NEDERLANDSE FRANCISCANEN IN SHANXI, CHINA (1871-1954)

Jolanda Jansen

Institute for Culture & History

RADBOUD UNIVERSITY PRESS

Radboud Dissertation Series

NEDERLANDSE FRANCISCANEN IN SHANXI, CHINA
(1871-1954)

This publication has been made possible by Franciscaans Studiecentrum

NEDERLANDSE FRANCISCANEN IN SHANXI, CHINA (1871-1954)
Jolanda Jansen

Radboud Dissertation Series
ISSN: 2950-2772 (Online); 2950-2780 (Print)

Published by RADBOUD UNIVERSITY PRESS
Postbus 9100, 6500 HA Nijmegen, The Netherlands
www.radbouduniversitypress.nl

Design: Proefschrift AIO | Guus Gijben
Cover: Proefschrift AIO | Guntra Laivacuma
Printing: DPN Rikken/Pumbo

ISBN: 9789465151809
DOI: 10.54195/9789465151809
Free download at: https://doi.org/10.54195/9789465151809

© 2025 Jolanda Jansen

RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS

This is an Open Access book published under the terms of Creative Commons Attribution-Noncommercial-NoDerivatives International license (CC BY-NC-ND 4.0). This license allows reusers to copy and distribute the material in any medium or format in unadapted form only, for noncommercial purposes only, and only so long as attribution is given to the creator, see http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

NEDERLANDSE FRANCISCANEN IN SHANXI, CHINA (1871-1954)

Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Radboud Universiteit Nijmegen
op gezag van de rector magnificus prof. dr. J.M. Sanders,
volgens besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen op

dinsdag 11 november 2025
om 16.30 uur precies

door

Johanna Henriëtte Patricia Maria Jansen

Promotor:
Prof. dr. P.J.A.N. Rietbergen

Copromotoren:
Prof. dr. P.H.J.M. Camps ofm†
Prof. dr. Th. Zweerman ofm†

Manuscriptcommissie:
Prof. dr. W.J.H. Furnée
Prof. dr. W.M. Speelman ofs (Tilburg University)
Prof. dr. M.E. Monteiro
Dr. C. Dujardin (KU Leuven, België)
Dr. F.-P. van der Putten (Clingendael Instituut)

“Because once you put your toe into the waters of the past, you don't know how deep that water is. And you don't know what are the undercurrents that will carry you away.”

Hilary Mantel

Table of contents

DANKWOORD 10
TRANSLITERATIE 11

INLEIDING 13

DEEL I - ACHTERGRONDEN

Hoofdstuk I. De franciscaanse China-missionarissen 27
1. De orde in Nederland 27
2. Sociaal-economische en geografische herkomst 30
3. Motivatie: "Ik ga want ik moet"? 34
4. Een onbekend land 50
5. De trage reis naar China 53

Hoofdstuk II. Shanxi: "land van bloemen zonder geur" 61
1. Proloog in Hubei 61
2. Een labyrintisch landschap 70
3. Een angstaanjagend middel: opium 72
4. De Ongelofelijke Hongersnood (1876-1879) 84

Hoofdstuk III. De christelijke wereld van Zuid-Shanxi 93
1. Het christendom in China 93
2. Katholieke gemeenschappen in Shanxi 96
3. Chinese christenen en hun leiders 102
4. Concurrenten: protestantse zendelingen in Shanxi 105

DEEL II - WESTERLING IN HET OOSTEN

Hoofdstuk I. In het oude China (ca. 1860-1900) 113
1. China in de tweede helft van de negentiende eeuw 113
2. Vervlechting politiek en missie: het Franse Protectoraat 116

Hoofdstuk II. De Bokseropstand (1899-1901) 127
1. Ontstaan en verspreiding 127
2. Droogte: naderend onheil 130
3. Zuid-Shanxi 7 juli 1900 132
4. "Het leven walgt den missionaris" 135

5. Misère en mirakels 136
6. “Bastions van God” 139
7. Gevolgen 144

Hoofdstuk III. Japanners, nationalisten en communisten (1901-1943) 151
1. Stuiptrekkingen van het keizerrijk 151
2. De revolutie van 1911 152
3. De jaren twintig en dertig 155
4. Mislukte modernisering 163
5. Japanners en communisten in Shanxi 167
6. Afscheid van Luanfu 180
7. Laatste jaren in China (1943-1954) 182

DEEL III - FRANCISCAAN BUITEN HET KLOOSTER

Hoofdstuk I. Oude regels, nieuwe omstandigheden 199
1. Inleiding 199
2. Johannes Hofman versus Ivo van den Boer 200
3. De benoeming van de eerste superior regularis 205
4. De statutencommissie 207
5. Hofman en zijn medebroeders 209
6. *Vita communis* volgens Johannes Hofman 216

Hoofdstuk II. Naar een duidelijker taakverdeling 223
1. Langs kronkelwegen naar een besluit 223
2. Christophorus van Bussel (1914-1919) 226
3. Bertrandus Boerke (1919-1925) 234
4. De *Statuta pro missionibus O.F.M.* (1924) 238
5. ‘Demissionair’ bestuur (1925-1928) 240

Hoofdstuk III. Superiores in barre tijden 249
1. Columbanus Postma en het *Primus Congressus Superiorum Regularium* (1929) 249
2. Jesualdus van Hemert (1928-1933) 251
3. De visitatie van Honoratus Caminada (1933) 256
4. Philotheus Bolander (1933-1939) 258
5. Superiores buiten Shanxi 260

DEEL IV - MISSIONARIS ONDER 'HEIDENEN'

Hoofdstuk I. Organisatie van het vicariaat 269
1. Financieel beleid 269
2. Uitbreidingsmogelijkheiden: Noord-Shanxi, Noord-Shandong, Datong 277
3. Gedwongen krimp: Kiangchow 286
4. Bouwbeleid 292
5. Chinees-christelijke architectuur en kunst 295

Hoofdstuk II. Catechisten en maagden 303
1. Catechisten 303
2. Chinese maagden en Chinese zusters 308

Hoofdstuk III. Personeelsbeleid: priester-missionarissen 321
1. Chronische tekorten 321
2. Opleiding van de franciscaanse missionarissen 327

Hoofdstuk IV. Personeelsbeleid: lekebroeders 341
1. Bonifacius Timmer (1847-1903) 341
2. Devote eremieten 344

Hoofdstuk V. De Kleine Zusters van de Heilige Jozef 349
1. Vrouwen en het christendom in Zuid-Shanxi 349
2. Op zoek naar zusters 353
3. Het Sint Joseph Hofje in Luanfu: bedrijvig zenuwcentrum 358
4. Bestuursstructuur: de lange arm van Heerlen 365
5. Hoe te leven? 370
6. Puzzelstukjes: verplaatsingen en benoemingen 375
7. Besluit 384

Hoofdstuk VI. Missionering in Zuid-Shanxi 387
1. De blik van de missionaris 387
2. In een christelijk dorp 406
3. De missionaris als jurist 412
4. Weeshuizen van de Kindsheid 422
5. Onderwijs, pers en propaganda 436
6. Caritas 442
7. Hinderpalen 451

Hoofdstuk VII. Naar een Chinese kerk 459
1. Chinese priesters: positie en opleiding 459
2. Hongtong: een eigen vicariaat voor Chinese priesters 473

BESLUIT 485

BRONNEN EN LITERATUUR 503

BIJLAGEN 515
BIJLAGE I 520
BIJLAGE II 522
BIJLAGE III 526
BIJLAGE IV 527
BIJLAGE V 529

SUMMARY 531

Over de auteur 535

DANKWOORD

Allereerst dank ik mijn franciscaanse begeleiders: prof. dr. Arnulf Camps ofm en prof. dr. Theo Zweerman ofm. Beiden zijn overleden maar ik bewaar goede herinneringen aan de bijeenkomsten ten huize van prof. Camps.

Mijn promotor Peter Rietbergen bedank ik voor zijn inhoudelijke bijdragen, zijn loyaliteit gedurende vele jaren en de inspirerende gesprekken, die vaak verder reikten dan "missie in China".

Jan de Hond, Vincent Loth en Hanco Jürgens, oud-collega's en bevlogen historici met wie het contact gelukkig altijd is gebleven, dank ik voor hun scherpzinnige bijdrage aan de proefpromotie.

Erik-Jan van der Linden, muziekvriend, bedank ik voor zijn waardevolle commentaar en bemoedigende kijk op mijn promotie.

De hulp van Peter van der Heijden, jaargenoot, was onmisbaar bij de vormgeving van het lekenpraatje.

Bovenal dank ik allen die geïnteresseerd zijn gebleven. In het bijzonder mijn zus Frannette voor haar gewetensvolle lezing van mijn proefschrift en de verfrissende blik van een niet-historicus, en mijn oom Frans, die altijd heeft uitgekeken naar mijn promotie, maar het eindresultaat niet meer heeft mogen meemaken.

Tot slot: niemand heeft meer bijgedragen dan Bas. Dit boek is voor jou.

TRANSLITERATIE

Er zijn verschillende systemen om Chinese karakters om te zetten in het Latijns schrift. Het meest moderne is het pinyin transliteratiesysteem. Dat wordt hoofdzakelijk in deze studie gebruikt. Uitzonderingen zijn enkele persoonsnamen en geografische namen – bijvoorbeeld Sun Yat-sen, Chiang Kai-shek, Hongkong – omdat die schrijfwijze bekender is in het oudere Wade-Giles systeem. Daarnaast schreven missionarissen, zeker in de negentiende eeuw, soms de namen van dorpen en gehuchten fonetisch op. Van enkele plaatsnamen kon de huidige naam achterhaald worden, maar voor de kleine dorpen in Zuid-Shanxi was dat een probleem. In dat geval is de schrijfwijze van de missionarissen overgenomen. Tot slot zijn ook enkele plaatsnamen veranderd. Zo heet Luan tegenwoordig Changzhi maar de oude namen waren in gebruik in de periode dat de Nederlanders in Shanxi waren en blijven daarom in deze studie gehandhaafd. Bovendien noemden ze de stad waar hun hoofdresidentie was Luanfu (eigenlijk de districtsnaam). Ook dit is behouden in de tekst. De benaming van het missiegebied veranderde enkele keren: vanaf 1890 “Apostolisch Vicariaat van Zuid Shansi”, vanaf 1924 “Apostolisch Vicariaat van Luanfu” en vanaf 1946 “Bisdom van Lu’an”. In 1982 werd dit bisdom verdeeld in het bisdom Changzhi en het bisdom Jincheng.

INLEIDING

In de namiddag van zaterdag 14 juli 1888 arriveerden vier Nederlandse priesters van de franciscaanse orde in Matchang, een dorp in het zuidoosten van de Chinese provincie Shanxi. Martinus Poell, Odoricus Timmer, Theodorus Leenen en Norbertus Janssen waren aangekomen in hun voorlopige woonplaats. Het betekende voor hen het begin van een nieuw bestaan in een omgeving die onvergelijkbaar anders was dan hun vertrouwde vaderland. Hier wilden ze samen met landgenoten hun leven als franciscaan vormgeven en zich inzetten voor de bekering van Chinezen tot het christelijk geloof in zijn rooms-katholieke vorm.

Shanxi lag in het noorden van het enorme Chinese keizerrijk en kende een lange, rijke geschiedenis met perioden van economische voorspoed. In die dagen had het echter te maken met hongersnood en een bevolking waarvan een groot deel verarmd en aan opium verslaafd was. Christenen woonden er al sedert de achttiende eeuw – Italiaanse jezuïeten en franciscanen waren hier de Nederlanders voorgegaan. Ze leefden in kleine gemeenschappen die, vanwege gebrek aan priesters, gewend waren hun geloofszaken zelf te regelen. Vooraanstaande christenen en ongetrouwde vrouwen hadden de leiding.

De inwoners van Matchang waren die dag massaal uitgelopen om de bepaald niet onbescheiden intocht te zien. Poell, die de leiding zou krijgen over het missiegebied, ging zelfbewust voorop, in een palankijn gedragen door acht mannen. Zijn medebroeders zaten in huifkarren, getrokken door muilezels. Alle Nederlanders droegen Chinese kleding en een lange, imitatie haarvlecht, waarmee zij zich conformeerden aan de toen verplichte haardracht voor Chinese mannen. Ze werden vergezeld door een muziekkorps, enkele Chinese priesters, feestelijk uitgedoste leiders van christelijke gemeenschappen uit de omgeving en honderden christenen. En onderweg sloot zich een al maar groeiende menigte nieuwsgierige Chinezen aan.

De optocht eindigde bij de kerk van Matchang. Daar stond de vijfde Nederlander in Zuid-Shanxi, Augustinus Faaij, hen op te wachten:

> “De gehele kerk was versierd; de kaarsen brandden op het hoogaltaar, en voorafgegaan door de muzikanten, gevolgd door de christenen gingen wij zachtjes vooruit en knielden eindelijk voor het altaar om God te

> bedanken voor onze voorspoedige reis en gelukkige aankomst. De kerk, die ruim en goed gebouwd is in Toskaanse stijl, was eivol. Er waren ongeveer duizend personen verenigd en zo haast wij geknield waren, hieven alle christenen tegelijk uit volle borst een smeekzang aan om Gods zegen over ons af te roepen. Het was waarlijk indrukwekkend."[1]

Vijfenvijftig jaar later voltrok zich een in veel opzichten tegengestelde scène. In 1943, midden in de Tweede Wereldoorlog, besloten de Japanse bezetters van China om alle burgers van geallieerde staten die in het land woonden, over te brengen naar een interneringskamp. De inmiddels meer dan dertig Nederlandse missionarissen die verspreid in Zuid-Shanxi woonden, werden in de loop van maart onder militaire begeleiding naar de stad Luanfu, de hoofdresidentie van de missie, gebracht. Bij hen voegden zich bijna dertig Nederlandse zusters van de congregatie Kleine Zusters van de Heilige Jozef, die sinds 1922 in Zuid-Shanxi samenwerkten met de franciscanen.

Op zaterdag 20 maart, de dag van vertrek, verzamelden de Nederlanders zich in de huiskapel van de hoofdresidentie om afscheid te nemen van hun missie en hun Chinese collega's en om te bidden om een voorspoedige reis. Na "het laatste Amen" zette de intussen bijna 84-jarige Odoricus Timmer, dezelfde die vele decennia eerder deel was geweest van de luisterrijke intocht in Matchang, spontaan de lofzang *Te Deum* in. De emoties waren sterk: de hymne werd "snikkend overgenomen door de grote groep robuuste mannen."[2]

De beide gebeurtenissen markeren de belangrijkste episode uit de geschiedenis van de Nederlandse franciscanen in Zuid-Shanxi, een geschiedenis die in deze studie nog wordt uitgebreid met een proloog in de provincie Hubei, beginnend in 1871, en een epiloog in de hoofdstad Beijing, eindigend in 1954. In die hele periode vertrokken 117 Nederlandse franciscanen naar China. Hun achtergrond was divers, hun motieven waren uiteenlopend, de wijze waarop zij hun leven vormgaven en waarop hun carrières verliepen, verschilde, maar allen waren deel van een fenomeen dat wereldomspannend, eeuwenoud en van diepgaande betekenis was: de inspanningen van de katholieke kerk om het christelijk geloof te verkondigen.

De katholieke kerk is intrinsiek een missionerende kerk. Al in apostolische tijden trokken de aanhangers van het christendom vanuit het Midden-Oosten

---

1. Tien-kong 7 augustus 1888, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.
2. Beschrijvingen van deze gebeurtenis in: Peking 5 november 1943, Poort aan provinciaal, ABL map 74, nr. 6; Peking 3 maart 1944, Ruijs aan provinciaal, AOFM D. Ruijs, doos 42, nr. 2; *Over het vertrek uit Luanfu vertelt Zr. Edmundia het volgende*, AKZ Missie China 6, nr. 1.

de wereld in om hun geloof te verkondigen. Ze wisten van Europa een christelijk continent te maken en een enkele keer drongen missionarissen tot diep in Azië door, zoals de franciscanen die in de dertiende eeuw China bereikten. Vanaf het einde van de vijftiende eeuw reisden priesters van de grote religieuze ordes – augustijnen, dominicanen, franciscanen, jezuïeten – in gezelschap van Europese ontdekkingsreizigers, kooplieden en gelukszoekers, de wereld over, op zoek naar 'heidenen' om hen te bekeren.

De Romeinse Curie (het bestuurlijke apparaat van de kerk) liet de organisatie en financiering van deze onderneming aanvankelijk over aan de katholieke vorsten van Spanje en Portugal, volgens regelingen die bekend staan als het *patronato real* respectievelijk het *padroado*. Men had andere prioriteiten: Europese politiek en de opkomst van het protestantisme werden belangrijker gevonden dan evangelisatie in Azië, Afrika en Amerika. Maar in de zeventiende eeuw sloeg Rome een andere koers in. Spanjes positie was vooralsnog te sterk om iets aan het *patronato real* te doen, maar Portugals macht in Azië en Afrika was tanende door de opkomst van de protestantse naties Holland en Engeland. Men zag kans de controle over de geloofsverspreiding steeds meer naar zich toe te trekken: een aantal *padroado* privileges werden teruggedraaid en er werd, in 1622, een nieuwe organisatie aan de Curie toegevoegd, de *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, kortweg Propaganda Fide of Propaganda, die zich ging bezighouden met de missionering.[3] Ook probeerde men in Frankrijk en Italië belangstelling voor de missie te wekken.

Maar met de achttiende-eeuwse algehele malaise in de katholieke kerk, gevolg van vooral de anticlericale maatregelen van de Franse Revolutie en de ideeën van de Verlichting, verminderde ook de inspanning en belangstelling voor de missie: de wereldwijde geloofsverkondiging stond in Rome niet meer hoog op de agenda. Bovendien temperde de verwoede controverse tussen de missionerende ordes over de houding die moest worden aangenomen tegenover gebruiken in de missiegebieden en de juiste vertaling van religieuze begrippen naar lokale talen, het enthousiasme en leidde tenslotte zelfs tot de (tijdelijke) opheffing van de jezuïetenorde in 1773: meer dan drieduizend missionarissen van de sociëteit moesten hun werk opgeven. Maar de crisis gaf ook nieuwe mogelijkheden. De Franse Revolutie (1789-1799) bracht de scheiding van kerk en staat en op het rationele Verlichtingsdenken volgde de *gefühlsbetonte* Romantiek met hernieuwde waardering voor religieuze tradities. Ontdaan van wereldlijke macht richtte het Vaticaan zich meer op religieuze zaken en

3. In het Nederlands: *Heilige Congregatie voor de Voortplanting van het Geloof*. In 1982 werd die naam veranderd in *Congregatio pro Gentium Evangelisatione* (*Congregatie voor de Evangelisatie van de Volkeren*).

groeide onder de nieuwe omstandigheden uit tot het centrum waarop de wereldwijde rooms-katholieke gemeenschap zich oriënteerde.[4]

De voorwaarden voor de heropleving van de geloofsverkondiging waren gunstig: technische vooruitgang had het reizen vergemakkelijkt en de bereikbaarheid van verafgelegen gebieden vergroot. De groeiende economische en politieke belangen die Europese staten in Afrika, Azië en Amerika hadden, garandeerden diplomatieke en militaire steun aan katholieke missionarissen én protestantse zendelingen. In Rome zetelden energieke pausen, ditmaal met grote belangstelling voor de wereldmissie, die bovendien gedurende de jaren 1918-1932 in de Nederlandse prefect van de Propaganda Fide, de redemptorist Willem van Rossum (1854-1932), een voortvarende en begaafde organisator en medestander vonden.[5] De religieuze gemeenschappen floreerden. Hun ledenaantal groeide en daarmee het aantal potentiële missionarissen. De oude ordes, waaronder ook de in 1814 weer herstelde sociëteit van de jezuïeten, stuurden steeds meer mensen uit. Nieuwe congregaties, zelfs uitsluitend op missionering gericht, dienden zich vanaf het midden van de negentiende eeuw aan, niet alleen congregaties voor mannen en priesters maar ook voor vrouwen en broeders.

Anders dan in de eeuwen daarvoor, waarin de missie het domein was van vorsten en religieuze ordes, lag het initiatief nu steeds meer ook bij leken en particulieren. Met name de Fransen speelden een vooraanstaande rol, daarbij gesteund door hun overheid die zich opwierp als beschermer van de katholieke missies om haar positie als koloniale grootmacht te verstevigen.[6] Zeker tot 1900 kwamen de meeste Europese missionarissen uit Frankrijk en de drie belangrijkste ondersteunende organisaties voor de missionering werden er gesticht. Dat waren achtereenvolgens het Genootschap tot Voortplanting van het Geloof (1822), opgezet als algemeen fonds voor de missie, het Genootschap van de Heilige Kindsheid (1843), aanvankelijk bedoeld om verweesde en verlaten Chinese kinderen op te vangen, maar later wereldwijd actief, en het Liefdewerk van de Heilige Apostel Petrus, ook wel Sint Petrus Liefdewerk genoemd (1889) voor de vorming van inheemse priesters. Het

---

4. Voor een algemene overzicht, zie: Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth (etc.) 1990; Dana L. Robert, *Christian Mission. How Christianity Became a World Religion*, Chichester, UK/Malden, MA 2010.
5. Het belang van Van Rossum voor de reorganisatie (dat wil zeggen, de centralisatie van het wereldwijde missiewerk in Rome en de bevordering van inheemse kerken) is moeilijk te overschatten, zoals Vefie Poels in haar biografie van Van Rossum overtuigend laat zien: Vefie Poels, *De rode paus. Biografie van Willem van Rossum cssr (1854-1932)*, Nijmegen 2021.
6. Ernest P. Young, *Ecclesiastical Colony. China's Catholic Church and the French Religious Protectorate*, London 2014.

waren stuk voor stuk vermogende fondsen en in 1922 trok Rome, met de vorming van de Pauselijke Missiewerken, dan ook het beheer naar zich toe.[7]

Ook de Nederlandse katholieken hebben aan de wereldwijde inspanningen van de Kerk om het christelijk geloof te verspreiden, een meer dan evenredige bijdrage geleverd, vooral tijdens het interbellum. Dat was immers een plicht, zo werd hun voorgehouden in de intensieve propaganda van hun voormannen, en dus gaven zij: geld, gebeden en hun zonen en dochters.[8]

Tot het midden van de negentiende eeuw kwamen de missionarissen vooral uit de katholieke Zuidelijke Nederlanden. Het protestantse noorden leverde nauwelijks een bijdrage, het gold voor het Vaticaan immers zelf als missieland. Dat veranderde met de grondwet van 1848 waarin onder meer de vrijheid van godsdienst werd vastgelegd, en het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in 1853 waardoor de katholieke kerk in Nederland de ruimte kreeg zich te ontplooien. Tot dan had slechts een bescheiden aantal van 170 Nederlandse mannen, bijna uitsluitend wereldheren, voor de missie gekozen. De meesten vertrokken naar de koloniën (Nederlands Oost-Indië, Curaçao en Suriname) en Noord-Amerika. Na 1850 veranderde dit patroon. Vooral de vestiging van een aantal buitenlandse, exclusief op missionering gerichte congregaties in Nederland versnelde de ontwikkelingen. In de vijf decennia tot 1900 vertrokken meer dan 630 missionarissen – behalve wereldheren ook leden van oude ordes en nieuwe congregaties. En niet meer bijna uitsluitend naar de koloniën, maar naar alle windstreken.

De verschillende organisaties bedreven echter hun eigen propaganda en beconcurreerden elkaar met hun eigen tijdschriften, brochures, verenigingen en fondsen. Pas in het begin van de twintigste eeuw probeerde men meer eenheid

---

7. Oorspronkelijke namen: L'Oeuvre de la Propagation de la Foi, L'Oeuvre de la St-Enfance, L'Oeuvre de St-Pierre pour le Clergé indigène des Missions. Voor de geschiedenis van de Pauselijke Missiewerken in Nederland, zie: Jan Willemsen, *Bijdragen aan de Wereldkerk. De geschiedenis van MISSIO/Pauselijke Missiewerken Nederland 1822-1997*, Den Haag 1997; voor de geschiedenis van het Sint Petrus Liefdewerk, zie: A.Baan, *SPL/PMP in Nederland 1920-1980. Zestig jaar geschiedenis van de Nederlandse afdeling van het Sint Petrus Liefdewerk/Pauselijk Missiewerk voor Priesteropleiding overzee*, 's-Gravenhage 1983.

8. A.J.J.M. van den Eerenbeemt cicm, *De missie-actie in Nederland*, Nijmegen 1945; A. Mulders, "Nederland en de Missie sinds het herstel der bisschoppelijke hiërarchie", in: *Het Missiewerk* 32 (1953), 193-210; Jan Roes, *Het groote missieuur. 19151940. De missiemotivatie van de Nederlandse katholieken*, Bilthoven 1974; P.J. Rietbergen, "Aan de vooravond van 'het groote missie-uur'", in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, vol. 70 nr. 1(januari 1990), 75-108; Dries Vanysacker, "Historisch overzicht van de katholieke Belgische en Nederlandse missies (negentiende-twintigste eeuw)", in: Lieve Gevers e.a., *Da mihi Belgas. De Nederlanden en hun missie*. Themanummer *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden*. jrg. 5 nr. 4 (1996), 309-326.

en efficiëntie te scheppen in de activiteiten. En met succes. Tussen 1900 en 1940 vertrokken ruim 2600 mannelijke missionarissen naar de missie. Het aantal vrouwelijke missionarissen lag nog hoger. In 1939 kwam zelfs 11% van het totaal aantal missionarissen uit Nederland, terwijl de Nederlandse katholieken minder dan 2% van het totaal aantal katholieken in Europa vormden. Van de 33 katholieke organisaties die mannelijke priester-missionarissen uitzonden, was de Nederlandse provincie van de franciscaanse orde een van de grootsten. China was het eerste gebied waar ze hun leden in die periode van groot missie-enthousiasme naar toe stuurden.

De geschiedschrijving en bestudering vanaf de negentiende eeuw van de fascinerende ontmoeting tussen twee verschillende culturen, is lange tijd beperkt gebleven tot kronieken, verhalen met de missionaris als onverschrokken held, reisverhalen vol *couleur locale* en andere publicaties bedoeld als propaganda voor de missie, veelal geschreven door leden van ordes, congregaties en andere missie-organisaties.[9] Wetenschappelijk onderzoek op dit gebied was marginaal. Dat veranderde enigszins met de opkomst van missiologie als academische sub-discipline van theologie aan Europese universiteiten. Duitse protestantse theologen, met name Gustav Warneck (1834-1910), de "vader van de missiologie",[10] gingen in die ontwikkeling voorop. Aan katholieke zijde kreeg Joseph Schmidlin (1876-1944) in 1910 een leerstoel in Münster. Daarna volgden, mede door aansporingen van de paus, ook elders missiologische instituten: in Leuven trad Pierre Charles (1883-1954) aan, in Nijmegen Alphons Mulders (1893-1981).[11]

Vooralsnog draaide het onderzoek vooral om theorie en methoden van het missioneringswerk. De historische studies die werden geschreven, waren meestal algemene geschiedenissen. China was zeker geen apart thema. Een uitzondering vormt *A History of Christian Missions in China* uit 1929 van de Amerikaanse historicus – en korte tijd zendeling in China – Kenneth Scott Latourette (1884-1968), maar daarna werd het onderwerp decennialang door seculiere onderzoekers genegeerd.[12] Er werd weliswaar incidenteel onderzoek gedaan naar onderwerpen – meestal politieke – die zijdelings met de missie in China te maken hadden, maar in het algemeen werden missionarissen door westerse onderzoekers, in de woorden van historicus Gary

---

9. Voor een recent overzicht, zie: Brian Stanley, "The Changing Face of Mission Studies since the Nineteenth Century", in: Kim, Kirsteen, Knud Jørgensen, & Alison Fitchett-Climenhaga, *The Oxford Handbook of Mission Studies*, Oxford 2022, 19-36.
10. David Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991, 249.
11. Carine Dujardin, *Missionering en Moderniteit. De Belgische Minderbroeders in China 1872-1940*, Leuven 1996, 21-29.
12. R. G. Tiedemann (ed.), *Handbook of Christianity in China. Volume Two: 1800 to the Present*, Leiden/Boston 2010, ix.

Tiedemann "dismissed as an embarrassment to the Western scientific culture."[13] Missie en zending werden – zeker in de periode van dekolonisatie en Koude Oorlog – gezien als te zeer verbonden met kolonialisme en imperialisme en missionarissen werden gestereotypeerd als agressieve ontwrichters van inheemse culturen.[14]

Sinds de jaren zeventig van de twintigste eeuw nam de academische belangstelling voor de missie in China weer toe. Dat hing samen met de verbeterde politieke en economische relaties tussen China en het Westen (met name Amerika), de openstelling van archieven en een verandering van de wetenschappelijke benadering van missie en missionarissen met meer aandacht voor cultuurcontact en Chinese christenen. Nieuwe theoretische en methodologische concepten als adaptatie, acculturatie, inculturatie en contextualisering dienden zich aan. Overigens waarschuwen zowel Tiedemann alsook de Belgische historicus Carine Dujardin voor de valkuilen van het gebruik van die concepten. Dujardin wijst erop dat ze door elkaar en niet altijd in de juiste betekenis worden gebruikt en Tiedemann spreekt van een "jungle of terms" en noemt daarbij de ook populaire termen orientalisme en postkolonialisme "passing fashions" die zeker bruikbaar zijn maar slechts op beperkte schaal.[15] Hoe dan ook, er was sprake van een paradigmaverschuiving in de geschiedschrijving van het christendom in China: een verandering van een hoofdzakelijk missiologische en Eurocentrische benadering naar een Sinocentrische benadering van de geschiedenis met aandacht voor lokale christelijke gemeenschappen.[16]

---

13. Idem.

14. Paul Rule, "Why Have Missionaries Got a Bad Name?", in: Noël Golvers and Sara Lievens (eds.), *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of his 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K.U. Leuven*, Leuven 2007, 515-519. Zie ook: Karel Steenbrink, "Enkele tendensen in de recente missiegeschiedenis", in: *Trajecta*, 4 (1995), afl. 4, 342-355, ald. 344.

15. Dujardin, *Missie en Moderniteit*, 24-25, 29; Tiedemann, *Handbook*, xv, ix.

16. Nicolas Standaert sj, "New Trends in the Historiography of Christianity in China", in: *The Catholic Historical Review*, vol. LXXXIII, nr. 4 (oktober 1997), 573-613; Patrick M. W. Taveirne, "Writing the History of the Catholic Church in China: Historiography, 1900–Present", in: Cindy Yik-Yi Chu (ed.), *Catholicism in China, 1900–Present. The Development of the Chinese Church*, New York 2014, 13-24, ald. 14, 16. De lokale invalshoek werd onder meer bepleit door Arnulf Camps ofm, "The Study of the History of Local Churches", in: Jeroom Heyndrickx cicm, *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leuven 1994, 21-29. Eugenio Menegon, "Popular or Local? Historiographical Shifts in the Study of Christianity in Late Imperial China." In: Gu Weiying (ed.), Dong Xi jiaoliu shi de xinju: yi Jidu zongjiao wei zhongxin (New Directions in East-West Relations: The Case of Christianity). Taipei: Taiwan Daxue Chubanshe, 2005, 247-307. Een voorbeeld van een dergelijke benadering: Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge Mass./London 2009.

Naast de toename van publicaties volgden ook symposia en internationale conferenties[17], gingen Chinese onderzoekers zich met het onderwerp bezighouden[18] en werden speciale projecten gestart.[19] Ook kwam er meer aandacht voor de rol van leken en vrouwen[20] en voor andere bronnen: behalve de kronieken en de gebruikelijke beleidsdocumenten geproduceerd door ambtsdragers, ook egodocumenten van 'gewone' missionarissen, zoals dagboeken, brieven en orale bronnen.[21] Bibliografiën en handboeken verschenen en electronische databases werden opgezet.[22]

Deze studie is uitgevoerd in opdracht van het Franciscaans Studiecentrum (FSC) en had in zijn oorspronkelijke opzet als belangrijkste onderzoeksvraag hoe de missionarissen hun leven als franciscaan in Zuid-Shanxi vormgaven. De afronding liet om allerlei redenen lang op zich wachten, veel langer dan wie ook, inclusief de auteur, heeft voorzien. Van de oorzaken en gevolgen van de lange doorlooptijd zijn er in wetenschappelijke zin maar enkele van belang. Het bronnenmateriaal was omvangrijk. De twee belangrijkste archieven – het Archief van het Bisdom Luanfu en het Persoonsarchief van de Minderbroeders-Franciscanen – bevatten samen ruim 11.000 handgeschreven brieven van missionarissen. Bovendien bleek het in kwaliteit uitzonderlijk rijk, relevant en gedetailleerd.

Dat opende de mogelijkheid het leven, werk en denken van de missionarissen beter te beschrijven en te analyseren om zo tot een diepgaander begrip te komen. De verleiding om het aanvankelijke onderzoeksplan voor dat doel te verbreden, was niet te weerstaan. Zodoende evolueerde de onderzoeksvraag. Niet alleen kwamen andere, relevante onderwerpen en vragen in beeld waarvan de samenwerking met de Kleine Zusters van de Heilige Jozef de meest in het oog springende was. Het werd ook noodzakelijk de onderzoeksvragen te relateren aan de wetenschappelijke literatuur die in de loop van de jaren verscheen, wilde de studie aansluiten bij bovenbeschreven historiografische ontwikkelingen. Daardoor werd het eveneens onvermijdelijk om aandacht te besteden aan de Chinese context en Chinese actoren, althans voor zover dat mogelijk was want om praktische redenen zijn geen Chinese

17. Zoals bijvoorbeeld de Ferdinand Verbieststichting in Leuven sinds 1986 regelmatig doet.
18. D. E. Mungello, "Reinterpreting the History of Christianity in China", in: *The Historical Journal*, vol. 55, nr. 2 (juni 2012), 533-552, met name 548-551. Zie ook: Tiedemann, *Handbook*, xvi-xvii.
19. Zoals de *KomMissieMemoires*, gestart door o.m. het Katholiek Documentatie Centrum van de Radboud Universiteit in Nijmegen, waarbij sinds 1978 meer dan 900 missionarissen werden geïnterviewed.
20. Een van de eerste studies op dit gebied is: Jane Hunter, *The Gospel of Gentility. American Women Missionaries in the turn-of-the Century in China*, New Haven 1984.
21. Enkele nuttige waarschuwingen ten aanzien van het gebruik van orale bonnen bij Vefie Poels, "Op glad ijs? Kanttekeningen bij het gebruik van orale bronnen voor het onderzoek naar de Scandinavische missiegeschiedenis", in: *Trajecta*, 5 (1996), afl. 4, 388-402.
22. Enkele voorbeelden geeft Taveirne, "Writing the History of the Catholic Church in China", 21-22.

bronnen geraadpleegd. Tenslotte boden de bronnen voldoende materiaal voor enkele biografische uitweidingen.

Centraal in deze studie staan de 117 Nederlandse mannen die toetraden tot de franciscaanse orde en vervolgens, vanwege die religieuze status, missionarissen in China konden worden. De basis voor het onderzoek is vooral de persoonlijke correspondentie (brieven aan familie, vrienden en medebroeders). In mindere mate werden institutionele bronnen (zoals correspondentie tussen en met gezagdragers in China, Nederland en Rome) gebruikt. De thema's die naar voren kwamen waren zeer divers waardoor zowel een chronologische als een consistent thematische opbouw van deze studie onbevredigend bleek. Uiteindelijk is gekozen voor een beschrijving die om analytische redenen in drie hoofdthema's is onderverdeeld, corresponderend met de verschillende rollen – of identiteiten zo men wil – voorafgegaan door een deel waarin Nederlandse en Chinese achtergronden worden geschetst.

Dat eerste deel ("Achtergronden") is thematisch gerangschikt. Aan de orde komen onder meer een kort overzicht van de geschiedenis van de franciscaanse orde in Nederland en de sociaal-economische en geografische herkomst van de franciscanen. Ook aan de motieven om te kiezen voor een missionarisbestaan wordt aandacht besteed. Daarna volgt een beschrijving van Shanxi en de grote problemen waarmee men in deze provincie (opiumgebruik en hongersnood) te maken had. Het deel besluit met een schets van de christelijke wereld van Zuid-Shanxi.

Het tweede deel ("Westerling in het Oosten") is chronologisch geordend en richt zich op de politieke en sociaal-economische situatie in China. Dit deel is essentieel om te begrijpen hoe de Nederlanders zich als franciscanen en missionarissen probeerden te verhouden tot de complexe historische veranderingen, en hoe deze veranderingen hun leven en werk beïnvloedden. Daarnaast speelt hun identiteit als westerling een rol. De imperialistische politiek van westerse naties was nauw verweven met missie. Als gevolg daarvan werden missionarissen door Chinezen met argwaan en vijandigheid bejegend. Een belangrijk thema is dan ook de gewelddadige uitbarsting van die sentimenten tijdens de Bokseropstand (1899-1901), waarbij ook de Nederlanders in Shanxi betrokken waren.

Het derde deel ("Franciscaan buiten het klooster") is ook chronologisch geordend en gaat over de invulling van het religieuze leven. Als franciscaan waren de Nederlanders gehouden aan de regels van hun orde. Hoe hebben zij hun leven, als franciscaan, in de Chinese omgeving vormgegeven? En hoe waren de persoonlijke verhoudingen binnen de broederschap?

Het vierde deel (“Missionaris onder ‘heidenen’”) is weer thematisch geordend en behandelt het missionaire werk. Dit betreft het financiële beleid, de materiële uitbouw van de missie middels kerken en kapellen, de plaats van architectuur en kunst daarin, het personeelsbeleid met daarin aandacht voor de opleiding tot missionaris en de samenwerking met lekebroeders en zusters. De vragen betreffende de feitelijke missionering behandelen de uitgangspunten van de missionarissen en de strategieën: bemoeienis met rechtszaken, de rol van weeshuizen, onderwijs en caritas. Tenslotte wordt gekeken naar de rol van Chinese priesters.

DEEL I
ACHTERGRONDEN

Hoofdstuk I
De franciscaanse China-missionarissen

1. De orde in Nederland

De beweging waaruit de orde der minderbroeders (*Ordo Fatrum Minorum*, afgekort O.F.M.) is ontstaan en waarvan de franciscanen een tak zijn, is begonnen in Italië in het begin van de dertiende eeuw door Giovanni di Pietro di Bernardone, beter bekend als Franciscus van Assisi (1181/1182–1226).[23] *Il Poverello*, de kleine arme, werd hij genoemd, deze zoon van een rijke koopman die, nadat hij ernstig ziek was geweest, in 1205 afstand had gedaan van een zorgeloos bestaan en had gekozen voor een leven van armoede en gebed in navolging van Christus. Vanaf 1208 sloten anderen zich bij hem aan en in 1210 werd de groep door de paus erkend als orde.

Wat Franciscus voor ogen stond, was een broederschap (*fraternitas*) waarin men geen persoonlijk én geen gemeenschappelijk eigendom kende. De broeders waren gehouden aan de regels zoals die waren vastgelegd in de *Regula bullata* van 1223.[24] Belangrijk waren de geloften van armoede, kuisheid en gehoorzaamheid. Men had geen vaste verblijfplaats maar trok rond als prediker en bekommerde zich om armen, gemarginaliseerden en kwetsbaren. Radicale armoede was het centrale thema in de levenswijze. Dit was echter moeilijk vol te houden, zeker toen de beweging groeide: de vraag of de orde eigendommen mocht hebben, diende zich aan. Uit de discussies hierover ontstonden in de dertiende eeuw verschillende bewegingen waarvan de spiritualen en de conventuelen de grootste waren. De eersten wilden de regel van Franciscus strikt blijven naleven, de tweeden stelden zich praktischer op en vonden dat de orde kloosters en kerken mocht bezitten. De paus koos uiteindelijk de kant van de conventuelen. Aardse goederen kreeg de orde in bruikleen van de Kerk.[25]

---

23. Het navolgende is gebaseerd op J.A. de Kok ofm, *Acht eeuwen minderbroeders in Nederland. Een oriëntatie*, Hilversum 2007 en M.A. Baan ofm, *De Nederlandse Minderbroedersprovincie sinds 1853. Sociologische verkenning van een religieuze groepering in verandering*, Assen 1965.
24. Daaraan vooraf ging de *Regula non bullata* van 1221
25. H. Loeffen ofm e.a. (vert.), *De geschriften van Franciscus van Assisi*, Haarlem 1982 (oorspr. *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, Grottaferrata 1978). Een overzicht van interpretaties van de Regels geeft J. Hoeberichts, *Franciscus en de Islam*, Assen 1994 (Scripta Franciscana I). Zie ook: J.A. de Kok ofm, *Acht eeuwen minderbroeders in Nederland. Een oriëntatie*, Hilversum 2007 en M.A. Baan ofm, *De Nederlandse Minderbroedersprovincie sinds 1853. Sociologische verkenning van een religieuze groepering in verandering*, Assen 1965.

Het armoede-ideaal bleef echter een bron van conflict. Vanaf het einde van de veertiende eeuw kwam andermaal een hervormingsbeweging – de zogenaamde observantie – op gang, waarbinnen de aanhangers streefden naar een striktere naleving van de ordesregel en zich afzetten tegen de wat lossere leefwijze van de conventuelen. In 1517 verleende de paus deze observanten het recht zich minderbroeders franciscanen te noemen (ook wel 'bruine franciscanen', naar de kleur van hun habijt) en gingen de minderbroeders conventuelen ('zwarte franciscanen') voortaan als aparte tak verder. Enkele jaren later werd een derde tak gevormd: de minderbroeders kapucijnen die evenals de franciscanen waren voortgekomen uit de observantiebeweging.

De franciscaanse beweging groeide snel en waaierde uit over heel Europa. De eerste minderbroeders in het gebied van het huidige Nederland vestigden zich in 1228 in Den Bosch. Rond 1320 bezat de orde twaalf kloosters. In 1529 was dat aantal verder gegroeid tot meer dan 25. In dat jaar gingen de meeste Nederlandse kloosters deel uitmaken van de bestuurlijke eenheid Germania Inferior en kenden ze enkele decennia van rust en bloei, totdat de Nederlandse Opstand (1568-1648) hieraan een einde maakte. Kloosters en kerken werden geplunderd, de uitoefening van de katholieke godsdienst werd officieel verboden en Nederlandse religieuzen moesten elders hun heil zoeken of ondergronds gaan.

