



## Anton de Kom Universiteit van Suriname Bibliotheek

Universiteitscomplex, Leysweg 86, Paramaribo, Suriname, Postbus 9212  
Telefoon (597)464547, Fax (597)434211, E-mail: [adekbib@uvs.edu](mailto:adekbib@uvs.edu)

### APPROVAL

NAAM: ... *Valerey Emanuel* .....

verleent  wel / niet aan de AdeKUS kosteloos de niet-exclusieve toestemming om haar / zijn Drs. / B.Sc. / M.Sc. afstudeerscriptie online beschikbaar te stellen aan gebruikers binnen en buiten de AdeKUS.

Plaats en datum, ... *Paramaribo 23 (ja) februari 2026* .....

Handtekening ... *[Signature]* .....



**Anton de Kom Universiteit van Suriname**  
**Faculteit der Humaniora**  
**Studierichting Taal & Communicatie**

**Religie en slavernij in literatuur**

---

Christelijke overtuigingen als argumenten in achttiende-eeuwse Nederlandse en  
twintigste-eeuwse Surinaamse slavernijliteratuur

Thesis ter verkrijging van de graad Master of Arts in Nederlands

Naam student: Valerey Emanuel  
Studentennummer: 20220172  
Begeleider: Dr. F.R.E (Frans) Blom  
Meelezer: A.P. Jong-A-Lock – Pahladsingh MSc  
Datum: Paramaribo, 28 januari 2026

## **Voorwoord**

Het schrijven van deze masterthesis, waarin de representatie van Christelijke overtuigingen binnen achttiende-eeuwse Nederlandse en twintigste-eeuwse Surinaamse slavernijliteratuur centraal staat, betekende voor mij een intensieve en verrijkende afsluiting van mijn academisch traject. Het combineren van literaire analyse met corpusonderzoek bracht de nodige uitdagingen met zich mee, zowel op theoretisch vlak als in de praktijk van het nauwgezet lezen en interpreteren van de gekozen teksten.

Graag wil ik mijn oprechte dank uitspreken aan mijn begeleider dr. F.R.E (Frans) Blom voor de inhoudelijke ondersteuning en waardevolle feedback tijdens het onderzoeksproces. Daarnaast ben ik mw. A.P. Jong-A-Lock – Pahladsingh MSc, erkentelijk voor haar waardevolle feedback evenals mijn familie, in het bijzonder mijn moeder en mijn oom, voor hun voortdurende aanmoediging, morele steun en geloof in mijn kunnen gedurende deze periode.

Deze thesis had niet tot stand kunnen komen zonder hun geduld, vertrouwen en betrokkenheid.

Paramaribo,

28 januari 2026

# Inhoudsopgave

Voorwoord .....	2
Inleiding .....	5
Vraagstelling en relevantie.....	6
Theoretisch kader.....	6
Relevantie .....	9
Hoofdstuk 1 Aanpak van het onderzoek .....	12
Methode.....	12
Corpus.....	14
Hoofdstuk 2 Auteurs in beeld: achtergrond, ideologie en positionering .....	17
John Gabriel Stedman (1744-1797).....	17
Elisabeth Maria Post (1755-1812) .....	18
Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode in Beschrijvinge van Guiana (1676).....	20
Paul François Roos (1751-1805) .....	21
Jacobus Johannes Elisa Capitein (1717-1747).....	23
Brief van Kakera Akotie (De Denker 1764).....	24
Anton de Kom (1898-1945).....	25
Albert Helman (1903-1996).....	26
Hoofdstuk 3 Vergelijkende analyse in achttiende-eeuwse slavernijliteratuur .....	29
Theologie en empathie: religieuze argumenten tegen slavernij bij Post en Stedman.....	29
Theologische argumentatie en poëtische legitimatie van slavernij in Beschrijvinge van Guinana en Surinaamsche Mengel- Poësy .....	42
Religieuze verbeelding van slavernij vanuit het tot slaaf gemaakte perspectief bij Johannes Capitein en Kakera Akotie.....	52
Hoofdstuk 4 Vergelijkende analyse in de twintigste-eeuwse slavernijliteratuur.....	63
Religieuze herinterpretaties van slavernij in de werken van Anton de Kom en Albert Helman.....	63
Hoofdstuk 5 Conclusie en discussie .....	71

Reflectie en aanbevelingen.....	79
Geraadpleegde literatuur.....	80

## Inleiding

In dit hoofdstuk wordt de aanleiding voor het onderzoek uiteengezet en wordt de centrale probleemstelling geïntroduceerd. Vervolgens worden de doelstellingen en de hoofd- en deelvragen geformuleerd, evenals het theoretisch kader waarbinnen het onderzoek is gesitueerd. Daarnaast wordt ingegaan op de maatschappelijke relevantie en de wetenschappelijke meerwaarde van dit onderzoek, waarna het hoofdstuk afsluit met een overzicht van de opbouw van de thesis.

Binnen de literatuurwetenschap is er beperkt onderzoek gedaan naar de invloed van religieuze overtuigingen op de literaire representatie en behandeling van slaven in Nederlandse slavernijliteratuur uit de achttiende en twintigste eeuw. Slavernij en de bijbehorende historische context spelen een cruciale rol in het begrijpen van deze perioden, maar de manier waarop religieuze ideeën de beschrijving en behandeling van slaven in literaire werken hebben gevormd, blijft grotendeels onderbelicht. Dit gebrek aan onderzoek bemoeilijkt een volledig inzicht in hoe religie bijdroeg aan de literaire weergave van slavernij en hoe deze representatie in de loop der tijd is veranderd. Daarnaast vormt het verouderde taalgebruik in historische teksten een uitdaging bij de analyse van deze bronnen, wat kan leiden tot een eenzijdige interpretatie van de literaire representatie van slavernij. Mijn interesse in dit onderwerp ontstond tijdens de lessen Canon en Canon Verdieping, waarin ik mij verdiepte in historische teksten en de manier waarop literaire tradities evolueren. De confrontatie met verouderd taalgebruik en de culturele context waarin deze teksten ontstonden, benadrukte de noodzaak van nieuwe perspectieven om deze literatuur beter te begrijpen. Religieuze overtuigingen speelden in zowel de rechtvaardiging als de afwijzing van slavernij een belangrijke rol, maar de specifieke literaire motieven en symbolen die hiermee samenhangen, zijn nog nauwelijks onderzocht.

Dit onderzoek onderzoekt hoe christelijke overtuigingen de representatie en behandeling van slavernij beïnvloedden in achttiende-eeuwse Nederlandse en twintigste-eeuwse Surinaamse literatuur en vergelijkt de verschillen en overeenkomsten tussen beide perioden.

## Vraagstelling en relevantie

De centrale vraag die in dit onderzoek wordt gesteld, luidt als volgt: *Hoe werd slavernij in achttiende-eeuwse Nederlandse en twintigste-eeuwse Surinaamse literatuur gelegitimeerd of afgekeurd door religie?*

## Theoretisch kader

Het theoretisch kader van dit onderzoek biedt de conceptuele en analytische handvatten voor de bestudering van religie in slavernijliteratuur. Kernbegrippen en relevante theoretische inzichten worden hier uiteengezet, met aandacht voor religie als historisch en sociaal geconstrueerd fenomeen en als verdedigend instrument binnen koloniale ideologieën. Dit kader vormt het vertrekpunt voor de tekstanalyses in de volgende hoofdstukken.

De relatie tussen religie, kolonialisme en slavernij, zoals die in deze scriptie centraal staat, moet worden begrepen tegen de achtergrond van de historische verwevenheid van kerkelijke en maatschappelijke structuren in zowel Nederland als haar koloniën. De Nederlandse koloniale wereld werd in de vroegmoderne tijd georganiseerd door een complex samenspel van politieke overheden op landelijk en lokaal niveau, de commerciële handelscompagnieën (VOC, WIC) en kerkelijke instellingen. Meer dan in de Republiek zelf, waar religie al vanaf de zeventiende eeuw ook een steeds persoonlijker karakter kreeg, functioneerde religie in de koloniën als integraal onderdeel van de bestuurlijke orde. Religiehistoricus en hoogleraar aan de VU Willem Frijhoff (2002) heeft overtuigend laten zien hoe religieuze beleving en sociale normering twee kanten van dezelfde medaille zijn geweest. Zijn studies illustreren dat geloofsuitingen niet losstaan van maatschappelijke structuren, maar functioneren als middelen om collectieve identiteiten te vormen en te disciplineren (Frijhoff, 2002). Religiehistoricus Joke Spaans benadrukt dat rond 1700 een nieuw religiebegrip ontstond: religie werd meer een zaak van persoonlijke overtuiging, maar bleef ondergeschikt aan staats- en kerkelijke belangen (Spaans, 2011). Deze spanning tussen persoonlijke religiositeit en institutionele controle werd in de koloniale context nog scherper zichtbaar, omdat religie daar meer dan in *patria* in dienst stond van de publieke zaak.

Uit de recente analyse van B.J. Ipenburg (2024) op pagina 15-16 blijkt dat kerk- en zendingsgeschiedenis zich lange tijd in een staat van wetenschappelijke en institutionele

afzondering hebben bevonden ten opzichte van de algemene geschiedschrijving. Omdat deze disciplines traditioneel verbonden waren aan theologische faculteiten met een expliciet kerkelijk karakter, dienden zij vaak impliciet als een verdediging van het geloof in plaats van als een kritische analyse van de religieuze rol binnen het koloniale systeem. Volgens Ipenburg leidde deze confessionele gerichtheid ertoe dat veel kerk- en zendingshistorici zich terughoudend opstelden ten aanzien van de kwalijke invloed van het christendom op het leven in de koloniën en de rechtvaardiging van slavernij.

In de afgelopen jaren is hierin echter verandering gekomen. Het NWO-project '*Slavery, Christianity and Colonialism in the Dutch Empire (1600–1800): A Theological and Historical Reassessment*', uitgevoerd door de Protestantse Theologische Universiteit, de Vrije Universiteit Amsterdam en de University of Curaçao, in samenwerking met NiNsee en diverse kerkelijke partners, onderzoekt de betrokkenheid van protestantse kerken bij slavernij en kolonialisme. Het project richt zich op het reconstrueren van de theologische denkpatronen die koloniale overheersing en slavernij ideologisch en moreel ondersteunden.

Het recente onderzoek markeert een verschuiving van een voornamelijk beschrijvende naar een theologisch-kritische benadering, waarbij niet langer wordt volstaan met het benoemen van kerkelijke aanwezigheid in de koloniën, maar er wordt gevraagd hoe theologische opvattingen zelf konden bijdragen aan de legitimatie van koloniale macht en geweld. Daarmee sluit het aan bij een bredere beweging binnen de hedendaagse geschiedschrijving die de verwevenheid tussen religie, macht en morele rechtvaardiging van slavernij centraal stelt (B.J. Ipenburg, 2024).

Dit nieuwe perspectief sluit nauw aan bij de inzichten uit de recente bundel *Slavery in the Cultural Imagination: Debates, Silences, and Dissent in the Neerlandophone Space* (Pajmans & Fatah-Black, 2025). Daarin wordt aangetoond hoe literatuur (en kunst in bredere zin) functioneerden als plaats waar koloniale macht, religieuze legitimering en culturele verbeelding elkaar ontmoeten. Dit geïntegreerde perspectief maakt het mogelijk de onderzochte literaire teksten uit de achttiende en twintigste eeuw te positioneren in een bredere cultuurhistorische dynamiek: religie verschijnt hierin als ideologisch instrument en als bron van verzet en zingeving. Daarmee ontstaat een theoretisch kader dat aansluit bij zowel religiegeschiedenis van Frijhoff en Spaans als de postkoloniale literatuurstudies van Pajmans & Fatah-Black.

De relatie tussen kerk, kolonialisme en slavernij is diepgeworteld en complex. Om deze verwevenheid te begrijpen, is een historische schets noodzakelijk. De kerk in de kolonies had niet slechts een pastorale, maar ook een politieke en economische functie: de beroeping van predikanten verliep vanuit de Classis Amsterdam, die aparte gedeputeerden hadden voor de koloniale gebieden en die in nauwe samenwerking stonden met de stadsregering en de West-Indische Compagnie. De kerk in de kolonie was dus minder autonoom dan in Nederland zelf, en fungeerde als religieus en koloniaal instrument, dat zowel de ziel moest stichten maar ook maatschappelijke orde, rust en gehoorzaamheid moest waarborgen (De Leede & Stoutjesdijk, 2023). Het vraagstuk van de slavernij en de inrichting van de slavenmaatschappij behoorde daarmee tot de kerkelijke taken in de kolonie. Tegelijkertijd werd het christendom gekenmerkt door een interne spanning ten aanzien van slavernij. Bijbelteksten geven geen eenduidig antwoord op het vraagstuk. Deze spanning komt duidelijk naar voren in zowel het Oude als in het Nieuwe Testament waar passages voorkomen die door de eeuwen heen zijn ingezet in het debat over slavernij. Een passage als de vloek van Cham in Genesis 9:18–25 is als ‘purple passage’ veelvuldig gebruikt om slavernij te rechtvaardigen. Uit het Nieuwe Testament werd gebruikgemaakt van Paulus’ aansporing tot gehoorzaamheid van slaven in Efeziërs 6:5–7 en het verhaal van de weggelopen slaaf Onesimus in Filemon 10–13. Tegelijkertijd werden andere bijbelteksten ingezet om de onverenigbaarheid van slavernij met christelijke naastenliefde te benadrukken (De Leede & Stoutjesdijk, 2023). Een voorbeeld daarvan is 1 Johannes 4:20: ‘Wie zijn broeder niet liefheeft die hij ziet, kan God niet liefhebben die hij niet ziet.’ Deze dubbele inzetbaarheid van de Schrift illustreert de ambivalente positie van het christendom in het vraagstuk: enerzijds als een bron van legitimering en morele rechtvaardiging voor het slavernijsysteem, anderzijds als een fundamentele autoriteit voor kritiek en verzet. Deze uiteenlopende bijbelinterpretaties lijken naar mijn oordeel minder te wijzen op een intrinsieke eenduidigheid of tegenspraak van de Schrift zelf, dan op de contextuele wijze waarop religieuze teksten zijn gelezen en toegepast. De nadruk op specifieke passages kan worden begrepen tegen de achtergrond van sociale, economische en ideologische omstandigheden waarin deze interpretaties tot stand kwamen. Tegelijkertijd maakt het gelijktijdige beroep op bijbelteksten ter bekritisering van slavernij duidelijk dat het christendom niet uitsluitend als legitimerend discours functioneerde, maar ook ruimte bood voor morele reflectie en oppositie. Deze ambivalentie benadrukt het dynamische karakter van religie als interpretatief kader binnen het slavernijdebat.

De literatuur laat inderdaad zien dat religieuze motieven zowel legitimerend als emanciperend konden functioneren. Zo laat literatuurhistoricus en UvA-hoogleraar Koloniale en post-koloniale literatuur A.N. Paasman (1984) in zijn studie *Reinhart: Nederlandse literatuur en slavernij ten tijde van de Verlichting* zien hoe religie in de achttiende-eeuwse literatuur op ambivalente wijze werden verbeeld. Elisabeth Maria Post heeft in haar roman *Reinhart* (1791) slavernij principieel afgewezen op humanitaire én religieuze gronden, maar tegelijkertijd in de praktijk gelegitimeerd via de figuur van de ‘goede meester’.

Religie fungeert dus zowel als morele maatstaf als verdedigend kader. Paasman wijst ook op de late en relatief beperkte opname van het slavernijthema in Nederlandse verlichte genres, waarbij de nadruk vooral lag op humane behandeling in plaats van op radicale afschaffing (Paasman, 1984). Vrijwel alle achttiende-eeuwse literaire teksten over slavernij herbergen religieuze ontleningen, verwijzingen of beelden ter rechtvaardiging of afkeuring. In een vergelijkende benadering zal dit onderzoek de ambiguïteit van de motieven in verschillende achttiende eeuwse teksten uitlichten. Daaronder vallen teksten die op afstand van de kolonie door auteurs in Nederland zijn geschreven en ook teksten van auteurs die in Suriname zijn geweest.

In contrast daarmee laat de twintigste-eeuwse Surinaamse literatuur, zoals Anton de Kom’s *Wij slaven van Suriname* (1934), zien hoe religie juist kritisch wordt bevraagd en onderdeel wordt van een discours van verzet en gemeenschapsvorming. Ook *De stille plantage* (1931) van Albert Helman toont dat religie in een postkoloniaal en nationaal bewustzijnsdiscours een nieuwe rol krijgt. Religie kan in de literatuur dus motieven leveren die koloniale onderdrukking moreel bekrachtigen, als een bron van verzet en gemeenschapsvorming vormden, afhankelijk van de literaire en historische context. Het diachrone luik in deze scriptie, dat literatuur uit zowel de achttiende als de twintigste eeuw analyseert, wil duidelijk maken hoe de religieuze motieven door de tijd heen in hun betekenis transformeerden: van instrument van koloniale ordehandhaving naar inspiratiebron voor emancipatie en politieke strijd.

## **Wetenschappelijke relevantie**

Dit onderzoek draagt bij aan de literatuur- en geschiedwetenschap door een vergelijkende analyse van slavernijliteratuur en religieuze invloeden. Het verbindt koloniale en postkoloniale studies en

biedt nieuwe perspectieven op de rol van christelijke overtuigingen in de legitimering en verwerking van slavernij. Het bouwt voort op deze bestaande inzichten, maar vult tevens een duidelijke lacune. Tot op heden ontbreekt een systematische vergelijking waarin religieuze motieven en symbolen binnen slavernijliteratuur uit deze twee periodes in hun diachronische ontwikkeling worden geanalyseerd. Een dergelijke vergelijking is relevant, omdat zij laat zien hoe religie als ideologisch instrument, maar ook als bron van morele reflectie en spirituele kracht, door de tijd heen van betekenis is veranderd.

## **Maatschappelijke relevantie**

Tegelijk biedt het onderzoek inzicht in hoe religie de beeldvorming rondom slavernij heeft beïnvloed, zowel in de koloniale periode als in de verwerking ervan in latere literatuur. Door motieven als doop, voorzienigheid, kruisiging en rechtvaardigheid. In zowel achttiende eeuwse Nederlandse als twintigste-eeuwse Surinaamse teksten te traceren en te analyseren, kan zichtbaar worden hoe de literaire representatie van slavernij verschuift van paternalistische legitimering naar kritische herinterpretatie. Dit helpt bij het begrijpen van historische en hedendaagse discussies over koloniale erfenissen en de rol van religie daarin.

## **Opbouw van de thesis**

Deze thesis is opgebouwd uit vijf hoofdstukken. De inleiding introduceert het onderzoek en schetst de aanleiding, centrale vraagstelling en relevantie. Daarnaast wordt het theoretisch kader uiteengezet en wordt zowel de maatschappelijke als de wetenschappelijke meerwaarde van het onderzoek besproken.

In hoofdstuk 1 wordt de aanpak van het onderzoek toegelicht. Dit hoofdstuk beschrijft de gehanteerde methode en motiveert de samenstelling van het corpus waarop de analyse is gebaseerd.

Hoofdstuk 2 plaatst de geselecteerde auteurs in hun historische en ideologische context. Door middel van beknopte auteursportretten wordt inzicht geboden in de maatschappelijke positie, achtergrond en denkwereld van de schrijvers, als noodzakelijke voorbereiding op de tekstanalyses.

De vergelijkende analyse van de achttiende-eeuwse slavernijliteratuur staat centraal in hoofdstuk 3. Hier wordt onderzocht hoe religie functioneert in teksten uit deze periode en op welke wijze slavernij wordt rechtvaardigd, bevraagd of bekritiseerd.

Hoofdstuk 4 richt zich op de twintigste-eeuwse slavernijliteratuur en analyseert de verschuivingen in religieuze betekenisgeving en morele positionering ten opzichte van slavernij. De vergelijking met eerdere teksten maakt continuïteiten en breuken zichtbaar.

In hoofdstuk 5 worden de bevindingen samengebracht in een conclusie en discussie. Dit hoofdstuk reflecteert op de centrale onderzoeksvraag, bespreekt de implicaties van de resultaten en sluit af met een methodologische reflectie en aanbevelingen voor toekomstig onderzoek.

## Hoofdstuk 1 Aanpak van het onderzoek

Dit hoofdstuk beschrijft de onderzoeksopzet die aan deze studie ten grondslag ligt. Hierin wordt uiteengezet hoe het corpus is samengesteld, welke theoretische uitgangspunten richtinggevend zijn geweest en op welke wijze de analyse is uitgevoerd. Door de gehanteerde methoden en keuzes expliciet te maken, wordt inzicht gegeven in de reikwijdte en beperkingen van het onderzoek en wordt de betrouwbaarheid van de interpretaties die in de volgende hoofdstukken worden gepresenteerd, verantwoord.

### Methode

In deze studie wordt de analyse van religieuze motieven in slavernijliteratuur uitgevoerd aan de hand van een vergelijkbare methodologische benadering als die wordt gehanteerd in *Slavery in the Cultural Imagination: Debates, Silences, and Dissent in the Neerlandophone Space* (Paijmans & Fatah-Black, 2025). Deze bundel biedt een systematisch voorbeeld van hoe literaire teksten binnen een historisch en cultureel kader geanalyseerd kunnen worden, waarbij nadrukkelijk aandacht wordt besteed aan discursieve patronen, argumentatieve strategieën en ideologische implicaties. Door deze methode als uitgangspunt te nemen richt dit onderzoek zich op close reading en analyse van representatieve teksten uit zowel de achttiende-eeuwse Nederlandse en Surinaamse literatuur als de twintigste-eeuwse Surinaamse literatuur. De teksten worden systematisch geanalyseerd op aanwezigheid en functie van religieuze motieven, zoals bekering, doop, kruisiging, voorzienigheid en rechtvaardigheid. Daarbij wordt zowel gekeken naar hoe religie wordt ingezet om slavernij te ondersteunen als naar hoe religie functioneert als bron van morele reflectie en literair verzet. Naast de tekstuele analyse wordt ook de context betrokken bij de interpretatie. De contextuele benadering is mede geïnspireerd door de bundel van Paijmans & Fatah-Black, waarin historische, theologische en postkoloniale kaders geïntegreerd worden in de bespreking van de literatuur. Op deze manier ontstaat een methode die zowel de ideologische implicaties van religie in slavernijliteratuur blootlegt, als de transformatie van religieuze representaties over twee eeuwen inzichtelijk maakt.

De bundel *Slavery in the Cultural Imagination: Debates, Silences, and Dissent in the Neerlandophone Space* (Paijmans & Fatah-Black, 2025) biedt een interdisciplinair perspectief op

de representatie van slavernij binnen de zogenoemde ‘neerlandofone’ ruimte, waaronder zowel de achttiende-eeuwse Nederlandse context als de twintigste-eeuwse Surinaamse. De bijdragen bestrijken uiteenlopende media en tijdsperioden en onderzoeken hoe slavernij wordt verbeeld, besproken en soms verzwegen in culturele uitingen. Hoewel de bundel niet exclusief op literatuur gericht is, levert zij relevante uitgangspunten voor het analyseren van religieuze motieven in slavernijverhalen. Een centraal concept in de bundel is de ‘cultural imagination’, het geheel van beelden, metaforen, narratieven en stilstes waarmee samenlevingen slavernij vormgeven in het collectieve bewustzijn. De Kerk is met Gods Woord in het Nieuwe en het Oude Testament een hofleverancier van beelden, narratieven en metaforen. Kerkelijke lezing van de Bijbel zowel in patria als in de koloniale omgeving zelf, heeft een grote invloed gehad op de normen en waarden en ideeënvorming omtrent slavernij. Exegese door predikanten van de Hervormde Kerk hebben de bijbelpassages impliciet en expliciet binnengebracht in het arsenaal van argumenten voor of tegen slavernij zoals die in debatten en in de literatuur zijn vastgelegd (Paijmans & Fatah-Black, 2025).

De benadering die in de bundel gebruikt is, maakt het mogelijk om religieuze symboliek in slavernijliteratuur te begrijpen als meer dan enkel theologische verwijzingen: religieuze motieven functioneren ook als culturele constructen die een rol spelen in machtsbehoud, morele legitimering of juist kritiek. In dit opzicht biedt de bundel een bruikbaar instrumentarium bij de hoofdvraag, omdat zij laat zien hoe ideologische kaders zoals het christendom zowel discursief (in taal en verhaalstructuur) als visueel (in kunst en performance) ingebed worden in de representatie van slavernij. Met name relevant voor de analyse van achttiende-eeuwse Nederlandse en twintigste-eeuwse Surinaamse slavernijliteratuur is het idee dat religieuze symbolen, zoals de kruisiging, het Exodus-verhaal of noties van schuld, gehoorzaamheid en verlossing in verschillende perioden en contexten uiteenlopend worden ingezet. Waar in de achttiende eeuw christelijke overtuigingen in teksten vaak fungeerden als bevestiging van de bestaande koloniale orde, werden dezelfde argumenten in de twintigste-eeuwse Surinaamse literatuur hergebruikt als middelen tot morele aanklacht of emancipatorische verbeelding. De bundel helpt deze verschuivingen te duiden binnen een bredere culturele en historische ontwikkeling.

