dat Afrikanen hun hoogstaande, rijke en machtige positie structureel te danken hadden aan slavernij. Hun samenleving was daarop zo gebouwd dat slavernij hun natuur is geworden: 'Dese menschen sijn alsoo genaturaliseert'.⁵²

De Mey wierp dit fysieke kenmerk voor zonen van Cham ver van zich. Want in de eerste plaats zijn alle mensen van nature vrij geboren. Vervolgens leert de ervaring inderdaad dat er onder de Mooren meer 'slaaf-achtige menschen gevonden worden' en dat velen zich gemakkelijk verkopen aan anderen. Maar er zijn volgens De Mey onder alle volken zwakken en sterken, ook waar het lichaamsbouw en opvoeding betreft. Daarom voegde hij er helder aan toe dat slavernij strijdt met de natuur van mensen en met het christelijke geloof. Het is daarom een 'seer grouwelijke sonde en wreedheid' mensenhandel annex rooftochten te organiseren. Daarop behoort naar Exod. 21 zijns inziens de doodstraf te staan. Dat gold evenzeer duurzame lijfeigenschap. Dit laatste doet denken aan het eerder genoemde Walcherse classisbesluit uit 1628. Ook De Mey wenste in de Republiek bovendien meer navolging van wat moslims in eerdere eeuwen hadden ingevoerd, de stelregel dus: zeker geloofsgenoten mogen niet in verkeerde handen vallen of slaaf blijven. Daarom verwees hij naar vroegere schrijvers, onder wie de beroemde Franse jurist Jean Bodin (1529-1596) die zich tegen lijfeigenschap en slavernij had gekeerd.

Een paar belangrijke conclusies

Ter afronding trekken we belangrijke conclusies voor ons beeld vandaag over de insteek en bijdrage van vooraanstaande predikanten destijds over slavernij en slavenhandel:

1. Zeeuwse predikanten blijken politieke en sociale vrijheid niet te hebben verabsoluteerd en onder andere sociale instituten en toestanden door hun twee-rijkenleer te hebben gerelativeerd. Dit maakte hen wel kwetsbaar of ontvankelijk om zich bij bestaande politieke en sociale situaties neer te leggen.
2. Hun Biblicisme, of een-op-een-relatie tussen Bijbel en geschiedenis, was voedingsbodem voor een beperkte blikrichting, namelijk meer op slavenhandel dan op slavernij gericht. Tegelijk geldt dat naar hun besef op grond van Bijbelse begrippen de invloed van het christelijke geloof moest resulteren in vrijheid en vrijlating van steeds meer mensen.
3. Zowel Udemans als De Mey trachtten evenals Voetiaanse predikanten (in Zeeland) afkeer tegen slavernij en slavenhandel bij hun dagelijkse publiek aan te kweken en aan te wakkeren.

⁵⁰ Van der Linde, *Suikerheren*, 79.

⁵¹ Zie de gepubliceerde tekst in *DZOK 10 (2003) 1*, 39.

⁵² Picardt, *Korte beschrijvinge*, 9v.

Ze ondervonden daarbij academische rugdekking van Voetius in Utrecht. Slavenhandel moest verafschuwd worden en slavernij kon slechts overzee van voorbijgaande aard zijn.

4. WIC-bewindhebbers en Coccejaans gekleurde kerkleiders grepen vanaf 1670 naar het Bijbelverhaal over Chams vloek om daarmee slavernij en vooral slavenhandel te rechtvaardigen. Dit wordt later beknopt verwoord in Gargons catechismus en breedvoerig in het Leidse geschrift van de Afrikaanse predikant Capitein. Daarin demonstreerde zich een concrete Nederlandse toespitsing in een eeuwenoud debat. Interessant zou het zijn na te gaan of en in hoeverre de Cham-argumentatie en het gebruik daarvan in de Republiek gelijk was aan die in Engeland, en of er, en bij wie dan, van beïnvloeding sprake was.

Terugkomend op onze eerste vraag is er, in Voetiaanse of andere niet-Coccejaanse en niet-Libertijnse kring, bij predikanten in Zeeland gedurende de zeventiende eeuw niet echt sprake van een rechtvaardiging van mensenhandel en van duurzame slavernij, eerder een publieke, verbale tegenbeweging, al ging deze amper gepaard met concrete actie. De bijdrage aan dit debat ligt in een praktische, behoedzame of omslachtig publieke tegenbeweging van klassieke gereformeerden en nadere reformatoren. De Cham-ideologie werd daarin pas na Udemans uiteindelijk een sleutelrol toegekend. Deze omslag ter rechtvaardiging werd eerder door Coccejanen en bewindhebbers bewerkt dan door Zeeuwse godgeleerden uit de kring van Udemans en De Mey.