In de overwegend katholiek gebleven generaliteitslanden (ongeveer het tegenwoordige Noord-Brabant en Limburg), keerden de kloosterlingen na het einde van de Opstand – zodra dat weer mogelijk was – naar de kloosters terug en begonnen aan de heropbouw van de bezittingen en de hervatting van de zielzorg. In het meer protestantse noorden verliepen de ontwikkelingen anders. Rome beschouwde het gebied als een missie. Deze zogenaamde Hollandse Zending bepaalde het katholieke geloofsleven en dus ook levenswijze en taakopvatting van de in het noorden wonende en werkende religieuzen. Men woonde alleen of in zeer kleine groepjes op zogenaamde staties (in wezen een missiepost) en kende ook niet de vaste orde die het leven in de kloosters dicteerde. Evenmin droeg men een habijt. Het leven was er comfortabeler, minder ascetisch dan in het klooster. Binnen de Nederlandse minderbroedersprovincie werd dit verschil tussen noord en zuid sterk gevoeld, is tot in de twintigste eeuw blijven doorwerken en zou ook in Zuid-Shanxi tot problemen leiden.

In de zeventiende eeuw ontstond andermaal een hervormingsbeweging, de zogenaamde recollectie: een stroming die een meer contemplatieve invulling van het minderbroedersleven nastreefde. De Nederlandse provincie ging in 1670 in haar geheel tot deze beweging over en richtte enkele kloosters in als recollectiehuis, als

oord voor meditatie. Deze oriëntatie was strijdig met wat de wereldlijke vorsten, vooral in de achttiende eeuw, wensten. Zij zagen liever dat ordes zich richtten op wat zij nuttiger vonden: onderwijs, landbouw, caritas. Hun kerk- en kloosterpolitiek was daarom gericht op hervorming in die richting. Voor de minderbroeders in de voorheen Spaanse, maar in 1713 Oostenrijks geworden Zuidelijke Nederlanden, had deze politiek tot gevolg dat een aantal kloosters werd opgeheven.

Een tweede zware tegenslag kreeg men te verduren toen de Fransen vanaf 1792 in de Nederlanden kwamen: alle minderbroederskloosters werden opgeheven, op dat van Megen na. Deze vestiging ontsprong de dans omdat aan de Franse heerschappij snel een einde kwam en het besluit tot opheffing niet meer werd uitgevoerd. Tot herstel van alle kloosters kwam het echter niet omdat de nieuwe koning van het Koninkrijk der Nederland, Willem I (1815-1840), de kloosterpolitiek van de Fransen in grote lijnen handhaafde. In de eerste helft van de negentiende eeuw verschrompelde de Nederlandse minderbroedersprovincie dan ook tot de staties in de provincies ten noorden van de grote rivieren.

In 1841 werden door Willem II (1840-1849) alle kloosterwetten opgeheven en mochten de ordes weer nieuwe leden aannemen. In 1853 volgde het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie: Nederland was weer een volwaardige kerkprovincie in plaats van een missiegebied. Op 24 juli van dat jaar werd de minderbroedersprovincie heropgericht. Men stond voor de opgave deze provincie op te bouwen uit de restanten van het oude Germania Inferior: de kloosters in Megen en Weert (dat al in 1836 opnieuw betrokken kon worden omdat Nederlands Limburg zich destijds bij België had gevoegd), ruim twintig staties in het noorden, en precies 200 leden.

Het grootste probleem bij het herstel vormde de oude tegenstelling tussen de broeders die in de kloosters volgens het recollectie-ideaal leefden en de broeders die op de staties in de Noordelijke provincies woonden en zich minder strikt aan dat ideaal hielden. Bovendien volgde uit het herstel van de Nederlandse kerkprovincie dat de staties moesten worden omgezet in parochies. Deze factoren bepaalden het beleid van het provinciebestuur ten aanzien van de situatie in de noordelijke provincies: afbouw van de staties en stichting van nieuwe kloosters, die – eigenlijk tegen de oude traditie in – buíten de grote steden werden gebouwd. Anderzijds beantwoordden de min of meer afgelegen locaties wel aan het recollectie-ideaal dat daarmee ook in het Noorden vaste grond onder de voeten kreeg en gaandeweg de tegenstellingen wat deed afnemen.

Vanaf de laatste decennia van de negentiende eeuw tot in de jaren vijftig van de twintigste, kende de minderbroedersorde in Nederland een bloeiperiode waarin het aantal intredingen gestaag steeg en nieuwe initiatieven werden ontplooid waarvan de buitenlandse missie er een was.

2. Sociaal-economische en geografische herkomst

Een voor de hand liggende eerste stap om grip te krijgen op de persoon van de missionaris is het in kaart brengen van de sociaal-economische en geografische herkomst. Hierbij is uitgegaan van het beroep van de vader zoals dat vermeld staat op de geboorteakte van diens zoon. Bij de classificatie van de beroepen werden de categorieën aangehouden die Melchior Baan in zijn sociologische studie van de franciscaanse orde in Nederland hanteert.[26] Zo kon de sociale samenstelling van de groep Chinamissionarissen vergeleken worden met die van de hele Nederlandse minderbroedersprovincie.

Hierbij dient op drie punten een voorbehoud te worden gemaakt. Baan ontleent zijn gegevens aan twee enquêtes – een uit 1950, de ander uit 1960 – waarbij aan de respondenten was gevraagd het beroep van hun vader te preciseren met de termen “zelfstandig”, “in loondienst” en “leidinggevend”. Bij de missionarissen kon deze nuancering niet worden aangebracht omdat ze ontbrak op de geboorteakte. De tweede opmerking is dat in Baans onderzoek gevraagd werd naar het beroep van de vader “bij het begin van de uitvoering van het plan om minderbroeder te worden.” Dit kan dus verschillen met het beroep op het moment dat de toekomstige franciscaan geboren werd maar statistisch gezien is op een groep van 113 (de vier lekebroeders zijn niet meegeteld) de afwijking mogelijk niet significant. Tenslotte dient te worden vermeld dat Baans cijfers gelden voor de eerste helft van de twintigste eeuw, terwijl de meeste missionarissen geboren waren in de tweede helft van de negentiende.

Overigens kan men vraagtekens zetten bij het gebruik van het beroep als indicator voor de sociaal-economische status en dat doet Baan dan ook. De status van het beroep van de kostwinner hoeft niet noodzakelijkerwijs iets te zeggen over het prestige dat hij en zijn gezin in een gemeenschap genoten noch over het welvaartsniveau van het huishouden. Zo hadden bijvoorbeeld zowel de vader van Longinus Keysers als de vader van Ludwinus Exler beroepen met een zeker aanzien

---

26. M.A. Baan ofm, *De Nederlandse minderbroedersprovincie sinds 1853. Sociologische verkenning van een religieuze groepering in verandering*, Assen 1965, 221-222. Zie bijlage I voor Baans "Groepering der beroepen in categorieën en subcategoriën".

(geplaatst onder "hogere beroepen"): respectievelijk kandidaat-notaris en arts. Longinus Keysers woonde echter met zijn moeder in een pension omdat zijn ouders gescheiden leefden vanwege het drankprobleem en agressieve gedrag van zijn vader.[27] Exlers vader was vroeg gestorven waardoor zijn weduwe altijd met financiële problemen te maken had en op latere leeftijd gedeeltelijk afhankelijk was van de geldelijke steun van dominicanen en franciscanen, ordes waartoe drie van haar zes kinderen behoorden. Exler heeft tijdens zijn seminariejaren hevig getwijfeld aan zijn roeping. Ook zijn oversten waren niet overtuigd van zijn geschiktheid voor het leven in een kloostergemeenschap. Misschien voelde Exler zich verplicht in de orde te blijven vanwege de financiële afhankelijkheid van zijn familie van de franciscanen. Niettemin vond hij zijn draai als missionaris in Zuid-Shanxi en bouwde er in de ruim vijfentwintig jaar dat hij er leefde en werkte een respectabele staat van dienst op.[28]

Het beroep van de vader van Humilis Roques, leerlooier, wordt door Baan gerangschikt onder "middelbare beroepen". Maar Roques' grootvader van moeders kant was wijnhandelaar, gemeentesecretaris en politiek actief in Waalwijk. Diens vader was er vrederechter. Bovendien was een broer van zijn moeder provinciaal van de jezuïten en een andere broer kanunnik in de abdij van Berne.[29] Het zou een indicatie kunnen zijn dat Roques opgroeide in een gevarieerder sociaal-economisch milieu dan dat men zou vermoeden als men alléén afgaat op het beroep van zijn vader.

De consequentie van het onderzoek vereist niettemin het opgegeven beroep op de geboortakte van de zoon die missionaris is geworden, aan te houden. Een gedetailleerd onderzoek, waarbij niet alleen het beroep van de vader nader bekeken wordt, maar waarin ook rekening wordt gehouden met de beroepen en kerkelijke en maatschappelijke functies van andere familieleden, zou zeker meer inzicht verschaffen in het milieu waarin de missionarissen opgroeiden en hen daarmee in ieder geval als individu meer profileren. Nu is die kennis fragmentarisch. Van slechts een minderheid is wat meer bekend: Johannes Hofman en Dositheus Ruys behoorden tot families die een prominentie positie in Woerden innamen; Gelasius Wismans,

---

27. Over het huwelijk van de ouders van Keysers, zie: Mariendaal 26 juli 1892, H.S.J.Gadet s.j. aan provinciaal franciscanen; Mook, 5 augustus 1892, pastoor Meulleners aan provinciaal franciscanen, AOFM dossier Longinus Keijzers, doos 14, map 5.

28. Zie hierover: Maastricht 24 juni 1909, Richarius Dekkers aan provinciaal Keenen; Maastricht 28 juli 1909, R. Dekkers aan provinciaal Keenen; z.p. 2 augustus 1909, provinciaal Keenen aan R.Dekkers; Maastricht 4 augustus 1909, R.Dekkers aan provinciaal Keenen; Weert augustus 1909, provinciaal Keenen aan R.Dekkers; Maastricht 12 augustus 1909, Exler aan provinciaal Keenen. Alle brieven in: AOFM persoonsdossier L.Exler, doos 29, map 5. Over de levensomstandigheden van de weduwe Exler, zie: Heeswijk 26 november 1925, L. van Aken O.P. aan provinciaal franciscanen, AOFM, dossier Ludwinus Exler, doos 29, map 5.

29. Bevolkingsregister, gemeente Waalwijk.

Pacianus Teepe en Quintinus Pessers waren zonen van succesvolle, welvarende kooplieden; de vaders van Pelinus Steltenpool en Hubertus Huberts waren actief in verschillende organisaties binnen hun gemeente en parochie.[30]

Familiebanden speelden, mag men aannemen, een rol bij de keuze minderbroeder te worden en mogelijk wekten ze ook de specifieke belangstelling voor de missie.[31] Daarom zou een onderzoek naar de gezins- en familiesamenstelling – waarbij onder meer gekeken wordt naar het aantal religieuzen in de familie – eveneens verhelderend werken. In Shanxi werkten vier broederparen: Bonifacius en Odoricus Timmer, Desideratus en Stanislaus Mulder, Wilfridus en Wilgisius van Dijk, Fortunatus en Judokus Spruit die bovendien in 1939 gezelschap kregen van hun neef Florentius. Arnulphus Driessen was een broer van de ook in Zuid-Shanxi werkzame Ivonne Driessen van de Kleine Zusters van de Heilige Joseph, de congregatie waarvan hun beider broer Leo vele jaren directeur was.[32] Aan de hand van alleen de geboortenakten van de missionarissen konden verder nog de volgende familierelaties worden vastgesteld: Norbertus Janssen was een oom van Autbertus van Hacht, Ferdinand Laken en Humilis Castelein waren neven, Columbanus Postma, Agnellus van der Weide en de Heerlense zuster Herina Postma, die ook in Shanxi werkte, waren aan elkaar verwant, Valentinus van den Oord en Jesualdus van Hemert waren mogelijk familie.[33] Aegidius Broekman, een van de eerste Chinamissionarissen, had een oudere broer die kapelaan was geweest bij Johannes Hofman, de allereerste Nederlandse franciscaan die naar China vertrok.[34] Enkele missionarissen hadden een broer – sommigen zelfs meer dan een – in de minderbroedersorde. De meesten hadden familieleden in andere ordes en congregaties.

---

30. Over H. Hofman en C. Ruys, Streekarchief Rijnstreek, Woerden; over H.F. Wismans, Jan Derix & Sjef Verlinden, *Die al wil koopen, wat hij ziet… De geschiedenis van de Venraysche Schaapscompagnieën*, 2 dln, Venlo 1982, over H.L. Teepe, Gemeentearchief Den Haag, *Residentiebode* 24 januari 1931; over B.V. Pessers, P.J.M. van Gorp, *Tilburg eens de wolstad van Nederland. Bloei en ondergang van de Tilburgse wolstoffenindustrie*, Eindhoven 1987.

31. E.S. Fick ofm, "Motivatie in de opleiding der minderbroeders in de vorige eeuw", in: *Franciscana*, jrg. 55 (2000), afl. 2 (april-juni), 109-114, ald. 111.

32. Gabrielle Dorren, *Met de minsten der Mijnen. Geschiedenis van De Kleine Zusters van de H. Joseph*, Hilversum 2013, 54.

33. Geboorteakte A.J. Janssen, Gemeentearchief Tilburg; geboorteakte A.J.M. van Hacht, Stadsarchief Gemeente Vlaardingen; geboorteakte P.J.C. Laken, Gemeentearchief Leiden; geboorteakte (afschrift) P.J.A. Castelein, dossier H. Castelein, AOFM doos 25, map 7; Leiden 4 mei 1934, Evert Castelein aan provinciaal franciscanen, dossier H. Castelein, AOFM doos 25, map 7; geboorteakte A. van Hemert en W.M. van den Oord, Streekarchief Bommelerwaard, Zaltbommel. Over de familierelatie tussen Postma, Van der Weide en Herina Postma, zie: Tjiandjoer, 1933 Postma aan Bosse en Tjitjurug 18 juni 1957, Postma aan Walter Goddijn, beiden in dossier C. Postma, AOFM doos 82, map 9.

34. De Gelderlander, 24 mei 1907.

Gegeven de beperkingen van het bronnenmateriaal, pretenderen de navolgende gegevens niet meer te zijn dan een indicatie van de sociaal-economische status van het gezin waaruit de missionaris voortkwam. In bijlage II worden de missionarissen gegroepeerd naar het beroep van hun vader; in bijlage III volgt een vergelijking met de cijfers van Baan over de Nederlandse minderbroedersprovincie als geheel.

Bijna driekwart (71,8%) van de Nederlandse minderbroeders kwam uit een middelbaar (categorie B, 54,5%) danwel agrarisch (categorie C, 17,3%) milieu. Dat geldt ook voor de missionarissen. De percentages liggen daar zelfs hoger: 62,8% voor categorie B en 20,4% voor categorie C. Het verschil komt voor rekening van de subcategorie B2 (zelfstandige neringdoende en handeldrijvende middenstand): bij Baan 33,1%, voor de missionarissen 59,1%. Meer dan de helft van de missionarissen werd dus gerekruteerd uit de groep van zelfstandige middenstanders, ambachtslieden, winkeliers en kooplieden. Hetzelfde patroon tekent zich overigens ook af bij de Belgische Chinamissionarissen: 40,9% in subcategorie B2 en 27,2% in categorie C.[35] De hogere klassen daarentegen waren in de franciscaanse Chinamissie ondervertegenwoordigd: 12,8% bij de Nederlandse franciscanen in totaal en slechts 4,4% voor de missionarissen.

In bijlage IV worden de missionarissen naar hun geboorteplaats gerangschikt en in bijlage V volgt de vergelijking met de hele Nederlandse minderbroedersprovincie.

Bij de presentatie van de geografische herkomst van de missionarissen wordt uitgegaan van hun geboorteplaats. De voordehandliggende kanttekening die bij deze gegevens geplaatst moet worden, is dat niet alle missionarissen ook opgroeiden in het dorp of de stad waar ze geboren waren. Leobinus Krah bijvoorbeeld verhuisde, nauwelijks één jaar oud, met zijn ouders van Nijmegen naar Amsterdam; Nevolon Smith op vijfjarige leeftijd van Den Helder naar Vlissingen.[36] Relevant zijn deze afwijkingen niet, aldus Baan, omdat gebleken is dat er weinig verschil is tussen de geboorteplaats en de woonplaats op het moment dat men besloot minderbroeder te worden.[37]

De provincie Zuid-Holland leverde het hoogste percentage missionarissen, namelijk 33,6%. Uit Noord-Holland kwam 11,5%. De Chinamissie van de Nederlandse franciscanen werd dus gedomineerd door Hollanders. De zuidelijke provincies Noord-Brabant

35. Carine Dujardin, *Missionering en moderniteit: de Belgische minderbroeders in China 1872-1940*, Leuven 1996, 126.

36. Over Krah, Bevolkingsregister Gemeente Nijmegen; over Smith, Bevolkingsregister Gemeente Den Helder.

37. Baan, 201.

en Limburg, alhoewel de gebieden met de meeste kloosters, scoren respectievelijk 13,2% en 12,3%, samen 25,5%. Het hoge percentage van missionarissen uit het westen van Friesland is te verklaren door het feit dat in Bolsward al sinds de middeleeuwen minderbroeders actief waren.

Overigens laat de geografische schikking van de missionarissen zien hoe prominent de rol is geweest van de staties, die vanaf het midden van de negentiende eeuw tot parochies waren omgevormd. E.S. Fick ofm noemt met name Amsterdam, Rotterdam, Bolsward en Delft. Volgens hem hadden de staties/parochies een grotere uitstraling dan de kloosters die veelal op het afgelegen platteland gevestigd waren.[38] Voor de minderbroeders in de steden was het gemakkelijker om contacten met hun parochianen te onderhouden en ze waren kennelijk actiever in propaganda en werving.

3. Motivatie: "Ik ga want ik moet"?

Een van de grootste uitdagingen van dit onderzoek was het begrijpen van de drijfveren van de missionarissen, drijfveren die voor de hedendaagse lezer misschien lastig te doorgronden zijn. Waarom verlieten deze mannen en vrouwen familie en vaderland om in verre, vreemde streken het geloof te gaan verkondigen en er mogelijk te sterven,[39] vroeg kerkhistoricus Jan Roes zich in 1974 af. Hij vond het een "intrigerende" vraag waarop naar zijn mening geen antwoord mogelijk was: individuele motieven waren meestal niet meer te achterhalen en hij veronderstelde dat ze ook van persoon tot persoon zouden verschillen. Roes vond het zinvoller om onderzoek te doen naar de "sociale motieven": dat wil zeggen de motieven van de katholieke gemeenschap om zich intensief bezig te houden met missie.[40] Zijn conclusie: "eigenbaat" was een belangrijke drijfveer. De missiebeweging was niet zozeer (in ieder geval niet exclusief) gericht op evangeliseren, maar moest in de ogen van katholieke leiders het godsdienstig leven van de katholieken in Nederland versterken.[41]

Daarbij gebruikten missiepropagandisten een romantische voorstelling van missionarissen als helden die bereid waren hun leven voor hun idealen te geven.

38. Fick, "Motivatie", 111.

39. Van de 117 Nederlandse franciscanen die naar China vertrokken, stierven er 55 in dat land en 10 in een andere franciscaanse missie (onder meer Brazilië en Indonesië). Ruim 40 missionarissen keerden terug naar Nederland en stierven in het vaderland. Van twaalf missionarissen was de plaats van overlijden niet te achterhalen.Van de 44 zusters die naar Zuid-Shanxi vertrokken, keerden er 34 terug.

40. Jan Roes, *Het groote missieuur 1915-1940. Op zoek naar de missiemotivatie van de Nederlandse katholieken*, Bilthoven 1974, 7-8.

41. Roes, *Het groote missieuur*, 110-111, 114, 128.

Dit beeld, waarin "idealisme, vroomheid en avontuur" elkaar afwisselden, wakkerde het missiebewustzijn aan en versterkte daarmee de katholieke identiteit. Of jonge mensen door deze propaganda daadwerkelijk overgehaald werden om te kiezen voor een bestaan als missionaris, kon volgens Roes – zoals hierboven opgemerkt – alleen door onderzoek naar individuele motieven worden nagegaan.[42] Maar die waren dus moeilijk te achterhalen.

In 1992 waagde schrijver en documentairemaker Marga Kerklaan toch een poging. Op basis van 180 persoonlijke geschiedenissen, die missionarissen en hun familieleden haar toestuurden na een oproep in diverse media, en veertig aanvullende interviews, beschreef zij in een "journalistiek tijdsbeeld" verschillende aspecten van het missiewerk. Daarin was ook een hoofdstuk gewijd aan motivatie. Het lijkt vooral te gaan over de eerste decennia van de twintigste eeuw.[43] Uit ongeveer twintig brieven wordt uitgebreid geciteerd. Wat opvalt, is de grote invloed van propaganda[44] en de zeer actieve werving van pastoors en broeders die op huisbezoek kwamen om te vragen of er in het gezin misschien kinderen waren die belangstelling voor de missie hadden. Avontuur en de wens te kunnen gaan studeren waren veelgenoemde motieven. Toeval bepaalde daarbij vaak de keuze voor een orde of congregatie: bij welke kloostergemeenschap hoorden ingetreden familieleden of van welke congregatie was een klooster in de buurt gevestigd. Wat ook telde, was het feit dat een studie bij een missiecongregatie goedkoper was dan aan een bisschoppelijk college. Kerklaan zag weinig religieuze inspiratie. De enige brief waarin dat voorkomt is van een priester die eigenlijk géén missionaris wilde worden, maar langzamerhand vertrouwd raakte met het idee dat het zijn bestemming was. Lekenbroeders kozen in het algemeen voor een onderwijscongregatie om onderwijzer te worden, maar kwamen in de missie terecht omdat daar personeel nodig was. Zusters gaven, vaker dan mannen "diepere religieuze motivaties."[45]

In zijn inleidende bijdrage in de in 1998 verschenen bundel *Gaan voor God* schrijft kerkhistoricus en theoloog Peter Nissen dat individuele motieven "zeer uiteenlopend" waren, maar dat "velen" een "onstuimige aandrang" voelden.[46] Historicus Gabrielle

42. Roes, *Het groote missieuur*, 40-42, 51, 153-154.

43. Marga Kerklaan (samenstelling), *Het einde van een tijdperk. 130 jaar persoonlijke belevenissen van Nederlandse missionarissen*, Baarn 1992.

44. De missiefilm *Ria Rago. L'heroïne de la vallée du Ndona* uit 1930 wordt enkele keren genoemd. De film is te bekijken op YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=vDiLhFJvkqE (geraadpleegd 26-9-2022)

45. Kerklaan, *Het einde van een tijdperk*, 85-97.

46. Peter Nissen, "Gaan voor God. De vele lagen van het missieavontuur", in: José Eijt, Hester Genefaas, Peter Nissen, *Gaan voor God. Ideaal en praktijk van missie in historisch perspectief*, Hilversum 1998, 9-18. In de bundel zijn ook enkele portretten van missionarissen opgenomen, die hun, inderdaad, uiteenlopende motieven weergeven. Daarnaast wordt ook de rol van toeval in de keuze voor een bepaalde orde of congregatie duidelijk. Zie de interviews met Wim van Riet, Corda van den Hout, Toos van Kaam en Irenaeus Wentholt.

Dorren haalt enkele voorbeelden van de Missionarissen van het heilig Hart (MSC) aan. Avontuur, iets van de wereld willen zien, de wens iets te doen, werden ook genoemd. Bij welke congregatie men intrad werd, zoals Kerklaan al opmerkte, vooral bepaald door toeval. Dorren wijst er bovendien terecht op dat degenen die zich melden bij MSC, nog kinderen waren en binnen de congregatie volwassen werden: "Hun missiemotivatie was van jongsaf aangewakkerd en brandend gehouden."[47] Dat zal in andere ordes of congregaties niet anders zijn geweest. Op basis van interviews met (oud-)missionarissen ziet historicus Vefie Poels wel een constante: een vaag maar niet te negeren idee dat men mensen wilde bekeren, mensen helpen, omdat men voelde dat God daartoe had opgeroepen. Daarnaast valt de argeloosheid op waarmee de meesten vertrokken en het ontbreken aan visie op de vele onbekende aspecten van het werk in den vreemde. Bovendien bestond er nauwelijks begrip van de eigen positie in het missiebeleid van de kerk. [48] Datzelfde gold voor missiezusters die – zoals beschreven in *Ex caritate* over Nederlandse vrouwelijke religieuzen – tot ver in de twintigste eeuw met een "evidente godsdienstige bekeringsdrang" vertrokken.[49] Daarbij moet wel opgemerkt worden dat de auteurs van deze studie niet zozeer individuele zusters als uitgangspunt namen, maar op basis van gepubliceerde en geredigeerde bronnen, zoals reisverhalen, vier achtereenvolgende collectieve missie-idealen formuleerden.

Om die wens, die behoefte, te illustreren, verwijzen alle hierboven genoemde onderzoekers (uitgezonderd Kerklaan), naar een gedicht uit 1933 van Anton van Duinkerken.[50] Het bestaat uit vijf strofes, maar vooral de hierna geciteerde eerste strofe en dan met name de laatste dichtregel worden gezien als kenmerkend voor de gemoedstoestand van een vertrekkende missionaris, mannelijk of vrouwelijk.

> Al wat mijn vader en moeder mij deden,
> De Brabantsche goedheid van gansch mijn geslacht,
> Zijn durf en zijn godsvrucht, zijn vele gebeden
> En al wat door allen vergeefs is verwacht
> Voelt in mijn hart zich benauwd tusschen wanden

---

47. Gabrielle Dorren, *Door de wereld bewogen. Geschiedenis van de Nederlandse Missionarissen van het heilig Hart (MSC)*, Hilversum 2004, 102.
48. Vefie Poels, "In dienst van de Propaganda Fide? De missiemotivatie van orden en congregaties in het licht van het *ius commissionis*", in: *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden, 13(2004): Moeizame moderniteit. Katholieke cultuur in transitie. Opstellen voor Jan Roes (1939-2003)*, 81-102.
49. Van Heijst, Annelies, Marjet Derks, Marit Monteiro, *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw*, Hilversum 2010. Met name hoofdstuk 5, "Missiezusters en missionaire beweging", 441-535.
50. Pseudoniem van dichter, essayist en hoogleraar Nederlandse letterkunde Willem Asselbergs (1903-1968).

> En stijgt onbedwingbaar in mij, als een vloed
> Over zijn oevers naar wachtende landen.
> Vader en moeder, ik ga, want ik moet![51]

Maar wat lezen we hier? Voor een beter begrip is het zinvol om de achtergronden van die bron nader te bekijken. Hier is het van belang te weten dat de auteur zélf graag missionaris wilde worden vanwege het "moreel avontuur". Tijdens een bezoek aan de missiecongregatie van de Scheutisten in Sparrendaal bij Vught moest Van Duinkerken echter teleurgesteld constateren dat de studenten daar zijn dromen niet deelden. Zeker, ze konden goed roeien, in bomen klimmen en veel eten, maar hun gesprekken vond hij nietszeggend: "Ik had willen binnentreden in een engelenlegioen en kwam in een guitige fietsclub terecht." Van Duinkerken moest erkennen dat hij niet zozeer naar de missie wilde om mensen te helpen, het geloof te brengen of, om dat andere vaak genoemde motief, het avontuur. "Hier lag waarschijnlijk de fout" schreef hij in zijn autobiografie, "Geen Afrika of China lokte mij, doch een volslagen staatverandering van mijn innerlijk wezen."[52]

Het in de katholieke propaganda van het interbellum zo populaire gedicht, lijkt eerder de neerslag te zijn van de eigen, particuliere gevoelens van Van Duinkerken – wiens stijl wordt omschreven als "extatisch van karakter"[53] – dan dat het in het algemeen de gevoelens van missionarissen verwoordde. Er is geen aanleiding om dat laatste te veronderstellen. Overigens kan men zich ook afvragen in hoeverre de Brabantse identiteit,[54] die zo nadrukkelijk genoemd werd, aansprekend was voor aspiranten uit Holland en Friesland, provincies die veel franciscaanse missionarissen voor China leverden.

Wat valt nu uit het zeer omvangrijke bronnenmateriaal dat gebruikt is in de onderhavige studie, af te leiden over individuele motivatie? Expliciete toelichtingen op de keuze voor het missionarisschap zijn inderdaad nauwelijks te vinden. Toch is het mogelijk de variatie in overwegingen relatief gedetailleerd te illustreren.

De keuze voor China werd in de eerste decennia niet expliciet geuit. Hubei en vanaf 1888 Shanxi waren lange tijd de enige gebieden waar een Nederlandse franciscaan

---

51. Anton van Duinkerken, "De Missionaris", in: *De Gemeenschap* 9 (1933) 434-435. https://www.dbnl.org/tekst/_gem001193301_01/_gem001193301_01_0114.php (geraadpleegd 24 oktober 2022)
52. Anton van Duinkerken, *Brabantse herinneringen*, Utrecht/Antwerpen 1964, 137-138.
53. A.H.J. Roes, "Asselbergs, Wilhelmus Johannes Maria Antonius (1903-1968)", in *Biografisch Woordenboek van Nederland*. URL: http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn1/asselbergs [12-11-2013] Oorspronkelijke versie opgenomen in: *Biografisch Woordenboek van Nederland* 1 (Den Haag 1979) (29-09-2022)
54. De dichter Harriët Laurey karakteriseerde Van Duinkerken als "de Brabander aller Brabanders". Geciteerd in Mariëlle Polman, *Anton van Duinkerken. Een veel omvattend mens*, Tilburg 2003, 44.

met ambities op het gebied van de geloofsverkondiging, naar toe kon. In 1880 kwam daar het Heilig Land bij, maar dat werd door de franciscanen mogelijk niet echt als missiegebied beschouwd omdat men daar vooral werkte onder pelgrims en inheemse katholieken.[55] In 1899 kwam Brazilië onder de hoede van de Nederlandse provincie en pas veel later volgden Noorwegen (1920), Indonesië (1929), Pakistan (1934), Nieuw Guinea (Irian Barat, 1936), India (1949) en tenslotte Japan (1951).

Wat opvalt is dat sommigen voor de franciscanen kozen, niet zozeer omdat de spiritualiteit van de orde hen trok, maar omdat dan de mogelijkheid bestond dat ze, als ze dat wilden, zouden worden uitgezonden naar de missie. Toestemming werd immers "zonder meer" gegeven.[56] Enkele voorbeelden: Longinus Keijzers overwoog om naar de scheutisten te gaan omdat hij bij deze missiecongregatie zeker zou zijn van uitzending. Nadat hem dit was afgeraden omdat de opleiding daar te wensen over zou laten, wendde Keijzers zich tot de jezuïten. Maar juist omdat uitzending naar de missie in die orde allerminst zeker was, kwam hij uiteindelijk terecht bij de franciscanen. Hij is in 1902 naar Shanxi vertrokken.[57]

Hippolytus van Schie was aanvankelijk lid van de Sociëteit der Afrikaanse Missiën en werkte gedurende vijf jaar als lekebroeder in West-Afrika maar kreeg malaria en werd afgekeurd. Hij hield echter de wens om in een missie werkzaam te zijn, vroeg zijn ontslag aan en meldde zich bij de franciscanen. In 1931 vertrok hij naar Shanxi.[58]

Ook Constans Kramer wilde in de eerste plaats missionaris worden en had dat idee naar eigen zeggen opgevat toen hij op het seminarie een lezing van een scheutist over Mongolië bijwoonde en kennismaakte met het leven van Jan Olaf Smit, de apostolisch vicaris van Noorwegen. Aanvankelijk wilde hij naar de missiecongregatie van Mill Hill, maar op het seminarie raadde men hem aan voor een grote orde te kiezen. Dat zou meer steun en zekerheid geven. Kramer volgde het advies en melde zich bij de franciscanen met de uitdrukkelijke wens naar China te willen.[59] Ook Quintinus Pessers wilde naar Mill Hill maar trad bij de franciscanen in toen hij van hen de garantie kreeg dat hij naar de missie kon.[60] Men kon dus voorwaarden stellen.

---

55. Baan, 513.
56. Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 233, interview Sigibald Hogenboom 24 april 1979.
57. Mariendaal 26 juli 1892, H.S.J. Gadet s.j. aan provinciaal franciscanen, AOFM Longinus Keijzers doos 14, map 5; Mook 5 augustus 1892, pastoor Meulleners aan provinciaal franciscanen, AOFM Longinus Keijzers doos 14, map 5.
58. Interview met Van Schie ca. 1976, AOFM Van Schie, dossier 1985.
59. Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 308, interview Kramer 30 maart 1978.
60. Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 412, interview Pessers 16 juli 1979.

Hetzelfde gold voor Artemius Huls. Ook hij wilde niet zozeer franciscaan worden als wel missionaris in China. Hij beweerde dat die gedachte bij hem opkwam toen hij 10 jaar oud was. Waardoor wist hij niet. Er waren geen religieuzen in zijn familie en hij herinnerde zich niet dat thuis missietijdschriften werden gelezen. Ordes en congregaties waren voor hem allemaal hetzelfde.[61]

Maar niet elke franciscaan die in China werkte, had de ambitie gehad om een leven in de missie te leiden. Enkelen kwamen in Shanxi terecht zonder roeping. Evaristus van Kroonenburg gaf in 1917 na 12 jaar in het Heilig Land te hebben gewerkt, te kennen er geen behoefte aan te hebben naar Nederland terug te keren. Hij wilde echter wél onder medebroeders zijn en stelde zich daarom beschikbaar voor de China, maar alleen als men daar een leraar op het seminarie nodig had, want, zo verklaarde hij, "Voor eigenlijk missie- of parochiewerk deug ik niet." Maurus van Genk was in 1920 naar Shanxi gegaan omdat de provinciaal hem dat verzocht had vanwege een groot tekort aan missionarissen.[62] De afwezigheid van roeping voor en zelfs affiniteit met de missie, brak echter zowel Van Genk als Van Kroonenburg spoedig op. Van Kroonenburg vertrok in 1922 na conflicten met zijn collega-professoren over het seminariebeleid.[63] Van Genk diende weliswaar twaalf jaar, maar vroeg meerdere keren te mogen terugkeren naar Nederland.[64] Het werd hem geweigerd. Bertrand Boerke, toen superior regularis, meende dat het een precedent zou scheppen. Van Genk moest het maar uit zijn hoofd zetten "zooals dit anderen vóór hem ook gedaan hadden."[65] De opmerking suggereert dat Van Genk en Van Kroonenburg niet de enigen in Zuid-Shanxi waren met gebrek aan missionair elan.

Mogelijk speelde bij de keuze ook het gevoel dat men in een traditie stond een rol. In ieder geval was het besef van het rijke franciscaanse verleden in China aanwezig bij Anselmus Hoefnagels. Tijdens zijn seminarietijd schreef hij een reeks van acht artikelen in *Sint Franciscus* over de beroemde franciscanen Johannes van Pian del Carpine en Willem van Rubroeck die in de 13e eeuw naar China reisden. Van 1901 tot 1904 verschenen in *Sint Antonius* 27 artikelen van zijn hand, die eveneens getuigen van Hoefnagels grote belangstelling voor de geschiedenis der minderbroeders

61. Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 244, interview Huls 19 mei 1980.
62. Bacos-Ramleh 4 oktober 1917, Van Kroonenburg aan provinciaal, AOFM doos 226, map 2; Breda 23 augustus 1953, Van Genk aan provinciaal, AOFM Maurus van Genk dossier 1971.
63. Luanfu 13 nov 1921, Kruitwagen aan provinciaal, AOFM peroonsdossier E. van Kroonenburg, doos 226, map 2; Chengtingfu, 23 januari 1922, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B nr. 1; Sintchoang, 11 februari 1923, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B nr. 1; Luanfu, 9 april 1922, Humilis Roques aan "Beste Piet", AOFM persoonsdossier H.Roques, doos 16, map 2; Nganjong, 26 juni 1922, Van Elk aan provinciaal, ABL map 32, nr. 4.
64. Bleyerheide 14 april 1934, Van Genk aan provinciaal, AOFM Maurus van Genk dossier 1971.
65. Luanfu 20 januari 1924 Boerke aan provinciaal, ABL map 35 nr. 2.

in China. Uitgebreid beschrijft hij Johannes van Monte Corvino en Odoricus van Pordenone, omdat zij "het meest hebben bijgedragen om in de Middeleeuwen, zoo groot een volk, als dat der Chineezen, aan de vergetelheid te ontrukken."[66]

Pacianus Teepe was zich zéker bewust van een franciscaanse traditie in China. Schrijvende in de jaren twintig, stelde hij dat de franciscanen zelfs het meest geschikt waren om in China het geloof te verkondigen. Niet alleen de geschiedenis toonde zijn gelijk, meende hij. Immers, de eerste katholieke missionarissen die in de 13e en 14e eeuw naar China gingen, waren minderbroeders en uit hun midden kwam de eerste aartsbisschop van Beijing. Maar het was juist de geest van Franciscus van Assisi, de franciscaanse spiritualiteit die gekenmerkt werd door een "zich-zelf-vergetende, geheel-in-de Godheid-opgaande liefde", die zo herkenbaar was voor een Chinees. Ook in de oosterse geloofsbeleving stond, zo meende hij, het gevoel centraal en werd er gestreefd naar het "zich geven en offeren aan de godheid."[67] Teepe benadrukte in zijn artikelen enkele franciscaanse idealen: mystieke godservaring, armoede, dienstbaarheid en de wijze van eucharistie vieren. Wat Teepe wilde overbrengen, was zijn overtuiging van de universaliteit van deze idealen. Teepe vond in de door hem geconstateerde overeenkomst tussen de franciscaanse en de oosterse geest een bewijs voor de juistheid van zijn stelling. De franciscaanse missiemethode sloot perfect aan bij de religieuze beleving van de Chinezen:

> "Geen tegemoetkoming aan de machtswellust en pronkzucht der wufte Oostersche potentaten; geen gunstbejag door de schatten van Europeesche beschaving en wetenschap ten hunnen dienste te stellen; geen aanpassing aan het strenge ceremonieel en de onverbiddelijke keizercultus door zich te plooien naar de voorgeschreven riten van het Pekingsche hof. Maar een aanpassing en tegemoetkoming aan de Oostersche trek naar ascese, contemplatie en uiterlijk godsdienstbetoon door de openlijke ontplooiing en uitstalling van de schitterende schatten der Roomsche ascese en liturgie."[68]

---

66. "China en de Minderbroeders", in: *Sint Antonius*, jrg. 7 (1901), 112.
67. Pacianus Teepe, "Sint Franciscus en China", in: *Sint Antonius*, jrg. 33, nr. 7 (juli 1927), 215-222, aldaar 219.
68. Pacianus Teepe, "Sint Franciscus en China", in: *Sint Antonius*, jrg. 33, nr. 8 (aug. 1927), 244-253, aldaar 247. Hier geeft Teepe onverholen kritiek op de methode van de vermaarde jezuïetenmissie in de 16e en 17e eeuw. Ook Anselmus Hoefnagels trok partij voor zijn orde in de Ritenstrijd: "Het bleek (…), hoe moeilijk het is, heidensche gebruiken te verchristelijken, daar er dingen zijn, welke uit hun aard voor geene verchristelijking vatbaar zijn, maar immer bijgeloovig en dus ongeoorloofd zullen blijven. Eere aan de mannen, die zulke bezwaren kennend en erkennend, den goeden strijd voor de zuiverheid des geloofs met onbezweken moed en standvastigheid te strijden wisten." Zie: "China en de Minderbroeders", in: *Sint Antonius*, jrg. 9 (1903), 71.

In het moderne China, zo redeneerde hij verder, paste de franciscaanse spiritualiteit omdat zij een democratische, een solidaire was en daarom aansloot bij het streven van de Chinezen naar democratie. En de geest van gekozen armoede, zelfopoffering en naastenliefde vormde "een scherp contrast (…) met de thans zoo gehate imperialistische en egoïstische politiek der Westersche grootmachten."[69]

De door Teepe geconstateerde verwantschap tussen spiritueel leven in zulke uiteenlopende culturen als de Westerse en Oosterse, is overigens niet zo ongewoon als zij op het eerste gezicht lijkt. De kapucijn Anton Rotzetter, deskundig op het gebied van de franciscaanse theologie en spiritualiteit, schreef in 1981 dat ook vooraanstaande Japanse denkers juist bij Franciscus aanknopingspunten met hun eigen tradities vinden. Hij meende dat men tevens overeenkomsten zou kunnen vaststellen met de Indische, islamitische en Afrikaanse cultuur.[70] Sinoloog Joseph Needham vond overeenkomsten tussen Franciscus en de Chinese filosoof Lao Zi. Historicus Donald Lach verbond franciscaanse praktijken met boeddhistische en hindoeïstische gebruiken.[71]

In de missiepropaganda die door de ordes in Nederland werden bedreven, schuift bijna altijd het idee van opoffering in beeld. Het ultieme offer was zelfopoffering. Martelaarschap, dat wil zeggen het lijden of de gewelddadige dood om het geloof van een missionaris , "gold als het hoogtepunt van het missionaire ideaal", aldus Nissen.[72] Bovendien zou het de geloofsverkondiging ten goede komen. De katholieke kerk kende immers de gevleugelde uitdrukking: "het bloed der martelaren is het zaad der Kerk". Dujardin schrijft dat met name in de negentiende eeuw dit ideaal – ook ingegeven "door een wens tot zelfheiliging" – de missieroeping bij de Belgische franciscanen domineerde. Zij vindt bij zeven van hen uitdrukkelijke verwijzingen naar martelaarsaspiraties.[73]

Het is dus interessant om te onderzoeken of en hoe dit ideaal leefde bij de Nederlandse franciscanen.[74] Slechts een enkeling verwees expliciet naar martelaarschap. In 1876

---

69. Idem, 249.

70. Anton Rotzetter, *Franciscus van Assisi. De weg van het evangelie*, Haarlem 1983, 8. (Oorspr. titel: "Franz von Assisi: Lebensgeschichte – Lebensprogramm – Grunderfahrung", in: A. Rotzetter, W.C. van Dijk, *Franz von Assisi – Ein Anfang und was davon bleibt*, Zürich (etc.) 1981.

71. J.S. Cummins, "Two Missionary Methods in China. Mendicants and Jesuits", in: J.S. Cummins, *Jesuit and Friar in the Spanish expansion to the East*, London 1986 (oorspr. publ. in: *Archivo Ibero-Americano XXXVIII* (1978), 33-108), ald. 61-62.

72. Nissen, "Gaan voor God", 12.

73. Carine Dujardin, *Missionering en moderniteit*, 161-168. Het Belgische vicariaat van Zuidwest-Hubei telde tien martelaren.