Twee theoretische concepten uit de bundel zijn hierbij in het bijzonder toepasbaar:

1. **Narratieve reframing:** het hervertellen of herschikken van bekende verhalen (bijvoorbeeld Bijbelse vertellingen) om nieuwe morele of politieke betekenissen te genereren.
2. **Silences as discourse:** het idee dat afwezigheid of stiltes in een tekst (bijvoorbeeld het weglaten van religieuze rechtvaardiging) zelf een betekenisvolle positie inneemt in de culturele verbeelding.

Door de nadruk op ‘debates, silences and dissent’ levert de bundel een analytisch instrument om niet alleen te kijken naar wat er expliciet wordt gezegd over religie in slavernijliteratuur, maar ook naar de stiltes: waar bijbelpassages of christelijke symboliek ontbreken of worden omgebogen, kan dit duiden op veranderende machtsverhoudingen of bewust verzet.

## **Corpus**

De analyse in deze studie wordt uitgevoerd aan de hand van close reading en analyse van representatieve werken uit beide periodes, aangevuld met contextuele interpretatie op basis van historische, theologische en postkoloniale literatuur. De geselecteerde werken worden onderzocht op de aanwezigheid en functie van religieuze motieven en symbolen, waarbij zowel de tekstuele vorm als de ideologische implicaties in beschouwing worden genomen. Het onderzoek wil niet per se frequenties van religieuze uitingen in de teksten kwantificeren of meten, maar hanteert een kwalitatieve benadering om te analyseren hoe religie, met name christelijke overtuigingen, de representatie van slavernij beïnvloedt in achttiende-eeuwse Nederlandse en twintigste-eeuwse Surinaamse slavernijliteratuur.

Het onderzoek bestaat uit twee complementaire analysemethoden:

### **1. Thematische analyse**

Elke geselecteerde tekst wordt nauwkeurig gelezen om religieuze motieven, symbolen en argumentatiestructuren te identificeren. Eenmaal geïdentificeerd wordt de structuur van de betreffende passage in een literaire analyse geduid door middel van close reading.

Hierbij wordt bijzondere aandacht besteed aan:

- de aard van het religieuze motief;
- de functie van religie in de tekst;

- de inzet van christelijke symboliek (kruis, hemel, doop, redding) in relatie tot de behandeling van slaven;
- verschillen in perspectief (meester, slaaf, derde partij) en hun religieuze framing.

## 2. **Corpusanalyse**

Enmaal geïnventariseerd worden de thematische bevindingen verdiept door een kwalitatieve analyse van religieuze termen en symbolen in de teksten. Deze analyse dient enerzijds om inzicht te krijgen in hoe religie wordt ingezet in de argumentatie of verbeelding van slavernij en anderzijds om verschuivingen door de tijd en tussen contexten (Nederland versus Suriname, pro- versus antislavernij) bloot te leggen. Hierbij wordt onder meer gekeken naar:

- de rol van sleuteltermen als *God, Heer, zonde, redding, doop, voorzienigheid, bijbel, bekeren, rechtvaardigheid, kruisiging*;
- positieve versus negatieve connotaties in het gebruik van deze termen;
- verschillen in metaforisch en letterlijk gebruik tussen de verschillende perioden en auteurs.

Het corpus is thematisch en chronologisch opgebouwd om vergelijkingen mogelijk te maken. De geselecteerde teksten zijn representatief en geschikt voor dit onderzoek, omdat ze een breed spectrum aan perspectieven, periodes en discoursen rondom religie en slavernij omvatten. Zowel achttiende-eeuwse Nederlandse als Surinaamse werken zijn opgenomen, evenals twintigste-eeuwse Surinaamse literatuur, waardoor een diachronische vergelijking mogelijk is. De teksten vertolken tegenstrijdige houdingen ten aanzien van slavernij: ze omvatten zowel argumenten tegen als voor slavernij en geven daarnaast ook inzicht in het perspectief van de slaaf zelf. Hierdoor kan worden onderzocht hoe religie tegelijkertijd werd ingezet als morele maatstaf, als rechtvaardigend kader en als bron van verzet. Door twintigste-eeuwse Surinaamse auteurs zoals Anton de Kom en Albert Helman op te nemen, kan het postkoloniale en kritische perspectief op het koloniale verleden worden geanalyseerd. Deze auteurs tonen hoe religie in de literatuur wordt hergebruikt of bevraagd en laten verschillen zien tussen politiek-activistische en literair-filosofische benaderingen. Hoewel er uit het rijke Nederlands-Surinaamse literaire verleden ook andere teksten gekozen hadden kunnen worden, biedt deze selectie een overzichtelijk en representatief corpus dat geschikt is voor het beantwoorden van de onderzoeksvraag. Het corpus maakt het mogelijk om

zowel continuïteit als transformatie van religieuze motieven en argumentaties over tijd en ruimte te onderzoeken en vormt zo een solide basis voor een systematische analyse van religie in slavernijliteratuur.

Vier corpusgroepen zijn gedefinieerd:

**1. Achttiende eeuw – Argumentatie tegen slavernij**

Nederland: Elisabeth Maria Post – *Reinhart* (1791)

Suriname: John Stedman – *Reize naar Surinamen en door de binnenste gedeelten van Guiana* (1799)

**2. Achttiende eeuw – Argumentatie vóór slavernij**

Nederland: anoniem - *Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode in Beschrijvinge van Guiana* (1676)

Suriname: P.F. Roos – *Surinaamsche Mengel-Poësy* (1802)

**3. Achttiende eeuw – Vanuit het perspectief van de slaaf**

Tegen slavernij: anoniem - *Brief Kakerak Akotie* (tijdschrift *De Denker* 1764)

Voor slavernij: Jacobus Elisa Johannes Captein – *De slavernij als niet strijdig tegen de Christelijke vrijheid* (1742)

**4. Twintigste eeuw – Surinaamse auteurs**

Anton de Kom – *Wij slaven van Suriname* (1934)

Albert Helman – *De stille plantage* (1931)

## **Hoofdstuk 2 Auteurs in beeld: achtergrond, ideologie en positionering**

Dit hoofdstuk biedt een contextualiserend kader voor de auteurs die in deze studie centraal staan. Slavernijliteratuur ontstaat nooit in een vacuüm: de sociale positie, ideologische vorming en persoonlijke ervaringen van schrijvers beïnvloeden rechtstreeks hoe zij religie, macht en menselijkheid verwoorden. Door de levenslopen en wereldbeelden van zowel achttiende-eeuwse Europese auteurs als twintigste-eeuwse Surinaamse stemmen te belichten, wordt zichtbaar vanuit welke perspectieven zij over slavernij hebben geschreven. In dit hoofdstuk wordt daarom de historische, culturele en morele positionering van de betrokken auteurs gereconstrueerd. Deze achtergrond vormt niet alleen een noodzakelijk kader voor de tekstanalyses in de volgende hoofdstukken, maar ook een sleutel tot het begrijpen van de uiteenlopende manieren waarop religie binnen hun werk functioneert.

### **John Gabriel Stedman (1744-1797)**

John Gabriel Stedman (1744–1797) kan worden gezien als een figuur die zich op een ambigue positie tussen betrokkenheid en onafhankelijkheid bevond. Als Nederlands-Schotse militair maakte hij deel uit van het koloniale machtsapparaat in Suriname, waar hij was ingezet om gevluchte slaafgemaakten op te sporen en zo de plantage-economie te beschermen. Daarmee stond hij in direct verband met het slavernijsysteem en de de instandhouding daarvan. Tegelijkertijd laat zijn narratief zien dat hij niet volledig opging in deze rol: hij observeerde met een zekere morele distantie en bekritiseerde openlijk de wreedheden die hij zag. Zijn maatschappelijke betrokkenheid lag dus niet in een kerkelijke of institutionele rol, maar eerder in zijn persoonlijke verslaglegging, waarin hij enerzijds gebonden was aan koloniale belangen, maar zich anderzijds een onafhankelijk stem liet horen die de hypocrisie en gruwelpraktijken van de slavernij blootlegde (Gelder, z.d.). Verder is het aannemelijk dat Stedman met zijn narratief meer beoogde dan alleen verslaglegging van zijn militaire missie in Suriname. Hoewel hij openlijk de wreedheden en de hypocrisie van het koloniale systeem aan de kaak stelde, kon hij in de context van de late achttiende eeuw niet expliciet pleiten voor een volledige afschaffing van

de slavernij. In plaats daarvan koos hij voor een genuanceerde strategie, waarbij zijn kritische observaties werden ingebed in een vertelling die ook voor behoudende lezers, waaronder slavenhouders en sympathisanten van het koloniale project, toegankelijk bleef. Juist door de gruwelijkheden te contrasteren met christelijke waarden als barmhartigheid en mededogen bood Stedman zijn lezers een spiegel waarin zij hun eigen gedrag konden herkennen en moreel toetsen (Gelder, z.d.).

Het mogelijke doelpubliek bestond dus niet alleen uit een geletterd, Europees publiek dat geïnteresseerd was in koloniale reizen en exotische beschrijvingen, maar ook uit plantage-eigenaren en slavenhouders die zich in zijn morele betoog aangesproken konden voelen. Zijn doel lijkt te zijn geweest om hen bewust te maken van de morele grenzen van hun handelen en zo, zonder een directe abolitionistische agenda te formuleren, het denken over de rechtvaardiging van slavernij te ondermijnen. De impact van Stedmans narratief blijkt vooral uit de beruchte illustraties die de straffen en mishandelingen van tot slaaf gemaakten weergeven. Deze beelden maakten grote indruk op tijdgenoten en worden nog steeds aangehaald als bewijs van de wreedheid van het slavernijsysteem. De populariteit van het werk blijkt ook uit de vertalingen van het oorspronkelijk in het Engels verschenen werk. Al snel verschenen edities in meerdere talen, waaronder het Frans, Duits, Italiaans, Zweeds en Nederlands. Zo kreeg het boek al vroeg een breed Europees lezerspubliek en bleef Stedmans naam voortleven, ondanks zijn vroege overlijden. Dit internationale vertaal- en herdrukkring getuigt duidelijk van de populariteit en blijvende invloed van het werk (Gelder, z.d.).

### **Elisabeth Maria Post (1755-1812)**

Elisabeth Maria Post (1755-1812) was een invloedrijke Nederlandse schrijfster en dichteres die zich zowel kerkelijk als maatschappelijk actief opstelde. Ze wordt beschouwd als een van de eerste vrouwelijke auteurs in de Republiek die zich fel uitsprak tegen de slavernij. Na het overlijden van haar vader trok ze naar Arnhem, waar ze in aanraking kwam met diverse verlichte predikanten, waaronder Ahasuerus van den Berg. Deze predikant en dichter, bekend om zijn bijdrage aan de psalmberijming van 1773, fungeerde als mentor en begeleider van Elisabeth in literaire kringen. Dankzij hem legde ze contacten met geletterde families die haar zelfverworven kennis en brede leeservaring verder ontwikkelden (Paasman, z.d.).

Post was een vertegenwoordiger van het sentimentalisme, een stroming die de nadruk legde op gevoel en moraliteit. Haar werk weerspiegelt haar betrokkenheid bij maatschappelijke kwesties, waaronder haar kritiek op de slavernij. In haar roman *Reinhart* (1791) uit ze haar afkeer van slavernij door het gedrag van haar hoofdpersonage, Reinhart, die aanvankelijk tegen slavernij is maar later toegeeft aan de verleiding om slaafgemaakten te bezitten. Ze toont aan hoe iemand die principieel tegen slavernij is, door economische belangen toch kan uitkomen als een gedoger, mits hij daarbij optreedt als een ‘goede meester’ die zijn slaven op een humane manier behandelt (Paasman, 2014).

Daarnaast was Post actief als honorair lid van het Haagse dichtgenootschap *Kunstliefde Spaart Geen Vlijt* (KSGV). In 1794 trad ze in het huwelijk met Justus Lodewijk Overdorp (1763-1844), predikant, en vervulde zij haar functie als domineesvrouw, terwijl ze zich bleef toeleggen op het schrijven van essays en vertalingen (Paasman, 2014). Samenvattend kan worden gesteld dat Elisabeth Maria Post een kerkelijk en maatschappelijk betrokken schrijfster was, die zich niet alleen uitsprak tegen de slavernij maar ook actief deelnam aan literaire en kerkelijke gemeenschappen.

Paasman (1984) citeert Post die zich afvroeg: *Behoef ik dan wel te vreezen, dat dit werk de meestbevooroordeelde mijner godsdienstige lezers misvallen zal, omdat het ‘er zo romanächtigt uitziet?* Deze twijfel benadrukt hoe bewust Post zich was van de gevoeligheden van haar lezerspubliek en van de noodzaak om haar morele en religieuze boodschap zorgvuldig te presenteren. De publicatie *Reinhart, of natuur en godsdienst* (1791–1792) richtte zich op een geletterd en intellectueel publiek in de late achttiende eeuw, met name leden van de hogere burgerij en verlichte kringen die ontvankelijk waren voor morele en religieuze vraagstukken. Het doel van Post was om haar lezers te sensibiliseren voor de onmenselijkheid van slavernij en hen aan te zetten tot reflectie over christelijke waarden zoals naastenliefde en barmhartigheid. Ze gebruikte daarvoor een epistolair vertelperspectief, waarin de protagonist Reinhart zijn ervaringen in Suriname deelt, waardoor de lezer werd uitgenodigd zich in te leven in de situatie van slaafgemaakten en de morele dilemma’s van de koloniale samenleving. Door deze vertelvorm en de integratie van religieuze en literaire motieven probeerde Post haar publiek te beïnvloeden en bewust te maken van de ethische implicaties van slavernij binnen een christelijk kader. *Reinhart* (1791) heeft in de achttiende en negentiende eeuw een zekere populariteit genoten en heeft

daarmee een blijvende plek verworven in de literaire canon van de Nederlandse literatuur. De uitgave van haar debuutwerk leverde Post snel erkenning op van het invloedrijke Haagse dichtgenootschap ‘Kunstliefde Spaart Geen Vlijt’, dat haar in februari 1789 het eerbiedwaardige honoraire lidmaatschap aanbood. Tegelijkertijd blijft het exacte aantal drukken van Elisabeth Maria Posts werken onduidelijk: Brandt Corstius vermeldt bijvoorbeeld dat *Het land* in korte tijd vijf herdrukken kende (zes drukken in totaal), Van Schevichaven spreekt van vier herdrukken, en het *Algemeen woordenboek van kunsten en wetenschappen* vermeldt slechts ‘ettelijke’ drukken. Dergelijke discrepanties doen zich ook voor bij andere werken van Post, waardoor de mate van verspreiding en populariteit moeilijk exact te kwantificeren is (Paasman, 1984).

### **Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode in *Beschrijvinge van Guiana* (1676)**

De *Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode* (1676) kan worden geplaatst binnen het pamfletgenre, een literair-politieke vorm die in de zeventiende en achttiende eeuw een belangrijke rol speelde in de publieke opinievorming. Pamfletten waren vaak gericht op actuele kwesties en hadden een uitgesproken opiniërend karakter, vergelijkbaar met hedendaagse sociale media. Zij werden meestal anoniem geschreven en maakten veelvuldig gebruik van retorische strategieën om de lezer te overtuigen van een bepaald standpunt (Harms, z.j.). Mijns inziens wordt in dit specifieke pamflet, dat dateert uit de vroegste fase van de kolonisering van Suriname en deel uitmaakte van een van de eerste beschrijvingen van het land, wordt de fictieve dialoog ingezet als middel om een complexe en beladen kwestie bespreekbaar te maken: de kolonisatie en daarbinnen de legitimiteit van slavernij. Door de stem te geven aan drie herkenbare maatschappelijke figuren te weten de boer, de schipper en Haagse bode, krijgt de discussie een breed herkenbaarheid. Deze retorische zet is cruciaal, omdat de argumentatie dichter bij de belevingswereld van de lezer wordt gebracht.

De anonieme auteur gebruikt in dit pamflet expliciet religieuze en bijbelse argumentatie om slavernij te rechtvaardigen. De dialoog fungeert daarmee niet alleen als een middel tot vermaak of intellectuele oefening, maar als een krachtig opiniërend instrument in het maatschappelijke debat rond koloniale handel en slavernij. Door de combinatie van toegankelijke dialoogvorm en

theologische legitimatie wordt de indruk gewekt dat slavernij niet slechts economisch noodzakelijk, maar ook religieus geoorloofd en moreel verantwoord is.

De auteur van de *Dialog* blijft anoniem, zoals bij veel pamfletten gebruikelijk is. Toch verraadt het werk een zekere theologische scholing: de vele Bijbelcitataten en verwijzingen naar Oude en Nieuwe testament passages wijzen erop dat de auteur bekend was met kerkelijke discussies over de rechtmatigheid van slavernij. Het is aannemelijk dat de auteur behoorde tot een groep met directe belangen bij de koloniale onderneming zoals kooplieden, bestuurders, of theologen die het koloniale project wilden ondersteunen.

Het doelpubliek van de dialoog bestond waarschijnlijk uit geletterde burgers en bestuurders, maar ook predikanten en kooplieden die betrokken waren bij de besluitvorming rond koloniale expansie. De religieuze argumentatie waarin slavernij niet slechts economisch noodzakelijk, maar ook Bijbels gelegitimeerd wordt gepresenteerd, had als doel dit publiek te overtuigen van de vanzelfsprekendheid en rechtvaardigheid van slavernij. Samenvattend kan worden gesteld dat deze tekst een uitgesproken opinietekst is die via de pamfletvorm en een theologisch-argumentatieve onderbouw de lezer wil overtuigen van de noodzakelijkheid en rechtmatigheid van kolonisatie en slavernij. Daarmee vervult het werk een dubbele functie: enerzijds het verdedigen van koloniale machtsverhoudingen, anderzijds het stabiliseren van een religieus discours waarin slavernij als door God gewild en maatschappelijk nuttig wordt gepresenteerd.

### **Paul François Roos (1751-1805)**

Volgens *Literatuurgeschiedenis* (z.j.) moet het werk van Paul François Roos, *Surinaamsche Mengel-Poësy* begrepen worden binnen de context van de achttiende-eeuwse Surinaamse plantagekolonie. Roos was geen onafhankelijke denker of maatschappelijke criticus, want als plantagedirecteur, later koopman en lid van het Hof van Politie en Criminele Justitie, was hij rechtstreeks betrokken bij en profiteerde hij van het slavernijsysteem. Zijn positie was die van een man die de plantage-economie van binnenuit kende en juist die praktijkervaring probeerde een cultureelbeeld te scheppen waarin slavernij niet alleen acceptabel, maar zelfs wenselijk en harmonieus werd voorgesteld.

Naar mijn inzicht waren het doel en de functie van de bundel duidelijk: Roos wilde de Surinaamse werkelijkheid met name de slavernij in een literair aanvaardbare vorm verbeelden zodat deze natuurlijk en bijna idyllisch zou worden gelezen. Zijn gedichten combineren een strakke vorm en een verheven toon met de beschrijving van het plantageleven. Door slaven zingend en tevreden te tonen, door hen in dialogen als Cicero of Quamina zelf te laten beweren dat slavernij beter is dan vrijheid, manipuleert Roos de lezer richting de conclusie dat slavernij een humane en zelf superieure levensvorm zou zijn.

Wat betreft het doelpubliek moet er rekening gehouden worden met meerdere niveaus. Enerzijds richtte Roos zich op zijn familie en bekenden in de Republiek, die hij met zijn ‘Schets van het plantageleven’ een geïdealiseerd beeld van zijn bestaan in Suriname wilde voorhouden. Anderzijds mikte hij nadrukkelijk op een literair publiek, omdat zijn werk verscheen in Amsterdam bij Hendrik Gartman en werd ook in Suriname zelf verspreid via het genootschap *De Surinaamsche Lettervrienden*. Het is goed voorstelbaar dat de gedichten in *Surinaamsche Mengel-Poësy* al voor de publicatie in manuscript hebben gecirculeerd onder de lettervrienden (Literatuurgeschiedenis, z.j.).

De impact van *Surinaamsche Mengel-Poësy* is niet gering geweest. Tussen 1783 en 1789 verscheen de eerste versie van deze bundel genaamd *Eerstelingen van Surinaamsche Mengel-Poësy*. In 1801 volgde de verzamelbundel *Surinaamsche Mengel-Poësy* en er kwamen zelfs herdrukken in 1802 en 1804. Dat een Surinaamse dichter met koloniale thematiek meermaals werd uitgegeven in de Republiek wijst op een zekere populariteit en receptieve belangstelling. Mogelijk zijn er ook gedichten uit *Surinaamsche Mengel-Poësy* verschenen in de *Surinaamsche Letteroefeningen*, waarin Roos en zijn Lettervrienden in publiceerden (Literatuurgeschiedenis, z.j.).

Kortom, deze dichtbundel kan niet slechts worden geduid als idyllische poëzie over de natuur en het plantageleven, maar het is een ideologische interventie in het debat over de ondersteuning van slavernij. Roos zijn sociale positie als planter en bestuurder gaf hem een stem bij de instandhouding van dit systeem, zijn doel was de verfraaiing en legitimering ervan voor een literair en maatschappelijk publiek en de impact blijkt uit de meermaals herdrukte edities in Amsterdam. De paradox van Roos is dan ook dat hij als dichter verfijning en gevoeligheid etaleert, terwijl zijn

werk functioneert als culturele verdediging van een systeem dat wij vandaag als onmenselijk beschouwen.

### **Jacobus Johannes Elisa Capitein (1717-1747)**

Jacobus Elisa Johannes Capitein (1717–1747) neemt een unieke positie in binnen de achttiende-eeuwse koloniale en religieuze geschiedenis. Geboren aan de West-Afrikaanse Goudkust en als kind tot slaaf in Suriname gemaakt, werd hij naar Nederland gebracht, waar hij werd opgeleid in de theologie en tot predikant gewijd. Zijn levensloop, van tot slaaf gemaakte tot doctor in de godgeleerdheid, maakte hem tot een symbolische figuur in de Nederlandse Republiek: een bewijs, zo meenden sommigen, van de vermeende beschavingskracht van het christendom. Tegelijkertijd verkeerde hij in een fundamenteel ambigue positie. Hij was theologisch gevormd en economisch afhankelijk van de kerkelijke instellingen die zijn opleiding financierden, terwijl de West-Indische Compagnie, hem later benoemde tot predikant in Elmina, het centrum van de Nederlandse slavenhandel aan de Afrikaanse kust. Deze context plaatst hem op het snijvlak van religieuze overtuiging en koloniale belangen: hij was zowel vertegenwoordiger van de christelijke zending als functionaris binnen het systeem dat de slavernij in stand hield (Johannes & Leemans, 2017).

In zijn traktaat *De slavernij als niet strijdig tegen de Christelijke vrijheid* (1742) verdedigde Capitein het standpunt dat slavernij niet in tegenspraak was met het Evangelie. Daarmee bewoog hij zich binnen een breder achttiende-eeuws debat waarin de morele toelaatbaarheid van slavernij ter discussie stond, vooral in relatie tot het christelijk geloof. Aanzetten tot dat debat zijn al te constateren in de hiervoor genoemde dialoog, en aanzienlijke effecten ervan met name in het werk van Post. Capiteins doel lijkt tweeledig te zijn geweest. Enerzijds wilde hij een theologisch antwoord formuleren op de vraag of een christen tot slaaf mocht worden gehouden; anderzijds diende zijn tekst ook een praktisch-koloniale functie, namelijk het geruststellen van Europese opdrachtgevers en bestuurders die vreesden dat bekering van tot slaaf gemaakten tot sociale ontwrichting zou leiden. De publicatie richtte zich vermoedelijk tot een geleerd, kerkelijk en koloniaal lezerspubliek zoals predikanten, bestuurders en leden van de WIC en trachtte de spanning te neutraliseren tussen religieuze gelijkheid en maatschappelijke hiërarchie. Capitein creëert in zijn verdediging een tweedeling van slavernij, namelijk fysieke en geestelijke slavernij.

De koloniale plantageslavernij was volgens hem slechts een uiterlijke toestand die de innerlijke vrijheid van de ziel niet aantastte. Daarmee maakte hij het christendom tot een geloof dat zowel gehoorzaamheid als geloofsijver kon omvatten, zonder dat dit de bestaande machtsverhoudingen bedreigde (Johannes & Leemans, 2017).

Hoewel niet met zekerheid bekend is hoeveel drukken van *De slavernij als niet strijdig tegen de christelijke vrijheid* er zijn verschenen, lijkt het onwaarschijnlijk dat het werk een brede verspreiding kende. De impact van Capiteins verhandeling ligt dan ook niet in haar populariteit of lezersbereik, maar in haar symbolische en institutionele betekenis: het feit dat een voormalige slaaf de slavernij op theologische gronden verdedigde, verleende de koloniale ideologie een morele rechtvaardiging van binnenuit. Juist deze paradox: de stem van de bekeerling die de onderwerping rechtvaardigt, maakte het werk tot een ideologisch instrument binnen kerkelijke en bestuurlijke kringen en geeft het tot op heden zijn historische gewicht (Johannes & Leemans, 2017).