74. Overigens had de Nederlandse franciscaanse provincie de martelaren van Gorcum als patroon.

schreef Stanislaus Cornelisse over zijn ontmoeting met de ordegeneraal van de franciscanen in Rome. Die vertelde hem dat een missionaris in China slechts één zaak te wachten stond, namelijk het martelaarschap. Cornelisse meende dat die "alles overtreffende gunst" en dat "verheven, buitengewoon geluk" wel niet voor hem zou zijn weggelegd. Hij vond dat hij vanwege zijn gedrag en omdat hij zonder verdiensten was, er geen recht op had. Mocht het toch zover komen dan hoopte hij:

> "… door de goddelijke genade gesterkt, door uwe godvruchtige gebeden en die mijner dierbare confraters van Holland geholpen, en verder in den strijd door het voorbeeld Jezus aangewakkerd, het strijdperk niet te verlaten vooraleer mijn goddelijken Aanvoerder mij, en wel op wijze als het Hem zal beslissen, uit den Strijd tot zich zal roepen, om mij, geheel en al onverdiend, den Kroon des levens op mijne slapen te drukken."[75]

Melchior Schilte schreef in 1914 dat hij plezier had in zijn werk maar er niets op tegen zou hebben "naar den hemel te gaan." Daarvoor was hij immers naar China gekomen. Als rovers hem zouden vermoorden: "… ben ik wel geen martelaar in den zin, welken den godgeleerden daaraan geven, maar O.L.Heer weet ook wel, met welk doel wij naar de Missie gingen. Blijft men dus te midden van het gevaar toch op zijn post om de christenen te helpen, en sneuvelt men zoo op het veld van eer, dan zal men toch wel een mooi plaatsje in den hemel krijgen, dunkt me."[76] En in 1949 bekende Jeremias Kemp naar aanleiding van een eerdere gebeurtenis waarbij tientallen trappisten om het leven kwamen door toedoen van communisten, dat hij "een beetje jaloers" was. Zijn enige hoop was dat de communisten "vandaag of morgen mijn hoofd op een schaaltje bij den communistenhoofdman brengen" want "O.L.Heer [geeft] heel dikwijls grote genaden aan hen die het eigenlijk helemaal niet verdienen."[77]

Interpretatie van dergelijke passages waarin het over leven en dood gaat is lastig. Zijn de opmerkingen serieus of eerder onderkoeld, bedoeld om familie en vrienden gerust te stellen? Hoe dan ook, het zijn slechts enkele uitingen ter zake, op basis waarvan men moeilijk kan beweren dat bij de Nederlandse franciscanen martelaarsheroïek een rol speelde in de motivatie, zoals dat kennelijk bij de Belgen gold. Minstens zo opmerkelijk is de nuchterheid en milde spot die blijkt uit een brief van Maternus Dassen uit 1949 ten tijde van de communistische opmars:

---

75. Jerusalem 1876, Cornelisse aan Hoogeerwaarde Pater, AOFM persoonsdossiers Cornelisse, doos 9.
76. "Brief van P.Melchior Schilte", Kiangchow 15 september 1914 (124-127), in: *Sint Antonius*, jrg. 21, nr. 4 (april 1915), 124-127.
77. Aangehaald bij: Berkel Enschot 16 maart 1949, Zr. Ermelinda de Groot O.C.S.O. aan V/d Vat, AOFM persoonsdossier Jeremias Kemp doos 95, map 6.

> "U had er bij moeten zijn toen we een brief vanuit Weert kregen uit naam van onze Provinciaal, waar in stond dat onze heldendaad om hier te blijven een glorierijke en heerlijke bladzijde zou zijn in de annalen van de Nederlandse provincie der minderbroeders. Nou, wij zijn opgestaan, hebben vol eerbied het Wilhelmus gezongen, en er een flinke borrel op genomen. Na afloop is ieder voor in zijn kast gaan kijken of hij nog een schone onderbroek had, voor het geval dat er werkelijk iets gebeuren zou."[78]

Tot de Bokseropstand in 1900 heeft slechts één Nederlandse franciscaan daadwerkelijk te maken gehad met fysiek geweld. Martinus Poell had die twijfelachtige eer. Hij was de enige die de Chinezen, in de woorden van zijn collega Broekman, "met den palm des martelaarschap [kwamen] tegen geloopen."[79] Het gedrag van de Nederlanders in gevaarlijke omstandigheden laat verder geen roekeloos verlangen naar martelaarschap zien. Zelfs niet tijdens de Bokseropstand, bij uitstek de gelegenheid om de martelaarskroon te verwerven. Integendeel, de missionarissen namen maatregelen om zichzelf en hun christenen actief te verdedigen. Ze waren niet van zins zich zonder meer op te offeren maar waren wel bereid om te sterven: "We zullen alles maar in Gods handen overlaten. Geeft God ons den vrede, mooi; de eer van 't martelaarschap nog mooier; alles maar ad majorem Dei Gloriam."[80]

Er zijn gedurende de hele periode van 1871 tot 1954 vijf Nederlanders in Zuid-Shanxi vermoord. In 1938 stierf Aemilianus van Heel. Er bestaan nogal wat onduidelijkheden en meningsverschillen rond zijn dood. Van Heel, die in de prefectuur Kiangchow werkte, had in zijn missiepost vele Chinese vluchtelingen opgenomen. Toen de Japanners (destijds de bezetters van China) hem vroegen om jonge vrouwen en meisjes uit te leveren, weigerde hij resoluut. Dat zou hem fataal zijn geworden. De volgende ochtend werd hij gevonden met doorgesneden polsen en meerdere schotwonden. Er werd getwijfeld aan de doodsoorzaak: was hij vermoord door Japanners of had hij zelfmoord gepleegd? De kwestie is nooit helemaal opgehelderd, maar dat maakte voor de nabestaanden van de Chinese christenen in zijn parochie niets uit. In 2017 hebben zij een gedenksteen voor hem opgericht.[81] In 1939 werd Ludwinus Exler,

78. Peking 3 april 1949, Dassen aan Lieve Ma, Broers en Zussen, AOFM persoonsdossier Dassen (1989).
79. Goe-ze-pe 25 november 1875, Broekman en Poell aan Benvenutus, Zeer Eerwaarde Pater Lector, AOFM, Broekman, doos 11, map 4. Deze gebeurtenis wordt beschreven in deel IV, hoofdstuk VI, 3.3.
80. Matchang lof 1900, Timmer aan Hofman, ABL, map 18, nr. 1.
81. Peiping, Vigilie van Kerst 1938, Bruns aan familie; AOFM brieven Bruns Rome-Hongshui, doos 39; Luanfu, 16 december 1938, Spruit aan Z.E.Pater, ABL map 52, nr. 2; Necrologiën van missionarissen ABL map 173, map 99 Aemilianus van Heel; Vincent Hermans, Zelfmoord of vermoord in China? Pater Aemilianus Jan van Heel ofm (1907-1938) (ongepubl. manuscript 12 februari 2017)

waarschijnlijk om geld, door nationalistische soldaten vermoord. En in 1941 werden Wilgisus van Dijk en Mathias Scholberg door Japanners zonder verhoor of proces gedood. Alle drie zouden waarschuwingen niet serieus hebben genomen.[82] Leonides Bruns tenslotte werd in 1947 door een communistisch volksgericht veroordeeld en met knuppels doodgeslagen. Hij had geweigerd te vluchten.[83]

Bizar detail is dat uitgerekend Bruns, waarschijnlijk de enige die aanspraak kan maken op titel martelaar, zich serieus heeft beziggehouden met martelaarschap. Onder de titel "Martyriumkwestie"[84] schreef hij een kerkrechtelijk getinte verhandeling over het martelaarschap, met nadruk op de missie. Zijn beginpunt is de definitie van martelaarschap (of zoals hij het noemt: het martyrium) als "een vrijwillig passief ondergaan van de dood om het christelijk geloof". Daarna werkt hij de implicaties van de verschillende elementen van deze omschrijving nader uit: de martelaar-in-spe mag zich niet verdedigen, zijn handelen moet liggen in het ware geloof, de dader moet handelen uit haat tegen het geloof, zelf het leven beëindigen om de deugd te bewaren is niet geoorloofd. De missionaris mag vluchten bij gevaar. Alleen als zijn vlucht het gevaar van geloofsafval met zich meebrengt, is hij verplicht het martelaarschap te ondergaan.[85] Het is niet de bedoeling hier alle finesses van Bruns' betoog te belichten of dit aan een kritische analyse te onderwerpen, maar de strekking lijkt duidelijk. Bruns komt tot een afbakening, die duidelijk maakt dat niet elke missionaris die tijdens zijn werk wordt vermoord, als vanzelf een martelaar wordt, waarmee hij wellicht probeert missionarissen met een pathologische marelaarsambitie te waarschuwen. Al na de Bokseropstand uitte Placidus Slijkerman het vermoeden dat de tragedie menigeen tot nadenken zou stemmen: "Of het moet bij een of ander de zucht voor martyrium zijn. Met een kalm hollandsch verstand de zaken beschouwd; deze vervolging heeft ons een duidelijk idee gegeven van het martelaarschap, ik geloof niet dat behalve een heilige, iemand in *stricto sensu* verlangen naar het martelaarschap kan hebben. 't Is doodeenvoudig een *gratia specialis*, die in *actu martyrii* gegeven wordt."[86]

De slotsom is dat we slechts beschikken over een beperkt aantal uitingen over franciscaans martelaarschap. De Nederlanders lijken een gewelddadige dood te aanvaarden als risico van het vak, als beroepsrisico. Het werd echter gezocht noch nadrukkelijk gewenst, hoewel het een terugkerend element in de propaganda vormde.

---

82. Meer over deze gevallen in deel II, hoofdstuk III, 5.
83. Meer over de dood van Bruns in deel II, hoofdstuk III, 7.
84. Leonides Bruns, "Martyriumkwestie", in: *Mons Alvernae*, vol. 10 (1934-1935), 221-228.
85. Idem.
86. Honan 29 januari 1901, Slijkerman aan Zeereerwaarde Confrater, AOFM doos 12, map 14.

Het offer dat volgens de propaganda gebracht moest worden, gold overigens niet alleen voor de individuele missionaris. Het "schoonste familieoffer" werd het genoemd: een zoon of dochter in de missie. Het was de plicht van ouders – moeders vooral – om het verlangen daarnaar bij hun kinderen aan te wakkeren.[87] Dat ging echter niet altijd van harte. In boerengezinnen betekende het vaak ook het vertrek van een werkkracht. Afscheid nemen van elkaar – voor altijd of in ieder geval voor vele jaren – gold als pijnlijk en zwaar. En dat was natuurlijk ook zo voor de Nederlandse franciscanen die naar China vertrokken. Deze emotionele en/of economische conflicten maken het misschien mogelijk meer zicht te krijgen op wat hen bewoog.

Victorianus Kruitwagen zag zo op tegen het verlaten van zijn familie, dat hij aarzelde om zijn roeping te volgen.[88] Maar hij lijkt een uitzondering. De meesten waren blij dat hun wens gehonoreerd werd en dat zij werden uitgezonden, al ging dat inderdaad vaak gepaard met groot verdriet: "O wat vermogen de tranen eener Moeder op het hart eens kinds!", verzuchte Aegidius Broekman na zijn vertrek.[89]

De ouders van Wilgisius van Dijk – die nog een andere zoon, Wilfridus, in de Chinese missie hadden – schreven van een gebeurtenis die een "hartepijn" naliet, waartegen ze echter "met heldenmoed" zouden strijden. En de moeder van Fructuosus Goedhart, die bovendien twee dochters, een kleindochter en een zus had die kloosterling waren, schreef, toen haar zoon na een vakantie in Nederland terugkeerde naar China: "Het offer is weer gebracht, maar het was nu wel voor beide een zwaar offer; hij ziet zijn moeder nooit meer en ik zie mijn kind nooit meer."[90]

Niet elke familie onderging de keuze van hun zoon lijdzaam. De ouders van Theophilus Ouwens weigerden zich zonder meer neer te leggen bij zijn beslissing. In 1877 had Ouwens hun schriftelijk meegedeeld dat hij zijn roeping om als missionaris in China te werken wilde volgen. Hij vroeg hen om toestemming (al was die formeel niet nodig), maar zij reageerden onthutst, zelfs furieus. Zijn vader vond hem een ongehoorzame, ondankbare en ongevoelige zoon en zijn wens het gevolg van dolle onbezonnenheid. Het zou ook de dood van zijn moeder betekenen. Waarom was hij niet tevreden? Hij had toch zijn doel, het priesterschap, bereikt, "het doel dat gij verlangdet en dat wij verlangden." Volgens Ouwens senior had zijn zoon zich in zijn onnozelheid het idee laten aanpraten, had hij zich door mooie woorden laten

87. Roes, *Het Groote Missieuur*, 43-44.
88. z.p., z.j., Kruitwagen aan familie, AOFM Victorianus Kruitwagen, doos 22, map 1B.
89. z.p., z.j., Broekman aan Beste Jean, AOFM, Aegidius Broekman, doos 11, map 4.
90. Wormer 1953, weduwe Goedhart aan provinciaal en eerw. paters, AOFM, Fructuosus Goedhart, dossier 1973; Rotterdam 4 oktober 1921, J.P. van Dijk aan provinciaal, AOFM, Wilgisus van Dijk, doos 31, map 5.

meeslepen; hij moest beter weten: "Zij toch die U aanzetten, blijven zelve thuis en gij laat U voor alles gebruiken." Ouwens eiste dat zijn zoon op zijn besluit terug zou komen, dát vond hij pas een offer. Bovendien was er genoeg werk in Nederland zelf.[91] Twee franciscanen probeerden te bemiddelen, maar tevergeefs. Tegenover de provinciaal verklaarden zij waarom, zich daarbij weinig empatisch uitlatend over de wat zij noemden "natuurlijke" gevoelens van de familie:

> "Deze menschen hebben weinig begrip van bovennatuurlijke zaken en schijnen zich alleen te laten geleiden door de natuurlijke genegenheid welke zij den Pater toedragen. Wat men hen ook zegge van hoogere volmaaktheid, van verdiensten voor den hemel, van Gods wil te volgen, van zich te onderwerpen aan datgene wat wijze en verstandige menschen omtrent hunnen zoon besluiten, alles blijft zonder eenige gunstige verandering; alleen de natuurlijke sympathie is hunne drijfveer."[92]

Enige tijd later kreeg Ouwens een brief van zijn moeder die, meer dan de tirades van zijn vader, grote indruk op hem maakte. Zij had hem geschreven "volgens de gevoelens van haar hart" en hem gevraagd dan toch tenminste voor enige tijd zijn plannen uit te stellen. Ouwens voerde een zware innerlijke strijd want "het is een Moeder die mij bidt en een Moeder die ik bemin", maar uiteindelijk bleek het vertrouwen in zijn roeping onwankelbaar:

> "…thans ondervind ik hoe ik door Gods genade gedragen word, want anders ware ik voor zeker reeds lang bezweken. Ik zie thans duidelijker dat God mij roept, want niettegenstaande de oppositie mijner dierbare Ouders blijft in mij de overtuigende wil, die mij zegt, dat ik naar China moet en met Gods hulp zal ik gaan."[93]

Een dag later kreeg Ouwens een brief die hem hoopvol stemde. Zijn vader zag in dat alle protesten en eisen niets uithaalden. Hij was het nog steeds niet met zijn zoon eens, maar wilde niet dat deze zonder een laatste vaarwel zou vertrekken. Vol vertrouwen ging Ouwens naar zijn ouderlijk huis in Delft maar hij werd teleurgesteld: zijn moeder viel flauw van emotie, zijn zus werd hysterisch en zijn vader praatte drie kwartier op hem in.[94] Ouwens was teleurgesteld en verdrietig en liet dat andermaal

---

91. Delft 23 augustus 1877 en 1 september 1977, L. Ouwens aan Th. Ouwens, AOFM, Theophilus Ouwens, doos 15 map 10.
92. Delft 3 september 1877, T.A. Reinard aan provinciaal, AOFM, Th. Ouwens, doos 15, map 10.
93. Rotterdam 24 september 1877, Ouwens aan Pater Lector, AOFM, doos 15, map 10.
94. idem.

blijken in een brief. Die had uiteindelijk effect. Zijn vader verzocht hem nog eenmaal het ouderlijk huis te bezoeken. Dat deed hij en uiteindelijk werd de vrede hersteld. Wat deze ommezwaai van de ouders, na al de uitingen van ongenoegen, heeft bewerkstelligd, is niet duidelijk. Misschien realiseerden ze zich dat hun protesten toch niets zouden veranderen en wilden ze niet in onmin afscheid nemen. Voor Ouwens zelf was het echter evident: "God keerde hunne gevoelens om, door middel van dit [Ouwens' laatste brief] schrijven."[95]

Vergelijkbare taferelen lijken zich ook te hebben afgespeeld bij het vertrek van Leobinus Krah, al is dat niet zo gedetailleerd te reconstrueren. Duidelijk is echter dat Krahs moeder net zo'n krachtig protest heeft laten horen als Ouwens' vader. In 1922 was Bertrand Boerke in Nederland en bracht een bezoek aan de familie Krah. De zwaar zieke moeder had geweigerd haar toestemming te geven en wilde haar zoon niet meer zien. Dat het haar wel degelijk zeer zwaar viel en dat zij groot verdriet had, bleek Boerke bij een tweede bezoek enkele dagen later. Hij vond haar in een "desolaten toestand."[96]

De moeder van Leonides Bruns herinnerde zich de vreugde van haar zoon nadat hij had gehoord dat hij naar China mocht, maar deelde hem mee "Als ik had geweten, dat je zo ver weg zou gaan, had ik het nooit goed gevonden".[97] De vader van Constans Kramer was "zeer tegen" de beslissing geweest. Hij vond dat Kramer in Nederland moest blijven. Pastoor, dat had hij in gedachte voor zijn zoon, "dat hij die later kon opzoeken op de pastorie". Zijn moeder, "een zacht mens", legde zich echter erbij neer.[98] De moeder van Artemius Huls wist niet wat ze hoorde toen haar zoon vertelde dat hij missionaris wilde worden. Zijn ouders probeerden hem op andere gedachten te brengen, maar door de aanmoediging en financiële hulp van zijn biechtvader kon hij zijn keuze verwezenlijken.[99]

De brieven van Humilis Castelein suggereren op z'n minst dat ook de buitenwacht weleens meewarig keek naar ouders wier zoon missionaris was en dat zulke commentaren het voor de familie niet gemakkelijker maakten. Castelein waarschuwde hen: "Ik wil nog op een dingetje wijzen, dat is, op de lamentaties ofwel

---

95. Delft 28 september 1877, Ouwens aan Zeer Eerw. Pater, AOFM Th. Ouwens, doos 15, map 10.
96. Den Haag 1 juli 1922, Boerke aan custos, ABL map 37 nr. 1; z.p. 4 juli 1922, Boerke aan Ewaldus, ABL map 37 nr. 1.
97. Abcoude 12 oktober 1960, getuigenis van C.A. Bruns, AOFM doos 39, getuigenissen over Leonides Bruns.
98. Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 308, interview Kramer 30 maart 1978
99. Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 244, interview Huls 19 mei 1980.

klaagliederen van de menschen. Die komen zeker, dat gaat altijd zoo en deze zijn het juist die de anderen het meest van streek brengen."[100]

Bovenstaande voorbeelden maken duidelijk dat een aantal missionarissen een sterke wens voelden gevolg te geven aan wat zij als roeping beschouwden, ook al deed dat bijvoorbeeld de ouders veel verdriet. De droefheid of afkeuring van de kant van de familie waren, althans in deze gedocumenteerde gevallen, geen belemmering voor de missionaris in spe om van de onderneming af te zien. De wens was sterker en de provincie stond onvoorwaardelijk aan hun kant. Dat sluit overigens niet uit dat er geen franciscanen waren die hun voornemen lieten varen juist vanwege het verdriet van dierbaren. Verder onderzoek kan mogelijk uitsluitsel geven.

Behalve familieleden hadden ook ervaren missionarissen zo hun bedenkingen. Al vanaf het einde van negentiende eeuw waarschuwden zij voor een al te romantische en heroïsche schildering van leven en werken in een missiegebied. Met de intrigerende mededeling dat hij een brief zou schrijven "zoo als ik er nog geen geschreven heb in China, en wellicht geen schrijven zal", opende Martinus Poell het lange verslag van zijn eerste maanden als missionaris in China. De brief, gedateerd 20 oktober 1874, was gericht aan de provinciaal Theodorus Peters zodat hij diegenen wier ambities naar de missie uitgingen, kon inlichten over de realiteit, de "onverbloemden, wezenlijken staat" van het werk. Poell wilde voorkomen dat aspirant-missionarissen keuzes zouden maken op basis van irreële voorstellingen, want: "Had ik mij het missionarisleven voorgesteld zooals het dikwijls in enthousiastische brieven beschreven wordt, of zoo als het in de levensbeschrijvingen van groote heiligen en geloofsverkondigers voorkomt, ik zou wellicht een strijd gehad hebben (…)."[101]

Poell vond dat men zich niet al te veel illusies moest maken over de wijze waarop het geloof in China verkondigd werd en de mate waarin men succes zou boeken. Al eerder had hij geschreven "dat zij, die roeping gevoelen (…) zich niet [moeten] voorstellen, dat men hier als een andere Franciscus Xaverius met het kruis in de hand duizenden Chinezen kan bekeeren."[102] Hij wees op de moeilijkheden van een leven als religieus in een voornamelijk niet-christelijke omgeving, op het verstoken zijn van regelmatig contact met medebroeders, op de verleidingen "vooral wat de Engelachtige Deugd betreft"[103] en op het gebrek aan geestelijke troost. Daarom, vond Poell, was de enige juiste reden om als missionaris te willen leven en werken, de reden waarom hij zelf

100. Weert 12 juni 1931, Castelein aan Beste Jo en Siets, in bezit van C.A.A. Castelein, Leiden.
101. Tien-men 20 oktober 1874 Poell aan Peters, ABL map 2 nr 1.
102. Oe-tchang 11 maart 1874 Poell aan provinciaal, ABL map 2 nr. 1.
103. Met deze uitdrukking doelt hij op het celibaat.

naar de missie was gegaan: “Mijn doel bij het verlaten van mijne dierbaren en mijn vaderland was geen ander dan het vervullen van Gods wil. Ik wilde werken voor zijn glorie, mijne zaligheid en die der naasten daar, waar Hij mij riep en op de wijze, als Hij zulks verlangde.”[104]

Poells mening werd keer op keer door anderen bevestigd. Zijn opvolger, Johannes Hofman, vroeg aan de provinciaal alleen mannen “van beproefde roeping” te sturen, zonder overigens te vermelden wat dat dan precies inhield. Hij veronderstelde bij enkele Italiaanse missionarissen – met wie hij samenwerkte in Hubei – gebrek aan roeping en zag hen daarom “altijd naar het vaderland verzuchten.” Het bracht de missie schade toe en hij vroeg zich af of zich dat ook kon voordoen onder de Nederlanders.[105]

Ook Gerardus van Elk voorspelde diepe ontgoocheling bij diegenen die waren gekomen met de gedachten velen te bekeren.[106] Van Elk bekritiseerde tevens de bewierroking van missionarissen in de katholieke Nederlandse cultuur. Als in 1909 twee missionarissen, onder wie apostolisch vicaris Timmer, op vakantie in Nederland zijn, vermoedt hij dat wel “op verschillende toonaarden den heldenmoed van die geloofsverkondigers bezongen” zal zijn en dat Timmer daar weleens hartelijk om gelachen zal hebben. Immers: “Er wordt zooveel heldenmoed niet vereischt om in China te blijven of er in terug te keeren – misschien is het anders als men er voor 't eerst naar toegaat.”[107] Fortunatus Spruit wenste alleen missionarissen die “de vaste overtuiging hebben, dat God hen roept en dus komen om hier Gods wil te volbrengen tot eigen heil en dat der anderen. Ieder Missionaris moet vooral zijn troost zoeken in den arbeid zelven en niet in de vruchten van zijn arbeid.”[108] En Fructuosus Goedhart waarschuwde, met een duidelijk verwijt naar de in de Nederlandse pers gangbare voorstelling van zaken: “O, 't missieleven lijkt zo aantrekkelijk, romantisch en avontuurlijk in een missie-tijdschrift: dat wonen in een strooien hut, in een bergkloof – slapen op een deur en waden door een rivier. Maar de werkelijkheid is dikwijls verre van romantisch.” Ook hij benadrukte dat men niet alleen moest komen voor het “heil van Chansi”, maar zeker “tot heil en steun ook voor onze eigene ziel.”[109]

---

104. Tien-men 20 oktober 1874 Poell aan provinciaal, ABL map 2 nr. 1.
105. China Hoepè, 21 februari 1884, Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1.
106. Tung-san 15 september 1884, Van Elk aan Nieuwenhuizen, ABL doos 16 map 24.
107. Lou-ngan-fou, 3 augustus 1909, Van Elk aan Zeereerw. Pater Lector, AOFM doos 16, map 24.
108. Luanfu 2 mei 1932 Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr 2. Spruit had al eerder woorden van gelijke strekking geschreven met betrekking tot de motivatie van de Kleine Zusters. Zie Luanfu 10 maart 1928, Fort. Spruit aan Leo Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.
109. Fructuosus Goedhart, "Brief uit China" in: *St. Antonius*, jrg. 43, nr. 9 (september 1937), 245-246, aldaar 245; Sintchoang 27 januari 1930, Goedhart aan Provinciaal, AOFM Fructuosus Goedhart, dossier 1973.

4. Een onbekend land

De meerderheid van de Nederlandse franciscanen had, zeker in de tweede helft van de negentiende eeuw, bij vertrek naar China niet meer dan een vage notie van het land en zijn inwoners. Nederland onderhield in die periode zowel zakelijk als diplomatiek slechts beperkte contacten met China. Alleen vanuit wetenschappelijke hoek bestond grotere belangstelling maar men had in de kloosters van Weert en Megen nauwelijks weet van het werk van Leidse sinologen, die zich overigens tot omstreeks 1900 niet zozeer met China als wel met Chinese immigranten in Nederlands-Indië bezighielden.[110] Chinezen hadden in die periode in Nederland net als in de rest van Europa, een slechte naam: star, wreed, xenofoob en – vooral – "heidens". Wat Nederland betreft, was deze stereotypering wellicht ingegeven door de reputatie van de in het land opererende, pindakoekjes verkopende straatventers. Vooral de Chinese zeelieden die op het Rotterdamse Katendrecht en in de Amsterdamse Nieuwmarktbuurt woonden, hadden een slechte naam. Ze werden als goklustig en opiumverslaafd afgeschilderd en zouden verbonden zijn in mysterieuze, geheime genootschappen.[111] Mogelijk dat dit de beelden waren waarmee de franciscanen naar dat verre land vertrokken.[112]

In de eerste helft van de twintigste eeuw lijkt de kennis van China bij aankomende missionarissen toe te nemen. Zij konden over het land en zijn bewoners lezen in de artikelen die hun inmiddels in China werkzame collega's schreven in tijdschriften en kranten als *Sint Antonius*, *Sint Franciscus*, *De Tijd* en *De Maasbode*. Bovendien waren er missieclubs opgericht, werden missietentoonstellingen georganiseerd en kwamen missionarissen op vakantie praten in de franciscaanse seminaries. Maar de kennis blijft oppervlakkig, zoals blijkt uit interviews met mannen van verschillende lichtingen als Quintinus Pessers, Sigibald Hogenboom en Artemius Huls, die respectievelijk in 1923, 1933 en 1947 naar China gingen.[113]

---

110. Over de relatie Nederland-China, zie onder meer: Frans-Paul van der Putten, *Corporate Behaviour and Political Risk: Dutch Companies in China, 1903-1941*, Leiden 2001; L. Blussé en F.-J. van Luyn, *China en de Nederlanders: Geschiedenis van de Nederlands-Chinese betrekkingen 1600-2007*, Zutphen 2008.

111. Over Chinezen in Nederland, zie: H.J.J. Wubben, *"Chineezen en ander Aziatisch ongedierte". Lotgevallen van Chinese immigranten in Nederland, 1911-1940*, Zutphen 1986; Bart Zeven, Van Chineezenreserves en pindamannen. De kijk van Nederlanders op Chinezen in de jaren 1910-1940, in: *Vreemd gespuis*, Amsterdam 1987.

112. Over westerse beeldvorming: Jolanda Jansen, "Beelden van China", in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, jrg. 114, nr. 4 (2001), 570-582; Jolanda Jansen, "De beeldvormer verbeeld: Hollywoods portretten van westerse missionarissen en zendelingen in China", in: Bange, Petty & Jac Geurts (red.), *Onbegrensd perspectief. Cultuurhistorische verkenningen*, Amersfoort 2015, 121-141.

113. Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 412, interview Pessers 16 juli 1979; Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 233, interview Hogenboom 24 april 1979; Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 244, interview Huls 19 mei 1980.

Bij hun aankomst in Shanghai en tijdens de wekendurende tocht naar het vicariaat Shanxi, deden de missionarissen hun eerste indrukken van China en de Chinezen op. Hoewel de woorden "vies" en "nieuwsgierig" bijna standaard gebruikt werden bij beschrijvingen van het land en de bevolking, konden de reacties op het nieuwe vaderland en de wijze waarop eenieder de inwoners van het Hemelse Rijk tegemoet trad, ook zeer persoonlijk zijn en zo uiteenlopen als bij Cajetanus van der Klein, Winfridus Groeneveld en Placidus Slijkerman. Zij arriveerden samen in 1892 en Slijkerman beschreef de manier waarop hij en zijn confraters met de vreemde omgeving omgingen: "Cajetanus [deed] juist alsof hij in China geboren was, heel vertrouwelijk. Winfridus zag in alles iets contrariës van Europa; en mijn persoontje, ik beschouwde alle Chineezen als mijn vijand, laat ik het niet verbergen, ik was bang."[114] Inderdaad voelde Slijkerman zich niet op zijn gemak. Het waren de "zwarte ideeën" die in Europa bestonden, die zijn Chinabeeld bepaalden en die hem angst inboezemden. Maar hij stelde spoedig zijn mening bij en concludeerde dat de "menschen overal menschen" waren. De bewoners van Shanxi hadden, meende hij, een goede naam: de mannen waren harde werkers, de vrouwen huiselijk en met de viezigheid viel het – althans in Shanxi – wel mee: "In een woord: China (vooral in deze streeken) is niet dat woeste onbeschaafde en ruwe land, wat de Europeesche verbeelding er van heeft gemaakt; verplaatst men Europa een eeuw terug, zonder stroom, electriciteit en welgebaande wegen, dan heeft men het tegenwoordig China."[115]

Maar de negatieve ideeën bleken hardnekkig. Bijna een halve eeuw later, in 1941, schreef Maternus Dassen nog woorden van gelijke strekking aan zijn familie in Maastricht. Hij refereerde in zijn brief aan de beschrijving die zijn moeder eens van Chinezen had gegeven: "met 'n druipsnor, akelig geel, staart in de nek, mes in de hand".[116] Ook Dassen vond echter, nadat hij enkele jaren in China had gewoond, dit imago volkomen onterecht:

> "De gewonen doorsnee Chinees is in de grond van de zaak precies eender als wij, hij lacht en huilt om dezelfde dingen als wij, denkt over goed en kwaad bijna precies eender als wij. Laat zo'n Chinees geel van kleur zijn, en spleetogen hebben (…) en 'n platte neus (…), hij is net zo goed mens als wij. Vrolijk, praatziek, werklustig, etc. etc. Als je hier 'n tijdje gezeten hebt, dan vergeet je op den duur, dat je nu eigenlijk te midden van 't soort mensen zit, dat in 'n ander werelddeel de meeste

114. z.p., 26 december 1892, Slijkerman aan provinciaal, AOFM, Placidus Slijkerman, doos 12, map 14.
115. Idem.
116. Shanghai 14 november 1939, Dassen aan familieleden, AOFM, Maternus Dassen, dossier 1989.

> mensen rillingen over de ruggegraat bezorgt bij 't zien alleen al. Nee, eerlijk gezegd heb ik nog nooit rillingen gevoeld wegens de Chinezen."[117]

Overigens kreeg niet iedereen na een langer verblijf als vanzelf een positief oordeel. Johannes Hofman bijvoorbeeld typeerde de Chinezen als "buitengewoon achterdochtig, verregaans lichtgeloovig, hardnekkig in [een] eenmaal opgevatte meening, en afkerig tot de uiterste grenzen, van al wat niet Chineesch is." En Cassianus Pompe vond dat er op de hele aardbodem geen "huichelachtiger en bedrieglijker volk dan het Chineesche" rondliep.[118] Maar zij lijken tot de uitzonderingen te behoren. Bovendien moet vermeld worden dat Pompe zijn mening neerschreef slechts een jaar na de Bokseropstand, en Hofman – die overigens zelden scheutig was met positieve beoordelingen over wie of wat dan ook – zijn karakterisering baseerde op ervaringen met de inwoners van Hubei.

Want in hun beoordelingen maakten de missionarissen altijd een onderscheid tussen de Shanxinezen en de rest van China, mogelijk omdat de bewoners van Shanxi 'hun' Chinezen waren. Al in 1888 schreef Martinus Poell dat de inwoners van Shanxi rustiger en verdraagzamer waren dan die van Hubei.[119] Dezelfde mening had Odoricus Timmer. Hij vond de Chinezen in het algemeen intelligente, ijverige en pragmatische mensen, gericht op het eigen voordeel en dat van de familie, materialistisch en vasthoudend aan tradities. Al deze kenmerken achtte Timmer ook op de bewoners van Shanxi van toepassing, maar die onderscheidden zich bovendien nog op een aantal punten gunstig van hun landgenoten.

> "Zij zijn meer bedaard en ordelievend, zich lang beradend alvorens tot de uitvoering van een plan over te gaan, eenvoudig van leefwijze, soms wat onbeholpen of rustiek in hun optreden, waarom zij door hun naburen worden bespot en eenigszins geminacht. En toch hebben zij iets over zich dat hen boven anderen doet uitsteken. (…) Als menschen van het Noorden zijn de Shansineezen niet zoo rumoerig en opgewekt als hun zuiderlijke broeders."[120]

---

117. Peking 20 april 1941, Dassen aan zijn moeder, broers en zusters, AOFM, M.Dassen, dossier 1989, Brieven Dassen aan Familie 1939-1955.
118. Johannes Hofman, "China in gisting", in: *De Maasbode* 18 augustus 1891; ook: China, Hoepè, Hofman aan N.N. 26 juni 1891, ABL map 17; Matchang, 7 mei 1901, Pompe aan Zeer Eerw. Pater, AOFM persoonsdossier C.Pompe, doos 11, map 7.
119. Tai-yuen-fou 4 juli 1888, Poell aan provinciaal, ABL, map 16, nr. 1.
120. Gebundelde antwoorden van Mgr. O. Timmer op hem door de Fraters O.F.M. van Weert voorgelegde vragen [ca. 1919]. ABL map 26, nr. 1.

Zelfs de rust waarmee men in Zuid-Shanxi na de val van het keizerrijk in 1911 door de chaotische decennia met voortdurende burgeroorlogen elders in China heen kwam, werd, behalve aan het bestuur van gouverneur Yan Xishan en de geïsoleerde ligging van de provincie, geweten aan de kalme, bedaarde volksaard van de Shanxinezen. Niettemin: "Vergeleken bij de naburige provinciën zijn ze zelfs eenigszins achterlijk en dom en sterk vasthoudend aan de vaderlijke overleveringen."[121] Een bevestiging van hetgeen Timmer beweerde, ook al formuleerde die het met het woord rustiek wat diplomatieker.

5. De trage reis naar China

Om in het zuiden van Shanxi te komen moesten de Nederlandse missionarissen in de negentiende eeuw meer dan twee maanden reizen. Vanuit Nederland spoorden zij naar Marseille of Genua, waar de vijf weken durende overtocht naar China per schip begon.[122] Soms werd ook Assisië en Rome aangedaan. Men reisde nooit alleen, maar in kleine groepjes van twee, drie of vier personen. Bovendien waren aan boord ook vaak missionarissen en zusters van andere congregaties en ordes. Zo reisde bijvoorbeeld Augustinus Faaij in 1879 met Johann Anzer en Joseph Freinademetz, de eersten die door de missiecongregatie van Steyl waren uitgezonden. Sergius Schuurman en Bertrandus Boerke hadden in 1896 gezelschap van elf scheutisten, twee Milanese missionarissen en twaalf zusters van twee verschillende congregaties, en met Melchior Schilte en Chrysologus Kaspers reisden in 1912 vijf Italiaanse en twee Spaanse medebroeders. Juist in een groter gezelschap was het gemakkelijker een zekere mate van religieus leven te handhaven. Men kon bijvoorbeeld een dagorde met gezamenlijke godsdienstige oefeningen opstellen. Soms was het gezelschap religieuzen zo omvangrijk, zoals in 1902 toen Victorianus Kruitwagen met 34 collega-missionarissen de oversteek maakte, dat de groep samen kon eten, apart

121. Algemeen Verslag over 1926, in: *Neerlandia Seraphica*, jaargang 1, nr. 3 (september 1927), 101-102, aldaar 101.

122. In 1909 probeerde Odoricus Timmer de treinreis via Rusland en Siberië, maar dit snellere en goedkopere alternatief werd door hem als te omslachtig afgeraden. Zie: Harbin 4 september 1909, Odoricus Timmer aan Z.E.Heer Pastoor, ABL map 21, nr. 10 en Tientsin 9 september 1909, Odoricus Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 2.

van wereldser medepassagiers als koloniale ambtenaren, ingenieurs, kooplieden, diplomaten en al te frivole artiesten.[123]

De zeeroute van Europa naar China liep vanaf 1869 door het Suezkanaal en de Rode Zee, over de Indische Oceaan en door de Straat van Malakka naar de Zuid-Chinese Zee. Eerste aanlegplaatsen waren aanvankelijk nog de havens van Palestina omdat het gedurende de jaren zeventig en tachtig van de negentiende eeuw gebruikelijk was ook een rondreis door het Heilig Land te maken. Later stoomde men rechtstreeks naar Suez. Daarna volgden Aden of Djibouti, Colombo of Penang, Singapore, Saigon en Hong Kong, steden waar men, als de mogelijkheid bestond, aan wal ging om de huizen van daar gevestigde ordes of congregaties te bezoeken.

Voor de meeste missionarissen was het de eerste keer dat ze buiten Nederland waren en hoogstwaarschijnlijk was niemand ooit buiten Europa geweest. De reis bracht allen dus eerstmaals in contact met andere culturen, een kennismaking die door velen is beschreven. Reisverslagen en reisberichten zijn ruimschoots voorhanden, in de vorm van brieven en ansichtkaarten, maar ook als artikelen in verschillende tijdschriften en regionale bladen. De reisbeschrijvingen van Martinus Poell en Ferdinand Laken werden zelfs apart uitgegeven.[124] De publicitaire activiteiten begonnen dus zodra men het vaderland had verlaten. Ze waren immers belangrijk om de aandacht en steun van het Nederlandse publiek vast te houden.

De publicaties en de berichten in brieven beperkten zich in het algemeen tot beschrijvingen van steeds weer dezelfde thema's en gebeurtenissen: de naar muntjes duikende jongetjes in de haven van Djibouti, het weeshuis van Colombo, vliegende vissen, zeezieke medepassagiers en vooral de tocht door de Rode Zee, vanwege de brandende hitte een ware hellegang, waarvan het effect op de reizigers door niemand treffender beschreven werd dan door Bertrandus Boerke: “Half wezenloos staarden wij elkaar met uitpuilende oogen aan, terwijl de poriën van ons geblakerd gezicht in

123. Op de Roode Zee, 24 maart 1879, Faaij aan Z.E. Pater, AOFM, Augustinus Faaij, doos 9, map 7; Sergius Schuurman, "Op reis naar Zuid-Chansi", in: *Sint Franciscus*, jaargang 12, nr. 4 (april 1897), 120-124; Chrysologus Kaspers, "Van Shanghai naar Luanfu", in: *Sint Antonius*, jaargang 19, nr. 7 (juli 1913), 214-218. Kruitwagens gezelschap bestond uit zijn confraters Keijzers, Hoefnagels en Nelissen, zes jezuïten, acht lazaristen en zeventien zusters van vier verschillende congregaties, zie: z.p., oktober 1902, Kruitwagen aan ouders, broers en zusters, AOFM, Victorianus Kruitwagen, doos 22, map 1a.

124. Zo schreven de Friezen Postma en Kramer in *Ons Noorden*, Goedhart en Flaat in *Nieuwe Haarlemsche Courant*, Ruys in *Nieuwe Zuid-Hollander*, Potveer in het *Noord Hollandsch Dagblad*, De Graaf in *De Boschjesklok* en Van Rossum in de *Stichtsche Post en Gooische Post*. Martinus Poell, *Dagboek, gehouden door den missionaris, pater M. Poell, op zijne reis over Frankrijk, Italië, Egypte en het H.Land naar China*, 's-Hertogenbosch 1875; Ferdinand Laken, *Het land mijner idealen*, Weert [ca. 1922].

evenzooveel springfonteinen waren herschapen en onze geprangde boezem door een onafgebroken blazen en hijgen eenige verademing zocht."[125]

Eindpunt van de zeereis en plaats waar men voor het eerst voet op Chinese bodem zette, was het kosmopolitische Shanghai. Als een emotionele gebeurtenis wordt de aankomst echter zelden beschreven. De opeenvolging van exotische oorden, nieuwe geuren en klanken, het "défilé van blanken en zwarten, van kleurlingen en vaalgelen"[126] was zowel lichamelijk als geestelijk vermoeiend geweest en na vijf weken op zee was men blij het schip te kunnen verlaten. Shanghai was vooral de stad waar men eindelijk weer een mis in een kerk kon bijwonen of opdragen, waar koffers werden nagekeken, waar men zijn Chinese naam en kleding kreeg en waar de tocht begon naar de uiteindelijke bestemming diep in het binnenland.[127] Wanneer de stad genoemd wordt, benadrukken de reizigers altijd haar twee gezichten: de als fraai, schoon en ordelijk beschouwde Westerse concessies en de Chinese wijk, beschreven als een lawaaierig en vreemd ruikend doolhof van met lampions en uithangborden volhangende straatjes en steegjes waar het krioelde van de mensen en waar elk huis een winkel, werkplaats of eethuisje was.[128]

Tot 1888, toen bijna alle Nederlandse franciscanen nog in Hubei werkzaam waren, verliep het laatste gedeelte van de reis comfortabel. Hankow, residentie van het vicariaat, lag slechts enkele dagen varen van Shanghai. Maar alle missionarissen die daarna naar China vertrokken met Shanxi als bestemming, moesten een beduidend omslachtiger en vermoeiender tocht maken. De eerste etappe was van Shanghai naar Tianjin, een bootreis van vijf à zes dagen via het Grote Kanaal. In Tianjin stapte men over op een trekschuit waarmee men binnen een week Paotingfu (huidig Baoding) bereikte, waar een missiepost van de Congregatie der Missie (lazaristen) was. Daar begon de ongemakkelijke tocht naar Swentefu in een door muilezels getrokken kar, over slechte wegen en onder niet altijd gunstige weersomstandigheden:

> "Vijf karren met houten assen, die om het uur moesten gesmeerd worden, en elk met twee muilezels bespannen, waren de fijne

125. Bertrand Boerke, "Op reis naar Zuid-Chansi", in: *Sint Franciscus*, jaargang 12, nr. 10 (oktober 1897), 304-313, aldaar 305.