### **Brief van Kakera Akotie (De Denker 1764)**

De publicatie van *De brief van Kakera Akotie* in het tijdschrift *De Denker* (1764) vormt een bijzonder moment in de Nederlandse discussie over slavernij. De brief wordt gepresenteerd als een authentiek document: volgens de inleiding zou men ‘eenige stukken papier met vreemde tekenen beschreeve’ hebben gevonden, later ontcijferd als een brief in de Fantijnse taal, geschreven door een zekere Kakera Akotie aan zijn broer Atta in Afrika. De redactie van het tijdschrift vermeldt dat Akotie aan de kust van Guinee gevangen werd genomen door een Nederlandse slavenhandelaar, naar Suriname werd gebracht en daar vanwege een onrechtmatige vangenneming door de autoriteiten werd vrijgelaten en naar Nederland gezonden. Vandaar mocht hij terugkeren naar zijn geboorteland, maar in de haast zou zijn brief zijn achtergebleven. De gefingeerde levensloop is voor een groot deel te vergelijken met die van Capiteijn, maar de uitwerking in de literatuur is tegengesteld, want de Brief is een indringende aanklacht. Deze uitgeversfictie, de suggestie dat het om een werkelijk gevonden document gaat, was in de achttiende eeuw een beproefde literaire techniek om geloofwaardigheid en morele urgentie te versterken. De fictieve stem van Kakera Akotie fungeert als een morele spiegel voor de Europese lezer: via de ogen van een zwarte, tot slaaf gemaakte man wordt de hypocrisie van het

christendom blootgelegd (De Denker, 1764). Het tijdschrift fungeert hiermee als bemiddelaar tussen geloof en maatschappijkritiek. Terwijl de auteur, vermoedelijk een Europeaan, de fictieve stem van Akotie gebruikt, weerspiegelt de brief wel degelijk een tot slaaf gemaakt perspectief binnen een verlichte vorm. Akotie beschrijft hoe “de wreede Kristenen” (De Denker, 1764, p. 243) hem als handelswaar verkochten. Vanuit dit perspectief wordt het christendom niet beleefd als bevrijdend, maar als een onderdrukkend instrument dat met religieuze taal moreel geweld maskeert. De impact van deze publicatie moet worden gezocht in de symbolische betekenis. *De Denker* kende een relatief beperkte oplage, maar werd gelezen door verlichte predikanten, bestuurders en intellectuelen, precies die groepen die invloed hadden op de morele discussie over slavernij. Dat de redactie in 1764, bijna twintig jaar vóór de Engelse abolitionistische beweging, een dergelijk abolitionistisch geluid publiceerde, maakt de tekst uitzonderlijk. De brief van Kakerakotie fungeerde niet als pamflet voor sociale verandering, maar als morele spiegel voor de christelijke burger. Juist de literaire fictie verleende de tekst overtuigingskracht (Haarnack, 2015).

### **Anton de Kom (1898-1945)**

Anton de Kom (1898–1945) neemt als twintigste-eeuwse Surinaamse auteur een uitgesproken maatschappelijk betrokken positie in. Hij was geen vertegenwoordiger van de kerk of van enig gezaghebbend instituut, maar een onafhankelijk denker die zich inzette voor de onderdrukten. Als zoon van ouders die de slavernij nog hadden gekend, groeide hij op met de erfenis van koloniale ongelijkheid. Zijn intellectuele vorming en zijn kennismaking met de communistische beweging in Nederland gaven hem de instrumenten om die ongelijkheid niet alleen aan te klagen, maar ook historisch en ideologisch te doorgronden. In tegenstelling tot de predikanten of koloniale denkers uit eerdere eeuwen had De Kom geen enkel belang bij de instandhouding van het systeem. Zijn betrokkenheid was politiek, maar vooral moreel en humanistisch: hij schreef vanuit de overtuiging dat vrijheid pas betekenis heeft wanneer zij voor ieder mens geldt (Van Kempen, z.j.).

Met *Wij slaven van Suriname* (1934) wilde De Kom niet louter geschiedenis schrijven, maar geschiedenis herschrijven. Zijn boek is een aanklacht en een herwaardering tegelijk. Door drie eeuwen Surinaamse koloniale geschiedenis te herscheppen vanuit het zwarte perspectief, draaide

hij de hiërarchie van de koloniale geschiedschrijving om. De Kom richtte zich met zijn boodschap zowel tot de Surinamers zelf, die hij hun stem en waardigheid wilde teruggeven, als tot de Nederlandse lezer, die hij wilde confronteren met de morele blindheid van het koloniale systeem. Daarmee had zijn tekst een dubbel doel: het ontmaskeren van de koloniale hypocrisie én het herstellen van de geestelijke en culturele autonomie van het Surinaamse volk. Zijn toon is niet neutraal of beschouwend, maar gepassioneerd, didactisch en bevrijdend. Hij schrijft om te overtuigen, niet om te verzoenen.<sup>1</sup>

De Kom baseerde zich deels op eerdere schrijvers zoals Albert Helman, die al had gesproken over het ‘liefdeloze kolonialisme’ van Nederland, maar hij gaat veel verder dan zijn voorgangers. Waar Helman nog als intellectueel toeschouwer sprak, schrijft De Kom als getuige en erfgenaam van de slavernij. Hij schrijft niet over de gekoloniseerden, maar vanuit hen. Dat maakt *Wij slaven van Suriname* tot een radicaal keerpunt in de koloniale literatuur.<sup>2</sup>

Hoewel het boek bij verschijnen in 1934 weinig lezers vond en zelfs op weerstand stuitte vanwege de vermeende communistische ondertoon, zou het later uitgroeien tot een sleuteltekst van het dekoloniale denken. De eerste herdruk verscheen pas in 1971, maar sindsdien is het boek herhaaldelijk uitgegeven, tot het in 2020, mede door de Black Lives Matter-beweging en De Koms opname in de Canon van Nederland, de eerste plaats in de Nederlandse bestsellerlijsten bereikte. Die hernieuwde aandacht toont aan dat De Koms werk zijn actualiteit niet verloren heeft: zijn pleidooi voor geestelijke vrijheid, menselijke waardigheid en historische rechtvaardigheid blijft resoneren. Zijn boek veranderde niet alleen de manier waarop over slavernij wordt geschreven, maar ook wie het recht heeft om die geschiedenis te vertellen.<sup>3</sup>

### **Albert Helman (1903-1996)**

Albert Helman (pseudoniem van Lou Lichtveld, 1903–1996) was een schrijver die zich moeilijk in één categorie laat plaatsen, maar wiens werk en leven doordrongen zijn van een diep gevoel voor rechtvaardigheid en menselijke waardigheid. Hij was geen vertegenwoordiger van

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

kerkelijke instituties, noch iemand met directe belangen in het koloniale systeem, hij positioneerde zich als onafhankelijk denker en kosmopoliet die zich kritisch verhiel tot machtsstructuren in al hun vormen. Zijn maatschappelijke betrokkenheid bleek niet alleen uit zijn schrijverschap, maar ook uit zijn politieke en activistische daden. Hij streed in Spanje met de socialisten tegen Franco, was actief in het Nederlandse verzet tijdens de Tweede Wereldoorlog en diende later als minister in Suriname. Helman was een idealist met een universele blik, een humanist die, waar ook ter wereld, de strijd aanging met onrecht en onderdrukking (Van Kempen, z.j.).

Zijn roman *De stille plantage* (1931) weerspiegelt die idealistische maar tegelijk ontluisterende visie op de menselijke natuur en op de koloniale werkelijkheid. Helman schetst de illusie van de ‘goede’ kolonisator die in Suriname een rechtvaardige samenleving wil opbouwen, maar ontdekt dat zo’n ideaal niet te verenigen is met het systeem van slavernij waarop de plantage-economie rust. Door het verhaal van Raoul de Morhang en zijn mislukte poging om een humane plantage te stichten, legt Helman de morele hypocrisie van het kolonialisme bloot: wie denkt dat onderdrukking met menselijkheid kan samengaan, bedriegt zichzelf. De roman is daarmee geen romantisch avontuur, maar een allegorische aanklacht tegen de machtsverhoudingen van het koloniale verleden.<sup>4</sup>

Helmans doelpubliek was zowel Europees als Surinaams: hij wilde Nederlandse lezers confronteren met de morele gevolgen van hun koloniale verleden, terwijl hij Surinaamse lezers een spiegel bood waarin zij hun eigen geschiedenis konden herkennen buiten het perspectief van de overheerser. Zijn boodschap is niet die van een activist in enge zin, maar van een intellectueel die via literatuur moreel bewustzijn wil wekken. Helman schreef in een tijd waarin koloniale macht nog vanzelfsprekend leek en juist daarom was zijn kritische toon zo vernieuwend.<sup>5</sup>

De impact van zijn werk bleek minder krachtig dan dat van latere dekoloniale schrijvers zoals Anton de Kom, maar zijn invloed was duurzaam. *De stille plantage* werd niet een onmiddellijke bestseller, maar groeide uit tot een zogeheten ‘steady seller’: een boek dat decennia na verschijnen nog steeds wordt gelezen, herdrukt en besproken. De herschreven versie, *De laaiende stilte*,

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

leverde hem zijn enige literaire onderscheiding op, de Vijverbergprijs. Helmans betekenis ligt dus niet in massale populariteit, maar in zijn blijvende morele en literaire gezag.<sup>6</sup>

Helmans werk vormt een brug tussen het koloniale geweten van de twintigste eeuw en de dekoloniale bewustwording van latere generaties. Als literaire auteur bereidde hij het terrein voor met een humanistische aanklacht tegen de illusie van beschaving onder de koloniale vlag. Daarmee kan hij worden beschouwd als de eerste grote schrijver uit de Nederlandse West die de koloniale literatuur van binnenuit begon te ontmantelen.<sup>7</sup>

De verkorte biografieën van de besproken auteurs functioneren in deze thesis niet als doel op zich, maar als analytisch hulpmiddel. Zij maken zichtbaar hoe maatschappelijke positie, opleidingsniveau, religieuze achtergrond en geografische nabijheid tot het slavernijsysteem van invloed zijn op de wijze waarop slavernij en religie worden verwoord. Wat vooral opvalt, is dat deze biografische gegevens geen eenduidige verklaring bieden voor de standpunten van de auteurs, maar eerder helpen om spanningen en ambivalenties in hun teksten te begrijpen. De biografie fungeert daarmee niet eenzijdig verklarend, maar contextueel: er wordt verduidelijkt waarom bepaalde morele grenzen worden getrokken of juist opengebroken, zonder de literaire en ideologische complexiteit van de teksten te reduceren tot persoonlijke motieven.

---

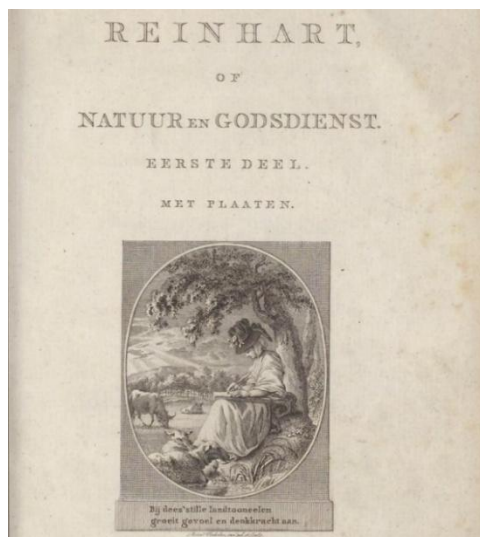
<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

## Hoofdstuk 3 Vergelijkende analyse in de achttiende-eeuwse slavernijliteratuur

Dit hoofdstuk onderzoekt de manier waarop religie functioneert binnen de achttiende-eeuwse slavernijliteratuur. In deze periode vormt religie een belangrijk moreel en ideologisch referentiekader, waarin slavernij gelijktijdig wordt beschreven, geduid, bevestigd en bekritiseerd. De achttiende eeuw kenmerkt zich door een spanningsveld waarin religieuze taal zowel een instrument van koloniale ordening als een bron van ethische reflectie kan zijn. De door de student zelf verrichte analyse brengt in kaart hoe zes verschillende auteurs de discussie aangaan en daarbij bijbelpassages, religieuze begrippen en christelijke waarden inzetten om het slavernijsysteem te interpreteren of te bevragen. De analyse verloopt telkens in paren van twee verwante teksten. Ieder paar wordt onderzocht aan de hand van dezelfde analytische deelvragen, en aan het einde van ieder paar wordt een vergelijkende conclusie getrokken.

### Theologie en empathie: religieuze argumenten tegen slavernij bij Elisabeth Maria Post en John Gabriel Stedman



Voorpagina van *Reinhart, of natuur en godsdienst*, eerste uitgave 1791.



Illustratie uit *Reize naar Surinamen en door de binnenste gedeelten van Guiana* (1799).

Elisabeth Maria Post en John Gabriel Stedman schrijven hun werken beide in het laatste decennium van de achttiende eeuw. Post schrijft *Reinhart* (1791) in Nederland, zij kent de slavernijsamenleving van Suriname niet uit eigen ervaring. Stedman schrijft zijn *Narrative of a Five Years Expedition*, dat in de Nederlandse vertaling de titel *Reize naar Surinamen* (1799) draagt, tijdens en na zijn vijfjarig verblijf in Suriname. Hij heeft dus met eigen ogen gezien wat hij vertelt.

Voor dit tekstpaar worden de volgende analytische subvragen behandeld:

- a. Welke bijbelse of theologische argumenten worden gebruikt om slavernij af te wijzen?
- b. Wordt de afwijzing gemotiveerd vanuit bijbelse principes?
- c. Hoe wordt de figuur van de ‘goede meester’ religieus ingevuld of juist bekritiseerd?
- d. Welke kerkelijke symbolen en metaforen worden ingezet om de slaaf moreel of spiritueel te verheffen?
- e. Zijn er verschillen in hoe de Nederlandse auteur Elisabeth Maria Post en de Surinaamse auteur John Gabriel Stedman religie inzetten in hun argumentatie tegen slavernij?

De bijbelse en theologische argumenten waarmee Elisabeth Maria Post slavernij afwijst, zijn ingebed in het gevoeligheids- en morele discours van de late Verlichting en de sensibiliteitsliteratuur. In *Reinhart* verschijnt verzet tegen de grove onmenselijkheid van slavernij vooral als morele en religieuze verontwaardiging: slavernij wordt afgeschilderd als strijdig met Christus’ boodschap van naastenliefde en de plicht tot mededogen. Post beroept zich niet systematisch op uitleg van specifieke teksten, maar werkt literair met christelijke deugden (mededogen, broederschap) als maatstaf. Paasman (1984) analyseert hoe Post het humanitaire motief combineert met religieuze argumenten: de menselijkheid van slaafgemaakten en hun morele geschiktheid voor het christelijke verbond worden in het narratief verdedigd. Deze thematiek wordt in de roman meermaals verwoord, zoals blijkt uit de fragmenten die hieronder zullen worden besproken en waarin Post haar afwijzing van slavernij literair en religieus onderbouwt.

*Maar zeker, het zou luisterrijker voor den roem der schoone Christenleer geweest zijn, hadden liever deeze verduisterde volken in den nacht der onkunde, welke hun omringde, blijven voortdwaalen, dan dat zij slechts het schemerend, en door bijgeloof omneveld licht des Euangeliums, door zulke bloedige handen onder hen ontstoken, zagen glimmen; dit zagen glimmen om de afschuwelijkste, de zwartste daaden, die woedende gelddorst en laage wraak konden uitvoeren, met eene doodsche schaduw te beschijnen.<sup>8</sup>*

In dit fragment uit *Reinhart* stelt Post dat de verspreiding van het Evangelie zijn kracht en glorie verliest wanneer het wordt gebracht door middel van geweld en onderdrukking. Ze bekritiseert de praktijk waarin koloniale machten het christelijk geloof prediken, maar dit doen ‘door zulke bloedige handen’, dus via slavernij, mishandeling en uitbuiting. Het theologische kernargument dat hieruit spreekt, is dat slavernij en het christendom in wezen onverenigbaar zijn.

Volgens Post zou het ‘luisterrijker’, dus waardiger voor de glorie van het Evangelie, zijn geweest als de ‘verduisterde volken’ onbekeerd waren gebleven, dan dat zij slechts een verminkte, onzuivere versie van de christelijke boodschap ontvingen. Daarmee suggereert zij dat de manier waarop de koloniale kerk het christendom overdraagt, fundamenteel tekortschiet. De godsdienst die de tot slaaf gemaakten in de koloniale context ontvangen, is volgens haar geen zuivere Evangelie, maar een misvormde en instrumentele variant die juist het systeem van slavernij legitimeert. In die zin kan Post worden gelezen als een criticus van de koloniale kerk zelf: een instituut dat zijn geloofwaardigheid verliest zodra het samenvalt met onderdrukking en geweld. Daarmee verwijst zij impliciet naar de universele boodschap van Christus: het Evangelie is een boodschap van liefde, vrijheid en verlossing en kan niet geloofwaardig worden overgedragen via geweld en slavernij.

Zo maakt Post van haar afwijzing een religieus onderbouwd betoog: ware verkondiging van het christendom kan niet samengaan met slavernij, omdat het de kern van de Nieuw-Testamentische boodschap ‘vrijheid in Christus’ (Galaten 3:28: ‘Er is geen Jood of Griek, geen slaaf of vrije, geen man of vrouw, want u bent allen één in Christus Jezus.’) tenietdoet.

---

<sup>8</sup> Post, E. M., *Reinhart, of natuur en godsdienst*, 1791, p. 192-193

*Beschouw ik, wilde ik gisteren zeggen, hunnen zedelijken toestand, het oogpunt van een' Christen, welke zijn hoogste goed in den godsdienst stelt, hoe beklagenswaardig wordt dan de verblinde, de mishandelde Neger! heeft hij al eenen God dien hij aanbidt, dan is dit Wezen zoo donker, zoo verward, in ondoordringelijke nevelen voor hem verborgen, dat hij het niet kent, en geen enkelden straal van troost van hetzelve op zig ziet afschijnen.<sup>9</sup>*

In het bovenstaande fragment benadrukt Post de religieuze en morele ellende van de slaaf door zijn situatie te bezien ‘uit het oogpunt van een Christen.’ Zij schetst de slaaf als ‘verblind’ en ‘mishandeld’, niet alleen lichamelijk, maar vooral geestelijk. De kern van haar betoog is dat de slaaf, zelfs al heeft hij een god die hij aanbidt, door de omstandigheden van slavernij nooit toegang krijgt tot een heldere kennis van God. God blijft voor hem ‘zoo donker, zoo verward, in ondoordringelijke nevelen verborgen.’ Het theologische argument dat hieruit spreekt, is dat slavernij de mens afhoudt van zijn hoogste doel: de ware kennis van en gemeenschap met God. Binnen de christelijke traditie wordt het heil van de ziel gezien als het grootste goed. Post stelt dat slavernij de slaaf niet alleen lichamelijk onderdrukt, maar hem ook berooft van zijn spirituele bestemming. Dit maakt de situatie ‘beklagenswaardig’, niet alleen in morele zin, maar vooral in eeuwigheidsperspectief. De impliciete bijbelse verwijzing hier is dat ieder mens geschapen is naar het beeld van God (Genesis 1:27) en daarom recht heeft op toegang tot het licht van het Evangelie. Door de slaven te mishandelen en in onwetendheid te houden, verhinderen de koloniale machten dat dit beeld tot zijn recht komt. Daarmee uit Post indirect ook kritiek op de koloniale kerk, die volgens haar tekortschiet in haar roeping: in plaats van de tot slaaf gemaakten werkelijk te verlichten met de boodschap van Christus, laat zij hen gevangen in duisternis en afhankelijkheid. Zo maakt Post duidelijk dat slavernij in strijd is met Gods bedoeling: het ontnemt mensen de mogelijkheid om God te leren kennen en geestelijke troost te ontvangen. Daarmee is het citaat op pagina 249 een krachtig theologisch argument tegen slavernij. De christelijke leer staat of valt immers met de mogelijkheid dat iedereen toegang heeft tot Gods genade en troost. Wanneer slavernij dit verhindert, ondermijnt het niet alleen de waardigheid van de mens, maar ook de waarheid en de universaliteit van het Evangelie zelf.

*Maar wat zegt al die smart nog bij het lijden van de ongelukkige broeders, toen zij, na eenen akeligen overtocht, in den doodsbenauwdeden kerker, het vreemde Land naderden, waar hun*

---

<sup>9</sup> Ibid. p. 249

*slaafsche arbeid eerst recht beginnen zou, en dat zij met zoo veele bange zuchten tegengilden! toen zij hier, even als dieren, maar met minder barmhartigheid, te land gesleept, door eene menigte nieuwsgierige oogen, uit welke geen enkele straal van medelijden schoot, bezien, van wreede handen betast, en aan den meestbiedenden verkocht werden; toen het ongelukkig lot deeze goede kinderen, Violet en zijnen broeder, die in elkaêrs genegenheid nog hunnen eenigen, schoon zwakken troost vonden, wreed vanéén scheidde, en hen, in weêrwil van de vuurigste beden, om bij elkander te mogen blijven, wreed, aan geheel verschillende meesters deed te beurt vallen, die hen zoo ver vanéén verwijderden dat zij nooit weder iets van den anderen hoorden! onbegrijpelijke wreedheid! en zij die dezelve bedrijven, heeten Christenen.<sup>10</sup>*

Het theologische argument tegen slavernij ligt in het bovenstaande fragment in de tegenstelling tussen de belijdenis en de praktijk van het christelijk geloof. Door te benadrukken dat degenen die deze daden verrichten zichzelf christenen noemen, legt Post de vinger op de hypocrisie en de inbreuk op de kern van de christelijke leer, die immers oproept tot naastenliefde (Mattheüs 22:39: ‘Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf’). Het christendom wordt hier niet expliciet aangehaald door middel van een Bijbelcitaat, maar functioneert als moreel referentiekader: slavernij staat haaks op de boodschap van liefde, barmhartigheid en menselijke waardigheid.

De retorische kracht van dit fragment is dat Post de lezer rechtstreeks confronteert met de dissonantie tussen geloof en praktijk. Slaveneigenaren en handelaars beroepen zich op hun christelijke identiteit, maar hun daden verraden precies het tegenovergestelde van de christelijke waarden. Daarmee betoogt Post dat slavernij niet slechts een sociaal of economisch kwaad is, maar een fundamentele ontkenning van de ware geest van het Evangelie.

*Op dezelfde of eene andere even zoo noodlottige wijs als Violet en zijn broeder, worden millioenen vrije Negers tot slaaven; dit doen Christenen, die zeggen den Godsdienst van Jesus te eeren, en den rechtvaardigen God verbrijzelt hen niet, door den donder zijner almagt! o! wanneer zullen belijders van het Euangelium des vredes eens ophouden, geweld en verwoesting in de menschen-wereld te zaajen? wanneer zullen 'er zachtere tijden voor deeze onderdrukte volken verschijnen, en zij ademscheppen van de mishandelingen, welken men hun doet lijden? o! komt gelukkige eeuwen, waarin menschlijkheid en recht heerschen! verrijs, edele vrienden der menschheid, die door uwen*

---

<sup>10</sup> Ibid. p. 332-333

*invloed het recht der volken beschermen kunt! zaait geluk onder mensen, en vernietigt de slavernij.*<sup>11</sup>

In dit citaat wordt slavernij rechtstreeks verbonden aan de hypocrisie van de christelijke belijdenis. Post benadrukt dat het Christenen zijn die miljoenen vrije mensen tot slaaf maken, terwijl zij tegelijkertijd beweren ‘den Godsdienst van Jesus te eeren.’ De ironische toon onderstreept de spanning tussen geloof en praktijk: het Evangelie wordt gepresenteerd als een leer van vrede en recht, maar door de slavenhandelaren en -houders in praktijk omgezet in geweld en verwoesting. Aan het einde van dit fragment volgt een profetische oproep: Post wijst vooruit naar een toekomst van “zachtere tijden” waarin menselijkheid en recht zullen heersen, en waarin slavernij vernietigd zal worden. De religieuze dimensie van dit fragment is dus tweeledig. Enerzijds is er de kritiek op het misbruik van de christelijke identiteit door slaveneigenaren, die het geloof discrediteren door hun daden. Anderzijds schetst Post een horizon waarin de ware geest van het Evangelie: vrede, recht en menselijkheid, uiteindelijk zal zegevieren. Daarmee wordt de afwijzing van slavernij gemotiveerd vanuit Bijbelse principes van naastenliefde, vrede en gerechtigheid en tegelijk in een toekomstvisioen geplaatst waarin Gods orde in de wereld hersteld zal worden. Dit fragment versterkt de stelling dat Post slavernij niet slechts vanuit een humanitair, maar ook vanuit een expliciet theologisch perspectief afwijst: slavernij is in strijd met zowel de boodschap als de belofte van het christelijk geloof. Waar Post haar kritiek in een literair-moreel discours verankert, kiest Stedman in *Reize naar Surinamen* (1799) een andere invalshoek. In zijn ooggetuigenverslag presenteert Stedman slavernij niet met een expliciet verklarend of dogmatisch debat, maar door de wreedheden in detail te beschrijven en die te contrasteren met de christelijke waarden die zijn lezers vanzelfsprekend zouden moeten erkennen. Zijn argumentatie is dus impliciet theologisch: de gruwelijkheden staan haaks op wat een ‘beschaafd’, dat wil zeggen ‘christelijk’ Europa zegt te vertegenwoordigen. De kracht van zijn tekst ligt in het oproepen van morele verontwaardiging via concrete scènes, waarbij begrippen als onmenselijkheid, wreedheid, schande, medelijden moreel geladen termen zijn die wortelen in een christelijke moraaltraditie. Om dit te onderbouwen, worden fragmenten uit Stedmans tekst toegelicht waarin de concrete wreedheden van slavernij worden beschreven en moreel veroordeeld.