126. Ferdinand Laken, "Reisherinneringen", in: *Sint Antonius*, jaargang 28, nr. 5 (mei 1922), 152.

127. Van wie ze hun Chinese naam kregen wordt nergens vermeld. Onderling gebruikten de Nederlanders die naam niet. Ze gebruikten vooral bijnamen als ze het over hun medebroeders hadden.

128. Hubertus Huberts, "Uit China. Een Chineese stad", in: *Sint Franciscus*, jaargang 19, nr. 10 (oktober 1904), 315-319; zie ook: Chrysologus Kaspers, "Van Shanghai naar Luanfu", in: *Sint Antonius*, jaargang 19, nr. 7 (juli 1913), 214-218, aldaar 216; Martinus Poell, *Dagboek*, 173-176.

> landauers, waarmede wij (…) stapvoets over de bedroevende klei- en zandwegen moesten voortreizen. De zon brandde met heetten gloed op onze hoofden; de stofwolken, waarin wij zoo verborgen werden, dat wij elkanders karren, soms zelfs onze eigen ezels niet konden zien, maakten deze reis verschrikkelijk, en het vreeselijk schudden en schokken der karren maakte ons den eersten dag half ziek."[129]

Nog erger, zo lijkt het wel, waren de herbergen waar men overnachtte, vaak beschreven als smerige, rumoerige en bedompte verblijven. Varkens en kippen liepen er vrij rond, ongedierte plaagde het vermoeide lichaam. Het waren "kermistenten" waarin vreemde reizigers, zeker in de tweede helft van de negentiende eeuw, een attractie waren en vaak langdurig en stilzwijgend werden aangestaard.[130]

Na een week bereikte men Swentefu, waar eveneens lazaristen woonden. Hier namen de missionarissen enkele dagen rust en daarna begonnen ze aan het laatste stuk van de reis: de zes dagen durende tocht per draagstoel door de bergen van Shanxi, de spreekwoordelijke laatste loodjes, waarbij ze 9 tot 11 uur per dag voortdurend van voor naar achteren en van links naar rechts heen en weer schommelden zodat ze op het einde van dag beurs en misselijk waren.[131] De onderneming werd overigens vaak als gevaarlijk afgeschilderd. Wilde dieren en rovers maakten het gebied onveilig en de bergpaden langs de diepe ravijnen waren zó slecht dat de ezels of muildieren die de draagstoel droegen, snel een misstap konden maken. Ongelukken zijn echter nooit gebeurd. De dieren en hun drijvers waren kennelijk zeer ervaren.

Vanaf 1905 werd de reis gemakkelijker. In dat jaar kwam de spoorlijn Hankow-Beijing gereed. Vanaf Shanghai voer men nu over de Yangtze in vier dagen naar Hankow waar men op de trein kon stappen die in twee dagen de zuidelijke grens van Shanxi bereikte. Een enorme vooruitgang in tijd en comfort want men sloeg de bootreis Shanghai-Tianjin en de tocht per kar naar de oostgrens van Shanxi over. Columbanus Postma was de eerste die over de nieuwe route reisde en hij was althans over de reis zeer tevreden. De opdringerige verkopers die op de stationsperrons hun "geurige koopwaren" onder de neuzen van de reizigers hielden, konden hem minder

---

129. Theodorus Leenen, "Van Shang-hai naar Tai-yoeën-foe", in: *Sint Franciscus*, jaargang 3, nr. 10 (oktober 1888), 309-315, aldaar 314.

130. Cassianus Pompe, "Uit de missie van Zuid-Sjan-si", in: *Sint Franciscus*, jaargang 5, nr. 8 (augustus 1890), 250-253, aldaar 252.

131. Humilis Roques, "Van een verre reis", in: *Sint Antonius*, jaargang 26, nr. 9 (september 1920), 286-287, 286. Zie ook: Kao-tja-tswang Kerstmis 1902, V. Kruitwagen aan familie, AOFM, V. Kruitwagen, doos 22 map 1a. Ferdinand Laken, "Reisherinneringen", in: *Sint Antonius*, jaargang 28, nr. 8 (augustus 1922), 242-251, aldaar 244-248.

bekoren.[132] In Wei-hoei-fu, waar een procure van de *Missions Etrangères de Milan* was gevestigd, werd opgestapt op de trein naar Tsing-hoa-tchen en vanaf daar ging de tocht weer zoals in de decennia daarvoor: per draagstoel, volgens Postma "het eigenlijke missionarisreizen".[133]

Met de aanleg van steeds meer nieuwe spoorlijnen verbeterde dus gaandeweg de reis naar Shanxi. Ferdinand Laken maakte de reis Shanghai-Tianjin, die vroeger zes dagen per boot kostte, in 1922 in twee dagen met de trein. Aan de vermoeiende draagstoeltocht over de bergen was echter nog niet te ontkomen. Pas toen de lijn Beijing-Taiyuen gereed was en in 1932 een weg van Taiyuen naar Luanfu was aangelegd, was ook dit niet meer nodig. Een plezierreisje was het echter nog steeds niet. In de meest levendige beschrijving van deze laatste etappe wordt dat wat voor autoweg doorging omschreven als een "Limburgse veldweg" vol kuilen en karresporen en de autobus als een "oude rammelkast", bestuurd door een roekeloze chauffeur die met grote snelheid zijn voertuig over de bochtige wegen en langs gapende afgronden laveerde .[134]

In de hele periode 1870-1947 waarin Nederlandse missionarissen naar Shanxi reisden, is slechts éénmaal een ongeluk gebeurd. Het malheur overkwam uitgerekend de laatste groep. In de haven van Genua konden Steltenpool, Huls, Backes, Van de Sande, Mulder en Smith zich ternauwernood redden van het ten gevolge van een explosie in brand gevlogen vrachtschip, waarmee ze de reis zouden maken.[135]

Het verhaal van de lange reis naar Shanxi benadrukt de enorme afstand tussen Europa en China, tussen Nederland en Shanxi en het isolement van Zuid-Shanxi. Het verklaart waarom de communicatie zo moeizaam verliep. Er zal ook een psychologisch effect zijn geweest: men was écht ver van het geboorteland en terugkeren was niet eenvoudig.

---

132. Columbanus Postma, "Van Shanghai naar Lu-an-fu", in: *Sint Franciscus*, jaargang 22, nr. 11 (november 1907), 345-348, aldaar 345.
133. idem, 346.
134. Kaokiatchoang 9 februari 1936, Nivardus Noordermeer aan klasgenoten, AOFM, N. Noordermeer, doos 26, map 12. Zie ook: Humilis Castelein, "Op weg naar de bestemming", in: *Sint Antonius*, jaargang 39, nr. 7 (juli 1933), 220-222, aldaar 221; Edoald Berden, "Onze laatste autorit", in: *Sint Antonius*, jaargang 40, nr. 5 (mei 1934), 148-151.
135. Abdias van de Sande, "China-reizigers op een brandend schip", in: *Sint Antonius*, jaargang 49, nr. 6 (juni 1947), 84-85; Pelinus Steltenpool, "Altijd ergens… maar hier", in: *Sint Antonius*, jaargang 51, nr. 4 (juli/augustus 1949), 109-112; Stanislaus Mulder, "Allen keerden op hun basis weder", in: *Neerlandia Seraphica*, jaargang 7 (april 1947), 148-152.

*Aanpassing in kleding*Zoals eerder opgemerkt kregen de missionarissen kort na aankomst in China een Chinese naam en ondergingen zij ook anderszins een gedaanteverwisseling: ze lieten hun snor en baard staan en hun hoofdhaar gedeeltelijk afscheren, kregen een lange haarvlecht aangemeten en werden in Chinese kleding gestoken."Het valt wel pijnlijk afscheid van Franciscus' boete-pij te moeten nemen," vond Broekman,"maar in China is het onmogelijk daarmede te verschijnen (…)."[136] Het dragen van Chinese kleding was al aan het einde van de zestiende eeuw door Matteo Ricci geïntroduceerd. De jezuïeten hadden zich oorspronkelijk als boeddhistische monniken gekleed maar Ricci zag de nadelen die daaraan verbonden waren: de monniken hadden een lage sociale status, dus nauwelijks invloed. Wilde men het respect en vertrouwen van de bestuurlijke en intellectuele elite, de zogenaamde literati, winnen, was het beter zich ook conform de etiquette van deze toplaag te kleden.[137] Ricci's voorbeeld vond navolging, ook bij andere ordes en congregaties. In de praktijk bestonden echter wel verschillen en stond het onderwerp op de agenda van diverse kerkvergaderingen.[138]

Een beschrijving van de gebruikelijke dracht onder de Nederlandse franciscanen geeft Poell. Hij droeg een lang onderkleed van grijze zijde dat aan de zijkant werd dichtgenkoopt met koperen bolletjes en kleine lusjes, en om zijn middel een blauwe band met een koperen gesp. Zijn bovenkleed was van zwarte zijde. De broek bestond uit alleen de pijpen die onder en boven werden vastgemaakt, de schoenen waren van laken, een vervilte wollen stof.[139]

Aan deze exotische uitmonstering was men snel gewend, maar de haarvlecht – gemaakt van vals haar – gaf aanleiding tot enige gêne. Sommigen meenden spottend geen slecht figuur te zullen slaan als "vastenavondgekken", niet ten onrechte, gezien de ervaring van anderen die, zodra ze zich op straat vertoonden, door de

136. z.p., z.j., Broekman aan NN (Beste Jean), AOFM doos 11, map 4. Zie ook: Shanghai 21 juli 1890, Van Bussel aan provinciaal, AOFM doos 15, map 7.

137. Willard J. Peterson, "What to wear? Observation and participation by Jesuit missionaries in late Ming society", in: Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, New York 1994, 403-421.

138. Over de synodale besluiten: Johannes Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912). Geschichtliche Untersuchung über Arbeitsweisen, ihre Hindernisse und Erfolge*, Immensee 1931, 39-40; Josef Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Immensee (etc.) 1980.

139. Han-Keou, 28 februari 1874, Poell aan ouders, ABL map 6, nr. 1. Zie ook: Theodorus Leenen, "Van Shang-hai naar Tai-yoeën-foe", in: *Sint Franciscus*, jrg. 3, nr. 10 (oktober 1888), 309-315); Sergius Schuurman, "Op reis naar Zuid-Chan-si", in: *Sint Franciscus*, jrg. 13, nr. 2 (februari 1898), 60-63; Oe-Pae-tzeu 8 oktober 1873, Broekman aan medebroeders, AOFM doos 11, map 4.

Chinezen werden uitgelachen.[140] Bovendien was de vlecht vanwege haar lengte nogal lastig:"wanneer wij ons nederzetten dan komen we op onzen staart terecht en trekken ons hoofd onwillekeurig achterover."[141] Misschien vanwege dit ongemak, misschien ook vanwege de hilariteit die het bij de Chinezen opriep, raakte het dragen van de vlecht in Zuid-Shanxi in onbruik of werd wellicht afgeschaft nog voordat dit in 1906 van regeringswege voor heel China werd bevolen.[142]

Chinese traditionele kleding bleef men daarentegen nog dragen toen het allang niet meer gebruikelijk was – niet alleen onder missionarissen maar ook onder de Chinezen zelf. De veranderde mode in met name de havensteden was aan de franciscanen op het platteland van Zuid-Shanxi volstrekt voorbijgegaan. Dat ondervonden Roques, Kruitwagen en Van Kroonenburg toen zij in 1920, op reis naar de provincie Shandong, een tussenstop maakten bij de lazarist Jef van Tiggel in Tianjin en een wandeling door de stad maakten:"Och hemel! Wat hadden we bekijks; en wat werden we uitgelachen! In 't begin lachten we maar mee, maar op den duur werd 't toch vervelend; ze bekeken ons van boven tot onder, bleven staan, en als we omkeken, stonden de menschen ons nog na te kijken en te lachen."[143] Van Tiggel vertelde hun dat het niet meer gebruikelijk was dat Europese missionarissen zich in Chinese kleding staken en dat met name de lazaristen en de jezuïeten – veelal werkzaam in de steden – een lang priesterkleed, de zogenaamde toog, droegen. Van Kroonenburg herinnerde zich dat hij, toen hij een jaar eerder in China arriveerde, zonder opzien te baren in zijn franciscaanse habijt door Shanghai en Tianjin kon wandelen.

Toch waren deze ervaringen voor de Nederlanders in Shanxi geen reden om Europese kleding aan te schaffen: dat vond men te duur en waarschijnlijk ook onnodig. De Chinese kleren waren praktisch en aangepast aan de seizoenen van het Noordchinese klimaat. Dat was overigens een opmerkelijke tegenstelling met de richtlijnen voor kleding die de Kleine Zusters van de H.Jozef – vanaf 1922 in Zuid-Shanxi – aanhielden: zij bleven juist opmerkelijk lang vasthouden aan de kleding die ze in Nederland droegen.[144]

---

140. Han-Keou 28 februari 1874, Poell aan ouders, ABL map 6, nr. 1; Hankow 1 maart 1884, Van Elk aan provinciaal, AOFM doos 16, map 24; Hankow 11 maart 1884, Odoricus Timmer aan N.N., ABL map 3, nr. 2.
141. Shanghai 21 juli 1890 Van Bussel aan provinciaal, AOFM doos 15, map 7.
142. Ngan-k'eou 2 juli 1904, Kruitwagen aan Albert, AOFM doos 22, map 1B
143. Humilis Roques, "Van een verre reis", in: *Sint Antonius*, jrg.26, nr. 12 (december 1920), 372-379, aldaar 372. Over diezelfde reis: Victorianus Kruitwagen, "Van Luanfu naar Tsinanfu en weer terug", in: *Sint Franciscus*, jrg. 35, nr. 4 (april 1920), 114-117.
144. Hierover meer in deel IV, hoofdstuk 5.

Hoofdstuk II
Shanxi: "land van bloemen zonder geur" [145]

1. Proloog in Hubei

Het verhaal van de Nederlanders in Zuid-Shanxi begint in de centraal in China gelegen provincie Hubei. De minderbroedersorde had in de negentiende eeuw zijn Chinese missiegebieden op het schiereiland Shandong en in Shaanxi, Shanxi, Hubei en Hunan, vier aan elkaar grenzende provincies die samen een gigantisch gebied vormden dat zich uitstrekte van de noordgrens met Mongolië tot de zuidelijke kust. Er werkten vooral Italiaanse priesters en zij bekleedden de belangrijkste bestuurlijke functies in de missie, maar vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw arriveerden steeds meer franciscanen uit andere Europese landen. Deze toename van personeel schiep de mogelijkheid het werkterrein te verdelen in kleinere vicariaten, die beter te besturen en te bewerken waren.

De Propaganda Fide in Rome streefde ernaar om in die nieuwe vicariaten missionarissen van dezelfde nationaliteit of afkomstig uit dezelfde ordeprovincie bij elkaar te zetten. Dat zou bevorderlijk zijn voor de onderlinge samenwerking. Vanwege dit beleid werden de meeste Nederlanders naar het in 1870 gevormde vicariaat Oost-Hubei in het midden van China gestuurd: acht van hen begonnen er hun loopbaan als missionaris. In 1871 arriveerde als eerste Johannes Hofman, bouwheer en voormalige rector van de Rotterdamse Antonius van Padua (bekend als de Bosjeskerk). Daarna arriveerden Aegidius Broekman uit Wijchen in 1872, de Limburger Martinus Poell in 1873, Theophilus Ouwens en Henricus van Kessel uit respectievelijk Delft en het Gelderse Kerkdriel in 1877 en tenslotte Gerardus van Elk, eveneens uit Gelderland, en de Haarlemse broers Odoricus en Bonifacius Timmer in 1883. Behalve deze acht moeten nog worden vermeld de Brabander Stanislaus Cornelisse in 1876 en Augustinus Faaij uit Gouda in 1878. Zij gingen rechtstreeks naar Shanxi. Op Hofman en Bonifacius Timmer na, beiden 36 jaar, waren allen tussen de 24 en 29 jaar oud.

De Nederlandse ordeprovincie had zeker niet haar zwakste broeders laten gaan. Het waren bijna zonder uitzondering intelligente en ambitieuze persoonlijkheden,

145. De uitspraak is van Ivo van den Boer. juni 1925, Borghans aan NN, AZ ordner 9, Timothea I. De volledige uitspraak is "een land van bloemen zonder geur en vogels zonder zang".

meest zonen van middenstanders of invloedrijke burgers. Uit deze Hubei-groep kwamen drie van de in totaal vijf apostolisch vicarissen van Zuid-Shanxi, achtereenvolgens Poell, Hofman en Odoricus Timmer. Ook Ouwens en Van Elk zouden later vooraanstaande posities innemen. Het gezelschap kan als bepalend voor de vormgeving van het vicariaat worden beschouwd, zeker in de eerste drie decennia van zijn geschiedenis, maar voorlopig werkten allen als 'gewoon' missionaris in Oost-Hubei onder bestuur van Italiaanse franciscanen.

Met het verstrijken der jaren groeide het idee van een vicariaat waar alleen Nederlandse franciscanen werkten en dat ook door hen bestuurd zou worden, een idee ingegeven door de voortdurende herschikking van gebieden en personeel door de Propaganda Fide, en misschien ook aangewakkerd door verontwaardiging en teleurstelling om het passeren van Martinus Poell voor de in 1883 vacant geworden functie van apostolisch vicaris van Oost-Hubei.

Begin jaren tachtig werkte Poell op de procure (het financiële en administratieve kantoor van de missie) van de franciscanen in Wuhan, onder het bestuur van de Italiaan Angelo Vaudagna, een zwakke man die regelmatig ziek of overspannen was.[146] Poell moest dan Vaudagna's taken overnemen, iets waarmee hij niet gelukkig was: zijn eigen werk leed er onder en zijn studie Chinees moest hij ervoor aan de kant schuiven. Problematischer vond hij het dat hij, als Nederlander, de aangelegenheden van de Italiaanse missionarissen moest behandelen. Dat vereiste "bijzondere omzichtheid" omdat "de nationale trots der Italianen zeer gevoelig is."[147] Poell wist zich echter gesteund door de apostolisch vicaris Eustachio Zanoli, voor wie hij bewondering had en groot respect koesterde, en aanvankelijk ook door Vaudagna zelf, die het werk alleen niet aankon en zwaar op Poell leunde.[148]

De echte moeilijkheden begonnen met de dood van Zanoli in 1883. In de periode dat een opvolger aangewezen moest worden, kwamen de tegenstellingen en verschillende belangen boven drijven. Vaudagna zou in normale omstandigheden de nieuwe apostolisch vicaris zijn geworden, nam het bestuur ook tijdelijk over, maar Poell achtte zijn officiële benoeming onwaarschijnlijk juist omdat Vaudagna's gezondheid te wensen overliet.[149] Bovendien koesterde Poell de hoop dat hij zelf als apostolisch vicaris zou worden aangewezen. Immers, had Zanoli hem niet altijd vertrouwd en geprezen en had die niet twee weken voor zijn dood een brief

146. Poell aan NN, 3 augustus 1880, aan Nieuwenhuizen, 22 november 1880, aan NN, 20 december 1880, aan Nieuwenhuizen, 25 september 1881 en aan provinciaal, 1 mei 1882, ABL map 2 nr. 2.
147. Poell aan Nieuwenhuizen, 20 november 1880, ABL map 2 nr. 2.
148. Poell aan NN, 6 oktober 1881, ABL map 2 nr. 2.
149. Poell aan provinciaal, 20 mei 1883, ABL map 2 nr. 2.

naar Rome gestuurd waarin de zwakke lichamelijke en geestelijke gesteldheid van Vaudagna ter sprake werd gebracht? En vormden de Nederlanders niet het grootste contingent missionarissen in Oost-Hubei? Poell onderkende echter ook de macht van de Italiaanse lobby: "Ik weet wie er benoemd zal worden, als hij het worden moet die door Mgr. [Zanoli] het meest bemind werd. Ik weet wie het worden zal als hij het worden moet die het meest bekend is en het meeste vertrouwen geniet bij de Pater Generaal. Ik weet daarenboven dat de nationaliteitskwestie zeker op 't tapijt gebracht zal worden."[150] Het was een kwestie die als een rode draad door de hele katholieke missiegeschiedenis loopt: onderlinge wedijver tussen nationaliteiten om invloedrijke posities en missieterritoria.

De ordegeneraal koos de gulden middenweg en benoemde geen van beiden, maar de Italiaan Epifanio Carlassare, rector van het seminarie van Oost-Hubei. Poell had er vrede mee: de in zijn ogen incompetente Vaudagna was het in ieder geval niet geworden en Carlassare kon zijn goedkeuring wel wegdragen. Hij was tenminste een "man van ernstig karakter (…), wetenschap en deugd", weliswaar niet zo innemend en praktisch en administratief onderlegd als Zanoli, maar dat zou wel goedkomen.[151]

Maar de affaire had Poells aanzien geschaad: zijn intussen duidelijke ambities werden door de Italianen niet op prijs gesteld. De relatie met Vaudagna verslechterde en hij kreeg moeilijkheden met de moeder-overste van het plaatselijke weeshuis die hem verweet dat hij zich teveel mengde in aangelegenheden waarvoor zij de verantwoording droeg.[152] Poell beklaagde zich erover dat hij nauwelijks steun kreeg van Carlassare. De nieuwe apostolisch vicaris deed weinig moeite om de beschuldigingen te onderzoeken die Vaudagna, de moeder-overste en enkele Italiaanse missionarissen tegen Poell hadden geuit.[153] Het was niet mis wat ze hem voor de voeten wierpen: hij zou eerzuchtig zijn, was onvoorzichtig geweest in het geestelijk bestuur van het weeshuis, had zijn oversten niet weten te eerbiedigen en zijn medebroeders tot "vredesbreuk en rustverstoring" hebben aangezet.[154] De andere Nederlanders schaarden zich achter hun ongelukkige landgenoot. Meer dan ooit voelden ze de behoefte aan een eigen missiegebied waar ze "vrijheid van handelen" hadden en "genoeglijk" zouden kunnen samenwerken.[155] De Italianen realiseerden zich dat aan een herschikking van personeel op basis van nationaliteit niet te ontkomen viel en dat zij daarbij gebieden waarover

150. Poell aan provinciaal, 2 september 1883, ABL map 2 nr. 2.
151. Poell aan NN, 29 december 1883, ABL map 2 nr. 2.
152. Poell aan provinciaal, 29 maart 1884, aan Nieuwenhuizen, 6 mei 1884, aan NN, 2 juni 1884, aan provinciaal, 9 juni 1884, aan provinciaal, 13 juli 1884, ABL map 2 nr. 3.
153. Poell aan Nieuwenhuizen, 23 maart 1885, aan Nieuwenhuizen, 28 augustus 1885, ABL map 2 nr. 4.
154. Poell aan provinciaal, 8 mei 1886, ABL map 2 nr. 4.
155. Poell aan provinciaal, 16 februari 1884, ABL map 2 nr. 3.

zij tot dan de scepter zwaaiden, zouden moeten overdragen. Immers, de politieke toestand in Italië – waar nu de nieuwe, nationale regering streed met de paus die zich in het Vaticaan had verschanst – had onder meer tot gevolg dat weinigen zich geroepen voelden tot de religieuze staat en dat zou op langere termijn zijn weerslag hebben op het aantal missionarissen.

De jaren tachtig van de negentiende eeuw vormden ook een periode waarin de geschiedenis van de Nederlandse franciscanen in China raakte aan die van hun Belgische medebroeders, geconcentreerd in het naburige Zuidwest-Hubei. Al in 1882 had de Italiaanse apostolisch vicaris van dat vicariaat, Alesio Fillipi, voorgesteld om het gebied over te dragen aan de Belgische franciscanen, die er in de meerderheid waren en die in de persoon van Benjamin Christiaens een mogelijke opvolger van Filippi binnen hun gelederen hadden. In Rome voelde men wel voor het plan en Filippi kreeg de opdracht om met Zanoli van Oost-Hubei – ook daar werkten enkele Belgen – in overleg te treden. Zij kwamen met een wat gewijzigd voorstel waarin Zuidwest-Hubei aan Belgen én Nederlanders werd aangeboden. De beide Italianen meenden dat missionarissen uit deze twee landen probleemloos zouden kunnen samenwerken vanwege dezelfde taal en gewoonten.[156] De ordegeneraal voorzag echter problemen vanwege de al decennialang voelbare onderhuidse politieke spanningen tussen beide landen en stelde voor Zuidwest-Hubei aan de Nederlanders over te dragen en Zuid-Hunan aan de Belgen. De eersten weigerden, de reden is niet duidelijk, de laatsten accepteerden, maar onder voorbehoud omdat Zuid-Hunan gold als een moeilijk gebied met een lastige Chinese clerus.[157] Maar Filippi vond dit plan nadelig voor zijn vicariaat en introduceerde een andere variant: Oost-Hubei aan de Italianen, Zuidwest-Hubei aan de Belgen en de Nederlanders moesten maar met het onaantrekkelijke Zuid-Hunan genoegen nemen.[158]

De voortdurende wijzigingen in de plannen en de onduidelijkheid die daarmee samenhing, brachten onrust en argwaan onder de missionarissen in China en de trage, weifelende afwikkeling van de zaak door de Romeinse instanties – een verschijnsel dat zich vaker zou voordoen in de decennia die volgden – deed daaraan geen goed. Het vertrouwen tussen Nederlanders en Italianen was zeer geschaad en de bereidheid tot samenwerken vrijwel verdwenen. “Men plukt geen bloemen daar waar men giftige beten vreest”,[159] schreef Poell in 1885, diep teleurgesteld in de vijandige houding van de Italianen, die met de komst van andere Europese

156. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 101-102; zie ook: Hankow 6 mei 1884, Poell aan Nieuwenhuizen, ABL map 2, nr. 3.
157. Hankow 29 maart 1884, Poell aan provinciaal, ABL map 2, nr. 3.
158. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 103-105.
159. Oe-tsang, 31 december 1885, Poell aan provinciaal, ABL map 2, nr. 4.

franciscanen hun dominante positie in de Chinese missie van de minderbroeders langzaam zagen afbrokkelen. Ze vreesden dat zij Oost-Hubei, dat alom gold als het meest begerenswaardige vicariaat, zouden moeten prijsgeven aan de Nederlanders. Hofman, beduidend minder poëtisch in het verpakken van zijn visie op de verstoorde verhoudingen, meende dat de aan de oppervlakte gekomen verschillen in volksaard de mogelijkheid tot samenwerken ook in de toekomst uitsloot: "Wij Hollanders met ons 'recht door zee' worden door andere natieën moeilijk begrepen; vooral de Italianen (…) houden te veel van schipperen, laveren, modderen. Kunnen zij daarmeê onder elkander weg, en zijn zij daarmeê in staat veel goeds uit te werken, laat ik liefst onbesproken. Voor ons is het een aanhoudend kruisdragen zonder nut, het zich schikken naar hunne handelwijze. Daarom aangenamer en nuttiger zullen wij werken als wij aan onzen geest vrijen loop kunnen laten."[160]

Deze onplezierige situatie moesten alle partijen nog enkele jaren verdragen. Pas drie jaar na de verschillende voorstellen van 1882-1884 kwam er voor zowel Belgen als Nederlanders weer schot in de zaak. In 1887 nam Christiaans voortvarend het bestuur van Zuidwest-Hubei op zich tijdens ziekte van Filippi en werd in 1889, nadat hij en de Belgische provincie gedurende twee jaar de Romeinse beslissers hadden bespeeld, gewijd tot bisschop van Zuidwest-Hubei. In 1891 nam de Belgische provincie het vicariaat officieel over.[161]

Ook voor de Nederlanders nam de zaak in 1887 een andere wending. De twee Nederlandse missionarissen die in Shanxi werkten, Augustinus Faaij en Stanislaus Cornelisse, berichtten Poell dat de Italianen daar bereid waren een deel van hun gebied af te staan. Al jaren kampte dit vicariaat, met in meerderheid Italiaanse franciscanen, met personele problemen en in meerdere brieven naar de Nederlandse provincie vroegen beiden om missionarissen niet naar Oost-Hubei te sturen maar naar Shanxi, waar de nood veel groter was.[162] De Italiaanse bestuurders van het gebied, Luigi Moccagatta en Gregorio Grassi, meenden dat een verdeling van Shanxi in een noordelijk en zuidelijk vicariaat de oplossing zou brengen. Het noorden zou aan de Italianen blijven, het zuiden werd aangeboden aan de Spaanse franciscanen. Die weigerden echter omdat ze het te druk hadden met andere missies. Cornelisse stelde nu zijn medebroeders voor zich bereid te verklaren het zuidelijk gedeelte over te nemen.[163]

---

160. China, Hoepè, 21 februari 1884, Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1.
161. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 106-109.
162. Zie bijvoorbeeld Toe-lin-dze, 16 november 1877, Cornelisse aan Nieuwenhuizen, AOFM doos 9, map 15; Taiyuenfu, 8 maart 1880, Faaij aan provinciaal, AOFM doos 9, map 7.
163. Chansi, 20 april 1887, Cornelisse aan provinciaal, AOFM doos 9, map 15.

Zo traag als de besluitvorming rond de verdeling van de gebieden in Hubei was verlopen, zo vlot ging het nu bij de verdeling van Shanxi. Het plan werd besproken door de Nederlandse missionarissen in Hubei die uiteindelijk besloten er op in te gaan. Cornelisse kaartte de aangelegenheid aan bij Moccagatta en Grassi en Hofman besprak de zaak in 1887, tijdens zijn verblijf in Europa, met de autoriteiten in Rome en Nederland. De intensieve lobby had succes: in 1888 vertrokken Martinus Poell en de broers Odoricus en Bonifacius Timmer naar Shanxi. In datzelfde jaar voegden zich de nieuwe missionarissen Theodorus Leenen en Norbertus Janssen bij hen. In december 1890 werd Zuid-Shanxi officieel een apostolisch vicariaat met Martinus Poell als eerste apostolisch vicaris. Vanaf 1891 verliet elk jaar een Nederlander Hubei om zich bij zijn landgenoten in Shanxi te voegen: Hofman in 1891, Broekman in 1892, Ouwens in 1893 en tenslotte Van Elk in 1894.

Pater Simplicitas: Henricus van Kessel

Hier past een biografisch terzijde – over Henricus van Kessel, die in Oost-Hubei bleef terwijl zijn medebroeders opgelucht en vol ambities naar Shanxi togen, het zoeklicht van de historicus met zich meetrekkend. Het zou onterecht zijn om hem slechts een figurantenrol te geven, omdat zijn leven en de manier waarop hij zijn geloof heeft uitgedragen, nuance aanbrengen in de schildering van de laatste jaren in Hubei door vooral Hofman en Poell.

Van Kessel was in 1878 als vijfde Nederlandse missionaris naar China gekomen en hoorde dus tot de groep van acht die in Hubei begon. Maar vergeleken met de anderen lijkt hij een lichtgewicht: te bescheiden, te beschroomd vooral, om zijn stem te laten horen, laat staan een rol op te eisen in de belangrijke kwesties die de positie van de Nederlandse franciscanen in China mede bepaalden: de opvolging van Zanoli en de verdeling van de missiegebieden. Henricus van Kessel komt, wanneer medebroeders in hun brieven over hem schrijven, naar voren als een goedmoedige, simpele ziel die zich, onwetend van de intriges die zich om hem heen afspeelden, volledig richtte op zijn werk. Als missionaris werd hij door zijn collega's zeker gewaardeerd, maar als confrater eerder vaderlijk dan broederlijk behandeld. Ze oordeelden het verstandiger om hem buiten hun plannen inzake een eigen missiegebied te houden omdat ze hem te naïef vonden en hem niet in staat achtten zich te handhaven ten overstaan van sluwe Italiaanse tegenspelers, waardoor hij de zaak van de Nederlanders eerder kwaad dan goed zou doen.[164] Broekman en Ouwens beschreven hem bovendien als een gemakkelijk te intimideren man. Niettemin toont zich genegenheid in de woorden waarmee ze hem karakteriseerden: braaf, eenvoudig en waarachtig nederig. Poell

164. Oe-tsang 23 maart 1885, Poell aan Nieuwenhuizen, ABL map 2 nr. 4.

noemde hem met een verwijzing naar de bijbelse Nathanaël, een "verus Israelita, in quo dolus non est"[165] en Hofman gaf hem de titel "Pater Simplicitas".[166]

Na Hofmans vertrek naar Shanxi in 1891 waren Van Kessel, Broekman, Ouwens en Van Elk de enige Nederlandse franciscanen in Hubei. De laatste drie hebben meer dan eens te kennen gegeven dat zij niets liever wilden dan ook naar Shanxi te worden overgeplaatst. Zowel in de provincie als op het generalaat werd deze wens gehonoreerd en men stelde voor dat, zodra er voldoende nieuwe Italiaanse missionarissen in Hubei waren, alle Nederlanders successievelijk konden overgaan. Carlassare kon zich in deze regeling vinden, al zag hij natuurlijk het vertrek van enkelen van zijn meest ervaren mensen met lede ogen aan.[167] In het voorjaar van 1892 riep hij de vier bij zich om hun vertrek te bespreken. Ouwens, van wie men mag veronderstellen dat hij als voormalig reisgezel en biechtvader van Van Kessel vertrouwd was met diens karakter en innerlijk leven, beschreef de bijeenkomst in een brief aan zijn provinciaal:

> "De audienties die Mgr. [Carlassare] ons vieren gegeven heeft, waren zeer curieus. Mgr. was gebelgd omdat wij U een collectief schrijven gestuurd hadden. Broekman werd met een boos gezicht ontvangen en afgescheept met de woorden 'doe wat gij wilt'. Op Henricus [van Kessel] wilde Mgr. impressie maken, en begon *anche Lei me tradisce*[168]; ons dunkte het allen dat deze woorden niet schoon gekozen waren. Henricus viel spoedig door de mand en liet zich uit op een wijze dat wij hem gedwongen hadden te schrijven. Dit is wel niet mooi van Heint, maar enfin, Heint is er te simpel voor om zooiets te verstaan. Mgr. had gewonnen, en daarom was Hij zeer blijde, Henricus namelijk gaf zich gansch over."[169]

Ouwens en ook Broekman schilderden Van Kessel dus af als iemand die zijn achterblijven in Hubei aan zichzelf te danken had omdat hij te dociel was om bij zijn superieuren overplaatsing naar Shanxi af te dwingen. Maar in tegenstelling tot zijn

---

165. "een echte Israëliet in wie geen bedrog is".
166. z.p., z.j., Poell aan provinciaal, ABL map 2, nr. 4; Hankow 3 augustus 1880, Poell aan NN, ABL map 2, nr. 2; China 10 maart 1883, Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1; Te-ngan-foe 20 mei 1892, Broekman aan provinciaal, AOFM, A. Broekman, doos 11, map 4; Lo-lin-goe 2 juni 1892 Ouwens aan provinciaal, AOFM, Theophilus Ouwens, map 10 doos 15; Ngan-jang 26 mei 1893, Broekman aan Nieuwenhuizen, AOFM, A. Broekman, doos 11, map 4. Overigens voerde Hofman in zijn bisschopswapen de spreuk "*in simplicitae et sinceritate*".
167. z.p., 1891, provinciaal aan generaal; Rome 23 juli 1891, Lauer aan provinciaal; Rome 31 augustus 1891 Raphael aan Ebben, allen in ABL, map 13, nr. 3.
168. "Ook gij verraadt mij".
169. Lo-lin-goe 2 juni 1892 Ouwens aan provinciaal, AOFM, Theophilus Ouwens, map 10 doos 15. Zie ook: Te-ngan-foe 20 mei 1892, Broekman aan provinciaal, AOFM, Aegidius Broekman, map 4, doos 11.

collega's – én ook in tegenstelling tot wat zij dachten – wilde Van Kessel helemaal niet zo graag naar Shanxi. Het was misschien niet zozeer Carlassare's, in Ouwens' beschrijving nogal melodramatische intimidatie, die hem overstag hadden doen gaan: het is zeer waarschijnlijk dat hij al in 1891 zijn voorkeur voor Hubei tegenover de apostolisch vicaris had uitgesproken.[170]

Van Kessel leek zich in Hubei zeer thuis te voelen: hij kende de mensen, hun gewoontes, het dialect van de streek en de dagelijkse routine van zijn werk. Bovendien werd hij door Carlassare goed behandeld. Dat alles was voor hem kennelijk belangrijker dan samenwerken en samenleven in een nieuwe, onbekende omgeving met Nederlandse medebroeders met wie hij niet alleen qua persoonlijkheid contrasteerde maar die ook uit heel andere sociale milieus afkomstig waren: Van Kessel was de enige uit een boerengezin. De anderen erkenden overigens ook dat hun medebroeder meer op zijn plaats was in Hubei. Broekman concludeerde: "Hij is letterlijk het lievelingskind van (…) Carlassare. Ik geloof niet dat wij ooit het geluk zullen hebben dien braven, waarachtig nederigen Confr[ater] hier in Xan-si te zien. Hij zelf vraagt er niet om en Mgr. Carlassare zal hem houden als het maar eenigszins mogelijk is." Gerardus van Elk schreef kort voor zijn vertrek uit Hubei woorden van gelijke strekking: "Onze goeie Pater Henricus maakt het opperbest en denkt er niet aan om naar Chansi te vertrekken; nu, Mgr. zou hem ook voor geen geld van de wereld laten gaan. Het is de Benjamin van Mgr. en hij verdient het ook."[171] Van Kessel zelf heeft – zowel in brieven aan confraters in Nederland als aan zijn ouders – altijd verklaard zich gezond, gelukkig en tevreden te voelen. Hij lijkt nooit zijn gelijkmoedigheid te hebben verloren.

Nog voor zijn vertrek naar China had Van Kessel aan een medebroeder geschreven over iets dat hem kwelde en dat hij verholen met "datgene" aanduidde.[172] Kort na zijn aankomst in Hubei kwam hij er nog in twee brieven summier en bijna terloops op terug: "Datgene… wij verstaan elkander, Z.E.W. Pater, is nog altijd hetzelfde. Somtijds openbaarde het zich meer, dan minder".[173] Het kennelijk delicate en persoonlijke probleem – wellicht gedachten of gevoelens die niet in overeenstemming waren met zijn geloften – heeft hem niet uit zijn evenwicht gebracht. Hij probeerde het te aanvaarden en in te passen in datgene wat hij als zijn taak beschouwde: "Dagelijks begrijp ik meer en

170. Carlassare, aangehaald in: Rome 31 augustus 1891 Raphael aan Ebben, ABL, map 13, nr. 3.

171. Ngan-jang 26 mei 1893, Broekman aan Nieuwenhuizen, AOFM Aegidius Broekman, doos 11, map 4; Hankow 16 september 1894, Van Elk aan provinciaal, AOFM Gerardus van Elk, doos 16, map 24.

172. Mons Alvernae 12 november 1877, Van Kessel aan Z.Eerw. Pater, AOFM, Henricus van Kessel, doos 10, map 24.

173. Quan-gi 15 augustus 1878, Van Kessel aan Zeer Eerw. Pater; Quan-qi 22 december 1878, Van Kessel aan Nieuwenhuizen, beiden in AOFM, Henricus van Kessel, doos 10, map 24.

meer hoe noodzakelijk een braaf gedrach van den Missionaris is, zoowel voor zich zelven als voor de bekeering van den evenmensch."[174] Het lijkt Van Kessels voortdurend streven te zijn geweest, daadwerkelijk volgens deze opvatting te leven en zo, in een individuele stijl, de geloofsverkondiging vorm te geven. Het is bovendien een uitgesproken franciscaanse houding: door goed gedrag een voorbeeld te zijn.

Van Kessels streven om dat te zijn, is een van de karaktereigenschappen die de Chinese christenen zich lang zouden herinneren. In 1930, ruim dertig jaar na zijn dood, verschijnt in *Neerlandia Seraphica*, het tijdschrift van de Nederlandse franciscanen, een artikel dat bijzonder genoemd kan worden omdat hierin Chinese christenen een oordeel geven over een westerse missionaris.[175] Het waren de op schrift gestelde herinneringen van een plaatselijke schoolmeester aan Tao Senfu, zoals Van Kessel door de christenen werd genoemd, vertaald door Francis Middendorf, een Amerikaanse franciscaan die toen in Shih Nio San – Van Kessels Chinese woonplaats – werkte. De schoolmeester herinnert zich dat Van Kessel ook zijn parochianen aanspoorde tot het geven van een goed voorbeeld:

> "Tao Senfu zeide: 'Als de heidenen uw goed voorbeeld zien, dan zullen zij begrijpen dat onze godsdienst ook goed voor hen is.' (…) Zelf deed hij meer dan wie ook. 's Morgens stond hij om vier uur op en mediteerde en bad tot het tijd was de H.Mis te lezen. Gedurende de dag was hij nooit zonder werk. 's Avonds bad hij weer een lange tijd. Soms hoorden we hem zichzelf slaan met koorden met knoopen. We vroegen hem, waarom hij dat deed. Hij zeide dat 't was om boete te doen voor de slechte Christenen."

Van Kessel wordt geprezen als een man van "verheven deugd", "boetvaardigheid" en "groote welsprekendheid" die iedereen gelijk behandelde en daarom door iedereen geliefd was. Over de gebeurtenissen rond het vertrek van de Nederlanders naar Shanxi, wordt het volgende geschreven: "Ho Senfu [Hofman] wenschte, dat Tao Senfu ook naar Shansi zou komen, maar Tao Senfu antwoordde: 'Ik kan mijn dierbare Christenen in Shih Nio San niet verlaten.' Zoo dan ging Tao Senfu niet naar Shansi.'"