---

<sup>11</sup> Ibid. p. 335

*De misdaad van dit ongelukkig slagtoffer der dwingelandye bestond daar in, dat zy haare taak, waarschylyk voor haar te zwaar, niet had afgewerkt. Zy werd gevolgelyk verweezen om tweehonderd geessel-slagen te ontfangen, en eenige maanden lang een gewicht van ten minsten tweehonderd ponden voort te trekken, het welk aan een keten van verscheide voeten lang gehecht was, en waar van het ander einde aan een ring om de voet by den enkel was vast gemaakt. Over zulk een wreed schouwspel ten sterksten aangedaan, teekende ik dit ongelukkig schepsel af, en behield eene smartelyke nagedagtenis over de onmenschelykheid der planters, omtrent de ongelukkigen, die aan hunne magt onderworpen zyn.<sup>12</sup>*

Stedman beschrijft in het bovenstaande fragment de extreme lijfstraffen die een tot slaaf gemaakte vrouw moest ondergaan. Hij noemt de situatie niet alleen wreed, maar onmenselijk, een woord dat in achttiende-eeuwse context sterk moreel en religieus geladen is en volgens het Woordenboek der Nederlandsche Taal (WNT s.v. ‘onmenselijk’) verwijst naar handelingen die in strijd zijn met de menselijke waardigheid en natuurrechtelijke principes. Het onderstreept de christelijke notie dat ieder mens een schepsel van God is en dat ontmenselijking daarom een zonde tegen de scheppingsorde is. Zijn afwijzing van slavernij wordt dus gemotiveerd door een beroep op het morele geweten van de lezer, dat gevormd is door Bijbel en christelijke waarden.

*Zy wierden daar toe aangezet, zoo door een geest van wraakzucht over de onmenschelyke mishandelingen, die zy van hunne meesters verduurt hadden, als door de zucht tot plondering, en voornamelyk om kruid, kogels, en bylen weg te neemen, ten einde in hunne verdediging voor het toekomende te voorzien.<sup>13</sup>*

Hier verklaart Stedman dat opstanden niet voortkomen uit inherent geweld, maar uit rechtmatige zelfverdediging na onmenselijke mishandelingen. Hoewel hij dit niet met een Bijbeltekst onderbouwt, sluit zijn redenering aan bij christelijke rechtvaardigheidsprincipes: het kwaad roept tegenreacties op. Hiermee maakt hij duidelijk dat slavernij niet alleen moreel verwerpelijk is, maar ook praktisch onhoudbaar, omdat het onrecht structureel verzet oproept. Halverwege de vertelling constateert Stedman dat de koloniale omgang met slaven niet alleen barbaars is, maar ook nog eens averechtse uitwerking heeft: ‘Deeze wreedheid bragt eene andere uitwerking te weeg, dan

---

<sup>12</sup> Stedman, J. G., *Reize naar Surinamen en door de binnenste gedeelten van Guiana, 1799*, p. 79

<sup>13</sup> Ibid.

men ' er van verwacht had.'<sup>14</sup> De kritiek laat zien dat slavernij zichzelf ondermijnt: brute straffen leiden niet tot gehoorzaamheid, maar tot verzet. De achterliggende gedachte sluit aan bij het christelijke principe dat geweld en onderdrukking geen duurzame orde scheppen. Impliciet contrasteert Stedman de planters met de christelijke ideaalfiguur van de rechtvaardige meester, die hier volledig afwezig is.

*Het oogenblik, dat de Opzigter zyne wegzending vernam, maakte dezelve voor hem nog meer - gevoelig en schandelyk: hy liet zig de schoenen aantrekken door een Neger, aan wien men bevel gaf, om op ' t oogenblik zig van het doen van deezen dienst te onthouden.*<sup>15</sup>

Bovenstaande tekst illustreert de hypocrisie van de plantagepraktijken. Het gaat hier niet om brute lijfstraffen, maar om een subtiele vernedering en machtsmisbruik dat Stedman als schandelijk bestempelt. Ook dit is een religieus geladen oordeel: schaamte en schande zijn termen die in de christelijke moraal verwijzen naar daden die tegen Gods geboden van rechtvaardigheid en naastenliefde ingaan.

De afwijzing van slavernij in *Reinhart* (1791) wordt gemotiveerd vanuit bijbelse principes, niet door een expliciet verbod in de Schrift, maar door het gebruik van psalmwoorden en christelijke deugden die spirituele rust en morele waardigheid verschaffen aan zowel de auteur als de tot slaaf gemaakten. Daarmee wordt impliciet duidelijk gemaakt dat slavernij strijdig is met de geest van de Bijbel en met de kern van de christelijke boodschap. In de onderstaande fragmenten wordt dit gebruik van Bijbelse taal en moreel-religieuze argumentatie nader geïllustreerd.

*Schoon ik zeer wel wist, dat de ontzettende natuur, zoo als zij zig thans aan mij vertoonde, ook schoon was, kon ik die schoonheid tog niet gevoelen: voor angstige ontzetting was ik vatbaar, maar voor stille bewondering niet; doch in 't midden mijner angstige gejaagdheid schooten mij eenige trekken uit een der schoonste dichtstukken des Bijbels, den 29 Psalm, te binnen. Welk eene edele gemoedsrust, bij zulke ontzachtelijke verschijnselen! Welk vereerer van den waaren God zoude hier de kracht van den godsdienst in den grootsten nood getekend zien, en die niet eenigzins mede gevoelen? Mij althans ging het zoo: het zalig vertrouwen des Dichters vloede in mijne ziel; dit akelig grijnzend bosch, waar de dood, onder verschillende gedaanten, rondsom mij waarde, en de*

---

<sup>14</sup> Ibid. p. 80

<sup>15</sup> Ibid. p. 129

*Natuur beroerend tot mij sprak, werd mij een' tempel, waarin ik mij voor God nederboog, en Hem, met eene kalme gerustheid, mijn lot toevertrouwde. Nu konde ik ook mijne negers moed inboezemen, en met hun nog een wijl voorddwaalen, meende ik. (Post,1791, p. 312-314)*

In dit fragment verwijst Post expliciet naar Psalm 29, een tekst die de majesteit van God in de natuur en Zijn macht in de storm bezingt. De psalm beschrijft hoe de stem van de Heer krachtiger is dan natuurgeweld en hoe Gods aanwezigheid rust en orde kan brengen in chaos. Post gebruikt deze bijbelpassage als bron van troost en vertrouwen tijdens een angstige ervaring in de wildernis. Het religieuze moment transformeert de 'akelig grijnzend bosch' tot een 'tempel' waarin zij haar lot in vertrouwen aan God kan overgeven. Het fragment laat zien dat de Bijbel niet alleen een persoonlijke bron van spirituele kracht is, maar ook een middel om de slaafgemaakten moreel te verheffen en hen als medegelovigen te erkennen. Daarmee wordt de afwijzing van slavernij niet rechtstreeks geformuleerd als een gebod tegen slavernij in de Bijbel, maar religieuze principes: vertrouwen op God, menselijke gelijkwaardigheid als schepselen van God en de kracht van het Evangelie om troost en waardigheid te schenken, vormen hier de basis van Posts morele en spirituele houding. Dit versterkt het bredere patroon in haar werk, waarin slavernij wordt bekritiseerd, omdat het haaks staat op de christelijke opdracht tot menselijkheid en naastenliefde.

Om ditzelfde aspect bij Stedman te belichten, verschuift de focus van literair-moraliserende argumentatie bij Post naar de beschrijvende en ethisch bewuste verontwaardiging in *Reize naar Surinamen*. De afwijzing van slavernij bij Stedman is niet systematisch-theologisch onderbouwd, maar krijgt wel betekenis binnen een christelijk moreel kader. Zijn kritiek is vooral gericht op het contrast tussen het zogenaamd christelijke zelfbeeld van koloniale machthebbers en hun feitelijke daden van onmenselijke wreedheid. Daarmee appelleert hij aan de christelijke waarden van barmhartigheid en naastenliefde, zonder zich expliciet op Bijbelse exegese te beroepen. Een voorbeeld daarvan is zijn typering van gouverneur Sommelsdijk:

*SOMMELSDYK had het character van een dwingeland. Onder een godsdienstig uiterlyk, was hy oplopend, onbeschoft, een geweldenaar en wreedaart. Op zekeren tyd liet hy aan een hoofd der Indianen den kop afslaan, alleenlyk om dat dezelve aan eenig huislyk wangedrag schuldig stond. (Stedman, 1799, p. 69)*

De scherpe tegenstelling tussen ‘godsdienstig uiterlyk’ en de gewelddadige praktijk ontmaskert de hypocrisie van koloniale machthebbers die zich presenteren als vrome christenen. Deze discrepantie fungeert bij Stedman als morele aanklacht: ware christelijke vroomheid kan nooit samengaan met willekeurige executies en extreme wreedheid.

In *Reinhart* (1791) functioneert de ‘goede meester’-figuur als spanningsveld: Post erkent een ideaal van paternalistische goedheid, de planter die zijn afhankelijke mensen met christelijke zorg behandelt, maar ze laat ook zien dat dit ideaal problematisch en ontoereikend is. De ‘goede meester’ wordt voorgesteld met religieuze deugden (zachtheid, barmhartigheid, godsvrucht) en Post lijkt te suggereren dat humane behandeling moreel superieur is aan brute exploitatie. Tegelijkertijd restaureert zij niet het systeem: Paasman benadrukt de ambivalentie: slavernij kan moreel verbeterd worden door goede behandeling, maar blijft toch onrechtvaardig in wezen (Paasman, 1984). De kritiek zit dus in het verschil tussen idealisering (goede meester) en de harde realiteit van institutioneel onrecht; religieuze deugd is geen legitimatie van eigendom. Om dit spanningsveld verder te illustreren, volgt nu een fragment uit *Reinhart* waarin de religieuze invulling van de goede meester concreet zichtbaar wordt.

*Diaan dribbelt recht vrolijk aan haare zijde; men ziet het hem aan, dat hij nergens liever is dan bij zijne goede meesteres; zij heeft een korfjen in haare hand, 't welk zij met gekookte patatten en cassavebrood gevuld heeft, om het neertestrooijen voor de verschillende soorten van pluimgedierte, die het eilandjen bewoonen; nog naauwlijks zien haar dezen aan het hek van het smalle brugjen verschijnen, of zij snellen, met halfontplooide wieken, haar al kakelende, koerende en piepende tegen; verwelkomen hunne verzorgende weldoenster, op hun vrolijk gebied; zij zien op haar korfjen, op de beweging van haare hand, en wanneer zij die mildlijk ledig strooit, zijn alle nebben in beweging, en kiezen uit de heele en halve maiskorrels het hunne; voor de kleine kiekentjens, die al piepend rondom hun loopen, strooit zij de kruimels van de patatten en het brood neder; met heldere oogjens, in welken het verlangen glanst, zweeven deeze kleine schepseltjens, met fladderende wiekjens, naar haar toe, en loonen haar door hun vergenoegd gepiep. (Post, 1791, p. 39)*

In het bovenstaande fragment wordt de relatie tussen de meesteres en haar omgeving geschetst via een sterk pastorale en religieus getoonzette metafoor. De meesteres wordt voorgesteld als een zorgzame weldoenster die haar dieren met geduld, liefde en mildheid verzorgt. De nadruk ligt op

de vreugde en afhankelijkheid van de schepselen, die zich verheugen in haar aanwezigheid en in haar gaven. Het beeld roept associaties op met de christelijke herder-metafoor uit Johannes 10, waar Christus de goede herder wordt genoemd die voor zijn schapen zorgt, ze kent bij naam en hun welzijn vooropstelt. Door de meesteres in deze herderlijke rol te plaatsen, scheidt Post een religieus geladen ideaalbeeld van de goede meester: iemand die zijn macht niet gebruikt om te onderdrukken of uit te buiten, maar om te dienen en te verzorgen. De dieren worden in dit beeld niet als objecten of bezit neergezet, maar als schepselen met gevoelens en behoeften, die door liefdevolle zorg tot hun recht komen. Impliciet trekt de roman hiermee een parallel naar de relatie tussen meester en slaaf. Ook de slaaf kan, wanneer hij wordt gezien als broeder in Christus, deelhebben aan liefde, zorg en waardigheid. Toch schuilt hier ook de ambivalentie die Paasman (1984) signaleert. Het ideaal van de goede meester rechtvaardigt in zekere zin het bestaan van de hiërarchische relatie, zolang deze maar met barmhartigheid en liefde wordt ingevuld. Daarmee wordt slavernij niet principieel afgeschaft, maar moreel hervormd. Het fragment illustreert hoe Post religieuze en pastorale beeldspraak gebruikt om haar lezers te overtuigen van een meer humane omgang met afhankelijken, terwijl ze tegelijkertijd de institutionele ongelijkheid in stand laat. De veroordeling van slavernij en koloniale uitbuiting krijgt bij Stedman geen expliciete bijbelse onderbouwingen zoals bij Post, maar vooral gestalte als een ethisch-appellerend discours. Hij richt zich niet tot theologen met bijbelse bewijsvoering, maar tot een lezerspubliek dat gevoelig is voor de tegenstelling tussen christelijke belijdenis en koloniale praktijk. Zijn afwijzing is daarmee niet zozeer een theologische weerlegging, maar wel een krachtig beroep op de universele morele waarden die in de christelijke traditie zijn verankerd. Post (1791) zet verschillende kerkelijke symbolen en christelijke metaforen in om de slaaf moreel en spiritueel te verheffen. Ze gebruikt literair-religieuze symboliek, zoals natuur als uitdrukking van goddelijke orde en de plaats van de mens vóór God, evenals christelijke metaforen van verlossing en broederschap. Hoewel de doop of andere sacramentele rituelen niet altijd expliciet als dramatische scènes verschijnen, functioneert de morele taal: termen als zuiverheid, ziel en geweten, als een symbolisch register dat de menselijkheid en zielswaarde van de slaaf benadrukt. Paasman (1984) wijst erop dat Posts empathische weergave van Afrikaanse en inheemse personen, hun gevoelens en zedelijkheid, religieuze en humanitaire empathie oproept, waardoor lezers de morele status van slaafgemaakten herzien. Voor Stedman (1799) verschuift de inzet van kerkelijke symbolen en metaforen van literair-religieuze symboliek naar een realistisch-empirische benadering, waarin morele

waardigheid en christelijke normen indirect worden opgeroepen. De religieuze beeldtaal is subtieler en minder uitgesproken metaforisch dan bij Post, maar juist zijn nadruk op menselijke waardigheid krijgt een impliciet spirituele lading. Stedman documenteert hoe slaafgemaakten niet louter als arbeidskrachten of bezit functioneren, maar als morele en sociale wezens met gevoelens, gezinnen en rechten. Daarmee raakt hij aan een christelijk kernidee: de mens als schepsel met inherente waardigheid. Het citaat waarin een lokale stem oproept tot betere behandeling van slaafgemaakten laat dit scherp zien:

*Wy verlangen, voegde hy ' er by, dat gy aan uwen Gouverneur en Raaden zegt dat zoo zy geenen opstand meer hebben willen zy zorge moeten dragen dat de Planters de menschen die hun eigendom zyn, beter behandelen en hen niet overlaten aan de mishandeling van Bevelhebbers en Opzigtters, die zig in den drank te buiten gaan die de Negers met zoo veel onrechtvaardigheid als wreedheid straffen, die hunne vrouwen en dogters verleiden, de zieken verwaarloozen, en op die wyze een groot aantal arbeidzaame en sterke menschen naar de bosschen jaagen, die met hun zweet uw onderhoud winnen, zonder welken de Volkplanting niet zoude kunnen bestaan. (Stedman, 1799, p. 90)*

Hoewel dit fragment niet rechtstreeks bijbelteksten of kerksymboliek citeert, ademt het een religieus getoonzette moraal. De retoriek van onrechtvaardigheid en verleiding richt zich op zonden die in een christelijk denkkader herkenbaar en verwerpelijk zijn. Bovendien wordt de positie van de slaaf indirect verheven door hen te presenteren als dragers van het welzijn van de gehele kolonie: ‘met hun zweet uw onderhoud winnen’. Dit benadrukt hun morele waarde en zelfs hun centrale rol in een quasi-sacrale economie van arbeid en lijden. Op die manier worden slaafgemaakten niet alleen zichtbaar gemaakt als slachtoffers van wreedheid, maar ook als mensen wiens bestaan religieus-resonant betekenisvol is. Stedman gebruikt dus minder kerkelijke metaforen in strikte zin, maar zijn nadruk op menselijke waardigheid en het contrast met christelijke hypocrisie verleent aan de slaafgemaakten een spirituele verheffing die de lezer moreel moet raken. De vergelijking tussen Elisabeth Maria Post en John Gabriel Stedman laat zien dat beide auteurs slavernij vanuit een religieus-moreel perspectief bekritisieren, maar dat zij dit op wezenlijk verschillende manieren doen. Het verschil ligt vooral in de mate van expliciet Bijbels-theologische argumentatie bij Post versus moreel-descriptieve aanklacht binnen een christelijk kader bij Stedman.

Bij Post (1791) is de religieuze dimensie diep verweven met haar literaire stijl. Zij grijpt expliciet terug op de Bijbel en christelijke doctrines om de onmenselijkheid van slavernij aan te klagen. In *Reinhart* beschrijft zij hoe het Evangelie bezoedeld raakt door de handen van wrede planters:

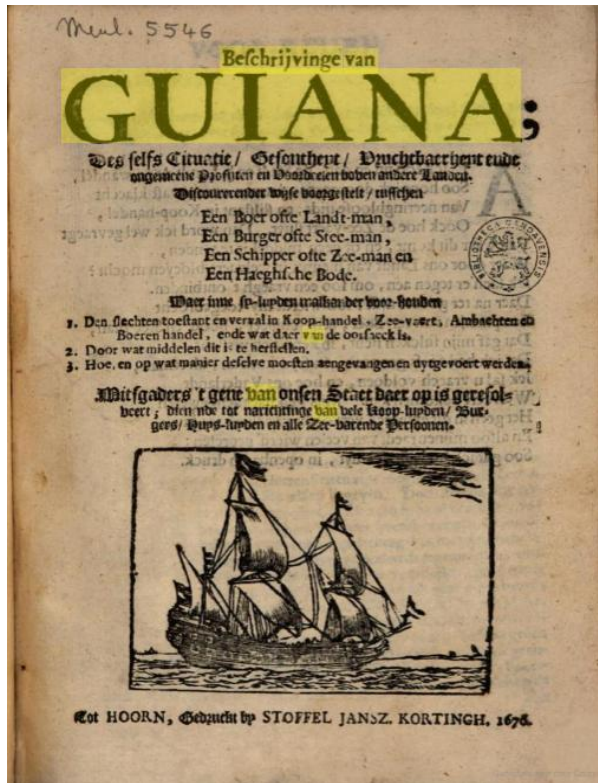
*Maar zeker, het zou luisterrijker voor den Elisabeth Maria Post, Reinhart, of natuur en godsdienst 193 roem derschoone Christenleer geweest zijn, hadden liever deeze verduisterde volken in den nacht der onkunde, welke hun omringde, blijven voorddwaalen, dan dat zij slechts het schemerend, en door bijgeloof omneveld licht des Euangeliums, door zulke bloedige handen onder hen ontstoken, zagen glimmen; dit zagen glimmen om de afschuwelijkste, de zwartste daaden, die woedende gelddorst en laage wraak konden uitvoeren, met eene doodsche schaduw te beschijnen.*  
(Post, 1791, p. 192-193)

Hier wordt slavernij niet enkel moreel, maar vooral theologisch veroordeeld: de daad schaadt het Evangelie zelf en ondermijnt de universele belofte van verlossing en christelijke naastenliefde. Bovendien benadrukt Post dat de slaaf in zijn geestelijk gemis, afgesneden van de ware kennis van God, beklagenswaardig is. Daarmee hanteert zij een uitgesproken religieus-missionaire retoriek, waarin de afwijzing van slavernij een strijd wordt om de integriteit van het christendom zelf.

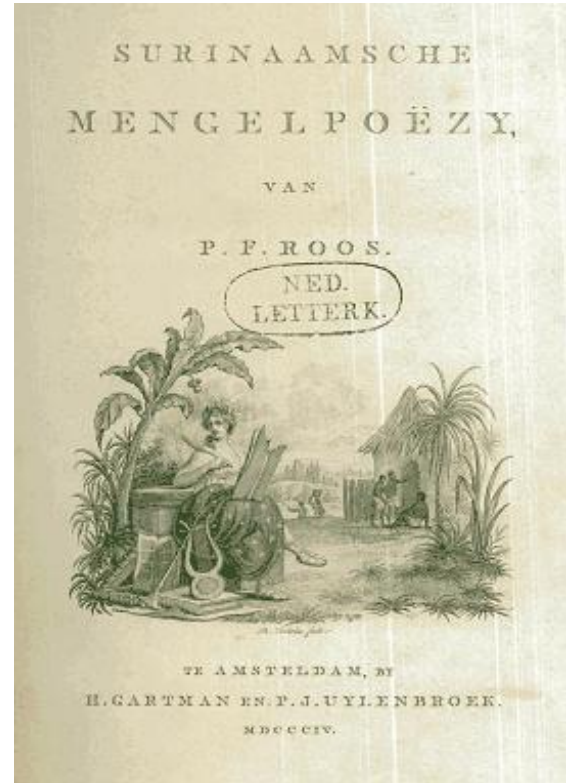
Bij Stedman (1799) daarentegen overheerst de empirische observatie en de morele verontwaardiging over concrete wreedheden. In *Reizen naar Surinamen* verhaalt hij over straffen, martelingen en vernederingen, die hij telkens contrasteert met de idealen van Europese beschaving en christelijke moraal. Zijn aanklacht is minder theologisch-systematisch, maar juist krachtig in zijn ethische directheid: mishandelingen zijn ‘onmenschelyk’ en ‘schandelyk’ en daarmee onverenigbaar met de waarden die een christelijk Europa pretendeert te dragen. Een fragment over een vrouw die voor een te zware taak werd gestraft met honderden slagen en ketenen toont deze toon: Stedman veroordeelt de daad niet vanuit verklaringen, maar vanuit het religieus geladen vocabulaire van medelijden en gerechtigheid. Kortom: Post zet religie in als een theologisch wapen tegen slavernij; haar verontwaardiging wortelt in de overtuiging dat slavernij het Evangelie bezoedelt en Gods plan ondermijnt. Vanuit haar kerkelijk-verlichte positie en als domineesvrouw spreekt zij de lezer direct aan met bijbelse noties en religieuze plichten. Stedman daarentegen benadert slavernij vanuit zijn positie als militair ooggetuige van de koloniale praktijk. Hij plaatst slavernij vooral tegenover de moreel-christelijke waarden die zijn lezers zouden moeten herkennen, maar zonder zich te beroepen op de kerkelijke symboliek. Waar Post de religieuze retoriek centraal stelt en haar betoog structureert rond theologisch gezag, gebruikt Stedman religie

eerder als impliciet moreel referentiekader, verweven met zijn militaire observaties, om empathie en mededogen bij een breder Europees publiek op te wekken.

## Theologische argumentatie en poëtische legitimatie van slavernij in Beschrijvinge van Guiana en Surinaamsche Mengel-Poësy



Voorpagina van *Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode* in *Beschrijvinge van Guiana*, eerste uitgave 1676.



Voorpagina van *Surinaamsche Mengel-Poësy*, eerste uitgave 1802.

Het paar van teksten die vóór slavernijpleiten, bestaat uit de *Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode*, die is opgenomen in *Beschrijvinge van Guiana* (1676) en de gedichten uit de bundel van

P.F. Roos getiteld *Surinaamsche Mengel-Poësy* (1802). De eerste tekst is in Nederland tot stand gekomen, de gedichten van Roos in de slavenkolonie zelf. De deelvragen die aan dit paar gesteld worden zijn:

- a. Welke bijbelse of theologische argumenten worden gebruikt om slavernij te rechtvaardigen?