Middendorf noemt de levensbeschrijving naïef, maar hij meent ook dat het een beter beeld geeft van Van Kessels karakter en leven dan hij zelf had kunnen geven. Men

174. Quan-gi 22 december 1878, Van Kessel aan Nieuwenhuizen, AOFM, Henricus van Kessel, doos 10, map 24.

175. Francis Middendorf ofm, "Pater Henricus van Kessel O.F.M. Een Chineesche memoire", in *Neerlandia Seraphica*, jrg. 4, nr. 8 (aug. 1930), 347-351. Eerder verschenen in *Franciscans in China*, VIII, 46-50.

kan zich afvragen of het portret niet enigszins geromantiseerd is maar men mag toch veronderstellen dat het Van Kessel recht doet. Want om zijn bescheidenheid en eenvoud werd hij door zijn medebroeders geprezen maar ook beschouwd als niet in alle opzichten hun gelijke. Om diezelfde eigenschappen kreeg hij het respect en de genegenheid van de Chinese christenen. Zij eerden hem op een manier die weinigen ten deel is gevallen: een gedenkteken in zijn oude residentie waarop onder meer de volgende woorden te lezen zijn: "Van karakter was hij zacht, in de omgang vriendelijk, in het lijden geduldig, in alles gehoorzaam."[176]

2. Een labyrintisch landschap

Shanxi, vrij vertaald, "Ten Westen van de Bergen", het nieuwe vaderland van de missionarissen, ligt in het noorden van China, op een lössplateau dat ruim 1200 meter boven zeeniveau uitsteekt. De provincie heeft een oppervlakte van circa 156.000 km^2[177] en is omgeven door bergketens en bergen die hoogten tot bijna 3000 meter bereiken. In het noorden grenst Shanxi aan Mongolië; langs de westelijke grens wringt de Gele Rivier (Huang He) zich door draaikolken en stroomversnellingen van noord naar zuid, vouwt met een scherpe bocht om de zuidwestelijke punt van de provincie en stroomt verder naar het oosten. De belangrijkste rivier in het zuiden is de Fen. Ze stroomt van het noorden naar het zuidwesten en mondt uit in de Gele Rivier.

Het binnenland van Shanxi is een labyrint van bergen, heuvels, plateaus, valleien en ravijnen – een land van *schlupfwinkeln*[178], doorsneden met kronkelende paden en grillige bergstroompjes, tot in de twintigste eeuw alleen te bereizen per draagstoel, muilezel of te voet. Grotere hoeveelheden goederen werden in karavanen van kleine kamelen vervoerd. Voor wie er oog voor had: "Vooral in den vroegen morgenstond, wanneer de zon aan de oosterkimmen opdaagt en hare goudgele stralen tusschen de toppen der bergen schiet, levert het gebergte een heerlijk schouwspel op."[179] Maar het grootste deel van het jaar was alles "triestig grijs".[180] Afstanden werden in dit landschap niet in lengtematen uitgedrukt maar in reistijd. Een dorp of stad was *uren* gaans verwijderd. Over 65 kilometer deed men gemiddeld 10 uur.

---

176. idem, 351.
177. Ter vergelijking: Nederland heeft een oppervlakte van circa 41.500 km^2.
178. Ferdinand Freiherr von Richthofen, *China. Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter studien*, Berlin 1882, 2. Band, 481.
179. Theodorus Leenen, "Uit de missie van Zuid-Sjan-si", in: *Sint Franciscus*, jrg. 5, nr. 2 (februari 1890), 56-61, aldaar 57.
180. juni 1925, Borghans aan NN, AZ ordner 9, Timothea I

In de dalen liggen de steden die tot in de jaren 1930 omgeven waren door hoge wallen en muren met poorten en wachttorens, zoals Shanxi's hoofdstad Taiyuan in de vruchtbare centrale vallei. In de negentiende eeuw telde deze stad ongeveer 250.000 inwoners. De belangrijkste steden voor de Nederlandse missionarissen waren Luanfu in het zuidwesten en Kiangchow in het zuidoosten. Bezaaid door heel de provincie lagen ontelbare dorpen en gehuchten. In de meest bergachtige streken woonde de bevolking in *yao's*: in de rotsen uitgehakte woningen. Centraal meubelstuk was de *kang*, een brede, aarden verhoging van 60 tot 70 centimeter met een oven, die dienst deed als tafel, stoel en slaapplaats voor het hele gezin of – in een herberg – alle gasten.[181]

Shanxi gold tot het einde van de jaren 1870 als een welvarende provincie, rijk aan delfstoffen, met name kolen, ijzererts en zout. Hele families en gemeenschappen werkten in mijnen, gieterijen en zoutziederijen. Handel was nog belangrijker voor de economie. Van oudsher benutte men het feit dat Shanxi een natuurlijke corridor vormt (waarvan de Fen-vallei in het zuiden deel uitmaakt) die Centraal-China met Mongolië en Rusland verbindt. Kooplieden bouwden handelsnetwerken die reikten van de theeplantages in Fujian aan de zuidoostelijke kust en de zoutvelden bij Tianjin in het noordoosten tot aan de handelsposten langs de Mongoolse grens. Toen Mongolië in het midden van de zeventiende eeuw deel werd van het Chinese keizerrijk werden die netwerken uitgebreid. De handelshuizen van Shanxi verkochten een grote variëteit aan goederen aan de Mongolen (en leenden hun ook vaak het geld om die produkten te kopen) en kochten vee, bont en huiden. Met het Verdrag van Kyakhta (1727) werd ook directe handel met Rusland mogelijk. De winsten kwamen terecht bij de handelshuizen en maakten de provincie tot een van de rijkste in China.[182]

Nauw gelieerd aan de handelshuizen waren de banken. Oorspronkelijk hielden ze zich vooral bezig met het financieren van de handelskaravanen, maar vanaf het midden van de negentiende eeuw fungeerden ze ook als tussenpersoon voor het overmaken van de belastinginkomsten van provinciale regeringen naar Beijing. Het was een zeer winstgevende nering: de Shanxi-banken maakten een enorme groei door, richtten filialen op in Hankow en Shanghai en leenden tenslotte ook geld aan de regering in China's hoofdstad. De weelde was zichtbaar: kooplieden en bankiers bewoonden grote huizen, droegen rijkelijk geborduurde kleding en konden zich de dure opium uit India permiteren.[183]

---

181. De kang werd vaak beschreven. Zie bijvoorbeeld: C.Pompe, "De Chineesche herberg", in *Sint Franciscus*, jaargang 11, nr. 9 (september 1896), 278-283, aldaar 280.

182. Henrietta Harrison, *The Man Awakened from Dreams. One Man's Life in a North China Village, 1857-1942*, Stanford 2005, 22.

183. Harrison, *The Man Awakened from Dreams*, 42-43.

Vanwege het bergachtige terrein is slechts 20% van Shanxi's grond geschikt voor landbouw, vandaar dat de agrarische sector niet groot is. Ook het klimaat en de beperkte mogelijkheden om akkers te irrigeren, dragen daar aan bij. De provincie heeft een landklimaat: 's winters waait een droge wind vanuit het noorden over het plateau en 's zomers houdt het Taihang Gebergte in het oosten de moesson tegen. Tijdens het keizerrijk waren degenen die in de landbouw werkten voor het merendeel kleine boeren die onder meer tarwe, gerst, maïs en een kleine rijstsoort verbouwden, die door de missionarissen vogeltjeszaad werd genoemd. Men hield schapen, varkens en kippen. Vlees werd echter slechts bij hoge uitzondering gegeten. Tweemaal per jaar werd er geoogst, maar overvloedig waren die zelden. Ook handelsgewassen als katoen en tabak werden verbouwd maar het meest winstgevend was de teelt van papaver, de plant waaruit opium wordt gewonnen.[184]

3. Een angstaanjagend middel: opium

Opium, de “dread agent of unimaginable pleasure and pain”[185], is in de Chinese geschiedenis alomtegenwoordig, vooral in de negentiende en twintigste eeuw. Maar het was al ten tijde van de Tangdynastie (618-907) geïntroduceerd door Turkse en Arabische kooplieden. Tijdens de Mingdynastie (1368-1644) werd het in kleine hoeveelheden gegeten en gebruikt als pijnstiller, afrodisiacum en, in welgestelde kringen, als genotsmiddel. In de loop van de zeventiende eeuw gingen de Chinezen opium en tabak mengen tot zogenaamde madak, dat in een pijp werd gerookt en snel aan populariteit won, vooral aan de Zuid-Chinese kust. Aan het keizerlijk hof in Beijing maakte men zich echter zorgen over de verspreiding. Daar werd madakroken geassocieerd met moreel verval en politieke samenzweringen. In 1729 werd het daarom verboden. Het gebruiken van pure opium voor medicinaal gebruik bleef wel toegestaan totdat in 1800 álle opiumhandel verboden werd. Maar opium bleef verleidelijke en vooral lucratieve waar. Het werd in de negentiende eeuw in steeds grotere hoeveelheden het land in gesmokkeld. De Britse East India Company speelde daarin een belangrijke rol.[186]

---

184. Kathryn Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron. Cultural Responses to Famine in Nineteenth-Century China*, Berkeley 2008, 22; Harrison, *The Man Awakened from Dreams*, 21-23.

185. Thomas De Quincey, *Confessions of an English Opium-Eater*, 1822.

186. Kathleen L. Lodwick, *Crusaders against Opium. Protestant Missionaries in China, 1874-1917*, Lexington 1996; Zheng Yangwen, *The Social Life of Opium in China*, Cambridge 2005. Over de (niet onaanzienlijke) belangen van Nederland bij de opiumhandel in Azië, zie: Ewald Vanvugt, *Wettig opium. 350 jaar Nederlandse opiumhandel in de Indische archipel*, Hilversum 1985; Amitav Ghosh, *Smoke And Ashes: Opium's Hidden Histories*, London 2024.

Deze Europese handelsonderneming – al vanaf de zeventiende eeuw actief in Kanton, destijds de enige haven die was opengesteld voor buitenlandse handel – kocht zijde, porselein en vooral thee en betaalde die goederen met zilver, want aan westerse producten hadden de Chinezen geen behoefte. Dit was zeer nadelig voor de Engelse betalingsbalans. De Britten zochten daarom een alternatief, een product waarin de Chinezen wél geïnteresseerd waren. Dat bleek opium uit de Britse kolonie India te zijn. De clandestiene import nam gestaag toe: van 200 kisten per jaar in de eerste helft van de achttiende eeuw tot 30.000 kisten per jaar in de eerste helft van de negentiende eeuw.[187] De gevolgen waren verstrekkend. De toch al zwakke financieel-economische situatie van China verslechterde door een tekort op de handelsbalans. Het hof in Beijing besloot, na lang debatteren tussen voorstanders van een totaal verbod op opium en voorstanders van legalisering onder voorwaarden, in december 1838 opnieuw tot een radicaal invoerverbod. In 1839 werd een grote lading Britse opium geconfiskeerd. De Britten reageerden met militaire middelen. Het leidde tot de twee Opiumoorlogen (1839-1842 en 1856-1860), die de koevoet bleken waarmee eerst het Verenigd Koninkrijk en vervolgens alle westerse mogendheden zich toegang tot China verschaften.

Na zijn nederlaag in de Tweede Opiumoorlog (1856-1860) werd China gedwongen de opiumhandel te legaliseren en begon ook de massale binnenlandse produktie die uiteindelijk een gigantische omvang bereikte: in 1906 produceerde China 85% van de wereldproduktie (ongeveer 35.000 ton). In dat jaar startte de Chinese regering opnieuw een programma om de opium uit te bannen. Opiumpijpen en andere parafernalia werden in het openbaar verbrand en gebruikers werden verplicht een ontwenningskuur te ondergaan. De maatregelen hadden slechts tijdelijk succes want bij aanvang van de *warlord*-periode in 1916 nam de consumptie weer snel toe: voor de krijgsheren was de opiumhandel namelijk een belangrijke bron van inkomsten. Pas in de jaren vijftig van de twintigste eeuw lukte het de communistische regering met strenge repressieve maatregelen de verbouw, handel en consumptie van opium nagenoeg uit te roeien. Miljoenen verslaafden werden gedwongen zich te laten behandelen, handelaren werden geëxecuteerd en op de papavervelden werden andere landbouwgewassen geplant.

Vaak komt opium ter sprake als een aspect van politieke en economische ontwikkelingen in China. Het middel was echter ook van betekenis in sociaal-culturele context.[188] Roken van opium kwam voor in alle lagen van de maatschappij: Mantsjoe-edelen en eunuchen aan het hof in Beijing, warlords en hun soldaten,

187. Ruwe opium werd verpakt in eenheden van 1.1 à 1.6 kilo in kisten van 60-65 kilo.

188. Onderzoek hiernaar kwam in de 1990's op gang. Het gebruik van nieuwe bronnen (bijvoorbeeld literaire) en herinterpretatie van het gangbare materiaal, gaf inzicht in met name de psychosociale consumptiepatronen en de culturele betekenis van opium, zoals in Zheng Yangwen en Keith McMahon, *The Fall of the God of Money. Opium Smoking in Ninetheenth-Century China*, 2002.

examenkandidaten, ambtenaren, kooplieden, boeren en arbeiders op het platteland, koelies en riksjatrekkers in de havensteden. Als medicijn werd het aan kinderen gegeven en ook vrouwen rookten: niet alleen prostituees, artiesten en hofdames, maar ook vrouwen op het platteland.[189] Rijken konden zich de dure, geïmporteerde opium uit India permitteren. De minder welgestelden kochten de goedkopere maar kwalitatief mindere opium van eigen bodem. Men gebruikte niet alleen om een euforische, warme loomheid te ervaren, maar ook om verveling te verdrijven, pijn te verdragen, troost te vinden, angsten te bezweren. Opium was een panacee voor een scala aan fysieke en psychische kwalen. En het was het ook een sociaal fenomeen, omgeven met rituelen. Het roken van pure opium uit India toonde rijkdom en status, evenals het bezit van pijpen van zilver, ivoor of jade, comfortabele divans en decoratieve opiumlampen. Er werd gerookt op sociale bijeenkomsten zoals huwelijken en begrafenissen, bij een avondje uit en bij ontvangst van gasten. En behalve bij de consumptie, raakten de Chinezen steeds meer betrokken bij de verbouw van papaver, de handel in ruwe opium, opiaten en het eindprodukt zelf, de vervaardiging van parafernalia en de exploitatie van opiumhuizen.

Veel westerlingen, vooral protestantse zendelingen, beschouwden opium als een immens gevaarlijke drug en schilderden in hun reisverslagen, berichten en memoires een triest beeld van een verslaafd land. Al tijdens de Eerste Opiumoorlog beschreef de Britse natuurvorser, zendeling en diplomaat George Lay het verwoestende effect van opium op de verslaafde: “His lank and shrivelled limbs, tottering gait, sallow visage, feeble voice, and death-boding glance of eye, are so superlative in their degree, and so closely blended in their union, that they at once bespeak him to be the most forlorn creature that treads upon the ground.”[190] Weliswaar kwam ook gematigd gebruik voor, maar Lay vond opium een listige en verraderlijke huisgenoot en dacht dat niemand die ooit het opwindende effect ervan had gevoeld er zeker van was dat hij op een dag niet weer ten prooi zou vallen aan de verleiding.[191] Samuel Wells Williams, befaamd sinoloog, zendeling en diplomaat, beschreef in *The Middle Kingdom* (1848) – een klassieker onder de Chinabeschrijvingen – de voortdurende hunkering: “It is in the insupportable languor throughout the whole frame, the gnawing at the stomach, pulling at the shoulders, and failing of the spirits that the tremendous power of this vice lies, compelling the

189. Voor een studie van het opiumgebruik onder vrouwen, zie David J. Kang, "The Unnoticed Battle against Yin's Yin: Opium, Women and Protestant Missionaries in Late Qing China, in: *Social and Cultural Research*, occasional paper no. 6, Hong Kong/New York november 2008. Overigens is dit thema onderbelicht.

190. George Tradescant Lay, *The Chinese as they are: their Moral, Social, and Literary Character; a New Analysis of the Language with Succinct Views of their principal Arts and Sciences*, London 1841, 11.

191. Idem.

victimized slave to seek it yet again."[192] Slechts enkelen, sterk van lichaam en geest, konden jarenlang gematigd roken zonder dat het verwoestende gevolgen had voor hun gezondheid. Maar zelfs zij waren slaven van de gewoonte en konden zonder niet functioneren.[193] Williams verafschuwde dan ook de opiumhandel, "a trade which, as if the rivers Phlegethon and Lethe were united in it, carries fire and destruction wherever it flows, and leaves a deadly forgetfulness wherever it has passed."[194]

Volgens de Schotse zendeling Alexander Williamson knaagde opium aan de fundamenten van China. Voor miljoenen was het middel immers waardevoller dan het leven zelf. En zijn Amerikaanse collega Arthur Smith omschreef opium als een vijand voor de Chinezen, dodelijker dan oorlog, hongersnood en epidemie samen.[195] Het behoorde – met gokken – tot de "dark catalogue of maleficent forces". Opiumroken en gokken, dat waren volgens Smith de "twin vices of the Chinese race."[196] Alicia Little, schrijfster en vrouw van een Engelse zakenman, zag een ander verdorven duo: opiumroken en de traditie waarbij de voeten van meisjes werden ingebonden. Ze constateerde een verband tussen de opiumverslaving van vrouwen en de eeuwenoude traditie van het voetenbinden: meisjes kregen soms opium om de pijn te verzachten.[197]

De relatie tussen opium als pijnstiller of medicijn enerzijds en verslaving anderzijds, werd vaker genoemd. William Geil, zendeling en reiziger, hoorde het veel Chinezen zeggen: ze waren de het middel gaan gebruiken tegen pijn, koorts en allerlei kwalen en na verloop van tijd konden ze niet meer zonder. Het resultaat was een "national mania", die iedereen slecht vond, maar waaraan niettemin miljoenen verslaafd waren en waarvan bijna niet meer af te komen was.[198] Van gematigd gebruik kon geen sprake

---

192. S. Wells Williams, *The Middle Kingdom; A Survey of the Geography, Government, Education, Social Life, Arts, Religion, etc. of the Chinese Empire and its Inhabitants*, 2 vols, New York 1848, vol 2, 384.
193. Idem.
194. Wells Williams, *The Middle Kingdom*, vol 1, 234.
195. Alexander Williamson, *Journeys in North China, Manchuria, and Eastern Mongolia; with some Account of Corea*, London 1870, vol. 1, 18. Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, New York/Chicago/Toronto 1894, 187. Smith schreef verschillende boeken over China, maar *Chinese Characteristics* is het meest populair. Het werd in verschillende talen vertaald o.a. in het Chinees en Japans. Zie: Lydia H. Liu, *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity. China, 1900-1937*, Stanford 1995, 51-60.
196. Arthur H. Smith, *Village Life in China. A Study in Sociology*, New York/Chicago/Toronto 1899, 322.
197. Mrs. Archibald Little, *Intimate China: the Chinese as I have seen them*, London 1899, 95-96, 143. Bij dit gebruik werden de voeten en tenen van zeer jonge meisjes gebroken en strak ingebonden om de natuurlijke groei te belemmeren. De zogenaamde lotusvoeten golden als schoonheidsideaal.
198. William Edgar Geil, *A Yankee on the Yangtze: being a Narrative of a Journey from Shanghai through the Central Kingdom to Birma*, New York 1904, 10.

zijn, want: "how difficult is moderation!"[199] Ook de arts Harold Schofield, werkzaam in Shanxi's hoofdstad Taiyuan, was daarvan overtuigd: als het dan waar was dat opiumroken een onschuldige luxe was, waarom hadden in twee jaar tijd hem dan al honderden Chinese gebruikers om hulp gevraagd?[200]

Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw was ook in Europa en Amerika het onbehagen met de betrokkenheid in de opiumhandel gegroeid. De anti-opium lobby werd aangevoerd door protestantse zendelingen die handel en gebruik van de drug niet konden verenigen met de christelijke moraal. Ook werden ze geconfronteerd met het feit dat veel Chinezen de brengers van het christelijk geloof associeerden met de brengers van opium: allen waren immers westerlingen. Dat was slecht voor het imago van de zending en belemmerde zo de verspreiding van het christendom. Bovendien werd een opiumgebruiker niet geaccepteerd als hij zich wilde bekeren. In 1890 besloten Amerikaanse en Britse zendelingen een comité op te richten dat zich zou bezighouden met het terugdringen van opiumgebruik. In Engeland leidden jarenlange protesten van zendingsgenootschappen tegen de Britse opiumhandel in 1893 tot de instelling van de *Royal Commission on Opium* die de handel en het gebruik in India onderzocht. Tot ontsteltenis van de opiumbestrijders concludeerde deze commissie dat opiumconsumptie bij gematigd gebruik niet schadelijk was. Daarna verdween de kwestie voor jaren uit het openbare debat. Pas in 1912 werd, op de *First International Opium Conference* in Den Haag, het eerste internationale drugsverdrag getekend waarin onder meer de Verenigde Staten, Duitsland, Frankrijk, Groot-Brittannië, China en Nederland vastlegden zich in te spannen de verbouw, import, verkoop en distibutie van opiaten te bestrijden.[201]

De verantwoordelijkheid voor dit door heel China woekerende opiumgebruik, werd door de meeste schrijvers neergelegd bij de Britten. Zij immers importeerden de drug. Met name Britse zendelingen beschouwden de handel als een schande en omschreven het als "England's sin and China's sorrow" en "a disgrace to the British Empire".[202] De hierboven al aangehaalde Williamson meende dat alle buitenlanders in China zich bewust waren van de schadelijke gevolgen van opium en dat zelfs christelijke, Europese kooplieden zich begonnen te schamen voor hun waar en de

199. E.J. Hardy, *John Chinaman at Home. Sketches of Men, Manners and Things in China*, New York 1905, 117.
200. A.T. Schofield, *Memorials of R. Harold A. Schofield First Medical Missionary to Shan-si, China. Chiefly compiled from his letters and diaries*, London 1885, 217-218.
201. Lodwick, *Crusaders against Opium*, 34 e.v.
202. Archibal Glover, *A Thousand Miles of Miracle in China: a personal record fo God's delivering power from the hands of the Imperial Boxers of Shan-si*, London 1904, 3; E.G. Kemp, *The Face of China. Travels in East, North, Central and Western China*, New York 1909, 262.

handel meer en meer overlieten aan joden en parsi.[203] De ook al eerder genoemde Nichols had geen goed woord over voor westerlingen die beweerden dat gematigd opiumgebruik mogelijk was en dat slechts weinigen excessief gebruikten. Dat was de mening van hen die zelden de steden aan de kust verlieten en waarschijnlijk nooit een wegkwijnend dorp in de binnenlanden hadden bezocht. Het was waar dat China grote hoeveelheden papaver verbouwde, maar dat was volgens Nichols om pragmatische redenen: als handel en gebruik dan toch niet uit te roeien waren, konden de Chinezen er beter zélf aan verdienen dan dat buitenlanders dat deden.[204]

Er waren echter commentatoren die de situatie anders interpreteerden. De Australische journalist George Morrison ontkende niet dat opium massaal werd gerookt. Hij had in 1894 negen maanden door China getrokken en duizenden opiumrokers gezien, maar nooit een die voldeed aan de vaak geciteerde omschrijving van George Lay. Arthur Smiths opmerkingen vond hij zwaar overdreven en ook op de beweringen van de befaamde zendelingen James Hudson Taylor en Samuel Wells Williams had hij kritiek.[205] De uitgemergelde, hologige Chinezen die zij voor verslaafden hielden, waren in de meeste gevallen terminaal zieken die opium gebruikten om hun kwalen te verlichten. De pijp en niet de ziekte, aldus Morrison, werd gezien als de oorzaak van vermagering. Hij ging ook niet mee in het aanwijzen van Engeland als schuldige. Morrison berekende dat de binnenlandse opiumproduktie veel groter was dan de opiumimport. De Chinezen zélf voorzagen hun landgenoten van de gewilde drug. "Edicts are still issued against the use of opium. They are drawn up by Chinese philanthropists over a quiet pipe of opium, signed by opium-smoking officials, whose revenues are derived from the poppy, and posted near fields of poppy by the opium-smoking magistrates who own them."[206] Williamson zag een zelfde patroon. Een einde maken aan de invoer uit India zou nauwelijks verschil maken. De Chinezen zouden gewoon zelf meer papaver gaan verbouwen.[207]

Dat er sprake was van een complexe verwevenheid van opium met de Chinese samenleving is duidelijk. Maar of, en zo ja hoe sociaal ontwrichtend die was, is een punt van wetenschappelijke discussie. De verschillende meningen van de negentiende-eeuwse reizigers en zendelingen klinken tot op heden door in de wetenschappelijke literatuur. In 1995 stelde R.K. Newman dat de berichtgeving van missionarissen en van filantropische organisaties tendentieus was om zo de westerse

203. Williamson, *Journeys in North China*, 17.
204. Francis H. Nichols, *Through Hidden Shensi*, New York 1902, 61-62, 66.
205. George Ernest Morrison, *An Australian in China. Being the Narrative of a Quiet Journey across China to Burma*, London 1902, 45-48.
206. Morrison, *An Australian in China*, 45-46.
207. Williamson, *Journeys in North China*,18.

publieke opinie tegen de opiumhandel te mobiliseren. Ze overdreven de gevaren van het opiumroken. Zeker is, dat de stereotypering van gebruikers in de loop van de negentiende eeuw versterkt werd door literaire en journalistieke beschrijvingen, xenofobe reacties op Chinese overzeese gemeenschappen en laat-negentiende-eeuwse intellectuele bewegingen als het sociaal-Darwinisme.[208] Historici hebben daarvoor te weinig oog gehad, meent Newman, en noemt met name Jonathan Spence's op zich niet onverdienstelijke en vaak aangehaalde essay *Opium Smoking in Ch'ing China* uit 1975.[209] Spence stelt opiumgebruik gelijk aan verslaving – een essentieel foute aanname, aldus Newman. Hij bepleit dan ook een nauwkeuriger onderscheid tussen de verschillende niveaus van gebruik en een beter begrip van de invloed van opiumconsumptie op de gezondheid van de gebruiker.[210]

De historicus Frank Dikötter neemt het standpunt in dat er in de historiografie van het moderne China sprake is van een, wat hij noemt, "opiummythe": het idee dat een hebzuchtig en gewelddadig Groot-Brittanië de soevereine rechten van China met voeten trad om een schandelijke handel in opium af te dwingen, dat de verfijnde Chinese beschaving machteloos stond tegenover de "pernicious forces of an imperialist drug cartel" en dat het kwaad dat opium was, China veranderde in een natie van hopeloze verslaafden, die zichzelf dood rookten terwijl hun land in chaos wegzakte. En zo is China de "Patiënt Zero" geworden in het moderne debat over drugs: "the cornerstone of the anti-opium movement, the founding case of concerted international efforts to enforce increasingly draconian measures not only against opium but against all illicit drug use in America, Europe and Asia."[211] Dikötter ontkent geenszins de politieke complexiteit van het fenomeen maar pleit voor een genuanceerdere beschrijving van opiumgebruik in China en waarschuwt voor taaie stereotypen zoals de duistere, vuile opiumkit vol uitgemergelde en apatische verslaafden, broedplaats voor misdaad en onzedelijk gedrag.

Vast staat, dat de westerse zending en missie een ambivalente positie innamen ten aanzien van opium. Enerzijds gaven de Opiumoorlogen en de daarna gesloten verdragen hun de vrijheid het christendom in China te verkondigen. Anderzijds

---

208. R.K. Newman, "Opium Smoking in Late Imperial China: A Reconsideration", in: *Modern Asian Studies*, 29, 4 (1995), 765-794. Aldaar 765-767.

209. Jonathan Spence, "Opium Smoking in Ch'ing China," in: Frederic Wakeman jr & Carolyn Grant (eds.), *Conflict and Control in Late Imperial China*, Berkeley 1975.

210. Newman, 767-769.

211. Frank Dikötter, "*Patient Zero*": *China and the Myth of the "Opium Plague*", inaugural lecture, School of Oriental and African Studies, University of London, 24 oktober 2003. URL: http://www.frankdikotter.com/publications/the-myth-of-opium.pdf (geraadpleegd 23 april 2014) Deze rede behandeld enkele aspecten uit Frank Dikötter, Lars Laamann & Xun Zhou, *Narcotic Culture: a History of Drugs in China*, London/Chicago 2004.

hadden ze morele bezwaren tegen roesmiddelen en vormde het gebruik een belemmering voor de geloofsverspreiding. Opiumgebruikers werden immers niet toegelaten tot de Kerk. De geschiedenis van de decreten en instructies die de Propaganda Fide vanaf 1830 uitvaardigde laat de worsteling van de missionarissen zien: wat te doen in de biechtstoel; wat te doen bij christenen die toch opium blijven gebruiken; mogen onverbeterlijk zwaar-verslaafden toch de sacramenten ontvangen; mag opium als geneesmiddel worden gebruikt; mag het verbouwen van opium wél etc. Het duurde decennia en vele decreten voordat de missionarissen de richtlijnen van de Propaganda werkbaar vonden, en ze de beginselen konden toepassen op de uiteenlopende omstandigheden in hun missiegebieden.[212]

Opium in Shanxi

In de reisbeschrijvingen van de tweede helft van de negentiende en eerste helft van de twintigste eeuw wordt Shanxi steevast genoemd als een van China's provincies waar het opiumgebruik buitensporig zou zijn. De Duitse geoloog Ferdinand von Richthofen, rondreizend in de jaren 1870-1872, schreef dat in verschillende steden en dorpen in Shanxi, 90% van de volwassen mannen opium rookte en dat ook vrouwen vaak gebruikten. Von Richthofen dacht dat de winteravonden – in het noordelijke Shanxi langer dan in de zuidelijke provincies – de oorzaak waren van het massale gebruik.[213] Archibald Glover, een Britse zendeling, stelde dat het gebruik van opium in Shanxi zo goed als universeel was, reizigster Emily Kemp zag overal papavervelden en volgens Arthur Smith leerden zelfs de babies in Shanxi al opiumroken.[214]

Meermalen werden de zogenaamde opiumdorpen van Shanxi beschreven: verwaarloosde gemeenschappen waar elke man, elke vrouw en elk kind leek te roken. Alexander Williamson bezocht er een, gelegen in de Fenvallei ten zuiden van Pingyang: een dorp vol menselijke beesten, geen beschaving, geen beleefdheid, alleen ruwheid.[215] Een uitgebreidere beschrijving van zo'n dorp is te vinden bij Francis Nichols die in 1901 als vertegenwoordiger van een Amerikaans hulpfonds door het noorden van Shanxi reisde. Hij zag afbrokkelende stadsmuren, vervallen daken, ramen zonder ruiten en deuren die aan nog maar één scharnier hingen. In de schaduw van de bouwvallen lagen of hurkten bedwelmde mannen, vrouwen en kinderen: "Their faces are drawn and leathery, their eyes glazed and dull. Their

---

212. Gedetailleerde overzichten bij: Joris Maertens, *De strijd van de Katholieke Kerk tegen het opium in China*, 1948. Josef Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Paderborn etc. 1980.

213. Ferdinand von Richthofen, *Baron Richthofen's letters 1870-1872*, Shanghai z.j., 37-38.

214. Archibal Glover, *A Thousand Miles of Miracle in China: a personal record of God's delivering power from the hands of the Imperial Boxers of Shan-si*, London 1904, 3; E.G. Kemp, *The Face of China. Travels in East, North, Central and Western China*, New York 1909, 80; Arthur Smith, *Village Life in China*, 274.

215. Williamson, *Journeys in North China*, 346-347.

clothes are masses of rags, and, what is most hopeless of all, the men have neglected to braid their queues; their hair is dishevelled and matted. Even some of the babies the women carry in their arms have the same parched skins and wan, haggard faces."[216] Elk jaar gingen er dorpen ten onder aan opium, gezwicht voor de verleiding, de gelukzalige betovering die kou, vermoeidheid en de monotonie van het leven deed vergeten. Dorpelingen verwaarloosden hun akkers, hun huizen en uiteindelijk ook zichzelf. Hun dorp werd gemeden en zou onherroepelijk vervallen tot een ruïne, "where the bitter, Mongolian winds of winter sweep unchecked through the wrecks of homes." Nichols meende dat de situatie in het zuiden van Shanxi niet anders was: ook daar zag men honderden papavervelden.[217]

De Amerikaanse schrijver Samuel Merwin reisde in 1907 door China om een tijdschriftreportage te maken over het opiumgebruik. Hij had van diplomaten, kooplieden en missionarissen gehoord dat in Shanxi het gebruik het ergste was. Een van de informanten berichtte cynisch dat elf van de tien volwassen mannen opium gebruikten. [218] Merwin reisde per kar en draagstoel door het noorden van Shanxi naar de provinciehoofdstad Taiyuan en zijn verslagen roepen een desolaat beeld op. Ook hij geeft – als ware het de mantra van de anti-opiumlobbyisten – een beeldende beschrijving van de verslaafde: een uitgemergeld, futloos lichaam met een huid als perkament, matte ogen en allerlei kwalen. Een ongevoelig, immoreel, lui wezen dat alles verkoopt om aan zijn drug te komen: de dakpannen en stenen van zijn huis, kozijnen, ramen, meubels, de bomen in zijn boomgaard, zelfs zijn dochters en zijn vrouw. "And at last he crawls out on the highway, digs himself a cave in the loess (if he has strength enough), and prostrates himself before the camel and donkey drivers, whining, chattering, praying that a few copper cash be thrown to him."[219]

Niet alleen westerlingen beschreven de drugsverslaving. Zhang Zhidong (1837-1909), vooraanstaand politicus en pleitbezorger van gematigde hervormingen, maakte zich in zijn boek *China's Only Hope* (1900)[220] grote zorgen over de verspreiding van opium. Een vloek, een plaag, die miljoenen en miljoenen alleen maar ontreddering en verdriet bracht. Volgens Zhang, die van 1882 tot 1884 gouverneur van Shanxi

---

216. Nichols *Through Hidden Shensi*, 57.
217. Idem, 59, 65.
218. Samuel Merwin, *Drugging a Nation. The Story of China and the Opium Curse: a personal investigation, during an extended tour, of the present conditions of the opium trade in China and its effects upon the nation*, New York/Chicago 1908, 54-55, 60.
219. Merwin, *Drugging a Nation*, 55-56, 65-67. Ook in de jaren 1901-1906 (de periode waarin Nichols en Merwin schreven) heerste hongersnood in Shanxi.
220. Zhang Zhidong, *China's Only Hope. An Appeal*, New York/Chicago/Toronto1900 (transl. Samuel I. Woodbridge).

was geweest, bedroeg het percentage rokers in de steden van Shanxi 80% en op het platteland 60% .[221]

Opiumgebruik en papaverteelt kunnen niet los worden gezien van de ernstige hongersnoden die Shanxi in verschillende perioden teisterden. Vooral de zogenaamde Ongelofelijke Hongersnood van 1876 tot 1879 (die in de navolgende paragraaf uitgebreid beschreven wordt) had grote gevolgen. Ambtenaren in Shanxi meenden dat de handel in opium en de verbouw van papaver de ramp verergerd zouden hebben. In september 1876 wilde gouverneur Zhang Zhidong de papaverteelt verbieden. Hij voorzag dat uiteindelijk acht tot negen van de tien families papaver in plaats van voedingsgewassen zouden gaan verbouwen omdat dat nu eenmaal winstgevender was. Bovendien stond de papaver op de meest vruchtbare grond.[222] Ook de gouverneur die in 1882 aantrad, wees papaver en opium aan als belangrijke oorzaken voor voedselschaarste. Hij was ontzet bij het zien van de rampzalige staat waarin de provincie verkeerde en constateerde dat het gebied dat de meeste opium produceerde, het Yuanqu-district in het zuidwesten, ook de meeste slachtoffers telde en dat de gebieden die de hoogste opiumwinsten behaalden, ook de hoogste graanprijzen hadden.[223] Deze voedselschaarste en hongersnood waren voor George Morrison een plausibeler verklaring voor het verval van dorpsgemeenschappen dan collectieve opiumverslaving.[224] De observaties van Harold Schofield uit 1881 steunden die stelling. Ook hij zag half verlaten dorpen, vervallen huizen en lege straten en beschouwde die als een bewijs voor de ernst van de hongersnood.[225]

In het licht van de enorme hoeveelheid negentiende-eeuwse beschrijvingen en moderne wetenschappelijke studies, is het verwarrend vast te stellen hoe weinig de Nederlandse franciscanen hebben geschreven over papaverteelt en opiumgebruik in hun vicariaat Zuid-Shanxi. In die zin zou de kritiek dat de kwestie overdreven werd, kunnen kloppen. In de reisbeschrijvingen van de franciscanen is over het fenomeen nagenoeg niets te vinden. De koelies – met een imago van notoire gebruikers – schijnen niet te roken en in de herbergen werd het evenmin gezien. Alleen Chrysologus Kaspers merkt op, als hij op de boot naar Hankow zit, dat een Chinees met weinig comfort genoegen neemt, als hij maar een plaatsje heeft waar hij

---

221. Jonathan Spence, "Opium Smoking in Ch'ing China", in: Frederic Wakeman jr. & Carolyn Grant (eds.), *Conflict and Control in Late Imperial China*, Berkeley 1975, 153.
222. De Chinese historicus Li Wenhai heeft becijfert dat, toen de hongersnood uitbrak, 1/9 van Shanxi's landbouwgronden gebruikt werd voor papaverteelt. Zie: Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron*, 112.
223. Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron*, 106, 108.
224. Morrison, *An Australian in China*, 45-48, 87.
225. Schofield, *Memorials*, 163, 165..

kan slapen “en zijn pijpje, liefst opium” kan roken. En over ambtenaren – toch vaak genoemd als grootverbruikers – wordt alleen iets geschreven door Hubertus Huberts die in het “klamme en bleke gezicht, de matte ogen en de vermoeide gelaatstrekken” van een districtsmagistraat een opiumroker meende te zien. [226]

Eénmaal gaf een missionaris, Cassianus Pompe, een uitgebreide beschrijving van de stand van zaken. In 1896 publiceerde het tijdschrift *Sint Franciscus* zijn artikel dat qua inhoud overeenkomt met de reisbeschrijvingen van de zendelingen.[227] Pompe zag een snelle en schrikbarende toename van de armoede in China en de belangrijkste oorzaak daarvan was naar zijn mening opium. Na een korte inleiding met wat wetenswaardigheden over onder meer de herkomst van opium en de manier van roken, gaf Pompe de bijna obligate, gedetailleerde beschrijving van de opiumgebruiker:

> Beschouw dan dien opiumschuiver, nauwelijks in eenige lompen gehuld, met zijn uitgemergeld, vaal gelaat, waggelend langs de straat slenterend. Vroeger een krachtig en werkzaam man, is hij nu niet meer in staat den geringsten arbeid te verrichten; zijn verstand verstompt en zijn geheugen verzwakt bij den dag; de oogen staan flauw en flets, de eetlust is bedorven; voor hem geen gezonde, verkwikkende slaap meer, maar na het opiumrooken valt hij versuft in slaap en staat des morgens laat op, loom en afgemat; kortom het geheele gestel is geschokt. Is de tijd gekomen, waarop hij gewoon is zijn troost in het opium te zoeken, wee dan den ongelukkige, indien hij soms niet in staat is zich dit duivelsgif te verschaffen; want dan is hij waarlijk deerniswaardig om aan te zien: water vloeit uit neus en oogen, het geheele lichaam bibbert van koude, hoofd en hart worden door de snijdenste smarten gekweld; spoedig volgt eene vreeselijke diarhee en wanneer het gemis van opium slechts enkele dagen voortduurt, is dit dikwijls reeds voldoende om den ongelukkige te doen sterven.”[228]

Ook de opiumroker van Pompe verwaarloosde zijn akkers, woning en gezin en gebruikte, zodra alles verkocht was, criminele middelen om aan geld te komen. En evenals bij Williamson en Nichols zag Pompe opiumdorpen: “In vele dorpen kunt

---

226. Chrysologus Kaspers: "Uit de Missie van Zuid-Chansi. Van Shanghai naar Luanfu", in: *Sint Antonius*, jaargang 19, nr. 7 (juli 1913), 214-218, aldaar 218. Hubertus Huberts, "Het bezoek van Mgr. Odoricus Timmer te Kiang-tcheou", in: *Sint Franciscus*, jaargang 20, nr. 5 (mei 1905), 141-145, aldaar 144.

227. Cassianus Pompe, "Uit de missie van Zuid-Chan-si (China)", in: *Sint Franciscus*, jrg. 11, nr. 8 (augustus 1896), 241-245.

228. Idem, 243.

gij u overtuigen, dat bijna alle mannen op levende schimmen gelijken, terwijl ook vele vrouwen, ja zelfs kinderen reeds aan deze hartstocht verslaafd zijn. Zie slechts die schamele kleeding, die bouwvallige huizen, die vele leegloopers (...)."[229] Op een kwartier gaans van Matchang lag zo'n dorp. Iedereen rookte er, met als gevolg armoede en ellende, bouwvallige huizen en verwaarloosde landerijen.[230] Men is geneigd te denken: een missionaris die jarenlang op het Shanxinese platteland heeft geleefd, zal het verschil tussen een opiumdorp en een dorp, ten onder gegaan aan hongersnood, toch wel kennen?

Pompe geloofde ook niet in gematigd gebruik, zoals hij bij alcohol wel mogelijk achtte. Dagelijks een borreltje kon volgens hem geen kwaad maar bij opium was men al na een maand "bijna ongeneeslijk verslaafd." Van de bestuurders verwachtte hij niet veel. Evenals Williamson vroeg hij zich af welk effect de strenge wetten die Beijing had uitgevaardigd konden hebben, als degenen die op de naleving ervan moesten toezien zelf opiumschuivers waren en zelfs de verbouw van papaver bevorderden voor eigen financieel gewin?[231]

Binnen Shanxi zal het gebruik van opium per streek gevarieerd hebben. In 1892 schreef Placidus Slijkerman dat in het zuidoostelijk gedeelte van het vicariaat, waar dan ruim 800 christenen verspreid over 23 dorpen wonen, "veel" christenen aan opium zijn verslaafd. De oorzaak, meende hij, was het gebrek aan priesters en de omgang van christenen met niet-christenen. Daarentegen schrijft Pompe in 1896 dat het aantal opiumgebruikers onder de christenen gering is: "hoogstens één op de honderd", omdat door de komst van nieuwe priesters men beter toezicht op het gedrag van de christenen kon hebben.[232]

Niettegenstaande de geringe aandacht die de missionarissen in hun brieven en publicaties gaven aan de opiumproblematiek, beschouwden ze het als een van de grootste belemmeringen voor de voortgang van de geloofsverkondiging.[233] Daarom

---

229. Idem, 244.

230. Cassianus Pompe, "Hoe in China eene christengemeente wordt gesticht", in: *Sint Franciscus*, jaargang 12, nr. 12 (december 1897), 371-377.