- b. Wordt slavernij gepresenteerd als door God gewild, natuurlijk, of noodzakelijk voor beschaving?
- c. Welke kerkelijke symbolen en metaforen worden ingezet om de hiërarchie tussen meester en slaaf te bekrachtigen?
- d. Is er sprake van selectief gebruik van bijbelteksten?
- e. Verschilt de functie van religie als overtuigingsmiddel in de Nederlandse tekst '*Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode in Beschrijvinge van Guiana*' en de Surinaamse tekst '*Gedichten in Surinaamsche Mengel-Poësy*'?

De rechtvaardiging van slavernij in de *Dialogo* (1676) wordt expliciet gebaseerd op een Bijbels-theologisch argument: het beroep op het Oude Testament volgens het volgende stukje dialoog, dat opent bij monde van de Nederlandse burger waarna de Schipper van repliek dient:

*Dese gelegentheyt en souden wij Hollanders soo niet kunnen hebben, dewijl het niet geoorlooft en is slaven te koopen ende in sijnen dienst te gebruycken. Schipper. Waarom en soude dat doch niet geoorlooft zijn? Daer Godt in den ouden Testament wel uyt-druckelijck belast Heydensche slaven te koopen, van de volckeren die rontsom haer woonden; en die als vreemdelingen in haer Landt verkeerden; siet daer van Leviticus 25 vers 44 etc. Daer hij oock verscheydene wetten gegeven heeft van de maniere hoe men met haer handelen moet. (z.a., *Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode in Beschrijvinge van Guiana*, 1676, p. 27)*

De Schipper stelt dat slavernij geoorloofd is omdat God in Leviticus 25:44 en volgende voorschriften toestemming heeft gegeven om heidenen als slaven te kopen. Daarmee wordt verwezen naar een concrete bijbelse passage waarin onderscheid wordt gemaakt tussen Israëlitische dienaren, die in jubeljaren vrijgelaten moesten worden en buitenlandse slaven, die blijvend eigendom konden zijn. Dit argument is krachtig, omdat het slavernij niet enkel als economisch noodzakelijk of sociaal nuttig voorstelt, maar het rechtstreeks plaatst binnen de wil van God. Door te verwijzen naar een wetstekst uit de Schrift, krijgt slavernij een sacraal fundament: het wordt voorgesteld als een door God ingestelde praktijk. De Schipper legt bovendien nadruk op de gedetailleerde regels die God zelf zou hebben gegeven over de omgang met slaven, wat suggereert dat slavernij niet slechts gedoogd maar zelfs geordend en gereguleerd is in de bijbelse traditie. De impliciete boodschap van dit citaat is dat wie zich tegen slavernij verzet, zich niet alleen tegen economische of maatschappelijke belangen keert, maar tegen Gods

eigen geboden en orde. Verder wordt in de *Dialog* slavernij nadrukkelijk gepresenteerd als door God gewild en ingebed in de natuurlijke en religieuze orde. Dit blijkt duidelijk uit het citaat:

*Siet Exodus 21 vers 20 etc. En op veel andere plaetsen meer. Daer oock de Godtsalige[n] slaven hebben gehad, namentlijck den Patriach Abraham, hebben vele gekochte met sijn geld, en wel drie honderdt en achtien, die in zijn huys uyt slaven gebooren waren, die hij oock niet sonder perijckel hares levens tot den krijgh heeft gewapent. Soo heeft oock Sara gehat een Egyptische Slavinne Hagar genaemt, die alsse van haer vrouwe vernedert zijnde, was wegh-gevlucht, belast wierde van den Engel des Heeren weder te keeren tot haer vrouwe, niet willende datse het jock der dienstbaerheytd soude van den halse werpen, ende haer selven haer Vrouwe ontrecken door de vlucht. Leest hier van Genesis 14 vers 14, Genesis 16 vers 6 etc. Genesis 17 vers 23. Siet voorts hoe de slavernij alder eerst om de sonden is ingesteld, in het exempel Chams en sijnes Soons, Genesis 9 vers 25 etc. (z.a., *Dialog tussen boer, burger, schipper en Haagse bode in Beschrijvinge van Guiana*, 1676, p. 28)*

Het citaat haalt verschillende bijbelse voorbeelden aan waarin slavernij een vanzelfsprekend onderdeel is van het religieuze en maatschappelijke leven. Zo wordt verwezen naar Abraham, die honderden slaven in zijn bezit had en hen zelfs inzette in de strijd, en naar Sara, wier slavin Hagar na een conflict door een engel werd opgedragen terug te keren en zich opnieuw te onderwerpen aan haar meesteres. Daarnaast wordt gewezen op de vloek van Cham (Genesis 9:25), waarmee slavernij wordt voorgesteld als een straf die voortkomt uit de zonde en dus deel uitmaakt van Gods ordening van de wereld. De interpretatie van deze stemmen uit de zeventiende en achttiende eeuw leidde en leidt nog steeds tot verdeeldheid. Dit geldt vooral voor het gebruik van bepaalde bijbelpassages, zoals de zogenaamde Cham-theorie of ‘vloek van Noach’ uit Genesis 9, en de verbondstheologie, die zowel werden gebruikt ter verdediging als ter weerlegging van slavernij en slavenhandel (De Leede & Stoutjesdijk, 2023, p. 38). De passage uit Genesis 9:18-25: ‘En de zonen van Noach ... hij zijn broederen!’ beschrijft hoe Cham, een van de zonen van Noach, werd vervloekt nadat hij zijn vader onteerde. Deze tekst werd door voorstanders aangewend om de slavernij van zwarte mensen te verantwoorden. Door dit kader wordt slavernij niet slechts gedoogd, maar voorgesteld als een door God ingestelde en gelegitimeerde praktijk. Het argument is dat de patriarchen en zelfs God zelf slavernij niet alleen toestonden maar ook regelden. De verwijzing naar Exodus 21 versterkt dit: de wetgeving omtrent slaven wordt gepresenteerd als

bewijs dat God expliciet regels gaf om slavernij te ordenen. Daarmee wordt slavernij niet primair gerechtvaardigd als economisch noodzakelijk of nuttig voor beschaving, maar vooral als iets wat zijn grondslag vindt in de goddelijke wil. Tot slot worden meerdere bijbelse en kerkelijke argumenten gebruikt om de hiërarchie tussen meester en slaaf te legitimeren (De Leede & Stoutjesdijk, 2023). Deze bevestiging gebeurt door metaforen, economische beelden en selectieve verklaringen, die samen een religieus fundament leggen onder de ongelijkheid. Allereerst wordt een onderscheid gemaakt tussen de vrijheid van een huurling (een knecht) en de blijvende gebondenheid van de slaaf:

*als een huerlingh in de kennisse van de bebouwinge der landen wat heeft gevordert [...] soo gaet hij hem dickwils verhueren by een ander, ofte set hem zelve hier ofte daer neer, tot groote verachtingen van sijns Meester werck: maer een slaave moet altijd blijven. (z.a., Dialoog tussen boer, burger, schipper en Haagse bode in Beschrijvinge van Guiana, 1676, p. 28)*

De huurling wordt neergezet als iemand die zich los kan maken, terwijl de slaaf permanent onderdeel van het kapitaal van de meester vormt, zelfs tot in de volgende generatie: ‘want soo dese een oude slave afsterft, daer worden wederom hem 2 a 3 jongen aen-geteelt.’<sup>16</sup> Hier fungeert de metafoor van de slaaf als kapitaal dat zich laat ‘aanteelen’ als religieus gelegitimeerde rechtvaardiging van bezit en reproductie. Wanneer er tegengeworpen wordt dat slaven in het Oude Testament na zeven jaar moesten worden vrijgelaten, luidt het antwoord: ‘Men leest immers in ’t O. Testament, dat se in het sevende jaer moesten uyt-gaen.’<sup>17</sup> Deze tekst wordt direct gerelativeerd door te benadrukken dat dit enkel gold voor Gods eigen volk: ‘Want hij spreekt van Hebreusche slaven, en ik van Heydensche.’<sup>18</sup> Hieruit blijkt een selectief gebruik van bijbelteksten, waarbij de vrijlatingsbepaling niet universeel wordt toegepast, maar juist ingezet om een hiërarchisch onderscheid te bestendigen: Hebreëen mochten bevrijd worden, heidenen moesten blijvend gehoorzaam zijn. Deze selectieve strategie krijgt ook steun vanuit het Nieuwe Testament. Zo wordt verwezen naar passages die gehoorzaamheid van slaven niet alleen accepteren, maar zelfs sacraliseren. In Efeziërs 6:5-7 bijvoorbeeld worden dienstknechten aangespoord.

---

<sup>16</sup> z.a., *Dialoog tussen boer, burger, schipper en Haagse bode in Beschrijvinge van Guiana, 1676, p. 29*

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid.

*Gij dienstknechten, zijt gehoorzaam uw heren naar het vlees, met vreze en beven, in eenvoudigheid uws harten, gelijk als aan Christus; Niet naar ogedienst, als mensenbehagers, maar als dienstknechten van Christus, doende den wil van God van harte; Dienende met goedwilligheid den Heere, en niet de mensen.*

Hier wordt gehoorzaamheid rechtstreeks gelijkgesteld met een daad van christelijke devotie: het dienen van de meester wordt verankerd in het dienen van Christus zelf. Ook het verhaal van Onesimus in Filemon hoofdstuk 10 vers 13 functioneerde in deze context als bevestiging:

*Ik bid u dan voor mijn zoon, denwelken ik in mijn banden heb geteeld, namelijk Onesimus; Die eertijds u onnut was, maar nu u en mij zeer nuttig; denwelken ik wedergezonden heb. Doch gij, neem hem, dat is mijn ingewanden, weder aan; Denwelken ik wel had willen bij mij behouden, opdat hij mij voor u dienen zou in de banden des Evangelies.*

Paulus zendt een gevluchte slaaf terug naar zijn meester met de oproep hem wederom aan te nemen als nuttige dienaar. Het feit dat Paulus de sociale hiërarchie niet doorbreekt, maar bevestigt, werd gebruikt als bewijs dat slavernij in het christelijk kader ondersteund werd (De Leede & Stoutjesdijk, 2023, pp. 104-105).

Een derde laag van bekrachtiging wordt toegevoegd met verwijzing naar de apostolische brieven: *'Want zelfs de geloovige slaven [...] worden overal vermaent haer Heeren gehoorsaem te zijn, niet alleen de goede ende bescheydene, maer oock de harde, Colloss. 3 vers 22, 1 Timotheus 6 vers 1-2, 1 Petrus 2 vers 18.'* (z.a., *Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode in Beschrijvinge van Guiana*, 1676, p. 28). Hieruit spreekt niet alleen gehoorzaamheid aan de meester, maar ook onderwerping aan de wrede en harde, waardoor hiërarchie een universele, door God gewilde orde wordt.

Samengevat gebruikt de tekst dus een combinatie van economische metaforen (slaaf als kapitaal), theologische onderscheidingen (Hebreeuw versus heiden) en apostolische geboden (slaven gehoorzamen hun meesters, zelfs de harde). Daarbij worden niet alleen voorbeelden van slavernij uit het Oude Testament aangehaald, maar ook passages uit het Nieuwe Testament ingezet over dienstbaarheid aan God of meerdere (Efeziërs, Filemon, Kolossenzen) om te onderstrepen dat slavernij niet enkel werd gedoogd, maar kon worden voorgesteld als een vorm van christelijke

plicht. Het resultaat is een religieus-theologisch systeem waarin ongelijkheid niet alleen sociaal of economisch verklaard wordt, maar een heilige orde vormt, verankerd in de Schrift.

Waar de Nederlandse *Dialogo* uit de *Beschrijvinge van Guiana* een uitgesproken theologische verdediging van slavernij biedt, kiest Paul François Roos' verdediging van de slavernij in zijn *Surinaamsche Mengel-Poësy* (1802) een andere strategie. In plaats van argumentatief te redeneren, zet hij poëzie in om het plantageleven en de koloniale orde te verheerlijken. Religie is in deze teksten niet expliciet aanwezig in de vorm van bijbelcitaties, maar manifesteert zich via metaforen, impliciete theologische kaders en morele beelden die slavernij als vanzelfsprekend, natuurlijk en zelfs vreugdevol voorstellen. Een belangrijk element daarbij is dat arbeid en religie in elkaars verlengde worden geplaatst. Het werk op de plantages verschijnt als onderdeel van Gods scheppingsorde:

*DE SUIKERBOUW*

*ELFDE ZANG*

*Hoe zoet is nu 't Plantaadje Leven  
Voor onzen Landman, die, des morgens,  
Zich vroeg verlustigt in Gods werken,  
Terwijl hy in zyne eigen werken  
Zich vergenoegt; en 't ochtend uurtje,  
Het zoet ontluikend ochtend uurtje,  
Verslyt in 't wandlen door zyn Tuinen,  
In 't naazien van zyn vette Koeijen,  
Die hem en Melk en Boter schenken!*

*Dan gaat hy naar zyn Suikergronden,  
En ziet daar hoe zyn Slaaven werken.  
Hy neurt om 't groeijen van de Rieten,  
En hoort den Slaaf by 't werken zingen.  
Hoe zoet is het Plantaadje leven! (Roos, 1802, p. 44-45)*

In het bovenstaande fragment wordt het plantageleven voorgesteld als een door God gezegende orde, waarin de harmonie tussen natuur, meester en slaaf religieus gefundeerd wordt. De landman wordt beschreven als iemand die zijn dag begint in contemplatie van Gods werken, waarmee het

plantagebestaan niet louter als economisch project maar als deel van een goddelijke scheppingsorde wordt voorgesteld en een heilig aura krijgt. Slavernij wordt hierdoor impliciet gekenmerkt als onderdeel van een natuurlijke en door de Schepper ingestelde orde, waarin economische exploitatie en religieuze betekenis volledig samenvallen. Zijn eigen arbeid en die van zijn slaven vloeien voort uit en passen in dit grotere plan: het bewerken van de suikergronden wordt in één adem genoemd met het genieten van de natuur en het verzorgen van het vee. Opvallend is de manier waarop de arbeid van de slaven geromantiseerd wordt. Hun werk, zwaar en dwingend in werkelijkheid, wordt hier voorgesteld als een vreugdevolle bezigheid: de meester ‘hoort den Slaaf by ’t werken zingen.’ Dit zingen is niet enkel een muzikaal detail, maar fungeert als metafoor voor hun veronderstelde tevredenheid binnen de opgelegde hiërarchie. De plantage wordt zo voorgesteld als een microkosmos van orde en geluk, waarin de meester een bijna pastorale rol vervult en de arbeid van de slaaf vanzelfsprekend onderdeel is van een door God gewilde harmonie. Slavernij wordt bovendien voorgesteld als een natuurlijk gegeven dat niet in tegenspraak staat met religie, maar er juist door bekrachtigd wordt. Roos benadrukt herhaaldelijk het veronderstelde geluk van de slaven:

*Hoort eens hoe de Negers zingen,  
Hoe vernoegd de Negers zingen,  
Op de knalmaat van de Bylen,  
Die men nu nog eens moet scherpen,  
Om de takken af te klieven,  
Die zy op het Aardryk plat slaan. (Roos, 1802, pp. 27-29)*

Door de slavernij te verbinden met zang, vreugde en ritme, suggereert Roos dat deze instelling niet enkel functioneel, maar ook natuurlijk en harmonieus is, alsof het Gods bedoeling is dat de plantage-economie op deze manier in stand blijft. De slaven worden niet afgebeeld als arbeiders die zwaar lichamelijk werk verrichten, maar als actieve deelnemers in een bijna ritmische en vreugdevolle gemeenschap. Hun gezang begeleidt het kappen van bomen: ‘op de knalmaat van de Bylen.’ Door dit beeld ontstaat er een suggestie van harmonie tussen arbeid, natuur en muziek, alsof de slavernij niet alleen draaglijk maar zelfs verheffend en natuurlijk is. De keuze van Roos om de handelingen van de slaven muzikaal en vrolijk te kaderen, verhult de realiteit van

gedwongen arbeid en ontnemt deze zijn wreedheid. Het zingen wordt hier niet gepresenteerd als een uiting van culturele overleving of verzet, maar juist als bewijs van schikking en tevredenheid binnen het systeem. Daarmee schuift Roos de slavernij naar voren als een natuurlijk verlengstuk van Gods scheppingsorde: arbeid wordt hier verbonden met ritme en vreugde. In *Mijn Neger-Jongen Cicero* wordt de slavernij ook expliciet voorgesteld als een natuurlijke en zelfs verkieslijke staat boven vrijheid. De stem van de slaaf zelf wordt ingezet om dit discours geloofwaardig te maken:

*MYN NEGER-JONGEN CICERO*

„'k Zal u van 't vry nog meer vertellen

„Toen ik myn' meester mogt verzellen

„Naar 't vryheidminnend Nederland,

„Dacht ik: Zie zo! Nu zal ik leeren

„Der vryheids waarde te waarderen,

„Dewyl men hier de slaafsheid bant.

„'k Bedroog my, want het arme vry

„Scheen erger daar dan slaverny.

„Ik vind, na 't doen der daagsche merken,

„Nog tyd om voor myzelv' te werken;

„Mijn juk is zagt, myn last is ligt;

„En, zo ik kindren moog' verwekken,

„Zal hen dees les tot leering strekken

„Om steeds te zorgen voor hunn' pligt.

„Ja! 'k zal hen leeren, dat Bataafsche slaverny

„Veel meer dan 't arme vry voor hen te schatten zy! (Roos, 1802, p. 229-233)

Cicero verklaart dat hij zijn jeugdige vrijheid is vergeten en gewend is geraakt aan de slavernij. Daarmee wordt de slavernij niet slechts als een opgelegde structuur gepresenteerd, maar als een levensvorm die men zich kan eigen maken. Cruciaal is de vergelijking die Cicero maakt tussen zijn slavernij in Suriname en de armoede en onderdrukking die hij zegt te hebben gezien in Europa. Daar bestaat weliswaar niet het koloniale slavernijsysteem, maar wel het feodale systeem van lijfeigenschap, waarbij de armere knecht letterlijk geknecht is als werk-eigendom van de rijke heer.

Waar in Nederland en vooral in Oost-Europese landen als Rusland en Polen ‘het arme vry / Scheen erger daar dan slaverny’, daar zou Surinaamse slavernij een zekere mate van bescherming, stabiliteit en zelfs comfort bieden. Deze vergelijking legitimeert de hiërarchie door slavernij af te zetten als niet een systeem van uitbuiting, maar als een vorm van sociale orde waarin zelfs de slaaf beter af zou zijn dan de arme blanken elders. Ten slotte wijst Cicero erop dat hij naast zijn verplichte arbeid nog tijd heeft voor eigen werk, en dat hij zijn kinderen zal leren ‘steeds te zorgen voor hunn’ pligt’. Hier wordt de slavernij niet alleen voorgesteld als een persoonlijke lotsbestemming, maar als een pedagogisch model dat van generatie op generatie moet worden doorgegeven. In het gedicht Cicero maakt Roos dus aannemelijk dat de koloniale slavernij door de stem van de slaaf zelf in te zetten als bevestiging van het systeem: slavernij wordt voorgesteld als een zacht en ordelijk alternatief voor de ellende van vrijheid elders en wordt door impliciete bijbelse verwijzing en door pedagogische overdracht gemotiveerd als moreel en goddelijk gegrond. Deze techniek waarin de tot slaaf gemaakte stem wordt gegeven en zelf pleit voor slavernij zal in de Nederlandse literatuur een perverse climax bereiken in het werk van Johannes Captein, dat hierna behandeld wordt.

Om de hiërarchie tussen meester en slaaf te bevestigen maakt Roos gebruik van religieus geladen metaforen. Het meest sprekende voorbeeld is het beeld van het ‘zachte juk’ in onderstaande gedicht:

*DE SUIKERBOUW*

*‘k Zing den Landbouw, ‘k zing de velden,  
‘k Zing de grootsche Suikerrieten,  
Die van zoete sappen stroomen:  
‘k Zing hoe dat de regen-vlaagen  
En de droogtens hier, by beurten,  
Onze Landen vruchtbaar maaken.  
‘k Zing het heuglyk buitenleven,  
‘k Zing het zagte Juk der Slaaven,  
‘k Zing het laage Pienen huisje,  
Het vernoegde slaaven hutje,  
‘k Zing den schat die Suriname  
’s Jaarlyks levert aan heur Moeder,*

*Aan het Land van onze Vaders,  
Aan de stad van myn Geboorte. (Roos, 1802, pp. 27-29)*

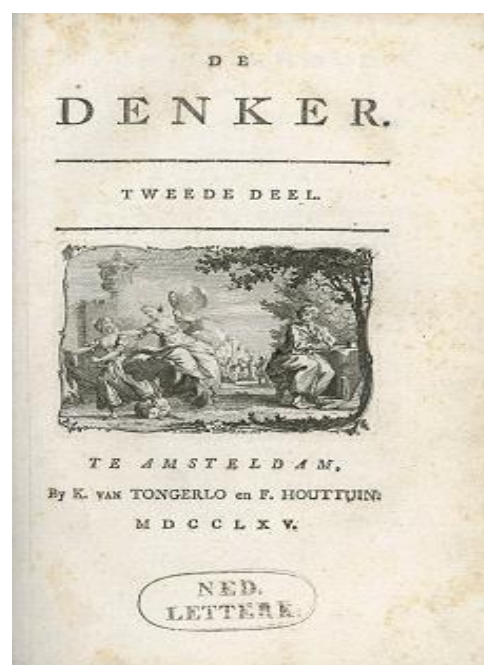
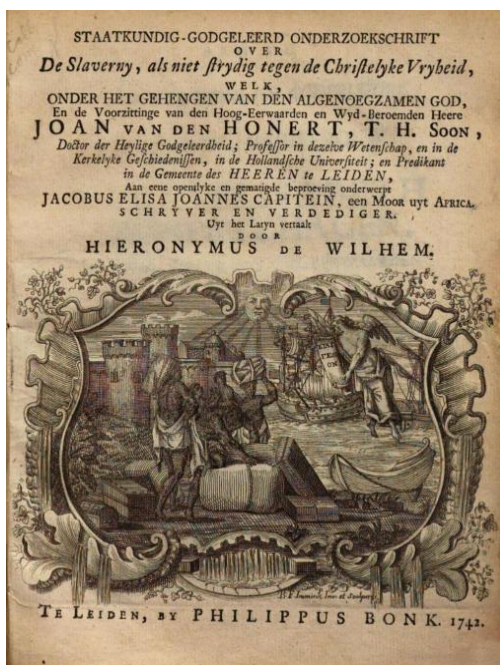
‘k Zing het zagte Juk der Slaaven, / ’k Zing het laage Pienen huisje, / Het vernoegde slaaven hutje’. Deze formulering resoneert met Christus’ uitspraak: ‘Mijn juk is zacht en mijn last is licht’ (Mattheüs 11:30). In deze passage gebruikt Jezus het beeld van een juk als metafoor voor discipelschap en gehoorzaamheid aan God. Waar het juk in de alledaagse context een symbool van dwang en onderwerping is, krijgt het bij Jezus een omgekeerde betekenis: zijn juk is zacht, omdat het niet tot slavernij leidt, maar tot geestelijke rust en vrijheid. Het is een oproep tot vrijwillige toewijding, niet tot gedwongen onderwerping. Jezus presenteert zichzelf dus niet als iemand in slavernij, maar als degene die de last van de wet en zonde verlicht. Door deze Bijbelse taal toe te passen op de slavernij, wordt de hiërarchische relatie tussen meester en slaaf religieus gelegitimeerd: gehoorzaamheid en arbeid worden voorgesteld als niet enkel plicht, maar als geestelijk juist. Het religieuze symbool verhult zo de harde werkelijkheid. Ook de meesterfiguur krijgt een religieuze kleur en dat is zichtbaar in het onderstaande gedicht:

*TWAALFDE ZANG*  
*De Landman, hunne strenge meester,*  
*Maar teffens ook voor hen een vader,*  
*Stemt gaarne toe in die verzoeken:*  
*En geeft hen dram, in twee, drie pullen,*  
*En twee, drie pullen met Malassie,*  
*Die, op hun dik gekneusde schouders,*  
*In zegen worden weggedragen*  
*Naar de afgeleg?en Negerhuizen:*  
*Ook schenkt hy hun een dik vet Varken,*  
*Ter oorzaak van zyne eerste maaling. (Roos, 1802, p. 45)*

Het beeld hier is dat van de Goede Meester. ‘De Landman, hunne strenge meester, / Maar teffens ook voor hen een vader’. De combinatie van strengheid en zorg echoot het beeld van God als Vader die tuchtigt en zegent. Hoewel de poëzie van Roos dus geen directe bijbelcitataten bevat, is er sprake

van een selectieve en impliciete religieuze inkadering. Bijbelse beelden die gehoorzaamheid, orde en tevredenheid benadrukken worden versterkt, terwijl bijbelse beelden die gelijkheid of bevrijding suggereren volledig ontbreken. Op die manier construeert de bundel een religieuze legitimatie die de hiërarchie tussen meester en slaaf niet alleen rechtvaardigt, maar zelfs esthetiseert als een natuurlijke familie. Het verschil met de *Dialog* is hierbij essentieel. Waar de *Dialog* slavernij verdedigt via letterlijk aangehaalde Schriftplaatsen uit het Oude en Nieuwe Testament zoals Colossenzen hoofdstuk 3:22 of 1 Timotheüs hoofdstuk 6:1-2, kiest Roos in zijn *Mengelpoësy* voor een esthetisch en moreel-religieus kader waarin slavernij vanzelfsprekend en harmonieus lijkt. Religie is bij hem minder een theologisch strijdmiddel dan een impliciet fundament dat de koloniale orde natuurlijk en goddelijk doet aanvoelen. De Bijbelteksten verdwijnen naar de achtergrond, maar de metaforen en beelden suggereren dat slavernij een zachte, goddelijke ordening is van een familieverband waarin de meester als vader en de slaaf als kind hun plaats hebben. Het expliciete debat maakt plaats voor overdrachtelijke naturalisering. Daarmee bevestigt Roos de koloniale hiërarchie niet alleen politiek en economisch, maar ook religieus en cultureel.

## De religieuze verbeelding van slavernij vanuit het tot slaaf gemaakte perspectief bij Johannes Capitein en Kakeru Akotie



Het laatste tekstpaar uit de achttiende eeuw wordt gevormd door twee teksten die als gemeenschappelijk element hebben dat ze geschreven zijn vanuit het perspectief van de tot slaaf gemaakte. Hun standpunten zijn tegengesteld. De *Brief van Kakeru Akotie*, verschenen in het verlichte tijdschrift *De Denker* (1764) is een krachtige aanklacht tegen slavenhandel en slavernij. Vóór slavernij argumenteert de theologie-student Jacobus Elisa Johannes Capitein in *De slavernij als niet strijdig tegen de Christelijke vrijheid* (1742). De deelvragen die bij dit paar aan de orde komen, zijn:

- a. Hoe wordt de opgelegde christelijke religie beleefd en verwoord vanuit het perspectief van de tot slaaf gemaakte of voormalige slaaf?
- b. Wordt het christendom gepresenteerd als bevrijdend of onderdrukkend en welke rol spelen daarbij christelijke motieven zoals bekering en de doop?
- c. Hoe beïnvloedt het persoonlijke geloof van de auteur de representatie van slavernij?
- d. Welke symbolen worden gebruikt om verzet of acceptatie religieus te verankeren?
- e. Is er een verschil in de voorstelling van de christelijke religie in teksten vanuit het zwarte perspectief tegen slavernij enerzijds en vóór slavernij anderzijds?

Jacobus Capitein, zelf tot slaaf gemaakt in Ghana en later opgeleid als theoloog in Nederland, verdedigt in zijn verhandeling een opvallend en controversieel standpunt: dat slavernij niet in strijd is met de christelijke vrijheid. Ipenburg (2024) stelt dat in de achttiende eeuw de overtuiging wijdverbreid was dat slavernij op bijbelse gronden gelegitimeerd kon worden. Binnen dat wereldbeeld speelde de zogeheten Cham-theologie een centrale rol: de overtuiging dat de afstammelingen van Cham, de zoon van Noach, door een erfelijke vloek tot onderworpenheid waren bestemd. Deze interpretatie, die terugging op het korte Bijbelverhaal in Genesis 9:20-27, bood een religieuze grondslag voor raciale hiërarchie en werd beschouwd als verklaring voor de slavernij van Afrikanen. Capitein positioneert zich hiermee binnen een intellectuele en religieuze traditie waarin slavernij niet alleen als maatschappelijk gebruik, maar ook als door God toegelaten orde wordt beschouwd.

Hoewel Capitein zelf ooit slaaf was, spreekt hij in deze tekst niet vanuit de emotionele of ervaringsgerichte beleving van de tot-slaaf-gemaakte, maar vanuit een geleerd, theologisch perspectief dat nauw aansluit bij de koloniale ideologie van zijn tijd. Zijn benadering is rationeel en apologetisch: hij tracht met behulp van Bijbelse en juridische argumenten aan te tonen dat slavernij geoorloofd is. Zo schrijft hij:

*Waar van het eerste in 't gemeen den oorspronk der Slaverny zal onderzoeken, en derzelver byna by alle Volken aangenomen gebruik aantoonen, terwyl het volgende bewyzen zal, dat de Slaverny tegen het Christendom niet strydig zy. (Capitein, 1742, p. 24)*

Capitein positioneert slavernij hier niet als moreel kwaad, maar als een historisch en religieus gegeven dat binnen Gods scheppingsorde past. Door te verwijzen naar het verhaal van Cham in Genesis 9:25, benadrukt hij dat slavernij voortkomt uit een goddelijke straf en dus deel uitmaakt van de theologische geschiedenis van de mensheid:

*Om kort te weezen, voegen wy ons, verscheidene gissingen van geleerde Mannen voorbygaande, by die, welke oordeelen, dat de Slaverny al aanstonds na den Zondvloed is in de Wereld gekomen, dewyl de Goddelyke Schryver Mozes, van dezelve reeds heeft gewag gemaakt. Genesis 9:25. Daar word dog aangewezen, dat Chams late nakomelingschap, op dat zy een teken van altoosdurende straf drage, om dat hy zynes Vaders naaktheid bespot hadde, deze elendigste staat, onder zyne Broederen was opgelegd, dat hy zyn zoude een knecht der knechten zynen Broederen. (Capitein, 1742, p. 27)*

Hieruit blijkt dat Capitein de religieuze symboliek van schuld en straf gebruikt om de hiërarchie tussen meester en slaaf te rechtvaardigen. De slavernij wordt niet gezien als een menselijke onrechtvaardigheid, maar als een manifestatie van een door God gewilde orde waarin de mens door zonde aan arbeid en gehoorzaamheid is onderworpen. Vanuit deze goddelijke ordening ontvouwt Capitein een visie op vrijheid die de spanning tussen geloof en gehoorzaamheid in stand houdt in plaats van opheft. Zijn interpretatie van het christendom is fundamenteel ambivalent: enerzijds is de ziel vrij in Christus, anderzijds blijft de mens aan aardse plichten en verhoudingen gebonden. Hij stelt expliciet: *'De zonde is oorzaak van de bittere Slavernij, door haar word ieder Slaaf, schoon van nature vry.'*<sup>19</sup> Deze uitspraak maakt duidelijk dat Capitein vrijheid niet op

---

<sup>19</sup> Capitein, 1742, p. 29

sociaal, maar op spiritueel niveau situeert. De christelijke vrijheid is een innerlijke, geestelijke bevrijding die niet noodzakelijk tot maatschappelijke gelijkheid hoeft te leiden. Daarmee presenteert hij het christendom eerder als onderbouw fundament voor gehoorzaamheid dan als middel tot emancipatie. Zijn doel is niet om slavernij af te schaffen, maar om te tonen dat bekering en geloof in Christus kunnen samengaan met een ondergeschikte positie in de wereldlijke orde.

Binnen de gereformeerde kerk golden sacramenten, met name de doop en het avondmaal, als bewijzen van waar geloof, maar precies daarom werden ze ook aanleiding tot discussies over wie als volwaardig gelovige kon worden beschouwd. In de kolonies leidde dit tot spanningen, want tot-slaaf-gemaakten en vrijgemaakten die het christendom wilden toetreden, werden vaak met wantrouwen bekeken, omdat hun bekering implicaties kon hebben voor hun juridische status (Ipenburg, 2024). De doop en bekering spelen een cruciale rol. Capitein waarschuwt dat de doop niet mag worden gebruikt als middel tot vrijmaking:

*Want gelyk alle menschen, zo kunnen ook de Slaaven valschelyk den naam van Christen voorwenden. Dit zouden zy te ligter doen, indien de loon van zo groot een schelmstuk de Vryheid was. Waar uit volgen zoude, dat de Heeren, door deze lift meermalen bedrogen, van hun regt zodanig zouden berooft worden, dat veelen, op hun eigen voordeel voornaamelyk gestelt, van alle zorg om de Slaven te bekeeren zouden afzien, en zig veel eerder daar tegen kanten. (Capitein, 1742, p. 39)*

Hier functioneert het sacrament niet als symbool van gelijkheid, maar als toetssteen voor oprechtheid. De bekering van de slaaf is waardevol zolang zij niet leidt tot wereldlijke aanspraken op vrijheid. Capitein stelt zelfs dat het idee van vrijlating bij de doop ‘met regt het momtuig afgerukt en verworpen is’.<sup>20</sup> Met het bovenstaande maakt Capitein duidelijk dat religie in zijn visie geen middel tot fysieke bevrijding is, maar een instrument tot disciplineren en behoud van hiërarchie. In tegenstelling tot latere abolitionistische stemmen gebruikt hij religieuze symbolen niet om verzet te ondersteunen, maar om gehoorzaamheid te heiligen. Zijn interpretatie van Bijbelse passages, zoals die uit Leviticus 25, waarin Israëlieten en Kanaänieten als slaven worden genoemd, verankert slavernij in een heilige orde:

---

<sup>20</sup> Ibid. p. 40

*Dit regt der Volken dan, als door eene gemeene toestemming zynde vastgesteld, is het gebruik der Slaverny ook bekend geworden aan het Hebreuwsche Volk, uyt de Goddelyke Instelling en bevel, 't welk men vind Leviticus 25. Hunne Slaaven waaren, of Israëlitien, of Cananeërs. (Capitein, 1742, p. 28)*

Opvallend is dat zowel in de *Dialogo tussen boer, burger, schipper en Haagse bode* (1676) als in Capiteins *De slavernij niet strijdig met de christelijke vrijheid* (1742) de bijbelplaats Leviticus 25 wordt aangehaald als bijbels bewijs dat slavernij door God geoorloofd is. In de *Dialogo* gebruikt de Schipper deze passage om slavernij als vanzelfsprekend en religieus gerechtvaardigd te presenteren. Bij Capitein krijgt diezelfde verwijzing echter een andere lading. Hij gebruikt Leviticus 25 niet enkel om slavernij te verantwoorden, maar om een theologisch onderscheid te maken tussen lichamelijke en geestelijke vrijheid. Volgens hem belooft het Nieuwe Testament slechts die laatste, en niet de eerste; een redenering waarmee hij zijn stelling verdedigt dat slavernij niet strijdig is met het christelijk geloof. Dat heeft Ipenburg (2024, p. 156) ook gezien: hij merkt op dat Capitein zijn tegenstanders, die geloof en lichamelijke vrijheid onlosmakelijk verbonden achtten, als ‘geestdrijvers’ bestempelde. Waar de *Dialogo* slavernij dus vooral economisch en letterlijk rechtvaardigt, verschuift Capitein de discussie naar een religieus-filosofisch niveau waarin de Bijbel niet langer over sociale bevrijding, maar over innerlijke verlossing spreekt. In beide gevallen blijft Leviticus 25 het fundament, maar de interpretatie verschuift van praktische legitimatie naar theologische rationalisering van ongelijkheid. Toch bevat zijn werk ook een missionaire dimensie waarin bekering en onderwijs aan slaven een vorm van religieuze verheffing betekenen. In het bijgevoegde gedicht “Den Zelve” roept Capitein op:

*Bouw daar in 't heidendom Gods Kerk,  
Verblindt door vele en valsche Goden:  
Wil hen tot zyn gemeenschap nooden  
Vertrouw op God, wees daar in sterk;  
Want immers is 'r toch hunn' bekeering  
Voorspeld door zynen trouwen mond,  
Zoo in het Nieuw als Oud Verbond.  
Sticht hen door onderwys en leering,  
Die geestlyk hunne zielen voedt,  
Met Hemelspys en Jesus Bloedt. (Capitein, 1742, p. 77)*

Hoewel deze passage op het eerste gezicht evangeliserend en hoopvol lijkt, blijft de bekering van de slaaf hier afhankelijk van zijn onderworpen positie binnen de koloniale orde. De ‘hemelspijs’ wordt aangeboden aan wie zich nederig schikt in de bestaande machtsstructuur. De symboliek van het kruis en het bloed van Christus functioneert dus niet als oproep tot bevrijding, maar als spirituele rechtvaardiging van gehoorzaamheid en plichtsgetrouwheid. De nauwe verwevenheid tussen theologie en persoonlijke ervaring wordt duidelijk wanneer we Capiteins eigen geloofsontwikkeling in beschouwing nemen. Het persoonlijke geloof van Jacobus Elisa Johannes Capitein vormt het fundament van zijn visie op slavernij. Zijn religieuze overtuiging, geworteld in zijn eigen levensloop van tot slaaf gemaakte tot predikant, bepaalt hoe hij slavernij niet als een sociaal of moreel kwaad beschouwt, maar als een door God toegestane maatschappelijke ordening waarin de ware vrijheid enkel geestelijk van aard is. Capiteins geloofservaring is diep persoonlijk en wordt door hem voortdurend geïnterpreteerd als een teken van goddelijke voorzienigheid (Florijn, 2017). Wanneer hij zijn doop beschrijft, doet hij dit met nadruk op goddelijke roeping en dankbaarheid:

*Wanneer ik nu uyt het eerste tot het vierde school was opgeklommen, heb ik door dienst van den Heere J. Philip Manger, den heyligen Doop, predikende toen den Wel-Eerwaarden Heere Lodewyk Timon Pielat (van wiens mond met regt alle soort van Toehoorder wenschen geleert te worden, zo om des Mans byzondere welsprekendheid, als om zynen yver tot de Betrachtende Godgeleerdheid) zo dat ik genoemt ben naar myn zeer geëerden Weldoener Jacob; naar zyne Suster, die als myne tweede Moeder is, Elisa, En Joannes, naar beider Nigt, Huysvrouw van den Heer Pieter Nesker, Notaris en Eerste Klerk van de Secretary. (Capitein, 1742, p. 20)*

De doop markeert voor Capitein niet enkel zijn toetreding tot het christendom, maar zijn symbolische bevrijding uit de ‘verduisterende macht van de duivel’. In zijn eigen woorden:

*Mijn ziel wordt aangedaan over de wegen die God, tot hier toe, met mij gehouden heeft. Want waar ik eertijds in lichamelijke slavernij, ja, in de verduisterende macht van de duivel mijn vroege jaren en ouderdom zou doorgebracht hebben in dit land, zoals mijn landgenoten tot op deze huidige dag doen, bracht Hij mij over in het gezegend Holland. Daar gaf Hij mij niet alleen brood om te eten en kleren om aan te trekken, maar heeft Hij mij ook onder het getal der godgewijde lerende jeugd op 's lands Hogeschool langs ontroerende wegen tot Zijn dienst laten onderwijzen, zodat mij nu*

*een lot gegeven is onder de voortreffelijke dienaren en uitdelers van de zielzaligende verborgenheden Gods (...)* (Florijn, 2017).<sup>21</sup>

Uit het autobiografische citaat blijkt hoe Capitein zijn persoonlijke levensverhaal, van slaaf tot predikant, leest als een spiritueel heilsverhaal. De fysieke slavernij wordt zo niet ervaren als het ultieme kwaad, maar als een fase in Gods plan die hem tot geestelijke vrijheid en dienstbaarheid heeft gebracht. Zijn geloof heeft hem, naar eigen zeggen, verheven boven de aardse ketenen; die innerlijke vrijheid in Christus vormt ook de kern van zijn redenering dat ‘de slavernij tegen het Christendom niet strydig zy’. (Capitein, J., *De slavernij als niet strydig tegen de Christelijke vrijheid*. Leiden, 1742, p. 24). Zijn religieuze roeping tot predikant versterkt deze overtuiging. Capitein beschouwt zijn terugkeer naar de Goudkust niet als een terugkeer naar het land van onderdrukking, maar als een missie om zijn ‘landslieden door Gods gunst tot de zuivere godsdienst te brengen.’ Dat hij als zwarte predikant naar Elmina vertrok, ironisch genoeg met een slavenschip, illustreert hoezeer hij geloof en koloniale realiteit verzoent binnen één theologisch kader. Voor hem staat dienstbaarheid, zowel aan God als aan de mens, centraal; slavernij krijgt daardoor een bijna apostolische dimensie (Florijn, 2017). Deze persoonlijke geloofsovertuiging maakt dat Capitein slavernij niet als een morele paradox ervaart, maar als een middel tot geestelijke beproeving en groei. Zijn retoriek van dankbaarheid: ‘Hij gaf mij brood om te eten en kleren om aan te trekken’ en zijn nadruk op goddelijke leiding plaatsen slavernij binnen een theologisch narratief van roeping en genade. Daardoor wordt de onderdrukking religieus gelegitimeerd: niet als rechtvaardig in menselijke zin, maar als onderdeel van een hogere, goddelijke orde waarin gehoorzaamheid en nederigheid als christelijke deugden gelden (Florijn, 2017). Het is precies deze innige verwevenheid van geloof en identiteit die verklaart waarom Capitein slavernij niet veroordeelt, maar juist als compatibel met het christendom verdedigt. Zijn persoonlijke geloof heeft hem geleerd vrijheid niet te zoeken in sociale emancipatie, maar in geestelijke verlossing; een overtuiging die zijn hele werk doordringt. Capiteins *De slavernij als niet strydig tegen de Christelijke vrijheid* (1742) laat zien hoe diep persoonlijk geloof kan uitmonden in theologische rechtvaardiging van een maatschappelijk systeem van onderdrukking. Zijn overtuiging dat ware vrijheid slechts geestelijk is, weerspiegelt zijn eigen levensloop van tot slaaf gemaakte tot predikant: een traject dat hij zelf beschouwde als bewijs van goddelijke leiding en genade. In plaats

---

<sup>21</sup> <https://www.rd.nl/artikel/726995-jacobus-eliza-johannes-capitein-voormalige-slaaf-wordt-dominee>

van slavernij als moreel kwaad te verwerpen, ziet Capitein deze als een door God toegestane orde waarin gehoorzaamheid, nederigheid en arbeid als christelijke deugden gelden. Daarmee wordt slavernij niet alleen getolereerd, maar zelfs opgenomen in het heilsverhaal van de menselijke ziel. Volgens Ipenburg (2024) toont de nauwe verwevenheid tussen de Cham-theologie en Capiteins onderzoeksschrift hoe vanzelfsprekend de religieuze aanvaarding van slavernij in de achttiende eeuw was. Zowel binnen de Republiek als daarbuiten werd zijn redenering ontvangen als bevestiging van een reeds bestaand ideologisch kader, een denkwijze die zelfs door individuen met wortels in de gekoloniseerde gemeenschappen werd overgenomen. Toch legt zijn redenering een fundamentele spanning bloot tussen persoonlijke verlossing en maatschappelijke ongelijkheid. Zijn geloof in innerlijke vrijheid naast uiterlijke dienstbaarheid transformeert slavernij tot een religieus gelegitimeerde beproeving, terwijl de sociale hiërarchie ongemoeid blijft. Zoals De Leede en Stoutjesdijk (2023) opmerken, werd slavernij in de Bijbel nooit expliciet afgekeurd en juist Capitein stelde dat zij niet strijdig was met de christelijke vrijheid.

Waar Capitein de christelijke leer gebruikt om slavernij theologisch te rechtvaardigen en gehoorzaamheid als een goddelijke plicht te presenteren, keert Kakeru Akotie dat perspectief om: hij onthult vanuit het standpunt van de tot slaaf gemaakte en in Nederland in vrijheid gestelde hoe diezelfde religie, die verlossing belooft, in de praktijk een instrument van onderdrukking en morele hypocrisie wordt. In *De brief van Kakeru Akotie* wordt de opgelegde christelijke religie niet beleefd als een bron van troost of bevrijding, maar als een symbool van hypocrisie en morele tegenspraak. Vanuit het perspectief van een voormalige slaaf klinkt een scherpe aanklacht tegen de wreedheid en het zelfbedrog van de Europese christenen. ‘Eindelyk ben ik uit de Slaaverny der wreede Kristenen ontslagen, Waarde Broeder!’ (De Denker, 1764, p. 234), schrijft Akotie, waarmee hij de paradox blootlegt van een geloof dat zich beroept op naastenliefde, maar in de praktijk geweld en ongelijkheid bestendigt. Zijn brief is niet slechts een persoonlijke getuigenis van bevrijding, maar een morele spiegel die het christendom confronteert met zijn eigen tegenstrijdigheden.

Het christendom wordt in deze brief nadrukkelijk niet als bevrijdend gepresenteerd. Integendeel, Akotie toont hoe religieuze motieven als bekering en de doop door de Europeanen worden gebruikt om hun eigen superioriteit te bevestigen en de tot-slaaf-gemaakten te onderwerpen. Hij beschrijft

de blanke overheersers als mensen die *'voorgeeven de Goden beter te dienen, dan wy'*<sup>22</sup> en die hun God presenteren als de schepper van *'ons, zo wel als hen'*<sup>23</sup>, terwijl ze tegelijkertijd verklaren dat *'alle menschen, Blanken en Zwarten, broeders zyn onder malkanderen'*.<sup>24</sup> De ironie en verontwaardiging in zijn toon zijn onmiskenbaar wanneer hij vraagt: *'Zyn 't geene broederlyke behandelingen, Atta, die zy ons aandoen?'*<sup>25</sup> Hiermee ontmaskert hij het christendom van de kolonisator als een systeem dat morele principes verkondigt maar niet naleeft. De religie die hem onder dwang werd opgelegd, blijkt voor Akotie eerder een instrument van macht dan een weg tot verlossing. Zijn persoonlijke houding tegenover het geloof wordt getekend door ambivalentie: enerzijds toont hij nieuwsgierigheid naar de leer van Christus, anderzijds blijft hij diep wantrouwig tegenover de praktijken van de zogenaamde gelovigen. Wanneer hij schrijft dat de christenen pas *'na dat ik op vrye voeten gesteld was'*<sup>26</sup> pogingen deden om hem te onderwijzen in hun godsdienst, maakt hij duidelijk dat geloofsverkondiging slechts plaatsvindt wanneer zij niet botst met economische belangen. *'Zo als zy 'er van spreken, zou dezelve een uitmuntende Godsdienst zyn'*<sup>27</sup>, erkent hij, en vervolgt dan:

*Wanneer ik hen hoorde spreken, zouden zy my byna hebben overgehaald om onze vaderlyke Goden te verlaten, en hunnen Godsdienst te omhelzen; maar wanneer ik hunne daaden beschouwde, en hunne handelwyze omtrent ons nadagt, begreep ik, dat zy zelfs niet gelooven het geene zy leeren.*  
(De Denker, 1764, p. 243)

In deze observatie wordt Akoties morele helderheid voelbaar: hij scheidt de zuivere leer van het christendom van de corrupte praktijk van zijn belijders. Zijn persoonlijke geloof blijft verankerd in zijn eigen morele intuïtie, niet in de opgelegde dogma's van zijn voormalige meesters. Religieuze symbolen worden door Akotie omgekeerd ingezet: niet ter rechtvaardiging van slavernij, maar als wapens van morele kritiek. Wanneer de Europeanen hem vertellen dat *'wy, die hunnen Godsdienst niet belyden, na onzen dood altoos ongelukkig zullen zyn,'* (p. 242) keert hij deze dreiging om in een beschuldiging van hypocrisie. Hij weigert hun broederschap te aanvaarden en stelt scherp: *'Wat my aangaat, ik kan, ik wil hen voor onze broeders niet erkennen.'* (De Denker,

---

<sup>22</sup> De Denker, 1764, p. 241

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid. p. 242

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

Brief van Kakera Akotie, 1764, p. 242) Deze uitspraak vormt de kern van zijn verzet: door religieuze taal te gebruiken om de morele leegte van het koloniale christendom te ontmaskeren, eigent Akotie zich de spirituele autoriteit toe die hem werd ontzegd. Zijn brief getuigt van een diep bewustzijn van de macht van religieuze symboliek; niet om onderwerping te heiligen, maar om hypocrisie aan de kaak te stellen en de menselijke waardigheid van de tot-slaaf-gemaakten te herstellen.