231. Cassianus Pompe, "Uit de missie van Zuid-Chan-si (China)", in: *Sint Franciscus*, jrg. 11, nr. 8 (augustus 1896), 245. De corruptie onder ambtenaren in Shanxi, wordt ook door Spence genoemd, *Opium Smoking in Ch'ing China*, 168 en komt overeen met de observatie van de hierboven aangehaalde Australische journalist George Morrison, *An Australian in China*.

232. 26 december 1892, Placidus Slijkerman aan provinciaal, AOFM doos 12, map 14; Cassianus Pompe, "Uit de missie van Zuid-Chan-si (China)", in: *Sint Franciscus*, jrg. 11, nr. 8 (augustus 1896), 245.

233. Se-tzoo-fou, 3 juli 1897, Sergius Schuurman aan N.N., AOFM doos 11, map 20; Luanfu, 1 augustus 1905, O. Timmer aan provinciaal, ABL map 28A-1; Ngan-k'eou, 12 maart 1904, Kruitwagen aan familie, AOFM doos 22, map 1A.

had de overheidscampagne van 1906 om de verbouw van papaver en de opiumhandel en –consumptie terug te dringen, hun goedkeuring. Zij constateerden vervolgens dat er minder opium werd gerookt omdat het te duur was geworden en dat de verbouw van papaver geheel uit Zuid-Shanxi was verdwenen: “Goddank, alweer een beletsel minder voor de verspreiding des geloofs.”[234] Maar die gunstige situatie was slechts tijdelijk. Vanaf 1915 keren de problemen in Zuid-Shanxi terug: de stad Chaocheng is in 1930 het middelpunt van de opium- en morfinehandel.[235] Begin jaren dertig wordt opiumhandel een staatsmonopolie om zo smokkel tegen te gaan. Opium wordt vrij verkrijgbaar waarop Jesualdus van Hemert constateerde in zijn jaaroverzicht van 1931: “China raakt hoe langer hoe meer in de put.”[236]

Overigens lijken de missionarissen zelf weinig aandrang te hebben gevoeld het beruchte middel eens te proberen. Zelfs niet nadat Terentianus Seesink, tijdens een ernstige ziekte, opium bij wijze van medicijn had gekregen en daar baat bij had gehad. Alleen Judocus Spruit bekende in het openbaar dat hij weleens opium had gerookt. Maar hij “vond er in het geheel geen smaak in.”[237]

4. De Ongelofelijke Hongersnood (1876-1879)

In de jaren 1876 tot en met 1879 ging heel Noord-China gebukt onder de meest verwoestende hongersnood uit de geschiedenis van de regio. De *Dingwu qihuang* (“Ongelofelijke Hongersnood”), gevolg van een jarenlange droogte, teisterde de vijf noordelijke provincies Henan, Zhili (Hebei), Shandong, Shaanxi en Shanxi en maakte 9 tot 13 miljoen slachtoffers. Shanxi werd het zwaarst getroffen: het inwonertal liep terug van 17.2 miljoen naar 9.6 miljoen. Het zuidwesten van de provincie, zo welvarend voor de ramp, leed het grootste verlies: de bevolking liep terug van 5.9 miljoen naar 2 miljoen. Van de bijna 321.000 inwoners die Pingyao, de stad van de welgestelde kooplieden en bankiers, vóór de hongersnood telde, overleefden er slechts 177.300. Lokale markten en industrieën waren ingestort en belastinginkomsten liepen terug.

---

234. Lou-ngan-fou, 3 augustus 1909, Gerardus van Elk aan N.N., AOFM doos 16, map 24.

235. N.N., "Uit onze Missiën. Zuid-Chansi." in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 4, nr. 11 (november 1930), 458-466. Meer over morfinegebruik bij Jesualdus van Hemert, "Morphine in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 27, nr. 10 (oktober 1921), 315-318.

236. J. van Hemert, "Uit de Missiën. Zuid-Chansi.", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 6, nr. 10 (oktober 1932), 423.

237. Entre-nous Judocus Spruit ofm. Leskamer Weert 13-14 december 1932, AOFM Lezingen China.

De Ongelofelijke Hongersnood luidde het verval in van de tot dan welvarende en strategische belangrijke provincie.[238]

Droogte was een *fact of life* in Noord-China maar een netwerk van graanschuren en van goede wegen waarlangs snel voedsel getransporteerd kon worden, voorkwam traditioneel dat droogtes leidden tot hongersnood met miljoenen slachtoffers. Echter, gedurende de tweede helft van de negentiende eeuw was het keizerrijk in grote financiële moeilijkheden gekomen door onder meer de kosten voor het onderdrukken van enkele grote rebelliën[239], de betaling van afgedwongen schadeloosstellingen aan westerse mogendheden en het onderhoud van het keizerlijk hof in Beijing. Er waren nauwelijks reserves om op terug te vallen en de financiële moeilijkheden hadden ook geleid tot verwaarlozing van graanschuren en wegen.[240] De regering was dus niet in staat snel en efficiënt hulp te verlenen toen de ramp zich aandiende.

Tengevolge van het uitblijven van regen in de zomer van 1876 was de herfstoogst mislukt en waren de akkers te droog om wintertarwe te zaaien. Toen de lente van 1877 aanbrak, waren de graanprijzen al tot recordhoogten gestegen en vulden de straten van steden en dorpen zich met bedelende, hongerige mensen. De regering begon met het leveren van graan tegen gereduceerde prijzen, maar die hulp kwam te laat op gang. Ook in de lente en zomer van 1877 bleef regen uit en mislukte de oogst voor het tweede jaar op rij, met massale sterfte tot gevolg. Begin 1878 waren de voedselprijzen zo hoog dat ook middenklassefamilies in de problemen kwamen. En alsof de ellende nog niet groot genoeg was, brak in de zomer van 1878 typhus uit.[241]

Kathryn Edgerton-Tarpley gebruikt in haar boek over de catastrofe het verslag van een inwoner van zuidwest Shanxi, de ambtenaar Liu Xing, om de gruwelen te beschrijven. Dag in dag uit staarden de mensen wanhopig naar de wolkenloze hemel. Het geweeklaag hield niet op, aldus Liu. De doden werden bijgelegd in massagraven of niet meer begraven, kraaien en eksters pikten de ogen uit de lijken.

---

238. Kathryn Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron. Cutural Responses to Famine in Nineteenth-Century China*, Berkeley/Los Angeles/London 2008, 1-2, 25-27, 235-236. Ook de nadelige effecten van de Mongoolse onafhankelijkheid en de Russische Revolutie op de handelsnetwerken en de verschuiving van het economische zwaartepunt van het Chinese binnenland naar de zuidoostelijke kust droegen bij aan dat verval. Zie: Henriëtta Harrison, *The Man Awakened from Dreams. One Man's Life in a North China Village. 1857-1942*, Stanford 2005, 6-7.
239. Taiping (1851-64), Nian (1853-68), en twee grote opstanden van moslims (1855-73).
240. Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron* 28-33. Zie ook: Andrea Janku, "'Heaven-Sent Disasters' in late Imperial China. The Scope of the State and Beyond", in: Christof Mauch & Christian Pfister (eds.), *Natural Disasters, Cultural Responses: Case Studies Toward a Global Environmental History*, Lanham 2009, 233-264, aldaar 240, 242.
241. Idem, 40-41, 50.

De sociale desintegratie nam toe: er was sprake van oproer, diefstal en vorming van bendes, criminelen kwamen niet meer voor de rechter maar werden standrechtelijk geëxecuteerd. Vrouwen werden gedwongen tot prostitutie of verkocht. Chinese waarnemers en als ook westerse zendelingen berichtten over karren vol vrouwen die de provincie uit werden gebracht. Men at katten, honden en gestoomde boomschors. Liu beweert zelfs dat er sprake was van kannibalisme. In sommige regio's stortte de hele economie in. Sieraden en kostbare geborduurde kledingstukken werden voor bijna niets verkocht. Verfijnd lakwerk werd gebruikt als brandhout en huizen werden afgebroken om de bouwmaterialen te verkopen. De dorpen waren verlaten en in de ruïnes van de huizen lagen de lijken opgestapeld. In de winter van 1878-79 zwierven hongerige wolven door de straten. Het aantal ratten nam toe, evenals hun grootte. Ze knaagden aan alles, zelfs aan de neuzen en oren van slapende mensen.[242]

Er was sprake van een *hierarchy of suffering*, aldus Edgerton-Tarpley. Iedereen werd getroffen door de hongersnood, maar de mate waarin verschilde naar economisch-sociale klasse. De eerste slachtoffers waren arbeiders, ambachtslieden en kleine boeren, dus de mensen zonder spaarpotje of voedselreserves. Middenklassefamilies verloren eerder al hun bezittingen dan hun leven en ook rijke landeigenaren en kooplieden leden grote economische schade. Van ziekte en ratten had echter iedereen last: die maakten geen onderscheid tussen rijk en arm.[243]

Kranten en tijdschriften berichtten uitgebreid over de hongersnood. De invloedrijke Chinese krant *Shenbao*, uitgegeven in Shanghai, schreef bijna dagelijks over de ramp. De redaktie was van mening dat het tijd was om China te moderniseren naar Westers model (met nadruk op de aanleg van spoorwegen) om toekomstige rampen effectiever te kunnen bestrijden. Dezelfde mening werd uitgedragen door de *North China Herald*, de belangrijkste buitenlandse krant in China. De Britse redacteuren zagen in de

---

242. Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron*, 48-49, 51, 184. Edgerton-Tarpley beschouwt de verslagen van ooggetuigen in het algemeen als betrouwbaar, maar merkt ook op dat ze niet zonder clichés en overdrijvingen waren. Met name bij kannibalisme zet ze vraagtekens. Mogelijk dat een in de pers aangehaalde brief van de franciscaan Luigi Moccagatta, apostolisch vicaris van Shanxi, aan dit idee van kannibalisme heeft bijgedragen. Daarin staat de volgende passage: "Le mari mange sa femme; les parents mangent leurs fils et leurs filles; et a leur tour les enfants mangent leurs parents." Of Moccagatta de waarheid schrijft of door overdrijving de ernst van de situatie wil benadrukken, is niet duidelijk. Daarentegen meent Roman Krznaric dat er wel degelijk sprake was van kannibalisme. Zie: Roman Krznaric, *Geschiedenis voor morgen. Inspiratie uit het verleden voor de toekomst*, Utrecht 2024, 111-112 (oorspr. titel: *History for Tomorrow. Inspiration from the Past for the Future of Humanity*, London 2024).

243. Idem, 52, 56, 65.

ramp het bewijs dat het traditionele China had afgedaan en een bevestiging van hun geloof in wetenschap, technologie en *laissez-faire* economie.[244]

Ook zendelingen schreven over de ramp. Hun verslagen werden gepubliceerd in de *North China Herald* en in verschillende missietijdschriften. En ook zij toonden zich voorstanders van modernisering. Maar in tegenstelling tot de redacteuren van de *Herald* erkenden zij de inspanningen van de regering in Beijing om de hongersnood te bestrijden en bekritiseerden ze de Britse imperialistische politiek.[245]

De belangstelling voor de hongersnood was internationaal en ook de Nederlandse pers besteedde er aandacht aan. In oktober 1876 verschenen de eerste meldingen in *De Standaard* en *De Tijd*; het *Algemeen Handelsblad* plaatste in 1877 enkele korte berichten.[246] In het voorjaar van 1878 begon de ernst van de crisis door te dringen en verschenen in onder meer het katholieke dagblad *De Tijd* langere artikelen onder de titel "De Hongersnood in China", waarvan het verslag van 16 april 1878 een van de meest uitgebreide was. Als bronnen dienden enkele Duitse bladen en brieven van missionarissen. Het ongeloof over de enorme omvang van de ramp was groot. Dat "deze ellende zoo langen tijd zonder krachtiger en algemeener weerklank in Europa bleef", kwam volgens de redactie door het "totaal gemis aan verkeer met de buitenwereld." China had verzuimd goede wegen en spoorwegen aan te leggen en dat kwam het land nu duur te staan. Daarna volgde een uitgebreide beschrijving van de noord-Chinese provincies en de gruwelijke details van de ramp. De aanvankelijk weinig besluitvaardige regering was uiteindelijk in actie gekomen en ook particulieren bemoeiden zich met de hulpverlening. Maar het was bij lange na niet genoeg en dus riep de redactie de lezers op om geld te doneren.[247] De artikelen die in de loop van 1878 en 1879 verschenen hadden dezelfde strekking: een opsomming van de *icons of starvation*[248], een appèl aan de Nederlandse lezers om geld te doneren[249] en kritiek op de Chinese regering.

---

244. Idem, 118-122, 132, 154.
245. Idem, 114, 126-128.
246. *De Standaard*, 30 oktober 1876; *De Tijd*, 31 oktober 1876; *Algemeen Handelsblad* 24 mei 1877, 17 & 28 juli 1877, 10 september 1877, 31 december 1877.
247. *De Tijd*, 16 april 1878.
248. Het begrip is van Edgerton-Tarpley, *Tears from Iron*. Edgerton-Tarpley bedoeld hiermee de beelden en beschrijvingen van stervende vrouwen en kinderen – van wanhopige moeders vooral – die door de media ingezet werden (en worden) om de ellende van een ramp te illustreren. Zie: *De Tijd* 19 juni 1878; *Algemeen Handelsblad*, 25 juni 1878; *Leeuwarder Courant*, 28 juni 1878; *Rotterdamsch Nieuwsblad* 2 juli 1878; *De Standaard*, 5 juli 1878.
249. Kennelijk niet tevergeefs. Zo meldde *De Tijd* op 20 juli 1878 dat het katholieke blad *Het Huisgezin* 8513,62 gulden had opgehaald.

Hulp bij natuurrampen was in China van oudsher het domein van de staat en van de lokale elite. Droogte, overstromingen, sprinkhanenplagen, aardbevingen, orkanen, epidemieën etc. hadden een functie in het politieke denken, in het bijzonder binnen de theorie van het Hemels Mandaat. Volgens die theorie werd de heerser, de Zoon des Hemels, gekozen door de Hemel en waren natuurrampen een voorbode dat zijn mandaat ten einde liep of een middel om de crisisbestendigheid van de keizer en zijn dynastie te testen. In dat laatste geval waren rampen een gelegenheid voor de heerser om zijn legitimiteit te herbevestigen en verstevigen.[250] Dat buitenlanders zich mengden in de hulpverlening en fondsenwerving was een noviteit. Aanvankelijk bleven de activiteiten beperkt tot de verdraghavens, maar in 1878 werd door een groep van westerse kooplieden, zendelingen en diplomaten het *China Famine Relief Fund* opgericht dat zich onder meer inzette om wereldwijd geld in te zamelen. Volgens Andrea Janku was het niet alleen onbaatzuchtig mededogen wat de geloofsverkondigers dreef. Voor hen was de ramp zeker ook een mogelijkheid om aan meer Chinezen het christelijk geloof uit te dragen en om de zending in de binnenlanden te vestigen. De hongersnood was, in de woorden van de zendeling Timothy Richard, een gelegenheid "from God to open up the interior of China."[251]

Dezelfde kans, aldus Janku, zagen de katholieke missionarissen in China. In Shanxi waren zoals eerder opgemerkt ten tijde van de ramp voornamelijk Italiaanse franciscanen actief en zij schreven dat de hongersnood een pad naar de hemel had geopend voor ontelbare kinderen, die, mits ze gedoopt waren, voor hun ouders konden bemiddelen bij god. Daarnaast speelde bij de katholieken ook een zelfzuchtiger motief mee, namelijk een verlangen naar de eigen zaligheid. Daarin verschilden ze overigens weer niet zoveel van de Chinese elite. Immers, in het confuciaanse denken zouden goede daden beloond worden met rijkdom voor de familie, succes in de staatsexamens en vele zonen en kleinzonen. Het was, naast nationale trots, zorg om sociale en economische stabiliteit en oprechte humanitaire betrokkenheid, een reden voor de Chinese elite om op nationale schaal fondsen te werven.[252]

Behalve Italianen werkten in die dagen ook twee Nederlandse franciscanen in Shanxi namelijk Augustinus Faaij en Stanislaus Cornelisse. Faaij arriveerde in 1879, tegen het einde van de hongersnood maar Cornelisse was al sinds de zomer van 1876 actief in de

---

250. Andrea Janku, "'Heaven-Sent Disasters' in Late Imperial China: the Scope of the State and Beyond", in: Christof Mauch and Christian Pfister (eds.), *Natural Disasters, Cultural Responses: Case Studies Toward a Global Environmental History,* Lanham 2009, 233-264, ald. 233-234.

251. Andrea Janku, "Sowing Happiness: Spiritual Competition in Famine Relief Activities in Late Nineteenth-Century China", in: *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore*, no. 143, maart 2004, pp 89-118, ald. 91, 100-101, 105; Janku, "Heaven-Sent Disasters", 236.

252. Janku, "Sowing Happiness", 90-91, 106-107.

provincie. Hijzelf woonde redelijk comfortabel in de hoofdstad Taiyuan en op niet al te afgelegen missieposten, maar zag niettemin de ellende om zich heen. In zijn eerste brieven beschreef hij de droogte en hitte die zo erg waren dat hij zich nauwelijks op zijn studie van de Chinese taal kon concentreren. Binnen enkele maanden waren in de hoofdstad duizend mensen gestorven, op de weg vond men lijken, aangevreten door honden en wolven, roversbenden maakten de omgeving onveilig. Ook de missie bleef niet gespaard: acht missionarissen lagen ziek op de hoofdresidentie in Taiyuan.[253] In 1879 schreef hij dat de grootste ellende voorbij was, maar toch waren er "zeer velen die in den uitersten nood verkeeren. Weduwen, weezen, grijsaards vooral deelen in dit droevig lot. Niet alleen zijn er die het noodige niet hebben om te zaaien, maar zelfs nog geen voedsel hebben." De hongersnood was niet aan de missie voorbijgegaan: een derde van de christenen in Shanxi (6.000 van de 18.000) was gestorven.Volgens Faaij was het aantal slachtoffers onder de niet-christenen nog groter omdat die meer opium rookten.[254] Evenmin kwamen de missionarissen ongeschonden uit de crisis: "velen [hadden] hun krachten geheel en al verloren. Zeer weinigen zijn gansch hersteld." Ook Cornelisse was verzwakt van zijn missiepost teruggekomen en kreeg tijd om in de hoofdresidentie aan te sterken.[255]

Nog vele jaren later werd naar de Ongelofelijke Hongersnood verwezen. Zo schreef Odoricus Timmer in 1893:

> "Vóór den hongersnood van 1877-1878 was dit gedeelte van Chan-si dicht bevolkt, maar thans bedraagt de bevolking lang niet de helft van toen. 't Is treurig, als men door de verschillende steden en dorpen komt en overal puinhoopen en vervallen huizen ziet: de huizen zijn gesloopt, de bewoners den hongerdood gestorven. Er zijn vele dorpen, die vroeger over de duizend familiën telden en waar men nu slechts enkele honderden familiën aantreft; verscheiden kleinere plaatsjes en gehuchten zijn geheel uitgestorven."[256]

Zijn observaties en conclusies sluiten aan bij datgene wat eerder George Morrison en Harold Schofield beweerden over hongersnood als oorzaak voor het verval van gemeenschappen.

---

253. Taiyuenfou, 27 sept 1876, Cornelisse aan Provinciaal, AOFM doos 9, dossier Cornelisse; Taiyuenfu, 6 mei 1877, Cornelisse aan Nieuwenhuizen, AOFM doos 9, dossier Cornelisse; zie ook: NN, "Pater Stanislaus Cornelisse", in: *Sint Franciscus*, jrg. 8, nr. 4 (april 1893), 124-127, ald. 126.
254. 1 augustus 1879, Faaij aan Provinciaal, AOFM, doos 9, map 7, persoonsdossier Faaij.
255. Tai-yuen-fou, 12 april 1879, Cornelisse aan Provinciaal, AOFM doos 9, dossier Cornelissen. Tai-yen-foe.
256. Odoricus Timmer, "Beschrijving van het westelijk gedeelte van Zuid-Chan-si", in: *St. Franciscus*, jrg. 8, nr. 8 (augustus 1893), pp. 250-253, ald. 252-253.

De Nederlandse missionarissen deelden de constante zorgen van de Shanxineezen wanneer een periode van droogte te lang duurde of wanneer regen te overvloedig viel. In talloze brieven en publicaties gingen zij in grote lijnen of in detail op deze problemen in.[257] Het had altijd invloed op hun werk. Een slechte oogst bracht extra kosten voor de missie met zich mee: christenen vroegen om hulp, er was een grotere toeloop van Chinezen die zich wilden bekeren om zo voedsel van de missie te krijgen en meer kinderen werden aangeboden in de weeshuizen. Bovendien leidde een voedselcrisis regelmatig tot conflicten met niet-christenen die Chinese christenen vaak aanwezen als schuldigen voor de rampspoed omdat ze niet deelnamen aan processies en ceremonies om de Chinese goden gunstig te stemmen. Vernielingen, bedreigingen en mishandeling waren het gevolg. Daarna volgden rechtszaken om schadevergoeding te krijgen.

Dit was het werkterrein van de Nederlandse franciscanen in Zuid-Shanxi: een door een verwoestende hongersnood verarmde provincie, waarin opiumgebruik en opiumteelt zeker problematisch waren. Een werkterrein bovendien met een allesbehalve vriendelijke natuur waarin het moeizaam reizen was.

---

257. Andere perioden waarin er sprake was van een voedselcrisis waren 1891 en 1892 (zie hierover onder andere: Matchang, 2 juli 1891, Cornelisse aan provinciaal, AOFM doos 9, dossier Cornelisse en Zuid-Chansi 20 mei 1892, Hofman aan Hoog Geachte Heer en Weldoener, AOFM Brieven afkomstig uit de archieven van de missionarissen van het H.Hart, Tilburg (MSC); de jaren aan de vooravond van de Boksteropstand van 1900-1901(zie hierover Han-lo-ien, 1 juli 1900, Ivo v/d/ Boer aan Monseigneur, AOFM, doos 16, map 9 en Matchang, 7 mei 1901, Cassianus Pompe aan Zeer Eerw. Pater, AOFM, doos 11, map 7); 1904 (zie Timmer, Aan de weldoeners onzer Missie, St.Franciscus, jrg. 19, nr. 1 (januari 1904), 24-25); 1906 (zie: Ngan-K'eou, 27 april 1906, Kruitwagen aan Ouders (enz.). AOFM Kruitwagen, doos 22, map 1a en 1b); 1907 (zie: Huberts, Een ernstige toestand in onze missie, in: *St. Franciscus*, jrg. 22, nr. 10 (oktober 1907), 308-311; 1913 (zie: Fort. Spruit, Uit de Missie van Zuid-Chansi, in: *St. Antonius*, jrg. 19, nr. 4 (april 1913), 123-127); 1917 (zie: Luanfu, 2 mei 1917, Timmer aan provinciaal, ABL, map 28a, nr. 4 Brieven Timmer aan provinciaal 1916-1920); 1920-1924 (zie: Luan, 7 augustus 1920, Boerke aan provinciaal, ABL, map 35, nr. 2 Correspondentie Bertrandus Boerke-Provincialaat Weert 1920- 1925, Luanfu 31 augustus 1920, Timmer aan provinciaal, ABL, map 28a, nr. 4 Brieven Timmer aan Provinciaal 1916-1920, 19 mei 1924, Teep aan procurator, ABL, map 30, nr. 1b, Brieven van P Teepe aan procure Weert, 1924-1928 en Luanfu, 18 oktober 1924, Van Elk aan Z.E.Pater Secretaris, AOFM, dossier van Elk, doos 16, map 24); 1928-1930 (zie: Luanfu, 9 november/29 december 1928, Timmer aan Waarde P.Victorianus, ABL, map 53, nr. 1, corr. procure Luanfu - procure Weert mgr. Timmer, 1928-1934 en diverse brieven in ABL map 64 Brieven en Berichten over de Hongersnood in Shanxi 1929-1930); 1935 (zie: Luanfu, 26 juli 1935, Spruit aan provinciaal, ABL, map 48, nr. 1 correspondentie mgr. Spruit - min. provinciaal, 1933-1936); 1937 (zie: Kiangchow 28 juli 1937 Pessers aan procurator, ABL, map 184, correspondentie mgr. Pessers - procure ofm Weert 1937-1941).

Hoofdstuk III
De christelijke wereld van Zuid-Shanxi

1. Het christendom in China

Het Rijk van Midden, zoals de Chinezen hun land noemen, kent vanouds geen religies.[258] Tenminste niet in de westerse, strikte betekenis van het woord: een levensbeschouwing met een geloof in één of meerdere goden, met leerstellingen, leefregels, rituelen. China kent eerder filosofische systemen – het daoïsme en het confucianisme – en het Chinese volksgeloof: een catalogus met een grote variëteit aan traditionele religieuze praktijken, goden en geesten, waarin de blijvende verering van de voorouders vereist was, wilde men geen ongeluk over zich afroepen.[259] Georganiseerde godsdiensten zijn dus niet in China zelf ontwikkeld, maar geïntroduceerd: het boeddhisme in de eerste eeuw en de islam en het christendom in de zevende eeuw. De eerste twee zijn sinds hun introductie onafgebroken in China aanwezig geweest.

Het christendom daarentegen kwam in vier verschillende perioden naar China en evenzo vele keren werd de verkondiging en het belijden ervan ook weer verboden. De eerste introductie vond plaats in de zevende eeuw door nestoriaanse monniken uit Syrië tijdens de Tang-dynastie (618-907). Hun succes was beperkt: het christendom bleef marginaal en verdween geheel uit China nadat bij keizerlijke besluit in 845 alle buitenlandse godsdiensten verboden werden. Tijdens de Mongoolse Yüan-dynastie (1276-1368) probeerden Europese franciscanen en dominicanen vaste voet in China

258. In de Chinese taal is het begrip *zongjiao* het equivalent van de westerse term religie. Het kwam in gebruik aan het begin van de twintigste eeuw. Tot die tijd gebruikte men voor de spirituele, filosofische en – zo men wil – godsdienstige tradities (boeddhisme, confucianisme, daoïsme) de aanduiding *jiao* (onderwijzing). Over de ontwikkeling van *zongjiao*, zie: Tim H. Barrett, Francesca Tarocco, "Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term *Zongjiao*", in: Volkhard Krech & Marion Steinicke (eds.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Leiden/Boston 2012, pp. 307-319; Ya-pei Kuo, "*Zongjiao* and the Category of Religion in China", in: Richard King (ed.), *Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, New York 2017, 155-161.

259. Voor recente beschrijvingen van het Chinese religieuze landschap, zie: Vincent Goossaert & David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago/London 2011; Vincent Goossaert, Jan Kiely & John Lagerwey, *Modern Chinese religion II*, 1850-2015, Leiden/Boston 2016; Stephan Feuchtwang (ed.), *Handbook on Religion in China*, Cheltenham/Northampton MA 2020.

te krijgen. De franciscanen hebben zich gedurende enkele tientallen jaren kunnen handhaven. Maar na de val van de Yüan en met de komst van de Ming-dynastie, verdween het christendom een tweede keer uit China.[260]

Aan het einde van de zestiende eeuw verschijnen West-Europese missionarissen opnieuw, en nu prominenter in beeld. In 1583 arriveren de jezuïeten en in de jaren dertig van de zeventiende eeuw de dominicanen en de franciscanen. Met de Italiaan Matteo Ricci (1552-1610) beginnen de hoogtijdagen van de jezuïeten in China. Ricci en zijn opvolgers wisten zich door hun eruditie en flexibele houding in theologisch-filosofische kwesties een bevoorrechte positie aan het keizerlijk hof te verwerven. In de verkondiging van het geloof is hun succes beperkt gebleven, maar hun belang als intermediair tussen Chinese en Westerse cultuur en de invloed van hun werken op de Europese intelligentsia, is niet licht te overschatten.

De zogenaamde ritenstrijd maakte in de eerste helft van de achttiende eeuw een einde aan deze derde periode van het christendom in China. De controverse concentreerde zich rond twee punten. Het eerste was de kwestie van de terminologie: wat was de juiste Chinese vertaling van christelijke ideeën en begrippen? Dit was bepaald geen semantische *spielerei*, maar raakte de diepste theologische en dus ook emotionele en spirituele betekenis en functie van het christendom. Het tweede probleem was de positie die christelijke missionarissen moesten innemen ten aanzien van de in de Chinese cultuur zo fundamenteel verankerde confuciaanse riten en de voorouderverering. De jezuïeten hebben geprobeerd de Chinese gebruiken te begrijpen en er die elementen uit te halen die in overeenstemming te brengen waren met de christelijke leer. Dominicanen en franciscanen bekritiseerden dit accomodatie-principe. Gaandeweg verscherpten zich de tegenstellingen. Aanvankelijk was de discussie beperkt tot de Europese ordes in China onderling en met de Curie in Rome, waarbij in grote lijnen dominicanen en franciscanen enerzijds en jezuïeten anderzijds tegenover elkaar stonden. Maar allengs bemoeiden ook Europese vorsten en Chinese en West-Europese intellectuelen zich met het vraagstuk. De bestuurders in Rome stelde zich in de kwestie al spoedig dogmatisch op en veroordeelden in 1704, in 1715 en tenslotte definitief in 1742 met de bul *Ex quo singulari* de Chinese riten, dat wil zeggen de door de jezuïeten gesanctioneerde Chinees-christelijke geloofspraktijk. De Chinese keizer had al in 1724 de knoop

260. Voor een overzicht van de geschiedenis van het christendom in China, zie: Bob Whyte, *Unfinished Encounter. China and Christianity*, London 1988; Jean Charbonnier, *Christians in China. A.D. 600 to 2000*, San Francisco 2007 (originele uitgave *Histoire des Chrétiens de Chine*, Paris 2002); Nicolas Standaert, R.G. Tiedemann (eds.), *Handbook of Christianity in China. Volume One 635-1800; Volume Two 2 1800 to the present*, Leiden/Boston 2010; Daniel H. Bays, *A New History of Christianity in China*, Malden Mass./Oxford 2012.

doorgehakt en een edict uitgevaardigd waarin de verkondiging en uitoefening van het christelijk geloof in China verboden werd.[261]

Als gevolg daarvan hadden gedurende de achttiende eeuw de weinige missionarissen die nog (illegaal) in China actief waren en de Chinese christenen te lijden van vervolgingen. Zij namen een niet meer dan marginale positie in de samenleving in, en meer dan eens moesten katholieke missionarissen hun ijver met de dood bekopen. Rond 1800 bestond de katholieke gemeenschap uit niet meer dan tussen de 200.000 en 250.000 gelovigen, verzorgd door enkele tientallen Europese en Chinese priesters.[262] Van de prestigieuze positie die de jezuïeten eertijds innamen was niets meer over.

Aan deze toestand van de katholieke kerk in China kwam een einde door de politiek-economische verdragen die medio negentiende eeuw door de westerse mogendheden werden afgedwongen. Deze openden China niet alleen voor de westerse handel maar eveneens, opnieuw, voor missionarissen, en nu ook voor protestantse zendelingen. Met de groeiende belangstelling in Europa voor de missie leidde dat tot een nieuw missieoffensief. Aanvankelijk richtte men de aandacht op de oude, nog bestaande katholieke gemeenschappen, maar spoedig werden de werkzaamheden uitgebreid over heel China.

Onvermijdelijk waren de wijze waarop missie en zending hun vrijheden hadden verkregen en die vrijheden zelf, een doorn in het oog van die Chinezen die de 'buitenlanders' uit China wilden verdrijven. De uitbarsting van anti-westerse sentimenten in de Bokseropstand van 1899-1901, was daarom mede gericht op Chinese christenen, missionarissen en zendelingen. Duizenden Chinese christenen en tientallen westerse geloofsverkondigers werden vermoord.

Vanaf het begin van de twintigste eeuw maakte het christendom in China weer een groei door. Tot 1914 steeg het aantal Chinese christenen tot circa twee miljoen van wie het grootste deel, bijna anderhalf miljoen, katholiek was. Maar hoewel zij in de meerderheid waren hadden zij minder invloed op de intellectuele ontwikkelingen

261. Over de ritenstrijd: D. E. Mungello, *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Monumenta Serica monograph series, 33. Nettetal 1994; Eugenio Menegon, "European and Chinese controversies over rituals. A seventeenth-century genealogy of Chinese religion", in: Bruno Boute, Thomas Småberg, *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Leiden/Boston 2013, pp 193-222; Ines G. Županov, Pierre Antoine Fabre (eds.), *The rites controversies in the early modern world*, Leiden/Boston 2018, i.h.b. de drie bijdragen in deel I: "Chinese Rites and Jesuit Missions".

262. A. Camps ofm, "Dertien eeuwen katholieke missionering in China, 635-1949. Katholieke christenen bleven vreemdeling in eigen land", in: *Wereld en zending*, 16 (1987), 324-329, aldaar 327.

in de eerste decennia van de twintigste eeuw dan de protestanten. Immers, missionarissen opereerden hoofdzakelijk op het platteland, zendelingen vooral in de steden. Daar waren hervormers actief zoals onder anderen Sun Yat-sen en Chiang Kai-shek, die zich bekeerd hadden tot het protestantisme.

Tijdens de Tweede Wereldoorlog werden alle bezittingen van de missies door Japan – de bezetter van China – geconfisqueerd en de meeste missionarissen geïnterneerd. Christelijke gemeenschappen waren, zoals eerder in de achttiende en negentiende eeuw, weer op zichzelf aangewezen. Na de oorlog dachten de westerse geloofsverkondigers op oude voet te kunnen doorgaan maar voor de inmiddels aan de macht zijnde communisten waren missie en zending synoniem met het gehate westers imperialisme. Het begin van de jaren vijftig markeert dan ook het einde van de vierde periode van buitenlandse missies in China: alle missionarissen en zendelingen werden geleidelijk aan uitgewezen.

2. Katholieke gemeenschappen in Shanxi

Het christendom was geen onbekend fenomeen in Zuid-Shanxi toen de Nederlandse franciscanen het in 1888 als missiegebied kregen toegewezen: al sedert de eerste helft van de zeventiende eeuw woonden er katholieken. De eersten waren twee ambtenaren uit Kiangchow die tijdens hun studie in Beijing in contact waren gekomen met de daar werkende jezuïeten. Eenmaal terug in hun geboortestad wisten zij ook een aantal familieleden en vrienden voor hun nieuwe geloof te winnen. Begin jaren twintig van de zeventiende eeuw bezochten de eerste missionarissen, de jezuïeten Giulio Aleni en Nicolas Trigault, deze kleine gemeenschap, waartoe ook een van de belangrijkste ambtenaren van de stad en een lid van de keizerlijke familie behoorden. Een systematischer geloofsverkondiging begon met de komst van de jezuïet Alfonso Vagnoni, die van 1625 tot zijn dood in 1640 in Kiangchow en omgeving heeft gewerkt en uitzonderlijk succesvol schijnt te zijn geweest, alhoewel men bij de overgeleverde cijfers vraagtekens kan plaatsen.[263] Bij zijn komst telde Kiangchow vijftien christenen, bij zijn dood achtduizend, van wie drieduizend in de stad. Daarnaast bouwde hij een weeshuis en was hij actief in Puchowfu in de uiterste zuidwesthoek van Shanxi.[264]

---

263. Kramer, *Kroniek*, 24-48; George H. Dunne, *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame 1962, 151, 192-193; over Aleni, zie: Tiziana Lippiello en Roman Malek, *Scholar from the West. Giulio Aleni S.J. and the dialogue between Christianity and China*, Brescia 1997; een verslag van Trigault over Shanxi is opgenomen in Dehaisnes, C., *Vie du Père Nicholas Trigault de la Compagnie de Jésus*, Tournai 1865, Appendix 275-280.

264. Kramer, *Kroniek*, 25. Ook Dunne maakt melding van grote aantallen: in 1630 kon Vagnoni 500 nieuwe christenen noteren, in 1631 waren dat er 700 en in 1632 zelfs 1100. Dunne schrijft deze successen toe aan het tolerante klimaat vanaf 1630. *Generation of Giants*, 215.

Gedurende de zeventiende eeuw waren de jezuïeten degenen die het werk in Shanxi deden. Toen in 1696 de Propaganda besloot tot verdeling van de katholieke gemeenschappen in China in vicariaten, werd de hele provincie aan hen toevertrouwd. Maar geloofsverkondiging op het Chinese platteland had niet de prioriteit van deze orde, die zich van oudsher richtte op de intelligentsia en hogere sociale klassen. De missionarissen werden successievelijk naar Beijing geroepen om er te werken aan het keizerlijk hof. Uiteindelijk bleef slechts één Chinese priester over,[265] te weinig om goede pastorale zorg te bieden, laat staan daarnaast ook nog een actief apostolaat te ontplooien. Daarom zouden de katholieken een beroep hebben gedaan op de franciscanen, die in de aangrenzende provincie Shaanxi werkten.[266] Dezen accepteerden de uitnodiging. In 1716 erkende Rome de nieuwe situatie: Shanxi en Shaanxi werden samengevoegd tot één apostolisch vicariaat, en wel onder de franciscanen. Dat gebeurde overigens niet met instemming van de jezuïeten. Zij stuurden meermalen een van hun mensen om alsnog het werk te hervatten maar werden uiteindelijk door de Propaganda Fide teruggewezen.

De Chinese christenen verzetten zich aanvankelijk tegen de franciscanen. Vooral omdat deze, in tegenstelling tot de jezuïeten, de voor Chinezen belangrijke verering van voorouders verboden.[267] Dit verzet is vreemd: de christenen hadden immers zélf de minderbroeders uitgenodigd. Het is niet duidelijk of hier sprake is van een andere groep christenen, of dat zij zich niet bewust waren van het onderscheid tussen franciscanen en jezuïeten en dat het hun dus tegenviel dat zij hun voorouder cultus moesten afzweren. In ieder geval was dit een reden voor sommige Chinezen om het katholieke geloof de rug toe te keren.[268]

Na het edict van keizer Kangxi uit 1724 waarin de christelijke geloofsverkondiging verboden werd, gingen Chinese én Europese priesters ondergronds, ook in Shanxi. Bronnen voor deze periode zijn het visitatieverslag en een verzameling

---

265. De in Macao geboren Francisco-Xavier a Rosario Ho (1667-1736). Zie Joseph Dehergne sj, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome/Parijs 1973.

266. Johannes Ricci ofm, *Vicariatus Taiyuanfu seu brevis historia antiquae Franciscanae Missionis Shansi et Shensi a sua origine ad dies nostros (1700-1928)*, Pekini 1929, 3-8. Het was niet ongebruikelijk dat christenen om priesters van een andere orde vroegen: tussen 1833 en 1839 stuurden de christenen van de Jiangnan regio meermalen een petitie naar de paus met het verzoek om de lazaristen te vervangen door de jezuïeten. Zie: Arnulf Camps, "Catholic Missionaries (1800-1860)" (modified and adapted by R.G. Tiedemann) in: R.G. Tiedemann (ed.), *Handbook of Christianity in China. Vol. 2: 1800 to the present*, Leiden 2010, p.115-132.

267. Kramer, *Kroniek*, 27-28; hij ontleent dit aan *The Apostolic Visitation of Father Francesco M. Garetto (de Ferrere) in Shansi (1727)*, ABL map 5, nr. 4.

268. O.Timmer, "Beschrijving van het westelijke gedeelte van Zuid-Chan-si", in: *Sint Franciscus*, jaargang 8, nr. 9 (september 1893), 280-285.

bepalingen, *Constitutiones* genaamd, van de hand van de Italiaan Emmanuele Conforti naar aanleiding van zijn visitatie in 1798 van onder meer Shanxi.[269] Uit beide stukken blijkt hoezeer het christelijk leven – zoals overigens overal in China – toen door vervolgingen gekenmerkt werd. De repressie had gevolgen voor het aantal katholieken, het aantal Chinese en Europese priesters en de wijze waarop het christendom zich ontwikkelde. Vooral vervolgingen in de jaren 1784-85 hadden hun weerslag.[270] Vóór die tijd telde heel Shanxi ruim 10.500 christenen. In 1798 was dat aantal teruggelopen naar ongeveer achtduizend. Veel christenen hadden in die jaren hun geloof afgezworen of waren vertrokken naar rustiger streken. Priesters – Chinese danwel Europese – waren er nauwelijks. De enkeling die nog actief kon zijn, probeerde de christenen tenminste één keer per jaar te bezoeken, maar in feite waren die op zichzelf aangewezen.

Conforti's *Constitutiones* bevatten een hoofdstuk dat gebaseerd is op de praktijk aan het einde van de achttiende eeuw. Het handelt over het bestuur van christelijke gemeenschappen zonder dagelijkse leiding van een geestelijke en over kerkdiensten zonder priester. Een hoofdrol was daarin weggelegd voor de zogenaamde catechist, gekozen door de christenen zelf. Hij moest ervoor zorgen dat men zich op zon- en feestdagen verzamelde, erop toezien dat ouders hun kinderen christelijk opvoedden, dat begrafenissen en huwelijken ordelijk verliepen. Hij bemiddelde bij meningsverschillen, kon kinderen in 'stervensgevaar' dopen en zag erop toe dat iedereen zich hield aan de christelijke leefregels. Bovendien hadden ze op enkele plaatsen de opvang van verstoten of verweesde kinderen georganiseerd door ze uit te besteden aan voedsters. Er waren ook enkele zogenaamde maagden actief – ongehuwde vrouwen die hun leven in dienst van de christelijke gemeenschap hadden gesteld – en men maakte, op bescheiden schaal, propaganda voor het geloof. Daarnaast stond in de *Constitutiones* ook vermeld welke gebeden, psalmen en lezingen gebruikt moesten worden in de kerkdienst. Chinese priesters – die onopvallend

---

269. Conforti (ca. 1754-1837) was lid van de nu niet meer bestaande Missionaire Orde van H. Johannes de Doper. De tekst van zijn visitatieverslag is gepubliceerd in Bernward Willeke ofm, "The Report of the Apostolic Visitation of D. Emmanuele Conforti on the Franciscan Missions in Shansi, Shensi and Kansu (1798), in: *Archivum Franciscanum Historicum*, jaargang 84 (1991), fasc. 1-2, 197-271; De hoofdstukken over Shanxi werden eerder behandeld in Bernward Willeke ofm, "Der Stand der Schansi-Mission im Jahre 1798, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, jaargang 10 (1954), 9-19; De *Constitutiones* komen aan de orde in Bernward Willeke ofm, "Die Führung priesterlose Missionsgemeinden in China am Ende des 18. Jahrhunderts", in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, jaargang 49 (1965), 85-92.