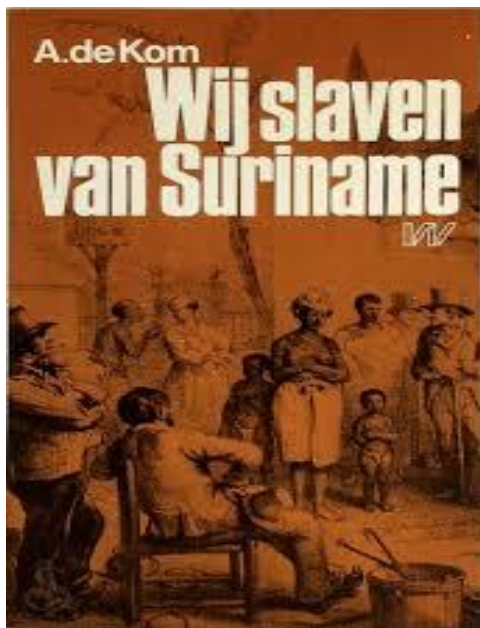
Er bestaat een fundamenteel verschil in de wijze waarop de christelijke religie wordt voorgesteld in teksten van zwarte auteurs die slavernij verdedigen enerzijds en in teksten waarin zij wordt afgewezen of bekritiseerd anderzijds. In het geval van Johannes Capitein (1742) functioneert het christendom als een middel tot verzoening en legitimatie van sociale ongelijkheid, terwijl het bij Kakera Akotie (1764) juist wordt ingezet als instrument van morele aanklacht en ontmaskering van hypocrisie. Beide auteurs schrijven vanuit een zwart perspectief, maar hun positie ten aanzien van het christelijke geloof verschilt radicaal. Capitein presenteert de christelijke religie als een bron van innerlijke vrijheid binnen uiterlijke gehoorzaamheid. *De slavernij als niet strijdig tegen de Christelijke vrijheid* betoogt dat de mens in Christus geestelijk vrij kan zijn, ook al blijft hij maatschappelijk gebonden aan een meester. Voor Capitein is slavernij geen onrecht, maar een door God bepaalde ordening waarin gehoorzaamheid een deugd is. De christelijke symboliek van schuld, zonde en verlossing wordt door hem ingezet om hiërarchie te heiligen: de meester vertegenwoordigt orde, de slaaf oefent nederigheid. Zo wordt religie een instrument van integratie in plaats van bevrijding. Tegelijkertijd moeten we niet voorbijgaan aan de omstandigheden waaronder deze tekst tot stand kwam: alles is hem hoogstwaarschijnlijk opgelegd met een mes op de keel en op een perverse manier gebruikt om slavernij te rechtvaardigen. Het is goed mogelijk dat hij niet volledig vanuit eigen overtuiging spreekt, maar dat deze ultieme rechtvaardiging van de WIC en kerkelijke bazen wordt geformuleerd. Kakera Akotie daarentegen gebruikt de christelijke taal om de wreedheid en hypocrisie van de Europese overheersers bloot te leggen. In zijn brief aan Atta confronteert hij de christelijke leer met haar praktijk en stelt hij de inconsequentie van de Europese moraal aan de kaak. Voor Akotie is het christendom niet bevrijdend, maar onderdrukkend: een religie die haar eigen ideaal van liefde en gelijkheid verraadt door de slavernij te gedogen en zelfs te rechtvaardigen. Het verschil tussen beide auteurs ligt dus niet enkel in hun geloof, maar in hun positie binnen de koloniale orde. Beiden hebben een overeenkomstig levensloop: ze werden beiden opgepakt met het doel tot slaaf gemaakt te worden,

maar hun ervaringen verschillen ingrijpend. Capitein spreekt als iemand die zijn status en intellectuele vorming te danken acht aan christelijke bemiddeling; zijn geloof bevestigt de orde die hem gevormd heeft en hij concludeert dat slavernij in religieus opzicht geoorloofd is. Akotie daarentegen spreekt als getuige van die orde, als iemand die haar wreedheid van binnenuit heeft ervaren en de religieuze gebreken doorziet; zijn brief eindigt in een afwijzing van de vermeende goddelijke rechtvaardiging van slavernij. De uitwerking van hun werken is daarmee volledig tegenovergesteld: waar Capitein de koloniale en religieuze structuur legitimeert, bekritiseert Akotie deze vanuit persoonlijke ervaring en morele overtuiging. Tegelijkertijd vertonen beide teksten enkele opvallende overeenkomsten: beiden gebruiken religieuze referenties en Bijbelse interpretaties om hun standpunt te onderbouwen en in beide gevallen speelt hun christelijke vorming een centrale rol in de manier waarop zij hun positie in de wereld begrijpen en verwoorden.

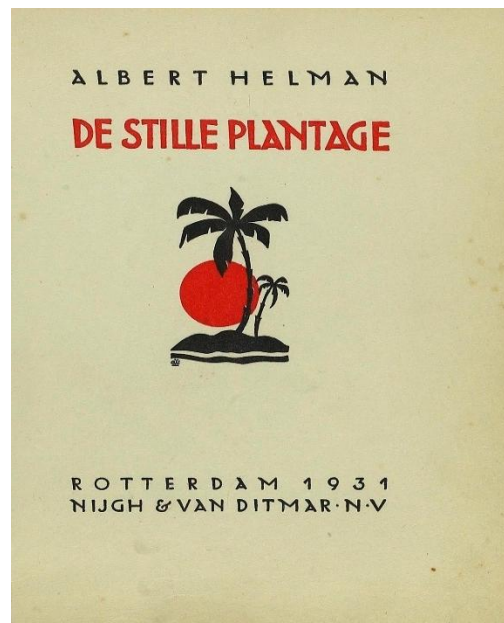
## Hoofdstuk 4 Vergelijkende Analyse in de twintigste-eeuwse slavernijliteratuur

Dit hoofdstuk richt zich op de manier waarop religie betekenis krijgt in de twintigste-eeuwse slavernijliteratuur. In deze periode verschuift het religieuze discours van een extern moreel referentiekader naar een instrument van bewustwording, kritiek en herinterpretatie. In de besproken werken fungeert religie niet langer uitsluitend als legitimatie of morele toetssteen, maar als een terrein waarop confrontatie, verzet en reflectie plaatsvinden. In mijn analyses laat ik zien hoe religieuze taal in de twintigste eeuw zichtbaar wordt losgemaakt van dogmatische structuren en transformeert tot een middel om koloniale machtsverhoudingen te bevragen en alternatieve vormen van moreel bewustzijn te articuleren.

### Religieuze herinterpretaties van slavernij in de twintigste-eeuwse werken van Anton de Kom en Albert Helman



Voorpagina van *Wij slaven van Suriname*, eerste uitgave 1934.



Voorpagina van *De stille plantage*, eerste uitgave 1931.

Het twintigste-eeuwse tekstpaar wordt gevormd door de auteurs Anton de Kom, met *Wij slaven van Suriname* (1934) en Albert Helman die in 1931 *De stille plantage* schreef. Met de overgang naar de twintigste eeuw bevinden we ons in een geheel andere maatschappelijke en institutionele constellatie dan in de achttiende eeuw. De West-Indische Compagnie, die in de vroegmoderne periode een spilfunctie vervulde in de organisatie en legitimatie van de slavenhandel, was al in 1791 opgeheven en ook de invloed van de Classis van Amsterdam, ooit toezichthouder op de koloniale kerken en zending, was inmiddels verdwenen (Nationaal archief, z.j.). Toch bleef het religieuze gedachtegoed dat in deze instellingen wortel had geschoten, doorwerken in de culturele en morele verbeelding van het koloniale verleden. Waar achttiende-eeuwse auteurs als Capitein en zijn tijdgenoten nog binnen het institutionele kader van kerk en kolonie spraken, reflecteren twintigste-eeuwse schrijvers als Anton de Kom en Albert Helman op de blijvende geestelijke erfenis van die structuren. Zij herinterpreteren de religieuze taal van gehoorzaamheid en uitverkiezing tot een instrument van morele kritiek en geven zo een nieuw literair en ethisch perspectief op slavernij en geloof. De deelvragen die aan dit paar gesteld worden zijn:

- a. Op welke wijze wordt het achttiende- eeuwse koloniale verleden religieus geïnterpreteerd en hervertaald in de twintigste-eeuwse slavernijliteratuur?
- b. Wordt religie vooral neergezet als legitimator van onderdrukking of ook als inspiratiebron voor literair verzet?
- c. Hoe zijn traditionele christelijke symbolen (kruis, hemel, verlossing, doop) hergebruikt of ondermijnd?
- d. Welke verschillen zijn zichtbaar tussen auteurs die sterk politiek-activistisch schrijven (De Kom) en literair-filosofisch (Helman) in het gebruik van religie?

Uit *Wij slaven van Suriname* (1934) van Anton de Kom blijkt dat de auteur het achttiende-eeuwse koloniale verleden op scherpe, religieus-kritische wijze herinterpreteert. De Kom toont hoe het christelijk geloof, dat in principe universele liefde en gerechtigheid moest uitdragen, in de koloniale context werd gebruikt als instrument van macht. In de passages aan het begin van de tekst over de Spaanse verovering wijst hij op het misbruik van Gods naam in het koloniale project: *'Aanvoerders en soldaten knielden neer voor een kruis en zonden een dankgebed ten hemel'*.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> De Kom, 1934, p. 19-20

Deze plechtige religieuze symboliek wordt door De Kom ontmaskerd als hypocrisie, want direct daarna stelt hij dat dit *'het eerste voorbeeld is van het misbruik maken van God's naam in het koloniale treurspel'*.<sup>29</sup> Door dit contrast tussen religieuze rituelen en wereldlijke hebzucht toont De Kom hoe de heiligheid van het geloof werd omgetoverd tot een wapen van verovering.

Religie fungeert in De Koms tekst voornamelijk als legitimator van onderdrukking, een dekmantel waarachter economisch en raciaal geweld schuilging. Hij schrijft dat christelijke geleerden beweerden dat *'de neger geen mensch was, omdat de mensch naar Gods evenbeeld zou zijn geschapen'*.<sup>30</sup> Deze verzachting van slavernij via theologische redenering wordt bij De Kom niet enkel als historische dwaasheid gepresenteerd, maar als structureel mechanisme waarmee het koloniale systeem zichzelf moreel zuiver probeerde te verklaren. Het christendom, dat verlossing predikte, werd zo omgevormd tot een religie van gehoorzaamheid en stilzwijgen. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het deel waarin een slaaf, Darius, die zijn meester aanklaagt, door de koloniale justitie wordt gestraft in plaats van beschermd: *'Daarna liet zij aan Darius, die de klacht ingediend had, op verzoek van zijn meester een Spaansche bok toedienen'*.<sup>31</sup> De Kom gebruikt zulke scènes om te laten zien dat het christelijke idee van rechtvaardigheid nooit op de tot-slaaf-gemaakten van toepassing was. De Kom versterkt zijn aanklacht door ironie, zoals in zijn beschrijving van gouverneur Mauricius, *'een vroom man met zoo sterke Christelijke beginselen, dat hij als eerste bestuursmaatregel een verbod tegen het lichtvaardig zweren, vloeken en de ontheiliging van Gods naam in de kolonie instelde'*.<sup>32</sup> Terwijl de koloniale machthebbers zich bekommerden om de zuiverheid van de taal, bleef het fundamentele onrecht van slavernij onveranderd. De Kom spot met deze oppervlakkige vroomheid dat de koloniale elite Gods naam verdedigde, maar Zijn schepselen vertrapte. Een van de scherpste passages betreft het moment waarop De Kom het plan tot kerstening van de slaven bespreekt. Hij stelt retorisch de vraag: *'Hoe nu? De slavernij is toch door het Christendom slechts verdedigd als een middel om de arme heidenen tot de ware leer te bekeeren!'*<sup>33</sup> Het antwoord is meedogenloos: de Hollanders waren 'nuchtere kooplieden' die religie alleen gebruikten zolang die economisch voordeel opleverde. *'Als slaven bidden, gaat er slechts*

---

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid. p. 35

<sup>32</sup> Ibid. p. 76

<sup>33</sup> Ibid. p. 80

*arbeidstijd verloren. Als slaven den Bijbel lezen, gaan zij misschien denken, en denkende slaven worden gevaarlijk*'.<sup>34</sup> In deze passage wordt religie niet slechts een ideologisch instrument, maar een psychologisch wapen: het geloof moest gehoorzaamheid kweken, geen bewustzijn. Toch blijft De Kom niet steken in cynisme. Hij erkent dat er ook binnen de kerk individuen waren die morele moed toonden, zoals Otto Tank van de Evangelische Broedergemeente, die de slavernij openlijk bekritiseerde. Maar ook hier toont De Kom hoe het instituut kerk de kant van de macht koos. Toen Tank zijn stem verhieft, 'keerde hij niet meer naar Suriname terug', en de Broedergemeente '*volgde sedert dien tijd nog stipter den gestelden regel van over deze dingen het zwijgen te bewaren*'.<sup>35</sup> Zelfs na de afschaffing van de slavernij bleef men de Bijbel gebruiken om '*op spiritueele gronden dezelfde gehoorzaamheid aan te kweken*'.<sup>36</sup> Religie bleef zo een moreel controlemechanisme in plaats van een bevrijdend woord.

Toch bevat De Koms religiekritiek ook een bevrijdende dimensie. In de slothoofdstukken verlegt hij de spirituele horizon van de zwarte gemeenschap: waar het koloniale geloof de blik op de hemel richtte, richt De Kom de blik op de aarde. Zijn geloof is niet gericht op passieve verlossing, maar op actieve solidariteit. Wanneer hij schrijft: 'wat kan ik voorloopig anders doen dan in de harten het beginsel der solidariteit planten, het eerste zaadje waaruit naar ik hoop eenmaal de sterke, goedgefundeerde organisatie zal groeien'<sup>37</sup>, herinterpreteert hij het christelijke zaad van geloof als het zaad van politieke bewustwording. Waar het kruis in het koloniale discours symbool stond voor onderwerping, wordt het bij De Kom symbool van opstanding; niet door goddelijke genade, maar door menselijke strijd. Zo laat *Wij slaven van Suriname* zien hoe De Kom de religieuze taal van de kolonisator ontmaskert en omvormt. Het achttiende-eeuwse koloniale geloof wordt niet slechts veroordeeld, maar in de twintigste eeuw van binnenuit herschreven tot een boodschap van aardse gerechtigheid. Religie is bij De Kom zowel de taal van de onderdrukker als het terrein van herovering: wat eens diende om het juk te heiligen, wordt in zijn handen een moreel wapen tegen datzelfde juk. Waar De Kom in *Wij slaven van Suriname* (1934) de religie vooral ontmaskert als een ideologisch instrument waarmee slavernij en ongelijkheid werden gelegitimeerd, kiest Albert Helman in *De stille plantage* (1931) voor een meer ambivalente benadering: hij toont niet alleen

---

<sup>34</sup> Ibid. p. 81

<sup>35</sup> Ibid. p. 130

<sup>36</sup> Ibid. p. 214

<sup>37</sup> Ibid.

de corruptie van het geloof, maar ook de mogelijkheid tot moreel herstel en spirituele herinterpretatie. In *De stille plantage* wordt het achttiende-eeuwse koloniale verleden religieus geïnterpreteerd als een moreel falend systeem waarin geloof en macht onlosmakelijk met elkaar verweven zijn. Helman hervertelt dit verleden niet als een verhaal van beschaving of vooruitgang, maar als een confronterende geschiedenis waarin religieuze overtuigingen dienden om onrecht te rechtvaardigen. Reeds in het begin van de roman wordt de spanning tussen geloof en moraal voelbaar wanneer Raoul verzucht: *'t Volk bescherm je niet met bidden, niet alleen met bidden. Een lijfelijke strijd zal 't worden om het te beschermen tegen al dit onrecht, van de koning, en misschien van God zelf, die 't gezag gaf aan een schurk'*<sup>38</sup>. Hier wordt religie niet langer gepresenteerd als bron van troost of gezag, maar als systeem dat moreel ter discussie staat. Wanneer Raoul stelt dat 'een nieuw geloof nieuwe strijd vraagt'<sup>39</sup>, keert Helman zich tegen de vanzelfsprekendheid waarmee het koloniale gezag zich op goddelijke autoriteit beriep. Het geloof dat ooit gehoorzaamheid eiste, wordt bij Helman hervertaald tot een oproep tot moreel bewustzijn en menselijke verantwoordelijkheid.

Toch blijft religie in *De stille plantage* een dubbelzinnig gegeven. Enerzijds fungeert zij als legitimator van onderdrukking: een theologisch systeem dat de slavernij verklaart als goddelijke orde. De kapitein zegt over de Afrikanen: *'Het zijn de kinderen Chams,'* antwoordde de kapitein, *'en zij zijn voorbestemd tot dienstbaarheid en slavernij. Het is duidelijk dat zij daarom wet noch bijbel ontvingen'*.<sup>40</sup> In deze uitspraak klinkt de koloniale ideologie door waarin religie wordt gebruikt om ongelijkheid te naturaliseren. De gouverneur bevestigt dit wanneer hij stelt: *'Dat er een betaalt voor de anderen schijnt mij billijk en door God gewild'*.<sup>41</sup> Helman toont zo hoe geloofstaal kan worden ingezet om uitbuiting te heiligen. Anderzijds wordt religie ook een bron van verzet en herinterpretatie, vooral wanneer zij in handen komt van de onderdrukten zelf. De figuur van Agnes belichaamt die omslag: nadat de zendeling overlijdt, besluit zij zelf in de slavenloods te vertellen over *'Mozes die het onderdrukte volk door een rode zee geleidde, van David spelend op zijn harp, en van de Verlosser wiens leven bestond uit zachtmoedigheid en lijden'*.<sup>42</sup> De Bijbel wordt zo van een instrument van overheersing omgevormd tot een taal van

---

<sup>38</sup> Helman, 1931, p. 9

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid. p. 47

<sup>41</sup> Ibid. p. 60-61

<sup>42</sup> Ibid. p. 121

hoop en bevrijding. Isidore's vraag: *'Heeft deze God ook voor de negers gepredikt, misses?'*<sup>43</sup>, maakt pijnlijk duidelijk dat de kern van het geloof, universele liefde en rechtvaardigheid, in de koloniale praktijk werd ontkend, maar in deze hervertelling weer wordt opgeëist. Helman versterkt zijn kritiek door traditionele christelijke symbolen te hergebruiken en te ondermijnen. De doop, symbool van zuivering en nieuw leven, wordt een ironisch ritueel wanneer de plantage met opgeheven glas wordt gezegend: *'In de naam des Heren doop ik deze plaats tot 'Bel Exil.'*<sup>44</sup> De doop markeert hier niet het begin van heiligheid, maar van een bestaan in ballingschap. Ook de hemel verliest haar transcendente betekenis wanneer Josephine uitroept: *'Uw hemel stort neer op ons hoofd; heb meelij Heer.'*<sup>45</sup> Deze uitroep volgt op het moment dat de ideale onderneming van Bel Exil volledig ineens stort, want de plantage is tot een plaats van geweld, dood en moreel verval geworden. Josephine's woorden drukken de omkering van de christelijke symboliek uit, de hemel, traditioneel teken van goddelijke bescherming, wordt hier een bron van straf en ondergang. In haar wanhoop ziet zij niet langer een verlossende God, maar een hemel die letterlijk en figuurlijk op hen neerstort als vergelding voor hun hoogmoedige poging om een goede slavernij te stichten. De hemel, die normaal bescherming biedt, wordt nu een dreigende kracht die neerdaalt op de mensen; religie is niet langer verheven, maar verstrengeld met schuld en lijden. De christelijke notie van verlossing wordt eveneens op zijn kop gezet. De planters, die de slaven beschouwen als *'zonder een ziel en een aandeel in het goddelijke verlossingswerk'*<sup>46</sup>, ontkennen de essentie van hun eigen geloof en maken duidelijk hoe diep religieuze corruptie kan reiken. Toch blijft er in Helmans visie een mogelijkheid tot verlossing, zij het niet in bovennatuurlijke zin. Aan het einde van de roman klinkt een niet-religieus geloof in menselijkheid door:

*Nooit zal van een duurzame wereldvrede iets terechtkomen, zo lang er geen diepe, zowel lichamelijke als geestelijke raciale verbroedering plaats vindt, zolang de ene mens zich op grond van zijn afstamming, geografische herkomst, religie, cultuur of huidskleur superieur acht boven de andere.* (Helman, 1931, p. 239)

Helman vervangt de traditionele hemel door een morele horizon op aarde: de ware verlossing schuilt in menselijke gelijkwaardigheid. Religie is in *De stille plantage* dus tegelijk masker en

---

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid. p. 75

<sup>45</sup> Ibid. p. 164

<sup>46</sup> Ibid. p. 112

spiegel, een taal waarmee macht zichzelf legitimeert, maar ook een moreel instrument waarmee de schrijver de hypocrisie van datzelfde systeem blootlegt. In die spanning tussen geloof en onrecht herinterpreteert Helman het achttiende-eeuwse koloniale verleden vanuit een twintigste-eeuws bewustzijn: religie kan slechts betekenis behouden als zij zich bevrijdt van haar eigen geschiedenis van onderdrukking. Wanneer *Wij slaven van Suriname* (1934) van Anton de Kom naast *De stille plantage* (1931) van Albert Helman wordt gelezen, ontstaat een intrigerend spanningsveld tussen religie als instrument van maatschappelijk verzet en religie als bron van morele beschouwing. Beide auteurs herinterpreteren het koloniale verleden, maar doen dat vanuit een verschillend perspectief. De Kom schrijft vanuit de urgentie van sociale rechtvaardigheid: zijn tekst is een morele aanklacht waarin het geloof wordt ontmaskerd als de morele dekmantel van koloniale overheersing. Religie fungeert bij hem niet als troost, maar als bewijs van hypocrisie, een systeem dat de taal van barmhartigheid gebruikt om onmenselijkheid te verhullen. Deze kritiek wortelt in zijn socialistische overtuigingen, die doordrongen zijn van het idee dat ongelijkheid niet alleen economisch, maar ook moreel en ideologisch in stand wordt gehouden. Als sympathisant van de communistische beweging zag De Kom religie in handen van de koloniale machthebbers, als instrument van onderdrukking dat de arbeiders en de gekoloniseerden passief hield. Zijn geloof in solidariteit en collectieve bevrijding maakt zijn aanklacht des te radicaler: tegenover de christelijke belofte van hemelse verlossing stelt hij de noodzaak van aardse rechtvaardigheid. Helman daarentegen benadert religie met filosofische afstand en psychologische diepgang. In *De stille plantage* wordt het geloof niet enkel veroordeeld, maar bevraagd; het is een innerlijk strijdtoneel waar schuld, twijfel en hoop samenkomen. Als onafhankelijke denker weerspiegelt zijn benadering een fundamentele kritische houding ten aanzien van machtstructuren in al hun vormen. En in zijn werk keert die achtergrond terug in de vorm van een moreel-humanistische spiritualiteit, waarin niet God, maar de menselijke verantwoordelijkheid voor goed en kwaad centraal staat. Waar De Kom vanuit een socialistische bevrijdingsethiek spreekt, richt Helman zich op de innerlijke verlossing van de enkeling. Zijn roman verlegt de focus van strijd naar bespiegeling, van aanklacht naar moreel onderzoek. Samen tonen beide werken hoe de twintigste-eeuwse Surinaamse literatuur het koloniale verleden niet enkel historisch reconstrueert, maar ook spiritueel en ethisch herwaardeert. Religie wordt daarbij zowel ontmaskerd als herzien: bij De Kom als moreel wapen tegen onderdrukking, bij Helman als middel tot bewustwording van de menselijke

verantwoordelijkheid. Zo vormen hun teksten twee complementaire antwoorden op dezelfde vraag: hoe te geloven, spreken en handelen na de erfenis van slavernij.

## Hoofdstuk 5 Conclusie en discussie

Dit hoofdstuk brengt de belangrijkste bevindingen van het onderzoek samen. De centrale onderzoeksvraag wordt opnieuw beschouwd in het licht van de uitgevoerde analyses, waarna de resultaten worden besproken in relatie tot bestaande literatuur. Tot slot wordt gereflecteerd op het onderzoeksproces en worden aanbevelingen geformuleerd voor vervolgonderzoek.

De religieuze dimensie van slavernijliteratuur vormt een spiegel van moreel bewustzijn, waarin de stem van de onderdrukker, de onderdrukte en de toeschouwer elk een eigen verhouding tot geloof en macht verwoorden. Dit onderzoek stond in het teken van de volgende vraag: *Hoe werd slavernij in achttiende-eeuwse Nederlandse en twintigste-eeuwse Surinaamse literatuur gelegitimeerd of afgekeurd door religie?* Zoals uit de voorafgaande analyse is gebleken, laat deze vraag zich niet eenduidig beantwoorden. De onderzochte teksten, variërend van achttiende-eeuwse Europese reflecties tot twintigste-eeuwse Surinaamse herinterpretaties, tonen hoe religie binnen dit literaire corpus een fundamentele dubbelrol speelt: enerzijds als instrument van onderdrukking en legitimatie, anderzijds als bron van moreel verzet en spirituele herdefiniëring. Wanneer deze teksten naast elkaar worden gelegd, wordt duidelijk dat religie niet slechts een historische constante is, maar een dynamisch veld van morele herinterpretatie. In de achttiende eeuw werd religie zowel gebruikt om slavernij te rechtvaardigen als om haar juist vanuit christelijke waarden te bekritisieren; sommige auteurs beschouwden het geloof als moreel kompas dat de menselijke waardigheid moest beschermen, anderen als middel om maatschappelijke orde te bevestigen. De twintigste-eeuwse schrijvers daarentegen benutten het religieuze discours om datzelfde geloof kritisch te bevragen en te zuiveren van zijn koloniale erfenis. Zo verschuift de betekenis van religie door de tijd heen van een theologisch-debatmatige kwestie naar een existentiële en ethische confrontatie met de erfenis van koloniale macht.