270. Over deze vervolging zie: Bernward H. Willeke ofm, *Imperial Government and Catholic Missions in China During The Years 1784-1785*, New York 1948.

konden reizen – speelden zeker een rol, maar in het algemeen geldt dat christenen van Zuid-Shanxi eraan gewend waren om het zonder priester te stellen.[271]

In 1811 verscheen een beschrijving van de missie van Zuid-Shanxi van de Chinese priester Jacobus Li, met daarin een opgave van het aantal christenen: circa 800 in het westelijk deel en ruim 2800 in het oosten.[272] Het verschil met de resultaten die Vagnoni bijna twee eeuwen eerder, in de eerste helft van de zeventiende eeuw, in en rond Kiangchow in het westen had geboekt, is opvallend. Het westelijk deel had duidelijk meer te lijden gehad van de repressie dan het oostelijk deel, hoewel men hier pas in 1700 met de geloofsverkondiging was begonnen en er altijd minder priesters en missionarissen dan in Kiangchow e.o. hebben gewerkt.

In de negentiende eeuw braken betere tijden aan, voor westerse geloofsverkondigers althans. Vanaf het midden van de eeuw kregen buitenlanders, en dus ook missionarissen, steeds meer vrijheden en konden de christenen hun godsdienst in alle openheid uitoefenen. Deze ontwikkeling, plus de uitgestrektheid van het vicariaat, maakte de komst van meer missionarissen en een nieuwe bestuurlijke herindeling noodzakelijk. In 1845 werden Shanxi en Shaanxi gescheiden. De Italiaanse franciscaan Gabriël Grioglio werd apostolisch vicaris van Shanxi. Hoofdresidentie werd Taiyuan, de hoofdstad van de provincie. In het zuidwesten bleef Kiangchow het centrum. In het zuidoosten werd Matchang de belangrijkste plaats. In 1867 zou het aantal katholieken in heel Shanxi 13.832 bedragen. Er werkten vier westerse en zestien Chinese priesters van wie tenminste vier enige tijd in Rome hadden gewoond. In 1889 telde de hele provincie 19.065 katholieken, twintig Chinese priesters en elf westerse missionarissen.[273]

Illustratief voor de eigen aard van de Chinese katholieke gemeenschappen, waren de gebedsteksten en gezangen. De mis werd weliswaar gelezen in het Latijn, maar de Chinese katholieken zóngen en psalmodieerden hun gebeden – morgen- en avondgebed, kruiswegoefening, rozenkransgebed, litaniën, novenen – in hun eigen taal en aangezien de meesten niet konden lezen, werden de melodieën mondeling doorgegeven. Waarom Chinese gebeden gezongen werden is niet duidelijk. Het was een gewoonte die al in het begin van de zeventiende eeuw bestond. Mogelijk was er sprake van imitatie van het gezang van boeddhistische bonzen, of van een aanpassing aan de wijze waarop gedichten werden gezongen of waarop men de uitspraak van

271. C. Kramer, "Der Priesterlose Gottesdienst in den Missionen", in: Johannes Hofinger (Herausg.), *Mission und Liturgie. Der Kongress von Nimwegen 1959*, Mainz 1960, 118-122.

272. Kramer, *Kroniek*, 40-41; "Beschrijving van de missie van Zuid-Shansi door P. Jacobus Li 1811", ABL map 5, nr. 4.

273. Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, 1929, 320.

Chinese karakters leerde. [274] Ze gebruikten daarbij het gebedenboek *Sheng Chiao Jih K'e*. Aan de teksten hadden missionarissen van verschillende nationaliteiten en ordes gewerkt terwijl de stilistische vormgeving het werk was van Chinese literati. In 1628 verscheen de eerste uitgave, de *Editio Princeps*.[275] De gebeden spreken aan vanwege hun nadruk op het streven naar volmaaktheid: het kwaad vermijden, het goede doen, deugdzaam leven.[276] Omstreeks 1665 werd de *Editio Princeps* omgewerkt tot de *Editio Ne Varietur*. Enkele gebeden werden verwijderd, vele nieuwe toegevoegd. Het belangrijkste verschil tussen deze twee edities, was de stijl: Chinese literati hadden de voorheen eenvoudige teksten in een elegante, literaire vorm, het zogenaamde *wen-yen*, gegoten.[277] Maar juist hierdoor werden de teksten door de meeste katholieken niet begrepen. Dat werd onderkend door twee missionarissen: Jean-Martin Moÿe, lid van de Parijse Missions Étrangères, en de eerder genoemde apostolisch vicaris van Shanxi, Gabriël Grioglio. Moÿe vervaardigde in 1780 een alternatieve bundel met in eenvoudige stijl geschreven gebeden, die gebruikt werd in enkele westelijke provincies. Grioglio bracht het aantal gebeden in deze nieuwe verzameling rigoreus terug, kortte ze in en vereenvoudigde de tekst nogmaals.[278]

De melodieën waarop in Zuid-Shanxi Grioglio's "Gemeenschappelijke Gebeden" werden gezongen, zijn evenwel alle in notenschrift vastgelegd door de Nederlandse franciscaan Claudianus van Veldhuizen en de Chinese priester Daniël Han in opdracht van apostolisch vicaris Constans Kramer. Deze unieke verzameling bevat onder meer het *Pater Noster*, *Veni Creator Spiritus*, *Credo* en *Te Deum*, de Kruisweg en verschillende litanieën. De melodieën zijn meestal eenvoudig, gebaseerd op de pentatonische ladder of van oorsprong gregoriaans. In sommige schijnen elementen van Italiaanse volksliedjes te horen te zijn. De belangrijkste gebeden hebben twee versies: een eenvoudige (*tonus simplex*) en een plechtige (*tonus solemnior*).[279] De katholieken van Shanxi waren tevreden met deze "Gemeenschappelijke Gebeden" want de verzameling, in de loop van de tijd aangevuld met nieuwe gebeden, werd

---

274. Paul Brunner sj, *L'Euchologe de la Mission de Chine. Editio Princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours*, Münster 1963, 156-157.

275. In 1957 teruggevonden in de Vaticaanse Bibliotheek door de jezuïet Paul Brunner. In zijn studie over het gebedenboek noemt hij de *Editio Princeps* een ontwerp, een concept: stijl en zinsbouw zijn ruw en gebrekkig, de inhoud is hier en daar oppervlakkig. Er staan gebeden in voor verschillende gelegenheden zoals bij de jaardag van de doop, gebeden voor ouders, morgen- en avondgebeden, rozenkransgebeden, gebeden voor Maria enzovoort. Brunner, 367-368.

276. Brunner, *L'Euchologe de la Mission de Chine*, 367-368.

277. Brunner, *L'Euchologe de la Mission de Chine*, 365-366.

278. Brunner, *L'Euchologe de la Mission de Chine*, 152-153.

279. Brunner, *L'Euchologe de la Mission de Chine*, 156-158; dat sommige melodieën aan Italiaanse volkswijsjes doen denken, wordt ook vermeld in Dositheus Ruys, "Lief en leed op een missiepost", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 13, nr. 3 (maart 1939), 68-71. Zie ook Kramer, *Kroniek*, 111. De melodieën bevinden zich in ABL map 91, nr. 1 "Melodieën van gebedsteksten. Bisdom Luanfu".

tot in de jaren zestig van de twintigste eeuw gebruikt.[280] De teksten en melodieën die klonken in de kerken en kapellen van Zuid-Shanxi werden zeker ook door de Nederlandse franciscanen gewaardeerd, al waren zij niet zozeer gecharmeerd van het – traditioneel Chinese – gebruik om de plechtigheden tijdens de mis luister bij de zetten met een schetterend harmonieorkest en het afsteken van rotjes.[281]

Toen de Nederlanders in 1888 Zuid-Shanxi overnamen van hun Italiaanse confraters bestond er dus al een kerkelijke infrastructuur van bescheiden omvang. Het gebied was verdeeld in zes districten. In het westelijke deel lagen Hongtong en Kiangchow, elk onder leiding van een Chinese priester[282] en met enkele honderden katholieken. In het oosten lagen vier districten waar drie Chinese priesters[283] en de enige westerse missionaris, Augustinus Faay, werkten. In dit gebied woonden ongeveer 2000 christenen: 600 in Matchang – in die tijd de voor de kerk in Zuid-Shanxi belangrijkste plaats – en 1400 in de omliggende dorpen. Verder verwijderd van Matchang woonden nog eens 4000 christenen verspreid over ongeveer honderd kleinere gemeenten.[284] Dit waren gemeenschappen van Chinezen die al generaties christen waren, hun eigen leiding kozen en hun eigen gebeden hadden. Dat alles was dus gevormd in een meer dan tweeënhalve eeuw durende wisselwerking tussen jezuïeten en franciscanen uit Europa, Chinese priesters, de dagelijkse praktijk in de christengemeenten en zonder noemenswaardige sturing of inmenging van de Romeinse instanties: Heilige Stoel, Propaganda Fide of ordesgeneralaten.

Dat was wat Martinus Poell aantrof toen hij zijn werkzaamheden begon met wat hij zelf een inspectiereis noemde. Van augustus tot december trok hij met enkele knechts en af en toe een Chinese priester, per huifkar en muilezel door het oostelijk deel van Zuid-Shanxi. Zijn dagen waren gevuld met biechthoren, het overhoren van de catechismus, dopen, vormen en huwelijken inzegenen. Hij deelde kruisjes, medaillons en rozenkransen uit en soms werd hij geroepen bij een zieke of stervende.

---

280. Brunner, *L'Euchologe de la Mission de Chine*, 156, 154. Een van de recensenten van Brunners studie noemt Grioglio's vertaling overigens "wenig geglückt". Zie: Fortunato Margiotti ofm, "Zur Geschichte des Chinesischen Gebetbuchs", in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 49 (1965), 210-213.

281. Luanfu 24 juni 1937, Noordermeer aan "Beste Stef", persoonsdossiers AOFM, N.Noordermeer, doos 26, map 12; Autbertus van Hacht, "Een lange reis", in: *Sint Antonius*, jaargang 28, nr. 9 (september 1922), 276-285. aldaar 283; Hubertus Huberts, "Een Christelijke feest in China", in: *Sint Franciscus*, jaargang 23, nr. 4 (april 1908), 112-115.

282. respectievelijk Petrus Tchao en Matheus Wang.

283. Andreas Tien, Raphael Kao, Johannes Baptista Liou.

284. Kramer, *Kroniek*, 54.

Op die manier leerde Poell de "kwaliteit" van de christenen kennen. Hij was er buitengewoon tevreden over, want hij had het "waarlijk zoo niet verwacht".[285]

3. Chinese christenen en hun leiders

De christenen in Zuid-Shanxi waren voor het merendeel arme, kleine boeren, door de Nederlanders onderverdeeld in zogenaamde oude christenen en nieuwe christenen. De eerste groep was al sedert minstens drie generaties christen en kenmerkte zich door een "dieper geworteld" geloof. Uit hun gelederen werden ook de seminaristen gerekruteerd. Tot de tweede groep behoorden zij die zich recentelijk hadden laten bekeren, voornamelijk migranten die van andere provincies kwamen en verspreid over het hele vicariaat woonden. Spruit had het over "honderden families" die volgens de vele rapporten van de franciscanen naar Shanxi trokken maar hoe omvangrijk de migratiestromen daadwerkelijk waren, is niet echt duidelijk.[286] Ook de herkomst van de landverhuizers wordt niet altijd genoemd. Slechts een enkele keer schrijven de missionarissen daar meer over. Zo kwamen de christenen van het district Wangchwang bijna allen uit het overbevolkte Shandong. In het district Yuanwang waren bijna alle katholieken afkomstig uit Henan en de landverhuizers die begin twintigste eeuw nieuwe christelijke gemeenschappen in de prefectuur Pou-tcheou-fou bevolkten, kwamen uit verschillende omliggende provincies.[287] Die gemeenschappen waren niet altijd stabiel. In Kiangchow bijvoorbeeld waren

---

285. Sin-tchouang 7 augustus 1888, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1; Matchang 13 oktober 1888, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1; Matchang 26 december 1888, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1; zie ook Zuid-Chansi, 23 december 1888, Poell aan Hieronyma Poell, ABL map 16, nr. 1.

286. A. Broekman, "Uit de missie van Zuid-Chan-si (China)", in: *Sint Franciscus*, jrg. 9, nr. 5 (mei 1894), 149-154; H. Huberts, "Een ernstige toestand in onze missie", in: *Sint Franciscus*, jrg. 22, nr. 10 (oktober 1907), 308-311; Fort. Spruit, "Een landverhuizerskolonie", in: *Sint Franciscus*, jrg. 26, nr. 8 (augustus 1911), 244-245; B. Boerke, "Uit onze Missie van Z.-Chansi", in: *Sint Antonius*, jrg. 27, nr. 6 (juni 1921), 188-189. Voor overzichten per parochie, zie o.m.: "Uit onze missiën. Zuid-Chansi. Uit de Residenties", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 1, nr. 4 (november 1927), 149; "Uit onze missiën. Zuid-Chansi. Uit de Residenties", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 2, nr. 6 (juli 1928), 199; "Uit onze missiën. Zuid-Chansi. Uit de Residenties", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 3, nr. 3 (maart 1929), 121; "Uit onze missiën. Zuid-Chansi. Uit de Residenties", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 4, nr. 1 (januari 1930), 24; "Uit onze missiën. Zuid-Chansi. Uit de Residenties", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 5, nr. 2 (februari 1931), 65; "Uit onze missiën. Zuid-Chansi. Uit de Residenties", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 7, nr. 1 (januari 1933), 24. Ook Freitag vermeldt de achtergrond van de Shanxinese christenen: "Doch die meisten Christen sind nichtansässige, sondern zugewanderte." Anton Freitag svd, *Katholische Missionskunde im Grundriss*, 1926, 182.

287. Over Wangchwang: F. Goedhart, "Uit de Missiën. Zuid-Chansi. Uit de residenties", in *Neerlandia Seraphica*, jrg. 7, nr. 1 (januari 1933), 24. Over Yuanwang: "Uit onze Missiën. Zuid-Chansi. Uit de residenties (229-232), in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 2, nr. 7 (augustus 1928), 229-230. Over Pou-tcheou-fou: Luanfu 17 oktober 1918, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35 nr. 1.

in de jaren twintig de nieuwbekeerden vooral migranten die uit armoede hun geboortestreek hadden verlaten om in Shanxi een nieuw bestaan op te bouwen. Maar als de omstandigheden door droogte en misoogsten verslechterden, trokken ze weer verder.[288] Of ze christen bleven is niet duidelijk.

Ondanks hun gevarieerde herkomst was deze groep ontvankelijk voor het katholicisme. Volgens de missionarissen zouden zij veel minder dan Shanxi's inheemse bevolking gehecht zijn aan het eigen pantheon van goden, een eigenschap die als een van de belangrijkste obstakels voor bekering gold. De migranten waren immers niet meer gebonden aan familie of aan een dorpsgemeenschap en hadden daardoor een grotere vrijheid hun leven naar eigen inzicht in te richten. Deze immateriële ongebondenheid had ook een keerzijde: ontworteling en gebrek aan sociale verbanden.[289] En dat was weer een krachtig motief om zich tot de katholieke kerk te wenden: die bood bescherming en ondersteuning.

Van groot belang waren de zogenaamde Chinese catechisten. In de achttiende en negentiende eeuw, de periode waarin het belijden en verkondigen van het geloof in China verboden waren, hadden zij de verantwoordelijkheid voor het christelijk leven in de kleine gemeenschappen. De catechisten waren aangewezen door de missionaris, die hen ook opleidde, of gekozen door de christenen zelf. Behalve dat ze zich voorbeeldig moesten gedragen, gingen ze onder meer voor in gebeden, bemiddelden bij ruzies, hielden de kerkadministratie bij en gaven catechismusles.

Ook in Zuid-Shanxi kende men catechisten. Het statistisch overzicht van 1890 vermeldt 14 mannen en 7 vrouwen, opvallend lage cijfers gezien het feit dat volgens hetzelfde overzicht er 115 christengemeenten waren.[290] Mogelijk waren er meer informele leiders die zich aan het blikveld van de Nederlanders ontrokken, zoals de zogenaamde maagden, de ongetrouwde vrouwen die de kerk dienden. Naast huishoudelijke taken hadden sommigen ook verantwoordelijkheden die overeenkwamen met die van catechisten. In het statistisch overzicht van 1891/92 wordt melding gemaakt van 49 vrouwen.[291] Een uitgebreide behandeling van zowel catechisten als maagden komt in deze studie later aan de orde.

---

288. C. Kramer ofm, *Verhaal van Kiangchow*, ABL, "Historia recens Missionum O.F.M. in Sinis"; C. Postma, "Uit onze Missiën. Zuid-Chansi . Yuncheng", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 4, nr. 3 (maart 1930), 109-113, ald. 113.

289. Fort. Spruit, "Een landverhuizerskolonie", in: *Sint Franciscus*, jrg. 26, nr. 8 (augustus 1911), 244-245; Liao-nan-ling 14 januari 1929 Ruys aan Beste Dulf, ABL map 54, nr. 5; J. van Hemert: "Uit de Missiën. Zuid-Chansi. Jaarverslag", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 8, nr. 1 (januari 1934), 26-29, ald. 28.

290. ABL map 14.

291. *Administratio Spiritualis* 1891-1892, ABL map 14, nr. 4.

Tenslotte leefden en werkten ook Chinese priesters in Shanxi. Over de Chinese clerus in de periode vóór de komst van de Nederlanders is weinig bekend. Het merendeel was aan het in 1732 gestichte *Collegio dei Cinesi* in Napels opgeleid en stond onder de jurisdictie van de Propaganda. Rond 1737 zou ene Thomas Kiao (of Liao) in de provincie gewerkt hebben[292] en rond 1800 zorgde Jacobus Li voor het hele zuiden van Shanxi.[293] Andere met name genoemde Chinese priesters in deze periode zijn de gebroeders Johannes en Jacobus Kuo, afkomstig uit de streek rond Luanfu. Beiden werden door hun oom Vitalis Kuo, eveneens priester, in 1763 naar Macao gebracht om vandaaruit door te reizen naar het College in Napels. Daar zijn ze in 1775 priester gewijd. Jacobus Kuo werkte aanvankelijke in het noorden van Shanxi maar keerde wegens ziekte al spoedig terug naar zijn geboortedorp. Hij stierf in 1779. Johannes Kuo heeft zowel gewerkt rond Luanfu als in het noorden rond Taiyuanfu en Fenyang en stierf in 1817.[294]

In 1884 telde de hele provincie 23 Chinese priesters. De oudste was 65, de jongste 26.[295] Toen het zuidelijk gedeelte in 1888 aan de Nederlanders werd overgedragen, werkten daar vijf Chinese priesters: in het oostelijk deel rond Luanfu Andreas Tien, Raphael Kao en Johannes Baptista Liou; in het westen Petrus Tchao en Matheus Wang. Tchao en Wang werden overgeplaatst naar Noord-Shanxi en vervangen door de Nederlanders Faay en Timmer. De drie anderen behielden hun posten.[296] Van deze drie priesters is alleen over Raphael Kao (ca. 1857-1930) wat meer bekend. In twee artikelen in het tijdschrift *Sint Antonius* wordt hij geprezen als "ijverig en bekwaam" en "hoogst verdienstelijk".[297] De missionaris die zijn in memoriam schreef, noemde hem een pionier die de eerste, zware decennia van het vicariaat had meegemaakt, een "door koude en wind geharde baanbreker", diepgelovig en "conservatief doch niet koppig".[298] Bovenal was Kao voor vele jonge missionarissen belangrijk geweest als hun leermeester in de Chinese taal.[299]

Hoe de Chinese priesters in het vicariaat dachten over hun positie, is niet bekend. Alleen van Raphael Kao is een uitspraak genoteerd: "Wij (Chineezen) kunnen U

---

292. Kilian Pflaum ofm, *Nathanaël Burger und die Mission van Shansi und Shensi, 1765-1780*, (1954), geciteerd bij Kramer, *Kroniek*, 31.
293. Kramer, *Kroniek*, 40-41.
294. Pflaum, *Nathanaël Burger*, geciteerd bij Kramer, *Kroniek*, 43; notitie over de gebr. Kuo, ABL map 5, 3D.
295. Bernward H. Willeke ofm, *The Contribution of the Franciscan Order to the Education of a Local Clergy*, 1989, (ongepubl. manuscript), 7.
296. Kramer, *Kroniek* 58.
297. Cassianus Pompe, "Uit Zuid-Chansi", in: *St. Antonius*, jrg. 4, nr. 2 (februari 1898), 44-46; Chinophilus, "Hoe men in het Chineesche binnenland reist", in: *St. Antonius*, jrg. 34, nr. 10 (oktober 1928), 314-317.
298. Fr. B.B., "In Memoriam Raphael Kao", in: *St. Antonius*, jrg. 36, nr. 12 (december 1930), 374-375.
299. Luanfu 30 april 1918, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 4.

(Europeanen) niet missen, maar gij ons evenmin… Gij hebt de gedachte, het idee, wij het woord." zou hij volgens Boerke gezegd hebben toen beiden eens spraken over het belang van een Chinese clerus.[300]

De geraadpleegde bronnen geven geen inzicht in de verhoudingen tussen de verschillende Chinese groepen – catechisten, maagden en priesters – in de katholieke gemeenschappen in Zuid-Shanxi. In aantallen overtroffen catechisten en maagden de Chinese priesters. De missionarissen en de Kerk benadrukten echter meer het belang van de laatsten. De vorming van de inheemse clerus werd in toenemende mate belangrijker. In een later hoofdstuk zal dit worden beschreven.

4. Concurrenten: protestantse zendelingen in Shanxi

In China waren, behalve missionarissen van katholieke ordes en congregaties, vanaf het midden van de negentiende eeuw ook protestantse zendelingen van verschillende nationaliteiten en kerkgenootschappen actief.[301] De verscheidenheid was zo mogelijk nog bonter dan die van de katholieke ordes en congregaties: baptisten, methodisten, presbyterianen, leden van pinkstergemeenten, Quakers, lutheranen, zevendedagsadventisten. Van grote organisaties als de alomtegenwoordige *China Inland Mission* (een bond van dertien zendingsorganisaties) tot eenmansondernemingen als de *Shanghai Mission to Ricksha Men and Coolie Class* van George Matheson. Britten en Amerikanen waren in de meerderheid, maar ook Canadezen, Duitsers, Noren, Finnen, Zweden, Koreanen en Japanners werkten in China om hun versie van het christendom te verkondigen.

In Shanxi waren verschillende organisaties en enkele, niet met kerkgenootschappen verbonden individuen actief. In Taiyuan, de provinciehoofdstad, en steden in het noorden zoals Datong, werkten vanaf het begin van de 20ste eeuw drie Noorse en drie Zweedse organisaties[302], maar ook leden van de *Assemblies of God* (een Amerikaans verband van pinkstergemeenten), enkele leden van de Amerikaanse *Pentecostal Assemblies of the World* en enkele Amerikanen verbonden aan de *Schwenkfelder Church*. In Taigu en Fenzhou, enkele kilometers ten zuiden van Taiyuan, hadden de

300. Bertrandus Boerke, "Inlandsche Priesters, troostend verschiet", in: *Het Missiewerk*, jrg. 2 (1920), 146-147.

301. Tiedemann telt ca. 275 verschillende groepen. Zie: R.G. Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China. From the sixteenth to the twentieth century*, New York 2009.

302. De Noorse organisaties waren: *De Frie Evangeliske Forsamlinger i Norge*, *Norske Misjonsallianse for Nord-Kina* en *Det Norske Kinamisjon*. Zie Tiedemann, *Reference Guide*, 163, 191-192. De Zweedse organisaties waren: *Helgelse Förbundet*, *Örebro Missionsforening* en *Svenska Alliansmissionen*. Zie Tiedemann, *Reference Guide*, 195, 218, 220.

zendelingen van de Amerikaanse *Oberlin Band* hun posten met kleine ziekenhuizen en schooltjes. Ook de Engelse *Baptist Missionary Society* (BMS), was vertegenwoordigd in de noordelijke steden. [303]

Juist de "Ongelofelijke Hongersnood" was voor protestantse organisaties de aanleiding geweest om zendelingen te sturen. In 1877 arriveerde als eerste de Engelsman Timothy Richard (1845-1919), lid van de BMS, in Taiyuan om op verzoek van het *International Famine Relief Committee* de hulpverlening te organiseren. De energieke Richard begon daarnaast ook met prediking, met name voor de literati. In de loop van de jaren sloten zich anderen bij hem aan. In 1892 werkten in het noorden van Shanxi zestien BMS-zendelingen. Het aantal protestants-christelijke Chinezen in dat jaar was echter niet meer dan dertig.[304] Volgens de Britse zendeling H.R. Williamson bemoeilijkten vooral de opiumproblematiek, de (veronderstelde) materialistische mentaliteit van de bevolking en het personeelstekort de voortgang. Een grote tegenslag bovendien was het vertrek van Richard in 1887 vanwege verschil van mening tussen hem en zijn collega's over zendingsmethoden en theologische kwesties. Nog ingrijpender was de Bokseropstand van 1900-1901 waarbij alle BMS zendelingen en hun gezinnen werden vermoord, evenals zeker 124 protestantse Chinezen.[305] Na de Bokseropstand werden de kerk van de BMS en de ziekenhuizen in Taiyuan herbouwd, maar de groei van het aantal christenen verliep, in de politiek onrustige tijden van de eerste helft van de twintigste eeuw, langzaam. In 1937 telde de zending 1221 leden. In 1949 beëindigde de BMS haar zending in het noorden van Shanxi.[306]

Het zuiden van Shanxi was het werkterrein van de Britse *Tsehchow Mission* en de Zweedse *Svenska Missionen i Kina*, twee kleine organisaties, de eerste actief in Jincheng, de tweede in Yuncheng, Kiangchow en Kü-wei.[307] Daarnaast werkten er enkele individuen onder wie de Britse Gladys Aylward (1902-1970) in Yangcheng en de Noorse Anna Jakobson (1860-1913) die na haar, bij collega-zendelingen omstreden, huwelijk met een Chinese geloofsverkondiger haar eigen onafhankelijke zendingspost opzette in Zezhou.[308] De grootste protestantse organisatie in Zuid-Shanxi was de *China Inland Mission* (CIM). Evenals de BMS waren zij tijdens de "Ongelofelijke Hongersnood" naar Shanxi gekomen. Aanvankelijk had ze zendingsposten in

303. Zie Tiedemann, *Reference Guide*, 121, 125-126, 198, 210. Voor Oberlin zie Nat Brandt, *Massacre in Shansi*, 1994.
304. Henry Raymond Williamson, *British Baptists in China, 1845-1952*, London 1957. 40, 42, 276.
305. Williamson, *British Baptists*, 49-50, 68.
306. Williamson, *British Baptists*, 146, 191.
307. Tiedemann, *Reference Guide*, 221, 224.
308. Tiedemann, *Reference Guide*, 120; Alvin Austin, *China's Millions. The China Inland Mission and the Late Qing Society 1832-1905*, Grand Rapids/Cambridge 2007. 387, 389.

Taiyuan, maar na het conflict met Timothy Richard verlegden ze hun werkterrein naar het zuiden van Shanxi, naar Pingyang (huidig Linfen).

In de protestantse zendingsmethode stond de direkte prediking van het geloof centraal. De zendelingen reisden rond, deelden pamfletten uit, verkochten bijbels en preekten in dorpen en herbergen. Dat gebeurde bij voorkeur op dagen dat er veel mensen op de been waren, zoals tijdens markten, festivals en wanneer er staatsexamens waren in Taiyuan en er vele duizenden kandidaten in de stad waren, voor wie de zendelingen essaywedstrijden over religieuze onderwerpen organiseerden. Later richtten zij straatkapellen ("preaching-halls") in: een kamer, meestal in de hoofdstraat, open aan de straatkant zoals Chinese winkels, van waaruit het werk werd gedaan. Daarnaast waren zendelingen zeer actief in het onderwijs (zo werd met een deel van de schadeloosstelling van de Bokseropstand de universiteit van Taiyuan gefinancierd), op sociaal terrein (campagnes tegen het inbinden van voeten bij meisjes) en economisch gebied (voorstellen om Shanxi's infrastructuur te verbeteren, landbouwmethoden te moderniseren en industrialisatie te bevorderen). Ook bestond er veel aandacht voor de medische hulpverlening.[309]

Protestantse zendelingen werden door katholieke missionarissen beschouwd als concurrentie. Lange tijd zagen zij hen niet als een grote bedreiging: hun "luidruchtig vertoon op markten" had immers weinig effect, het gehalte van hun bekeerlingen was matig, dat ze getrouwd waren maakte ook al geen goede indruk en dat ze zich per fiets verplaatsten deed hun imago zeker geen goed. Dat leidde alleen maar tot hilariteit bij de Chinezen.[310] Maar in het tweede decennium van de 20ste eeuw veranderde de toon. De franciscanen zagen dat er steeds meer scholen en ziekenhuizen door protestanten werden gebouwd en dat die grote aantrekkingskracht hadden. Met regelmaat wordt dan ook een beroep gedaan op de Nederlandse katholieken om gul te zijn met donaties. Ook de missie zelf moest ter plaatse meer gaan investeren in caritas.

In 1919 verscheen een circulaire over de missie in Zuid-Shanxi, gericht aan verschillende kloosters en gepubliceerd in diverse dag- en weekbladen, met een aanbeveling van mgr. Adrianus Hermus, directeur van het Instituut voor Doofstommen in St. Michielsgestel, secretaris van het in 1917 opgerichte *Diocesaan Missie Comité* van Den Bosch en prominent missiepropagandist. De tekst wees op

309. Williamson, *British Baptists*, 42, 262-263.

310. Martinus Poell/Theophilus Ouwens: "Uit China", in: *Sint Franciscus*, jrg. 4, nr. 10 (oktober 1889), 311-314; Cassianus Pompe, "Uit de Missie van Zuid-Chan-si (China). Hinderpalen in 't bekeeringswerk", in: *Sint Franciscus*, jrg. 9, nr. 11 (novemer 1894), 340-343; Johannes Hofman, "Aan de leden der Missievereeniging van Zuid-Chan-si", in: *Sint Franciscus*, jrg. 11, nr. 5 (mei 1896), 134-138.

de "gevaarlijke concurrentie, die de Amerikaansche protestantsche zendelingen, over veel geldelijke middelen beschikkend, aan onze missie aandoen. Allerwegen richten zij lagere en hoogere scholen op, asyls en hospitalen, aan welker hoofd een arts staat, bijgestaan door gediplomeerde verpleegsters." Dat de katholieke missie deze instellingen niet heeft is een groot nadeel: "Zonder *opera charitas* wordt het eigenlijk wezen der Kerk niet begrepen, waaraan hier in China veel behoefte is; doch nu de *opera charitas* uitsluitend in handen zijn van protestanten, wordt het voor ons Vicariaat een noodtoestand, waarin ten spoedigste zou moeten worden voorzien."[311] Enkele maanden later werd nogmaals een dringende oproep gedaan om de missie financieel te steunen. De Nederlandse katholieken gaven veel te weinig geld terwijl de protestanten "minstens zesmaal zooveel over hebben voor de verbreiding der dwaling, als wij voor de verbreiding der waarheid."[312] Of de actie geld heeft opgeleverd voor Zuid-Shanxi, blijkt niet uit de geraadpleegde bronnen. Wel is duidelijk dat de protestantse concurrentie een factor was waardoor het denken van de missionarissen over hun werk veranderde: zij kregen meer aandacht voor caritatieve werken, vormgegeven in ziekenzorg en, vooral, zorg voor (wees)kinderen. De komst van Nederlandse zusters in 1922 hing hiermee samen.

Ondanks de afkeer die de Nederlandse franciscanen hadden van de protestantse zending, lijkt hun omgang met individuele zendelingen vriendschappelijk te zijn geweest, zeker in Luanfu. Daar stond het Wilmay Memorial Hospital van de *China Inland Mission*, gebouwd rond 1915, maar niet permanent in bedrijf. Slechts incidenteel praktiseerde er een arts. Ook zieke missionarissen bezochten hem dan. Het consult was meestal gratis.[313] Voor de geloofsverkondiging had het ziekenhuis, volgens de missionarissen, geen effect. Zeker niet nadat Nederlandse zusters vanaf 1922 in eigen ziekenhuizen en in een netwerk van mobiele apotheken, de zogenaamde dispensaires, goed bereikbare medische zorg aanboden.[314]

311. "Missie-actie", in: *Sint* Antonius, jrg. 25, nr. 10 (oktober 1919), 313-314.

312. "Missie-actie", in: *Sint Antonius*, jrg. 26, nr. 1 (januari 1920), 28-29.

313. Luan, 23 mei 1916, Ouwens aan provinciaal, AOFM Ouwens, doos 15, map 10; Luan 21 augustus 1920, Boerke aan Provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luan 15 december 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Kruitwagen, "Beschouwingen over 'Van Luanfu naar Tsinanfu en weer terug'", in: *Sint Franciscus*, jrg. 35, nr. 12 (december 1920), 366-370; Luanfu 6 mei 1938, Bonekamp aan NN, AOFM L. Bonekamp, doos 28, map 8.

314. 26 november 1930, Spruit aan Provinciaal, ABL map 47, nr. 2; Entre-nous P.Judocus Spruit ofm Leskamer Weert 13 december 1932, AOFM Lezingen China.

DEEL II
WESTERLING IN HET OOSTEN

Hoofdstuk I
In het oude China (ca. 1860-1900)

1. China in de tweede helft van de negentiende eeuw

De onmiddellijke leefomgeving van de Nederlandse missionarissen was Zuid-Shanxi en is hierboven beschreven. Maar het is noodzakelijk om de context te verbreden naar de politieke en economische omstandigheden in het keizerrijk en later de republiek China. Niet alleen binnenlandse ontwikkelingen maar ook de relaties met westerse mogendheden waren van invloed op de positie van christelijke geloofsverkondigers.

China was in de tweede helft van de negentiende eeuw een land in grote moeilijkheden. Natuurrampen, hongersnoden en sociale onrust waren er altijd geweest, maar de situatie werd nu verergerd door economische malaise en financiële problemen ontstaan door de geldverslindende militaire campagnes in de laatste decennia van de achttiende eeuw, de kosten van het omvangrijke bureaucratisch apparaat en de hoge uitgaven die het gevolg waren van de luxe levensstijl die de leden van de heersende Qingdynastie – de Mantsjoe-adel – er aan het hof in Beijing op na hield. De inmiddels verstarde en corrupte ambtenarij was niet bij machte de problemen het hoofd te bieden. De keizers waren zwak, de vergaande centralisatie van het bestuur wreekte zich. Ambtenaren waren – mede door hun conservatieve opvoeding in de confuciaanse staatsleer – met handen en voeten gebonden aan complexe en tijdrovende formele procedures, waarin geen rekening werd gehouden met de grote lokale verschillen en waardoor constructieve en creatieve oplossingen geen kans kregen.

De problemen werden verergerd door de demografische druk. De omvang van de Chinese bevolking was enorm toegenomen,[315] maar was niet samengegaan met een evenredige toename van bebouwd land. Wat in Shanxi op provinciaal niveau te zien was, speelde zich in heel China af. Boeren waren genoodzaakt hun heil elders te zoeken en vestigden zich vaak in perifere gebieden, op marginale gronden, buiten bereik van corrupte ambtenaren en niet op te brengen belastingen. Het feit dat de bestuurlijk-demografische problematiek verhevigd werd door natuurrampen en epidemieën, leidde tot verregaande demoralisatie bij vele Chinezen. Geweld, prostitutie en het gebruik van opium namen toe. In het Chinese politieke denken waren dit allemaal tekenen die erop wezen dat het Mandaat des Hemels – de ideologische legitimatie van de macht van de keizers – aan de dynastie was onttrokken: verzet was gerechtvaardigd. De uitingen van sociale onrust – van incidentele schermutselingen tot grote revoltes – lopen dan ook als een rode draad door de negentiende eeuw.

Bij dit alles kwamen de toenemende, door imperialistische motieven ingegeven, commerciële en militaire activiteiten van westerse mogenheden. De betrekkingen tussen China en het Westen waren tot en met de achttiende eeuw voornamelijk beperkt tot commerciële contacten in Kanton (Guangzhou). Diplomatieke pogingen van Europese zijde om de relaties uit te breiden, liepen vooral stuk op gebrek aan belangstelling van de regering in Beijing. Het Mantsjoe-Chinese establishment was nog steeds overtuigd van de eigen superioriteit en zag geen aanleiding banden met 'barbaren' aan te knopen. Maar de westerse staten en hun handelsondernemingen bleven zoeken naar mogelijkheden hun activiteiten in China te intensiveren.

In 1786 had de East India Company (EIC) het Britse monopolie in de handel op Kanton verkregen. Men importeerde katoen, maar omdat de Chinese industrie voldoende produceerde om aan de binnenlandse vraag te voldoen, was dat nauwelijks lucratief. Opiumsmokkel vanuit Brits-Indië bleek meer op te brengen en werd om die reden uitgebreid.[316] In december 1838 besloot de Chinese regering tegen de zin van de Britten tot een verbod op de invoer van opium, hetgeen uiteindelijk leidde tot de Eerste Opiumoorlog, die werd besloten met het Verdrag van Nanjing. Hong Kong werd gedwongen overgedragen aan Groot-Brittannië, de havensteden Xiamen (Amoy), Shanghai, Ningbo en Kanton werden opengesteld voor de opiuminvoer en

315. Exacte cijfers zijn niet te geven. Geschat wordt dat in 1700 China ongeveer 150 miljoen inwoners had, in 1800 300 miljoen of meer en in het midden van de negentiende eeuw 450 miljoen. Zie: William T. Rowe, *China's Last Empire. The Great Qing*, Cambridge, Mass./London 2009, 91; Harold M. Tanner, *China: A History (volume 2). From the Great Qing empire through the People's Republic of China*, Indianapolis/Cambridge 2010, 80; Richard J. Smith, *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, Lanham/Boulder/New York/London 2015, 85-87.

316. De ontwikkeling van de opiumhandel is al kort behandeld in deel I, hoofdstuk II, paragraaf 3.

China moest voor deze onbeschaamde agressie van de Britten ook nog eens een schadeloosstelling van 21 miljoen zilveren dollars betalen.

Kort na het Verdrag van Nanjing dwongen de Britten in 1843 een aanvullend verdrag af. Het bevatte twee belangrijke bepalingen: het toekennen van extra-territoriale rechten, wat betekende dat de Britse onderdanen buiten Chinese jurisdictie vielen, en de beruchte *meest begunstigde*-clausule waarbij elke concessie door China aan een ander land gedaan, automatisch ook overging op Groot-Brittannië. Beide bepalingen schiepen de mogelijkheid voor een versterking van de militaire en economische positie van het Westen in China, dat daarmee steeds meer aan onafhankelijkheid inboette. In 1856 brak, naar aanleiding van de inbeslagname van het opiumschip *Arrow*, de Tweede Opiumoorlog uit. De Britten en Fransen sloegen de handen ineen en dwongen in 1858 het Verdrag van Tianjin af. Daarin werd bepaald dat tien nieuwe steden voor de handel opengesteld moesten worden. Frankrijk en Groot-Brittannië kregen bovendien toestemming consulaten in Beijing te openen en katholieke en protestantse geloofsverkondigers kregen de vrijheid zich in het Chinese binnenland te vestigen. Bovendien werd andermaal een fikse schadeloosstelling bedongen. Rusland en de Verenigde Staten, de twee andere mogendheden die geïnteresseerd waren in China, kregen automatisch dezelfde rechten. Ook na 1858 werden steeds weer allerlei incidenten aangegrepen om met veel machtsvertoon nog meer privileges voor westerse staten te verkrijgen.

In die periode van westerse invloedsuitbreiding in China verscheen Japan op het internationale toneel. Conflicten in Korea leidden in 1894 tot de Chinees-Japanse Oorlog, waarbij China's leger en vloot vernietigend werden verslagen. De catastrofale nederlaag had verschillende gevolgen waarvan het sterker worden van Chinese hervormingsbewegingen er één was. Het vernederend verlies tegen een 'klein' land als Japan – dat bovendien door Chinezen altijd als culturele 'kloon' was beschouwd – had in intellectuele en politieke kringen het besef doen ontstaan dat diepgaande veranderingen noodzakelijk waren. In 1898 slaagden een groep hervormers er in keizer Guangxu (1871-1908) aan haar zijde te krijgen. Tijdens wat bekend is geworden als de Honderd Dagen van Hervormingen, werden radicale plannen gepresenteerd en gedeeltelijk ook uitgevoerd. Het eeuwenoude examenstelsel, inmiddels achterhaald en corrupt, werd afgeschaft. In het onderwijs, voorheen sterk gericht op literaire scholing, werd meer de nadruk gelegd op praktische kennis. Aanleg van spoorwegen, bouw van mijnen, handel, industrie en landbouw kregen meer aandacht doordat bureaus werd opgericht om de ontwikkelingen in deze economische sectoren beter te coördineren.

Dit alles was echter een doorn in het oog van zowel de Mantsjoe-elite aan het hof als veel hoge ambtenaren die nog in de oude traditie waren opgevoed: zij vonden de hervormingen schadelijk voor China en zijn morele waarden. Onder leiding van 's keizers tante, de machtige keizerin-weduwe Cixi (1835-1908), grepen zij de macht. Een aantal hervormers werd ter dood gebracht, keizer Guangxu kreeg huisarrest en Cixi nam het landsbestuur op zich.

2. Vervlechting politiek en missie: het Franse Protectoraat

Voor Frankrijk speelde behalve handel nog een ander motief een rol om zich met China te bemoeien. Het land was, wat economisch en militair prestige betrof, achtergebleven bij Groot-Brittannië en zocht naar andere wegen zich als grote mogendheid te manifesteren. De Franse keizer Napoleon III (1808-1873), was er veel aan gelegen de steun van de Kerk te verwerven om zijn positie in eigen land te verstevigen. Vandaar zijn bereidheid zich op te werpen als beschermer van de Kerk, waar ook ter wereld.[317] Bovendien vormden de Fransen meer dan 70% van de katholieke missionarissen in China in de tweede helft van de negentiende eeuw. Dat alles speelde een rol in de onderhandelingen met China die leidden tot verdragen waarin ook privileges voor en bescherming van missionarissen van alle nationaliteiten werden vastgelegd.

Eerste in de rij was het Verdrag van Whampoa (1844). Daarin werd het de katholieken toegestaan in de vijf verdragshavens hun geloof te praktiseren. Twee jaar later werden nog meer privileges verkregen: praktiseren van het geloof werd in heel China toegestaan. Daarnaast bedongen de Fransen de teruggave van alle ooit in beslag genomen kerkgebouwen. Bouw van nieuwe kerken, scholen en aanleg van kerkhoven was een andere zaak. Pas in de jaren vijftig van de negentiende eeuw ondernamen de Fransen actie ook hiervoor vrijheid te krijgen. Redenen daarvoor waren, op de eerste plaats, de persoonlijke visie van Charles de Montigny, vice-consul in Shanghai, die de missie beschouwde als het middel bij uitstek om Frankrijks politieke invloed in China uit te breiden; ten tweede het voortdurend aandringen van bisschoppen en missionarissen om tolerantie inzake geloofsverkondiging te regelen en tenslotte de noodzaak voor Napoleon III de sympathie van de kerkelijke hoogwaardigheidsbeklederes in Rome te behouden.