In de achttiende eeuw is religie nog nauw verweven met de ideologische en maatschappelijke positie van de auteur. Teksten die slavernij verdedigen, zoals *De Dialoog tussen een Boer, een Schipper en een Haagse Bode* en Roos' *Surinaamsche Mengel-poësy*, zijn diep geworteld in een bijbels-autoritatieve retoriek. Deze auteurs beroepen zich nadrukkelijk op de Schrift om de koloniale hiërarchie te bevestigen. Door selectieve lezing van passages als Colossenzen 3:22 en 1

Timotheüs 6:1-2 presenteren zij gehoorzaamheid en orde als goddelijke geboden. De nadruk op expliciete bijbelcitataten verraadt niet alleen een behoefte aan morele rechtvaardiging, maar ook een fundamentele angst om gezag te verliezen zonder religieuze legitimatie. De Bijbel fungeert als een discursief instrument waarmee de koloniale macht zichzelf moreel zuivert. Bij Roos krijgt dit proces bovendien een esthetische dimensie: slavernij wordt verbeeld als een harmonieuze, bijna pastorale orde waarin de meester als vader en de slaaf als kind zijn plaats kent. Religie is niet langer strijdtoneel, maar vanzelfsprekend fundament; een goddelijke ordening waarin onderwerping als liefde wordt gepresenteerd.

Daartegenover staan auteurs als Elisabeth Maria Post en John Gabriel Stedman, die slavernij juist afwijzen vanuit een religieus-moreel perspectief. Zij gebruiken religieuze argumenten om de morele hypocrisie van de koloniale praktijk bloot te leggen. Toch blijft hun stem gevangen binnen het morele universum van hun tijd: de taal van compassie is nog steeds die van het christelijke Europa. Hun afwijzing van slavernij is oprecht, maar spreekt vanuit het standpunt van toeschouwers die de slachtoffers willen redden, niet bevrijden. De toon is moreel bewogen, maar paternalistisch; het kwaad wordt veroordeeld, omdat het niet past binnen de christelijke leer, niet omdat het het fundament van die leer zelf ondermijnt. Bij Post is religie het hart van haar kritiek. Zij gebruikt expliciet Bijbelse taal om de onmenselijkheid van slavernij aan te klagen en legt de nadruk op de bezoedeling van het Evangelie zelf. Slavernij is voor haar niet enkel een sociaal kwaad, maar een theologische zonde, een verraad aan Gods boodschap van liefde en verlossing. Stedman daarentegen spreekt als militair ooggetuige van de koloniale praktijk. Zijn verontwaardiging is minder dogmatisch, maar des te sterker moreel geladen. Hij beschrijft lijfstraffen, vernederingen en dood niet om te verklaren, maar om te confronteren. Zijn woordgebruik ‘onmenselijk’, ‘wreed’ en ‘schandelijk’, verraadt een religieus geïnspireerde afkeer van onrecht, zonder beroep te doen op kerkelijke autoriteit. Beiden erkennen de christelijke traditie als moreel ijkpunt, maar waar Post de Schrift verdedigt tegen haar misbruik, zet Stedman het christelijk geweten in als morele spiegel voor Europa.

De spanning tussen geloof en macht bereikt haar scherpste vorm in de achttiende-eeuwse teksten van Jacobus Elisa Capitein en Kakeru Akotie. Hun levenslopen vertonen opvallende overeenkomsten: beiden werden ontvoerd met het doel tot slaaf gemaakt te worden en kwamen vervolgens in aanraking met de christelijke beschaving die hun lot mede had bepaald. Toch zijn

hun conclusies lijnrecht tegenovergesteld. Capitein verdedigt in *De slavernij niet strijdig tegen de Christelijke vrijheid* de koloniale orde vanuit een theologisch kader. Volgens hem kan een mens geestelijk vrij zijn in Christus, ook wanneer hij maatschappelijk gebonden blijft. Slavernij is voor hem geen moreel kwaad, maar een door God gewilde ordening waarin gehoorzaamheid een deugd is. Deze redenering toont een diepe internalisering van koloniale logica: het geloof dat zijn eigen onderworpenheid een goddelijke bestemming heeft. Tegelijkertijd mogen de omstandigheden waaronder Capitein schreef niet worden genegeerd. Zijn tekst lijkt minder het product van een vrije overtuiging dan van een systeem dat hem, letterlijk en figuurlijk, met een mes op de keel dwong om zijn onderwerping theologisch te rechtvaardigen. Op een perverse manier werd de christelijke boodschap van liefde en bevrijding door zijn pen omgevormd tot een legitimatie van slavernij. Akotie daarentegen gebruikt dezelfde religieuze taal om de hypocrisie van het christendom bloot te leggen. In zijn brief aan Atta confronteert hij de leer van liefde en gelijkheid met de koloniale praktijk van wreedheid en uitbuiting. Zijn toon is niet onderdanig, maar aanklagend. Waar Capitein religie gebruikt om orde te bevestigen, gebruikt Akotie haar om onrecht te ontmaskeren. Beiden spreken vanuit een gedeeld lot, maar hun stemmen weerklinken uit tegengestelde richtingen binnen de koloniale orde: de één als vertegenwoordiger van assimilatie, de ander als getuige van verzet.

Met de twintigste eeuw verschuift het perspectief fundamenteel. Anton de Kom en Albert Helman schrijven niet langer binnen of tegen de koloniale orde, maar *na* haar. Slavernij is voor hen geschiedenis geworden, maar haar ideologische erfenis blijft aanwezig. Beide schrijvers herinterpreteren religie niet langer als dogmatisch kader, maar als moreel vraagstuk. Bij De Kom wordt religie een ideologisch instrument van de onderdrukker. In *Wij slaven van Suriname* ontmaskert hij het geloof als hypocriete rechtvaardiging van onrecht. Zijn kritiek wortelt in zijn socialistische overtuiging dat ongelijkheid niet alleen economisch, maar ook ideologisch in stand wordt gehouden. Religie is voor hem een machtsstructuur die de gekoloniseerde passief houdt door de belofte van hemelse beloning tegenover aardse ellende te stellen. Tegenover deze geestelijke onderwerping plaatst De Kom een seculiere, collectieve ethiek van solidariteit en rechtvaardigheid; de aardse verlossing als alternatief voor de hemelse.

Helman daarentegen benadert religie met filosofische afstand en psychologische diepgang. In *De stille plantage* is religie niet langer een collectief instituut, maar een innerlijke strijd. Zijn roman

onderzoekt schuld, verantwoordelijkheid en hoop in een wereld die nog altijd de morele echo's van het koloniale verleden draagt. Als onafhankelijk denker weerspiegelt Helman een fundamenteel kritische houding ten aanzien van alle machtsstructuren, inclusief die van religie. Zijn humanistische spiritualiteit, waarin niet God maar de mens de drager van morele verantwoordelijkheid is, vormt een seculiere herinterpretatie van geloof. Waar De Kom religie inzet als wapen tegen ongelijkheid, gebruikt Helman haar als spiegel voor zelfonderzoek. De een spreekt in de taal van de collectieve bevrijding, de ander in die van individuele verlossing. Het contrast tussen de toon van witte en zwarte auteurs is cruciaal voor het begrijpen van de ontwikkeling van slavernijliteratuur. Witte auteurs zoals Elisabeth Maria Post en John Gabriel Stedman schrijven over onrecht; hun afwijzing van slavernij is geworteld in een moreel en religieus kader dat zij grotendeels intact laten. Religie fungeert bij hen als argument waarmee morele grenzen worden bewaakt: het christendom biedt een referentiepunt om menselijkheid te herstellen binnen een vertrouwd, Europees moreel universum. Bij de verdedigers van slavernij, zoals Roos in zijn poëzie, wordt religie juist ingezet om hiërarchie en onderwerping te sanctioneren, met een overvloed aan bijbelcitataten die het eigen morele gezag versterken. De slavernij wordt letterlijk met de Bijbel in de hand gelegitimeerd. Zwarte auteurs zoals Capitein en Akotie tonen daarentegen hoe religie van binnenuit kan worden verscheurd door tegenstrijdige betekenissen: gehoorzaamheid en opstand, verlossing en vervreemding. In hun werken wordt het christelijke geloof niet langer slechts een bron van troost of richtlijn, maar een terrein waarop moreel bewustzijn en kritiek worden ontwikkeld. Met de twintigste-eeuwse auteurs Anton de Kom en Albert Helman verschuift deze spanning naar een expliciet onderzoek van religie zelf. Hier is het niet langer een strijd tussen geloof en ongeloof, maar tussen geloof als macht en geloof als moraal. De Kom ontmaskert religie als ideologisch instrument van onderdrukking en herinterpreteert het als taal van collectieve morele bevrijding, terwijl Helman het geloof met filosofische afstand benadert en onderzoekt hoe het, ondanks zijn koloniale misbruik, kan blijven spreken over menselijke verantwoordelijkheid en ethiek. Door de tijd heen wordt duidelijk dat religie binnen slavernijliteratuur een dynamisch veld van herinterpretatie vormt: van autoriteit en legitimatie in de achttiende eeuw tot kritisch bewustzijn en morele herwaardering in de twintigste eeuw. In de twintigste eeuw wordt religie niet meer gebruikt om te verklaren, maar om te bevragen. Bij De Kom en Helman verschuift de focus van dogma naar ethiek, van gezag naar bewustwording. De Kom en Helman bevrijden religie uit de sfeer van gehoorzaamheid en herplaatsen haar in het

domein van verantwoordelijkheid. Hun vrijheid om zich zonder censuur te uiten maakt het mogelijk om religie niet langer te herhalen, maar te herdefiniëren. Een belangrijk verschil tussen witte en zwarte stemmen ligt in de ervaring van afstand en betrokkenheid. Waar de witte auteurs vaak reflecteren op slavernij, schrijven de zwarte auteurs uit slavernij voort. Hun toon is daardoor niet beschouwend, maar existentieel: geloof is geen thema, maar een innerlijke strijd. Toch zijn er ook overeenkomsten. Zowel Post als De Kom beroepen zich op de morele kracht van het geweten; zowel Stedman als Helman zoeken een vorm van menselijkheid die de kerk overstijgt. Wat hen scheidt, is niet de moraal zelf, maar de positie van waaruit zij spreken. Wat uit deze vergelijking naar voren komt, is dat religie in slavernijliteratuur niet eenduidig kan worden geclassificeerd als onderdrukkend of bevrijdend; haar betekenis verschuift afhankelijk van de stem die haar uitspreekt. In de witte teksten functioneert geloof vaak als spiegel voor morele zuivering: het morele kader van de kerk en het christelijke Europa blijft grotendeels intact, terwijl misstanden worden aangeklaagd vanuit een normatief religieus universum. In de zwarte teksten daarentegen wordt religie een ruimte van herinterpretatie, waarin het koloniale discours van binnenuit wordt ontmanteld en het geloof wordt ingezet om zowel persoonlijke als collectieve morele ervaring vorm te geven. De kern van deze studie ligt in het besef dat de religieuze taal van slavernij niet alleen de grenzen van moraal, maar ook van identiteit markeert. Waar eerdere onderzoeken zich vooral richtten op de vraag hoe religie slavernij legitimeerde of bestreed, laat dit onderzoek zien hoe religie zelf verandert door die confrontatie. Over drie eeuwen verschuift haar functie van dogma naar dialoog, van autoriteit naar geweten. De Bijbel, ooit het instrument van gehoorzaamheid, wordt uiteindelijk de spiegel van menselijke verantwoordelijkheid en moreel bewustzijn. Hieruit blijkt een geleidelijke ontwikkeling: van theologische rechtvaardiging naar ethische herziening, van gehoorzaamheid naar zelfbewustzijn. De achttiende-eeuwse schrijvers, zoals Post en Stedman, bewegen zich nog binnen de grenzen van kerk en leer, waarbij hun kritiek op slavernij wortelt in een moreel-religieus kader dat grotendeels ongeschonden blijft. Bij Capitein en Akotie wordt religie al meer een innerlijk strijdtoneel, een medium waarin gehoorzaamheid, opstand, verlossing en vervreemding met elkaar botsen. In de twintigste eeuw overschrijden auteurs als De Kom en Helman deze grenzen volledig: religie wordt niet langer louter een theologisch debat, maar een ethisch instrument van morele reflectie en maatschappelijke kritiek. Waar De Kom religie ontmaskert als ideologisch wapen van de onderdrukker en er een collectief moreel bewustzijn tegenover zet, gebruikt Helman religie als middel tot introspectie en

humanistische herinterpretatie, waarmee het geloof een ethisch kompas wordt voor individuele verantwoordelijkheid.

De gemeenschappelijke noemer van al deze teksten is dat zij de spanning tussen geloof en macht blootleggen. Wat bij de vroegere auteurs nog een worsteling binnen het religieuze denken is, wordt bij de latere auteurs een bevrijding daarbuiten. Religie transformeert van instrument van gehoorzaamheid tot taal van verzet en reflectie. Van de vrome verontwaardiging van Post tot de humanistische introspectie van Helman loopt een doorlopende lijn van morele emancipatie. De stemmen van Akotie, De Kom en Helman vormen daarin geen breuk met het verleden, maar de voltooiing van een proces dat bij Post en Stedman reeds aanving: het herwinnen van zeggenschap over geloof en moraal, niet langer als instrument van macht, maar als spiegel van menselijkheid.

Uiteindelijk laat deze analyse zien dat religie binnen slavernijliteratuur niet slechts een historische factor is, maar een dynamisch proces van morele heruitvinding. De achttiende-eeuwse schrijvers tonen de eerste barsten in het theologische fundament van kolonialisme; de twintigste-eeuwse auteurs breken dat fundament open en bouwen er een nieuw, seculier moreel bewustzijn op. Hiermee weerspiegelt de ontwikkeling van religie in deze teksten een bredere emancipatie: van gehoorzaamheid naar geweten, van geloof als gebod naar geloof als bewuste, ethisch geïnformeerde keuze. Deze studie sluit aan bij eerder onderzoek naar de verwevenheid van gereformeerde theologie en koloniale slavernij, in het bijzonder het werk van Ipenburg (*Een knecht der knechten sy hy syne broederen*, 2024). Ipenburg onderzoekt hoe zeventiende- en achttiende-eeuwse theologische kaders bijdroegen aan de legitimatie van koloniale overheersing en reconstrueert de intellectuele infrastructuur waarmee slavernij religieus en juridisch werd gelegitimeerd. Zijn analyse eindigt bij de vraag hoe deze theologische systemen functioneerden binnen de institutionele context van kerk, staat en koloniaal bestuur. Het onderhavige onderzoek neemt Ipenburgs conclusies als uitgangspunt, maar verschuift de aandacht van institutionele theologie naar literaire expressie. Waar Ipenburg laat zien hoe religieuze ideeën slavernij mede structureerden, laat deze thesis zien hoe dezelfde religieuze concepten in de letterkunde worden overgenomen, getransformeerd of juist ondergraven. Daarmee vormt deze thesis een vervolgstap: niet langer staat de productie van koloniale religieuze ideologie centraal, maar de wijze waarop individuele auteurs deze ideologie verwerken, betwisten en herschrijven. Tegen deze achtergrond

is het ten slotte noodzakelijk om te onderzoeken in welke publieksarena's deze teksten circuleerden en hoe lezersverwachtingen de vorm en reikwijdte ervan mede hebben bepaald, voordat wordt gereflecteerd op het onderzoeksproces zelf. De onderzochte teksten kunnen niet los worden gezien van de lezersgroepen en publicatie-arena's waarin zij circuleerden. Hoewel religie in alle teksten functioneert als een monolithisch instrument blijkt de inhoudelijke invulling van dat instrument sterk afhankelijk van de doelgroep, het genre en de publieke context waarin de teksten verschenen. De arena's waarin de teksten circuleerden bepaalden in hoge mate welke vormen van religieuze taal sociaal aanvaardbaar, politiek wenselijk of literair effectief waren.

De publicatie van *De Denker* (1764), het tijdschrift waarin ook de *Brief van Kakeru Akotie* verscheen, richtte zich expliciet op een verlicht lezerspubliek dat gewend was aan moraliserende essays, satirische observaties en kritische beschouwingen over mens en maatschappij. Deze context verklaart waarom de brief van Akotie werd gepositioneerd als een ethisch spiegelverhaal: het bood lezers de gelegenheid zich moreel te verheffen door het lijden van de slaaf als universele menselijke tragedie te interpreteren, zonder de omringende economische structuren van de slavernij fundamenteel ter discussie te hoeven stellen. Het religieuze discours in deze arena benadrukt dan ook humanitaire empathie, maar niet politieke omwenteling. Een vergelijkbaar mechanisme is zichtbaar in Elisabeth Maria Post' *Reinhart, of natuur en godsdienst* (1791). Dit werk vond zijn weg naar een geletterd, burgerlijk lezerspubliek dat vertrouwd was met didactisch-sentimentele literatuur. Post' religieuze taal is daarom ingetogen, beschouwend en gericht op individuele morele verfijning. Het publiek beïnvloedde de auteur in zoverre dat de theologische dimensie vooral functioneert als een middel om persoonlijke deugdzaamheid te benadrukken en niet om de structurele gruwel van slavernij expliciet aan te klagen. Het publiek verwachtte herkenbare morele schermen, geen polemieken. In Stedmans *Reize naar Surinamen* (1799) treedt opnieuw een andersoortig lezersmilieu naar voren: een avontuurlijk en politiek geïnteresseerd Europees publiek dat koloniale reizen consumeerde als kennis- en amusementsliteratuur. De religieuze passages zijn ingebed in een reisgenre dat authenticiteit en empirische observatie claimt. Hierdoor zijn de verwijzingen naar voorzienigheid, zonde en goddelijke orde vooral bedoeld om autoriteit uit te stralen. Het publiek verlangde objectieve observatie en Stedmans religieuze retoriek dient dit verwachtingspatroon door morele reflecties te presenteren als noodzakelijke begeleiding bij zijn waarheidsgetrouwe verslaglegging. De *Dialog tussen boer, schipper en*

*Haagse bode* (1676) werd daarentegen geproduceerd voor een commercieel pamfletcircuit dat functioneerde als vroegmoderne massamedia. Het publiek bestond uit een breed spectrum van lezers: stedelijke burgers, ambachtslieden en reizigers die in de pamflettencultuur een toegankelijke vorm van politieke expressie vonden. De religieuze taal in de *Dialogo* is daardoor volks, stellig en instrumenteel: het beoogde niet overtuiging via verfijnde theologie, maar via sociale herkenbaarheid en politieke mobilisatie. Religie fungeert hier niet als subtiel moreel kader, maar als een expliciete rechtvaardiging van koloniale expansie en handel.

Paul François Roos' *Surinaamsche Mengel-Poësy* (1802) bediende opnieuw een andere lezer: de Surinaamse en Nederlandse elite, voor wie poëzie zowel een esthetisch als ideologisch bevestigend medium was. De religieuze verwijzingen zijn daarom esthetisch gestileerd en verweven met een ideaalbeeld van orde en hiërarchie. Het publiek verlangde bevestiging van koloniale structuren, niet hun ontmanteling. In het twingste-eeuwse deel van het corpus kantelt deze dynamiek merkbaar. Anton de Kom schreef *Wij slaven van Suriname* (1934) voor een publiek dat deels bestond uit Surinaamse lezers die hunkerden naar historische herwaardering en deels linkse intellectuelen in Nederland die een antikoloniale stem wilden horen. Dit publiek maakte het mogelijk dat religie in het werk niet langer bevestigend of vergoelijkend wordt ingezet, maar transformerend en emanciperend. De Kom gebruikt religieuze taal om het koloniale christendom van binnenuit te ontmaskeren. Hier verschuift de functie van religie van legitimatie naar bevrijding. Albert Helms' *De stille plantage* (1931) richtte zich op een literair publiek binnen de Nederlandse en Surinaamse cultuur, ontvankelijk voor modernistische introspectie. In deze arena wordt religie een existentiële vraag, los van institutioneel dogma. Het publiek stimuleerde een vorm van religieuze taal waarin menselijkheid, schuld en verantwoordelijkheid centraal staan.

De vergelijking tussen deze arena's maakt duidelijk dat het slavernijdebat niet alleen thematisch, maar ook communicatief en publiek-sociaal verschuift. Religie blijft een monolithisch instrument binnen koloniale representatie, maar de inhoudelijke configuratie ervan verandert: van dogmatische rechtvaardiging in de achttiende eeuw, naar morele dialoog en uiteindelijk naar kritische ontmanteling in de twintigste eeuw. Deze verschuiving is onlosmakelijk verbonden met de doelgroepen die de teksten bereikten en de literaire ecosystemen waarin zij circuleerden.

## Reflectie en aanbevelingen

Het onderzoeksproces dat aan deze scriptie ten grondslag ligt, vroeg om voortdurende zelfmonitoring, vooral bij het balanceren van historische afstand, ethische gevoeligheid en analytische scherpte. De methode bleek bijzonder geschikt om langdurige continuïteit en verschuiving zichtbaar te maken in religieuze betekeniskaders. Waar aanvankelijk werd verwacht dat religie vooral statisch of eenduidig functioneerde, maakte de kwalitatieve benadering inzichtelijk hoe dynamisch religieuze taal zich verhiel tot de veranderende leesarena's. Minder goed gelukt is wellicht het volledig systematiseren van alle religieuze woordvelden binnen het corpus; gaandeweg bleek echter dat een kwalitatieve interpretatie meer ruimte bood om nuances, context en betekenisverschuivingen recht te doen. Het onderzoek leverde vooral het inzicht op dat religie, hoewel monolithisch als institutionele macht, literair en moreel uiteenrafelt zodra verschillende lezerspublieken in beeld komen. Die ontdekking ontstond juist door de combinatie van historische contextualisering en close reading. Voor vervolgonderzoek dringt zich onder meer de vraag op hoe niet-gecanoniseerde stemmen, bijvoorbeeld brieven van tot slaaf gemaakten, preken, missionaire documenten of mondelinge overleveringen, het religieuze debat verder hebben verbreed. Daarnaast zou digitale tekstanalyse, vooral bij grotere corpora, kunnen bijdragen aan het kwantificeren van metaforische verschuivingen in de representatie van geloof, macht en morele zeggenschap.

In zijn geheel biedt het onderzoek een helder zicht op hoe religie, lezersarena's en koloniale ideologie elkaar niet slechts beïnvloedden, maar gezamenlijk vormgaven aan drie eeuwen slavernijrepresentatie.

## **Geraadpleegde literatuur**

### **Primaire bronnen**

- Capitein, J. (1742). De slavernij als niet strijdig tegen de Christelijke vrijheid. Philippus Bonk.
- De Denker. (1764). Brief van Kakera Akotie. De Denker.
- De Kom, A. (1934). Wij slaven van Suriname. Contact.
- Helman, A. (1931). De stille plantage. Nijgh & Van Ditmar.
- Post, E. M. (1791). Reinhart, of natuur en godsdienst. Johannes Allart.
- Roos, P. F. (1802). Surinaamsche Mengel-Poësy. H. Gartman.
- Stedman, J. G. (1799). Reize naar Surinamen en door de binnenste gedeelten van Guiana. Johannes Allart.
- Anoniem. (1676). Dialoog tussen boer, burger, schipper en Haagse bode. In Beschrijvinge van Guiana. Kortingh, Stoffel Jansz.

### **Secundaire literatuur**

- Frijhoff, W. (2002). Embodied belief: Ten essays on religious culture in Dutch history. Verloren.
- Haarnack, C. (2015). De Denker: De Brief van Kakera Akotie (1774). Buku-Bibliotheca Surinamica.
- Ipenburg, B. J. (2024). Een knecht der knechten sy hy syne broederen. Sidestone Press.
- Johannes, G.-J., & Leemans, I. (2017). Worm en donder. Geschiedenis van de Nederlandse literatuur 1700–1800: De Republiek.
- De Leede, B., & Stoutjesdijk, M. (2023). Kerk, kolonialisme en slavernij: Verhalen van een vervlochten geschiedenis. KokBoekencentrum.
- Paasman, A. (1984). Reinhart: Nederlandse literatuur en slavernij ten tijde van de Verlichting.
- Paijmans, M., & Fatah-Black, K. (2025). Slavery in the cultural imagination: Debates, silences and dissent in the Neerlandophone space. Amsterdam University Press.
- Spaans, J. (2011). Graphic satire and religious change: The Dutch Republic, 1676–1707.

### **Digitale naslagwerken en encyclopedieën**

- Florijn, H. (2017). Kerk & religie: Jacobus Eliza Johannes Capitein. Reformatorisch Dagblad.
- Van Gelder, R. (z.j.). Reize naar Surinamen en door de binnenste gedeelten van Guiana (1799). Literatuurgeschiedenis.
- Harms, R. (z.j.). Pamfletten: Massamedia in de zeventiende eeuw. Literatuurgeschiedenis.

Nationaal Archief. (z.j.). Uitbreiding van handel (1621).

Paasman, B. (2014). Post, Elisabeth Maria (1755–1812). Digitaal Vrouwenlexicon van Nederland.

Paasman, B. (z.j.). Paul François Roos: Een rooskleurige verbeelding van de slavernij. Literatuurgeschiedenis.

Paasman, B. (z.j.). Elisabeth Maria Post: Ideologisch haar tijd vooruit. Literatuurgeschiedenis.

Van Kempen, M. (z.j.). De stille plantage (Helman, 1931). Literatuurgeschiedenis.

Van Kempen, M. (z.j.). Wij slaven van Suriname (De Kom, 1934). Literatuurgeschiedenis.

Statenvertaling online. (z.j.). Bijbel en kunst.