317. Stephen Neill, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth 1964 (1986, rev. Owen Chadwick), 345; Paul A. Cohen, *China and christianity. The missionary movement and the growth of anti-foreignism 1860-1870*, Cambridge, Mass. 1963, 64, 67; Ernest P. Young, *Ecclesiastical Colony. China's Catholic Church and the French Religious Protectorate*, London 2014.

Directe aanleiding voor nieuwe diplomatieke stappen was de executie, op last van het lokaal bestuur, van een Franse missionaris op 29 februari 1856, na diens veroordeling op beschuldiging van aanzetten tot rebellie. Frankrijk achtte dit in strijd met de verdragsbepalingen en eiste genoegdoening. Toen bleek dat de Chinese overheid hiertoe niet bereid was, greep Frankrijk de eerste gelegenheid die zich voordeed aan om militaire middelen in te zetten. Het schaarde zich achter Groot-Brittannië en zo werd het Verdrag van Tianjin (1858) ook de juridische basis voor het Franse protectoraat over de katholieken in China. Zij verwierven het recht in heel China het geloof te verkondigen; lokale overheden dienden dit recht te garanderen en Chinese onderdanen werd toegestaan het christelijk geloof te praktiseren. Bij de Conventies van Beijing in 1860 werden deze privileges bevestigd en uitgebreid. Er was nu definitief vastgelegd dat het katholicisme in heel China getolereerd zou worden, dat ambtenaren die illegaal christenen arresteerden, gestraft zouden worden, dat de in de achttiende eeuw geconfisceerde kerken, scholen, begraafplaatsen, landerijen en gebouwen teruggegeven zouden worden en dat de missionarissen het recht hadden grondbezit te verwerven en daarop gebouwen te zetten. Missionarissen in het bezit van een Frans paspoort konden van dit alles verzekerd zijn. Overigens gingen op grond van de *meest begunstigde natie*-clausule in de allereerste verdragen, de privileges der katholieken automatisch over op de protestantse zendelingen.

De voor China vernederende wijze waarop al deze verdragen tot stand waren gekomen – eenzijdig en met geweld door het Westen afgedwongen – , het inzetten van kanonneerboten om overheid en bevolking te intimideren, het tactloze en arrogante vasthouden van een deel der missionarissen aan hun privileges, irritaties over en weer door wederzijds onbegrip, dit alles deed de spanning toenemen. Vijandelijkheden bleven niet uit. Tussen 1860 en 1870 deden zich tientallen incidenten voor waarbij missionarissen en Chinese christenen werden aangevallen en kerken en andere missiegebouwen – de meest zichtbare symbolen van de Westerse invloed – werden verwoest. Lokale bestuurders grepen niet of nauwelijks in. Culminatie van de crisis was het bloedbad van Tianjin in 1870.

Wantrouwend had de bevolking van die stad waarin al vele vernederende gebeurtenissen hadden plaatsgevonden, het handelen gevolgd van nonnen die stervende kinderen in het weeshuis van de missie opnamen om die nog voor hun dood te kunnen dopen. Het sterftecijfer in het tehuis was dientengevolge hoog en dat gaf aanleiding tot geruchten over gruwelpraktijken: de nonnen zouden de ogen en harten van kinderen gebruiken om er medicijnen mee te maken. De lokale overheid stelde een onderzoek in om aan de onrust een einde te maken en zou daarin waarschijnlijk ook geslaagd zijn als de Franse consul ter plaatse zichzelf in de hand had weten te

houden. In plaats daarvan schoot hij, zonder te zijn geprovoceerd, de bediende neer van de Chinese ambtenaar die het onderzoek uitvoerde. De inwoners van Tianjin reageerden woedend: de consul, diens assistent, tien nonnen, twee priesters en dertig Chinese christenen werden vermoord. De kerk en het weeshuis werden in de as gelegd en vier andere kerken verwoest.

Frankrijks schadevergoedings-eisen waren hoog en de Chinese regering kon er maar voor een deel aan voldoen. Het gebruikelijke westerse wapengekletter bleef deze keer echter achterwege: Frankrijk had de handen vol aan de oorlog met Pruisen. De Chinese autoriteiten maakten van de adempauze gebruik om voor te stellen door scherpere controle op missionaire activiteiten soortgelijke gebeurtenissen als zich in Tianjin hadden afgespeeld in de toekomst te voorkomen. De weigering van de westerse landen daarmee in te stemmen, bracht de regering te Beijing in een moeilijke positie. Ze had weinig directe invloed op het gedrag van de massa maar werd er wel verantwoordelijk voor gesteld. Wilde ze de buitenlanders niet tegen zich in het harnas jagen, dan moest ze doortastend optreden tegen gewelddadige aanvallen op missionarissen en missieposten. Een té doortastend optreden echter zou betekenen dat het volk de agressie juist op de eigen overheid zou richten.[318] Men was niet in staat een oplossing voor het dilemma te vinden. In het laatste kwart van de negentiende eeuw bleef de westerse druk onverminderd voortduren, expandeerden missie en zending verder en waren gewelddadige aanvallen op verkondigers van het christelijk geloof bijkans aan de orde van de dag.

Frankrijk bleef halsstarrig volharden in de rol van beschermer der missie, ook al was dat protectoraat in feite een wankele basis voor zijn positie in China. De Franse diplomatieke vertegenwoordigers hadden weinig controle op handel en wandel van missionarissen maar er werd van hen wél verwacht dat ze het onderste uit de kan haalden wanneer zich conflicten hadden voorgedaan. En altijd volgde het diplomatieke steekspel eenzelfde patroon: Frankrijk eiste schadeloosstelling namens de missionarissen, de Tsungli Yamen, het ministerie van buitenlandse zaken, rekte de zaak zo lang mogelijk om de elite en de bevolking niet te ontstemmen, waarop dan de Fransen weer overgingen tot het dreigen met militair geweld. Frankrijk was niet altijd in staat ook werkelijk zulke middelen in te zetten en gaandeweg ontwikkelde zich om die reden een realistischer beleid en maande men de missionarissen tot meer voorzichtigheid. Het probleem was echter, dat wanneer een dergelijke benadering geen vruchten afwierp, Frankrijk zich toch weer harder moest opstellen.[319]

---

318. Bob Whyte, *Unfinished Encounter. China and Christianity*, London 1988, 129-130; Cohen, 229-261; Wolfgang Franke, *China und das Abendland*, Göttingen 1962, 69-70.

319. Cohen, *China and christianity*, 202-203.

In de eerste jaren na de Conventies van Beijing (1860) was nog sprake van een evenwichtig beleid, vooral door het gematigde optreden van de Franse zaakgelastigde in Beijing in die tijd. Zijn opvolgers waren echter minder geduldig. Van 1865 tot 1867 werd de Franse legatie geleid door Henri de Bellonet, volgens de Amerikaanse historicus Paul Cohen een onsympathiek en oorlogszuchtig man, totaal verstoken van de subtiliteit nodig om de gecompliceerde problemen op te lossen. Daarna volgde een jaar van grote terughoudendheid onder Graaf de Lallemand. Maar in 1868 nam Julien de Rochechouart het diplomatieke roer over. De Rochechouart was overtuigd van de inferioriteit van het 'Chinese ras' en beschouwde het protectoraat van de missie als het voornaamste middel om Frankrijks politieke en commerciële belangen te beschermen en bevorderen. Zijn benadering van conflicten was gelijk aan die van De Bellonet: dreigen de Tsungli Yamen links te laten liggen als die niet snel genoeg aan de Franse eisen tegemoet kwam, en ter plaatse de lokale ambtenaren het vuur na aan de schenen leggen.[320]

Deze politiek bracht de Tsungli Yamen keer op keer in verlegenheid en meerdere malen heeft de Chinese regering dan ook geprobeerd uit de impasse te komen. De voorstellen na het bloedbad van Tianjin (1870), hierboven genoemd, waren zo'n poging evenals het plan uit 1885 van de vooraanstaand politicus Li Hongzhang om een pauselijke nuntius te Beijing te benoemen. Die zou zich bezig kunnen houden met missie-aangelegenheden en bemiddelen bij conflicten. Paus Leo XIII was genegen hierop in te gaan maar zag er na felle protesten en dreigementen van Frankrijk vanaf [321] – hetgeen aangeeft waar het Parijs eigenlijk om ging: niet om het christendom maar om de eigen positie in China.

Evenmin als de Chinese overheid waren de andere westerse mogenheden ingenomen met Frankrijks monopolie. Al in 1868 hadden de Spanjaarden een vergeefse poging ondernomen hun missionarissen aan het protectoraat te ontrekken. Ook in België werd over de Franse bescherming meer dan eens gedebatteerd. In 1882 verklaarde de Duitse regering de verantwoordelijkheid voor de eigen missionarissen te willen overnemen. De Tsungli Yamen stemde in 1888 hiermee in en gaf de nodige instructies aan de lokale ambtenaren. Maar slechts enkele maanden later moest zij haar toezeggingen weer intrekken nadat de Fransen hadden geprotesteerd. De Duitse missionarissen zelf stonden niet afwijzend tegenover bescherming van de eigen regering maar lieten de beslissing daarover aan Rome, dat echter weer de keus liet aan de missionarissen. Johann Baptist Anzer, hoofd van de Duitse missionarissen van Steyl in Shandong, durfde niet op eigen houtje zijn voorkeur uit te spreken en

320. Cohen, *China and christianity*, 203-208.

321. Johannes Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 19; K.S. Latourette, *A history of Christian Missions in China*, New York 1929, 312.

reisde in 1890 naar Rome en Berlijn om ruggespraak te houden. Uiteindelijk besloot hij zijn missie voortaan aan de bescherming van de Duitse autoriteiten toe te vertrouwen. Anzer was niet zonder meer ingenomen met de belangenverstrengeling van geloofsverkondiging en politiek, maar was zich er ook van bewust dat de missie zich niet ongestraft zelfstandig kon maken: haar vrijheden waren daadwerkelijk afhankelijk van politieke steun.[322]

Ook Italië probeerde de eigen missionarissen los te maken van Frankrijk. Enkele malen werden concrete stappen ondernomen, maar zowel de missionarissen als het Vaticaan weigerden met nieuwe regelingen in te stemmen. De reden om de protectie van de eigen regering af te wijzen, was de vrees dat die niet optimaal zou zijn vanwege de slechte verhoudingen tussen de Curie en Italiaanse regering. Toen daarin verbetering was gekomen, lieten zij het verzet varen. In 1902 kwam Noord-Shanxi onder Italiaanse bescherming en vanaf dat jaar verspreidde zich die bescherming geleidelijk over alle gebieden die aan Italiaanse missionarissen waren toegewezen.[323]

Evenals de katholieke geloofsverkondigers van andere nationaliteiten, vielen de Nederlanders onder de bescherming van Frankrijk. Zij vonden dat ook noodzakelijk. Aegidius Broekman schreef in 1873 dat de vrijheid die men had, te danken was aan de verdragen tussen de Fransen en Chinezen. Stanislaus Cornelisse constateerde in 1877: “De heiden-chineesen en nog meer de Mandarinii haten de Europeesche priesters ten zeerste.” Geen enkele Europeaan in Shanxi zou veilig zijn zonder Frankrijks bescherming want alleen de angst voor de verdragspartner weerhield Chinezen ervan iets te ondernemen tegen westerlingen. Ook Augustinus Faaij was die mening toegedaan. Lokale bestuurders, aldus Faaij in een brief uit 1881, behandelden christenen en missionarissen alleen eerlijk omdat zij beducht waren voor represailles: “China is zwak en vreest als een bakkershondje voor Europa.”[324]

De band met het Franse protectoraat verklaart de belangstelling voor de Chinees-Franse Oorlog van 1884-1885 over de macht in Tonkin (in het huidige Vietnam), van de in die jaren nog beperkte groep Nederlandse missionarissen. Vooral Martinus Poell berichtte over dit conflict. In die jaren woonde en werkte hij in Wuhan, de agglomeratie aan de samenloop van Han en Yangtze die bestond uit Wuchang,

322. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode,* 24-26; Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 214-215, 222-224.Horst Gründer, *Christliche Mission und deutscher imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besondere Berücksichtigung Afrikas und Chinas*, Paderborn 1982, 258-270.

323. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode,* 26.

324. Oe-Pae-tzeu oktober 1873, Broekman aan N.N., AOFM, doos 11, map 4; Taiyuenfu 6 mei 1877, Cornelisse aan Nieuwenhuizen, AOFM, Persoonsdossier S. Cornelisse, doos 9; Wan-tch'uen 6 december 1881, Faaij aan provinciaal, AOFM, doos 9, map 7.

Hanyang en het kosmopolitische Hankow, destijds een van de grootste steden ter wereld.[325] Bovendien verkeerde Poell in bestuurlijke kringen. Hij kon dus veel beter dan zijn collega's die op het platteland van Hubei hun domicilie hadden, op de hoogte blijven van de ontwikkelingen op China's politieke toneel.

Al in mei 1883 constateerde Poell dat de Chinezen meenden dat een oorlog onafwendbaar was. Dat vooruitzicht zaaide onrust en wakkerde gevoelens van afkeer aan tegen Europeanen maar ook tegen de eigen bestuurders.[326] Zelf dacht hij dat het zo'n vaart niet zou lopen: China zou de moed niet hebben om een oorlog met Frankrijk te beginnen en de buitenlandse mogendheden zouden er alles aan doen om escalatie van het conflict te voorkomen.[327] Inderdaad meende Li Hongzhang dat China militair niet voldoende toegerust was om de strijd met Frankrijk aan te gaan. In 1884 wist hij een voorlopige overeenkomst te bewerkstelligen. Toch kregen de havikken in Beijing, aangevoerd door keizerin-weduwe Cixi, uiteindelijk de overhand. De onderhandelingen mislukten. Op 23 augustus 1884 vielen Franse schepen de Chinese vloot in de Zuidchinese haven Fuzhou aan. Het hof verklaarde de oorlog aan Frankrijk.[328]

De strijd speelde zich vooral aan de zuidkust af, maar had zijn weerslag ook in Hankow en Wuchang. Poell schreef dat de Chinese bevolking riep om “dood en verdelging der Europeërs” en dat de Westerlingen voorbereidingen troffen om zich te verdedigen. Uiteindelijk bleef het rustig, al vermeden de missionarissen mogelijk aanstootgevend gedrag. Zo werd de wijding van de nieuwe apostolisch vicaris van Hubei, de Italiaan Epiphanio Carlassare, zo sober mogelijk gehouden.[329]

In juni 1885 kwamen Frankrijk en China tot een vredesovereenkomst. Poell was ontevreden over dit verdrag. In juli 1885 schreef hij: “Men [de westerlingen] is hier van gevoelen dat Frankrijk geen eervollen vrede gesloten heeft en het is zeker dat de Chinezen hunne kracht hebben leren kennen en vroeg of laat de tanden zullen laten zien. Ook zal de bescherming van Frankrijk voor de missionarissen en de missies niet zoo veel meer gelden als vroeger.”[330] Poell vond dat de Franse protectie na de oorlog waardeloos was geworden. De Chinezen waren de Fransen gaan minachtten en haten:

---

325. William T. Rowe, *Hankow. Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*, Stanford 1984, 1, 20-27.
326. z.p. mei 1883, Poell aan NN, ABL map 2, nr. 2.
327. Hankow 24 november 1883, Poell aan Nieuwenhuizen, ABL map 2, nr. 2; Hankow 29 maart 1884, Poell aan provinciaal, ABL, map 2, nr. 3; Hankow 6 mei 1884, Poell aan Nieuwenhuizen, ABL map 2, nr. 3.
328. Over de Chinees-Franse Oorlog, zie: Kwang-Ching Liu & Richard J. Smith, "The military challenge: the north-west and the coast", in: John K. Fairbank & Kwang-ching Liu (ed.), *The Cambridge History of China*, vol. 11, part 2, Cambridge 1980, 202-**27?,** i.h.b. 251-269.
329. Hankow 25 Aug. 1884, Poell aan provinciaal, ABL map 2, nr. 3; Hankow 16 september 1884, Poell aan provinciaal, ABL map 2, nr. 3; Oe-tsang 25 november 1884, Poell aan NN, ABL map 2, nr. 3.
330. Oe-tsang, 9 juli 1885, Poell aan Nieuwenhuizen, ABL map 2, nr. 4.

"De mandarijnen weten dat wij geen Franschen zijn; dat is thans een aanbeveling."[331] Poell was echter niet in de positie veranderingen te bewerkstelligen. De Nederlandse overheid had wat het buitenlandse beleid betreft een neutrale positie ingenomen en bemoeide zich niet met missionarissen. De Franse bescherming was stilzwijgend erkend. Zo hoefde de Nederlandse regering niet te vrezen betrokken te raken in diplomatieke verwikkelingen tengevolge van moeilijkheden die voortkwamen uit de aanwezigheid en werkzaamheden van Nederlandse geloofsverkondigers in China.[332]

Dat er wereldwijd een nauwe band tussen missie en zending enerzijds en westers imperialisme anderzijds was, wil niet zeggen dat er in de verhoudingen tussen geloofsverkondigers en kooplieden sprake was van twee handen op één buik. Economische belangen strookten lang niet altijd met missiebelangen en vice versa. Op politiek terrein lagen de verhoudingen anders. Missionarissen deden vaak een beroep op de overheden van de landen waarvandaan zij kwamen ter ondersteuning en bescherming van hun activiteiten. Dat daarbij militaire middelen werden ingezet en doden vielen, beschouwde men als onvermijdelijk.[333]

Wat betreft China wees de theoloog Bob Whyte in 1988 op de gevolgen van deze nauwe betrokkenheid: "In reality there was never any chance of Christianity becoming the religion of the majority (…). The missionaries had been too involved in the humiliation of Chinese national pride for that to happen."[334] Daarnaast kleven aan negentiende-eeuwse zendings- en missiestrategieën – ongetwijfeld gebaseerd op oprechte christelijke overtuigingen – ontegenzeggelijk zelfingenomen aspecten. Veel geloofsverkondigers waren overtuigd van het eigen christelijke gelijk en van de noodzaak niet-christelijke traditionele rituelen, goden en eeuwenoude waarden rigoreus te bestrijden om de 'heiden' van hel en verdoemenis te kunnen redden. Missionarissen en zendelingen, ook diegenen die in China werkten, waren in het algemeen geen uitgesproken racisten, eerder, aldus de Duitse historicus Horst Gründer, "kleinburgerlijke moralisten" en "etnocentrisch arrogant". Meestal was de behoefte zich het lot van anderen aan te trekken eerder gebaseerd op christelijke

---

331. Oetsang 11 november 1886, Poell aan NN, ABL map 2, nr. 4; Hankow 10 Aug. 1886, Poell aan NN, ABL map 2, nr. 4.

332. F. van Dongen, *Tussen neutraliteit en imperialisme. De Nederlands-Chinese betrekkingen van 1863 tot 1901*, Groningen 1966, 68, 224-225.

333. Arthur Schlesinger jr., "The Missionary Enterprise and theories of imperialism", in: John K. Fairbank (ed.), *The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge, Mass. 1974, 336-373, ald. 342-346, 346-350. Stuart C. Miller, "Ends and Means: missionary justification of force in nineteenth century China", in: John K. Fairbank (ed.), *The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge, Mass. 1974,249-282, aldaar 249-251; Gründer, *Christliche Mission und deutscher imperialismus*, 337, 348-349.

334. Whyte, *Unfinished Encounter*, 470-471.

en humane overtuigingen dan op imperialistische en koloniale ideologieën.[335] Maar het kwaad was al geschied: zelfs het humanitaire werk van de missionarissen – onderwijs, medische hulp, sociale zorg – vond in de ogen van de twintigste-eeuwse Chinese revolutionairen geen genade. Het waren slechts verderfelijke middelen om de inheemse cultuur, de inheemse identiteit te vernietigen

Juist dat bekritiseren van traditionele strukturen heeft volgens de Nederlandse sinoloog Erik Zürcher bijgedragen aan de vorming van nieuwe denkbeelden onder de bevolking: "Het Westen heeft in vele opzichten reeds lang bestaande bewegingen versneld, versterkt of zelfs gereactiveerd (…). China's modernisatie is voor het belangrijkste deel autochtoon, in die zin dat het Westen mogelijkheden heeft geopend voor de verdere ontwikkeling van op zichzelf aanwezige processen."[336]

Zürcher meent ook dat men ondanks dit enorme en belangrijke gevolg de westerse expansie niet moet overschatten. Zij is beperkt gebleven tot de kustgebieden en de grote steden. De agrarische economie heeft men nimmer kunnen dwingen in een koloniaal keurslijf waarin plantagebouw en monocultuur de boventoon voeren. Ook de traditionele sociale structuren, met name op het platteland, zijn niet rechtstreeks door het Westen aangetast, maar bleven tot in de twintigste eeuw bestaan. Bovendien hadden de Chinezen een sterk cultureel indentiteitsgevoel, vaak ten onrechte betiteld als xenofobie, en een besef van China als historische entiteit.[337] Dit laatste is blijven doorwerken. Volgens Zürcher was er een "fundamentele continuïteit in waarden en normen" en hem lijken "nieuwe ontwikkelingen dikwijls in weze reactiveringen (…) van oudere, tijdelijk gestagneerde processen."[338]

Hij verwijst hierbij naar de visie die Mark Elvin ontvouwd heeft ten aanzien van China's economische ontwikkeling.[339] Elvin stelt dat China gevangen zat in een *high-level equilibrium trap*: economie en technologie hadden een plafond bereikt dat

335. Gründer, *Christliche Mission und deutscher imperialismus*, 43, 340-341.

336. E. Zürcher, "Enige sinologische kanttekeningen bij 'Afhankelijkheid, onafhankelijkheid, vrijheid', in: H.J.M. Claessen, J. Kaayk & R.J.A. Lambregts (red.), *Dekolonisatie en vrijheid. Een sociaal-wetenschappelijke discussie over emancipatieprocessen in de Derde Wereld*, Assen, Amsterdam 1976, 71-73, aldaar 72. Zie ook: Suzanne Wilson Barnett, "National image: missionaries and some conceptual ingredients of late Ch'ing reform", in: Cohen and Schrecker, 160-169, aldaar 160: "the western impact has engaged us primarily as a negative phenomenon with a positive outcome (…)."; zie ook Fairbank, *Great Chinese Revolution*, 143: "China's modern history was China-made, not foreign-made, though foreign activity was a stimulus both negative (foreign aggression) and positive (foreign learning and institutions)."

337. Zürcher, 62-64; zie ook Karl Hammer, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideeen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978, 302.

338. Zürcher, "Enige sinologische kanttekeningen", 71, 73.

339. Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past*, London 1973.

met traditionele middelen niet te doorbreken viel. Het Westen heeft dit plafond doorbroken en de mogelijkheden geschapen voor de "verdere ontwikkeling van alle in feite reeds onder het plafond samengeperste potentialiteiten."[340] Misschien, aldus Zürcher, gaat deze theorie ook op voor de "minder tastbare aspecten van de Chinese maatschappij: sociale structuren, normen en waarden, de visie op staat en samenleving, ideologie."[341] Wellicht dat in de, zij het niet altijd als zodanig bedoelde, bijdrage van missie en zending aan politieke emancipatie, sociale verandering en modernisering – waarvan het resultaat in China ironisch genoeg een einde maakte aan de werkzaamheden van de geloofsverkondigers – beider belang ligt.

Wanneer de Nederlanders zich vanaf 1888 in Zuid-Shanxi vestigen, verdwijnen voor hen de politieke en militaire conflicten en de ontwikkelingen rond het Franse protectoraat, naar de achtergrond. Van de Chinees-Japanse Oorlog in 1895 bijvoorbeeld, merkten zij nagenoeg niets. "Het is hier of er geen oorlog gevoerd wordt", aldus Hofman.[342] Alles gebeurde ver weg en had nauwelijks invloed op het leven in het door bergen moeilijk toegankelijke Zuid-Shanxi, totdat in de zomer van 1900 de allesverwoestende Bokseropstand ook het vicariaat van de Nederlanders bereikte.

340. Zürcher, "Enige sinologische kanttekeningen", 72.

341. Idem 73.

342. Zuid-Chansi 21 januari 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2c; zie ook: Zuid-Chansi 1 maart 1895, Hofman aan provinciaal Franssen, ABL map 16, nr. 2; Sin-tch'oang 31 maart 1895, Pompe aan N.N., AOFM, Persoonsdossier C. Pompe, doos 11, map 7.

Hoofdstuk II
De Bokseropstand (1899-1901)

1. Ontstaan en verspreiding

De Bokseropstand van 1899-1901 was de gewelddadige poging van verarmde werklieden en boeren om, gesteund door het keizerlijk hof, de buitenlanders uit China te verdrijven. De lotgevallen van de Nederlanders in Zuid-Shanxi tijdens die opstand, zijn goed te reconstrueren omdat de brieven die zij elkaar schreven niet in China werden bewaard – en later dus verloren gingen – maar naar Nederland zijn gestuurd om te worden gepubliceerd. Placidus Slijkerman, die de brieven van een uitgebreide toelichting voorzag, schreef: "Eerst had Mgr. [Hofman] plan gemaakt om deze brieven in onze archieven te bewaren, doch het gebruik om manuscripten en brieven in donkere bibliotheekkasten op te sluiten ten nutte van een onbekende x, heeft zijn tijd gehad; alles moet in 't licht, vooral nu China met kanonvuur uit zijn duistere hoek wordt gejaagd."[343] De verschillende brieven zijn, zo goed als ongeredigeerd, met Slijkermans toelichting opgenomen in *Een Blik in Zuid-Chansi tijdens de jongste vervolging*, als boek verschenen in 1901.[344]

Haar oorsprong vond de Bokserbeweging in de westelijke grensstreken van Shandong, een gebied waar het centraal gezag zwak was.[345] Lokale milities, door de bevolking zelf opgericht, beschermden familie en eigendom. De leden van deze groepen en verenigingen beoefenden vechtsporten; hun rituelen ontleenden ze aan de volkscultuur van Noord-China en de oude tradities van geheime genootschappen. Zo voerden bijvoorbeeld de leden van de *Dadaohui* (Genootschap van het Grote Zwaard) rituelen uit, waarvan zij meenden dat die het lichaam onkwetsbaar zouden maken. Zolang de genootschappen zich bezighielden met datgene waarvoor ze waren opgericht – de bescherming van de eigen gemeenschap – werden ze door de overheid met rust gelaten. Echter, door de priviliges van missionarissen en Chinese christenen

343. Honan 29 januari 1901, Slijkerman aan N.N., AOFM, Persoonsdossier P. Slijkerman, doos 12, map 14.

344. *Een blik in Zuid-Chan-si tijdens de jongste vervolging. Verslag van eenige Missionarissen aan Mgr. J. Hofman, Vic.Ap. Met toelichtingen*, Cuyk a.d. Maas [1901].

345. Navolgende beschrijving gebaseerd op Paul A. Cohen, *History in Three Keys. The Boxers as Event, Experience, and Myth*, New York 1997.

kwamen de verhoudingen tussen de inheemse bevolking en deze twee groepen steeds meer onder druk te staan. In 1896 kwam het tot een uitbarsting en vernielden leden van de *Dadaohui* christelijk eigendom. De lokale overheid onder leiding van de ambtenaar Yuxian kon niet anders dan hard optreden. De openbare orde was immers verstoord en de Westerse naties eisten weer genoegdoening. De aanvoerders van de *Dadaohui* werden gearresteerd en geëxecuteerd. Maar daarmee waren de problemen geenszins opgelost. Op 1 november 1897 werden twee missionarissen van de Duitse missiecongregatie *Societas Verbi Divini* (SVD)[346] vermoord. De Duitse regering, al langer wachtend op een excuus om haar imperialistische ambities in China te verwezenlijken, greep het incident aan om haar invloed in Shandong uit te breiden. Voortdurende conflicten tussen leden van zelfbeschermende groepen enerzijds en buitenlanders en Chinese christenen anderzijds waren het gevolg.

In 1898 veranderden de aard van de genootschappen en de intensiteit waarmee zij zich tegen buitenlanders verzetten. In de laatste maanden van dat jaar overstroomde de Gele Rivier en werd het noordwesten van Shandong een rampgebied. Miljoenen mensen raakten op drift en velen sloten zich aan bij deze groepen, die voedsel hadden en bescherming konden bieden. In hetzelfde jaar gingen genootschappen de naam *Yihequan*, "Boksers verenigd in Rechtvaardigheid", gebruiken en voerden zij de aan de *Dadaohui* ontleende onkwetsbaarheidsrituelen uit. Steeds vaker raakten zij betrokken bij anti-christelijke activiteiten en gingen zij anti-buitenlandse slogans gebruiken. In de zomer van 1899 verspreidden de groepen zich ook naar het ten noorden van Shandong gelegen Zhili, een provincie waar veel buitenlanders woonden, waar westerse consortia spoorwegen en telegraaflijnen – zichtbare symbolen van westers binnendringen – hadden aangelegd, en waar een groot aantal katholieke missionarissen en protestantse zendelingen hun werkterrein had. Bovendien werd deze streek al jaren geteisterd door ernstige droogte. De bewoners van Noord-China waren hongerig, werkeloos en de wanhoop nabij.

Nu de Boksers zich ook in Zhili begonnen te roeren, werden de buitenlandse diplomaten in Beijing zich bewust van het groeiende gevaar en vroegen de centrale regering om actie te ondernemen. Onder druk van de gezanten werd Yuxian, eerder succesvol bestrijder van de *Dadaohui* en inmiddels gouverneur van Shandong, verantwoordelijk gehouden voor de gewelddadige excessen van de Boksers. In december 1899 werd hij ontslagen als gouverneur van Shandong. Het keizerlijk hof, onder leiding van de keizerin-weduwe, bleef echter op het standpunt staan dat de Boksers slechts zelfbeschermende genootschappen waren en ontweek verdere confrontaties met deze groepen.

346. In Nederland bekend als "Gezelschap van het Goddelijk Woord" en ook wel "Missionarissen van Steyl" genoemd.

In mei 1900 intensiveerden de Boksers, die inmiddels de befaamde leus “Steun de Qing, vernietig de buitenlanders” voerden, hun activiteiten. Vooral de spoorlijn Tianjin-Beijing en de stations die daaraan lagen, waren hun doelwit. De westerse naties vreesden het verlies van deze belangrijke lijn en riepen enkele honderden manschappen uit de garnizoenen in verschillende havensteden naar Beijing. Die arriveerden op 31 mei. Dezelfde dag werden enkele Franse en Belgische ingenieurs vermoord; de volgende dag twee Britse zendelingen. Zowel Chinese gouverneurs als buitenlandse diplomaten drongen bij het keizerlijk hof aan op krachtdadig optreden, maar Cixi en haar adviseurs weigerden nog steeds actie te ondernemen.

Op 10 juni 1900 vond de Britse gezant de situatie bedreigend genoeg om militaire bescherming in te roepen. Onder leiding van admiraal Edward Seymour vertrok een expeditieleger van Tianjin naar Beijing. Dit ging het keizerlijk hof te ver en men besloot nu de Boksers openlijk te steunen. Op 18 juni sloten regeringslegers zich aan bij Boksers die de Seymour-expeditie aanvielen. Gezamenlijk wisten zij de buitenlanders tot een terugtocht naar Tianjin te dwingen. De volgende dag werd in Beijing een Duitse diplomaat door een Chinese militair vermoord. De buitenlanders wisten nu dat zij gevaar liepen. Binnen enkele uren werden protestantse zendelingen en honderden Chinese christenen naar de legatiewijk gebracht, waar de diplomaten en hun gezinnen woonden. Meer dan 3000 katholieken – Chinezen, priesters en nonnen – en enkele tientallen Italiaanse en Franse mariniers verschansten zich in de Noordelijke Kathedraal. In de namiddag van 20 juni openden Qingtroepen en Boksers het vuur op de legatiewijk en de kathedraal. Op 21 juni vaardigde het hof een oorlogsverklaring uit tegen de westerse mogendheden.

Terwijl de aandacht van de wereld gericht was op de belegering van de legaties in Beijing, vond de meest bloedige episode uit de Bokseropstand plaats in Shanxi's hoofdstad Taiyuan. Daar zetelde inmiddels Yuxian, intussen gerehabiliteerd door het keizerlijk hof en in maart benoemd tot gouverneur. In de stad woonden en werkten ook Italiaanse missionarissen van de franciscaanse orde, Belgische franciscanessen – Missionarissen van Maria – onder wie de Nederlandse Marie Adolphine Dierkx en protestantse zendelingen van verschillende genootschappen en nationaliteiten.[347] Yuxian liet hun, nadat de Boksers ook in Taiyuan vernielingen hadden aangericht en al een Britse zendelinge hadden vermoord, weten dat hij hun alleen bescherming kon bieden indien zij zich allen zouden begeven naar een gebouwencomplex in de buurt van zijn *yamen*. Aarzelend betrokken de twee franciscaanse bisschoppen

347. Navolgende beschrijving op basis van Nat Brandt, *Massacre in Shansi*, 1994. De gebeurtenissen werden al eerder beschreven in 1907: E.H. Edwards, *Fire and Sword in Shansi. The Story of the Martyrdom of Foreigners and Chinese Christians*, Edinburgh, London 1907.

Grassi en Fogolla, enkelen van hun missionarissen, zeven zusters franciscannessen, vijf Chinese bedienden van de missie en de mannen, vrouwen en kinderen van de zendingsgenootschappen, hun nieuwe onderkomen. Maar op maandagmiddag 9 juli om twee uur verscheen Yuxian met als soldaten geklede Boksers en liet iedereen arresteren. Vastgebonden aan elkaar, met ontbloot bovenlichaam – de wijze waarop criminelen naar het schavot werden gevoerd – en gevolgd door een nieuwsgierige menigte, werden zij naar het plein voor Yuxian's *yamen* gebracht. Volgens het ooggetuigeverslag van een bediende van de zendelingen, werden in het bijzijn van hun vrouwen en kinderen vijf zendelingen door een beul onthoofd. Na deze executies werd Yuxian ongeduldig en beval zijn lijfwachten, uitgerust met grote zwaarden, de beul te helpen. Zij vermoordden de drie overgebleven mannelijke zendelingen. Daarna haalden zij de kinderen, die zich aan de vrouwen vastklampten, om aan de beul over te leveren. Zelf onthoofden zij, in sommige gevallen onhandig, de vrouwen.

De katholieken hadden dit alles moeten aanzien. Grassi vroeg Yuxian waarom hij dit deed. Als Yuxian al een antwoord gaf, is het onbekend gebleven. De gouverneur trok zijn zwaard, sneed daarmee door Grassi's gezicht en – volgens ooggetuigen – onthoofde hem persoonlijk. De priesters, nonnen en Chinese bedienden volgden spoedig zijn lot.

Even later werd opnieuw een groep zendelingen – twee mannen, twee vrouwen en drie kinderen die een dag later dan de anderen waren gevangen genomen – naar de *yamen* geleid. Toen zij het bloedbesmeurde plein opkwamen, zagen zij de hoofden van hun vrienden en collega's in kooien op hoge palen. Spoedig ondergingen zij hetzelfde lot. De volgende dag werden de zielloze lichamen van de westerlingen naar het executieveld buiten de stad gebracht en overgelaten aan honden en wolven. In de weken en maanden die volgden, zouden nog tientallen westerlingen en duizenden Chinezen het slachtoffer worden van Boksers die van Yuxian, bijgenaamd de “Slager van Shanxi” en “Chinese Nero”, hun gang mochten gaan.

2. Droogte: naderend onheil

In Zuid-Shanxi was men op de hoogte van de gebeurtenissen die zich in de eerste maanden van 1900 hadden afgespeeld in de naburige provincies. In mei had apostolisch vicaris Johannes Hofman zich afgevraagd of de rust die nog in het zuiden heerste, wel zou blijven “nu wij tot Onderkoning hebben gekregen, den mandarijn, die verleden jaar in de Provincie Chantong met de Sectarissen van het groote zwaard[348],

348. Hofman bedoelt de *Dadaohui*.

als 't ware, heulde, en daarom op aandringen van den Franschen Minister te Pekin werd afgezet. Zie hem nu tot veel verhevener post overgebracht, zeker niet tot zijne ontmoediging in den strijd tegen de Christenen."[349] Vooralsnog echter baarde niet Yuxian maar de heersende droogte meer zorgen: "Nooit heb ik in China droeviger dagen beleefd dan tegenwoordig." Hongersnood leek onvermijdelijk, plunderingen dreigden. De kosten van levensonderhoud waren enorm gestegen en Hofman moest de bouwwerkzaamheden aan de nieuwe kathedraal van Luanfu stilleggen omdat hij de arbeiders niet kon betalen. Als er binnen een week geen regen zou vallen, zouden de problemen onoplosbaar worden en zou hij genoodzaakt zijn de liefdadigheid van de Nederlandse provincie in te roepen.[350]

In het dekenaat Hongtong, vier dagreizen van Luanfu in het zuidwesten van Shanxi, waren de omstandigheden eveneens zorgwekkend. Al sinds de herfst van 1898 heerste droogte, er was geen werk, de handel lag stil, geld lenen was onmogelijk geworden, christenen verkochten alles wat ze konden missen: kleren, deuren en pannen van het huis, soms zelfs "door honger gedreven" een van hun kinderen. Ivo van den Boer, deken van Hongtong, maakte zich ook ongerust over de "woelingen van de Tatao".[351] Hij constateerde bezorgd dat de overheid deze Boksers de hand boven het hoofd hield. Openlijk had de mandarijn van Hongtong zich aan hun zijde geschaard. Hij waarschuwde de Chinese christenen dat als zij het geloof niet afzwoeren zij niet op zijn bescherming hoefden te rekenen en maar beter konden vertrekken. Paniek sloeg daarop toe en vele christenen vluchten de stad uit. Van den Boer: "In Hongtong kent eenieder de leden van de Tatao, sommige leden althans, en men weet waar ze verblijven; de mandarijn echter doet niets om ze aan te houden." In de eerste dagen van juli oordeelde hij de situatie zo gevaarlijk dat hij alle missionarissen die in het dekenaat werkzaam waren naar Hongtong riep: "Wij hebben hier eenige goed vertrouwde lui en maken ons sterk om elken aanval af te kunnen slaan."[352] Van den Boer trok met Arnoldus Lam, Cajetanus van der Klein en Marinus van der Klei naar Han-lo-ien in de bergen. De vijfde missionaris van het dekenaat, Bertrand Boerke, verborg kleren en huisraad op verschillende plekken in zijn residentie, begroef de kostbaarheden "bij de 3e achterste druivenstok" en verschool zich in het kleine bergdorp Fan-t'eou.[353]

---

349. Zuid Chansi 14 mei 1900, Hofman aan N.N., ABL, map 16, nr. 2D.
350. Zuid Chansi 29 Juni 1900, Hofman aan Pater Reverende, ABL, map 16, nr. 2D.
351. De *Dadaohui*.
352. Han-lo-ien, 1 juli 1900, Van den Boer aan Hofman, AOFM, dossier Van den Boer, doos 16, map 9.
353. Kiang-tcheou 30 juni 1900 Boerke/Van der Klei aan Van den Boer, AOFM, persoonsdossier Boerke, doos 20, map 6.

3. Zuid-Shanxi 7 juli 1900

Terwijl men in het westen van het vicariaat een veilig heenkomen zocht, was men zich in Luanfu nog niet bewust van het gevaar. Hofman schreef later dat hij onstellend slecht op de hoogte was geweest van hetgeen zich in Shanxi afspeelde. Het is juister te concluderen dat hij verontrustende signalen negeerde. De eerste dagen van juli waren "naar den schijn in vollen vrede."[354] Noch het plotselinge vertrek van de Chinese arbeiders die onder zijn leiding de kathedraal bouwden, noch de gewelddadige incidenten tijdens een niet-christelijke processie die op 1 juli door de stad trok, verontrustten hem. Berichten over bedreigingen van buitenlanders schoof hij terzijde. Na bijna dertig jaar China meende hij het land en zijn inwoners wel te kennen en deed zulke mededelingen af als onzinnige geruchten van paniekzaaiers:

> "Daar krijg ik juist een brief van P.Theodorus [Leenen] die, anders met den mond zoo een held, in angst zit met zijne Christenen, uit vrees voor de rebellen, die men zegt in aantocht te zijn. Als te maal valsche geruchten, die, meer dan de werkelijkheid, ons het leven verbitteren. China is de stapelplaats bij uitnemendheid van kletspraatjes en leugens, die gereedelijk geloof vinden."[355]

Slechts vier dagen later moest hij hals over kop vluchten, met Bonifacius Timmer, Cassianus Pompe en Gerardus van Elk, die overigens evenmin de geruchten serieus hadden genomen. Het gevaar was plotseling reëel geworden nu de "sectarissen van het groote zwaard" in aantocht waren.[356] In de nacht van 6 op 7 juli verlieten Hofman en Timmer de hoofdresidentie en begaven zich naar de parochie van Hilarion van Dijk in Ngankeou, 10 uur ten oosten van Luanfu. Pompe en Van Elk voegden zich bij Odoricus Timmer en Sergius Schuurman die in K'angtch'eng woonden. De volgende dag, 7 juli, werden de bezittingen van de missie in Luanfu geplunderd. De huizen van christenen, de gebouwen van de hoofdresidentie en de kathedraal die bijna klaar was, werden leeggeroofd en in de as gelegd. Het kapitaal van de missie – 26 blokken zilver, verborgen in een put – werd buitgemaakt.[357] Bij het horen van dit nieuws verlieten Pompe, Van Elk, Timmer en Schuurman K'angtch'eng, dat kort daarop eveneens werd geplunderd, en gingen naar het slechts enkele uren verderop liggende Matchang, de residentie van Norbertus Janssen. Inmiddels was daar ook Christophorus van Bussel gearriveerd.

---

354. Honan 27 juli 1900, Hofman aan provinciaal, ABL, map 16, nr. 2D.
355. Zuid-Chansi 29 juni/2 juli 1900, Hofman aan provinciaal, ABL, map 16, nr. 2D.
356. Honan, 10 september 1900, Hofman aan provinciaal, ABL, map 16, nr. 2D.
357. Ngankeao 17 augustus [1900], Hilarion van Dijk aan Hofman, AOFM, doos 11, map 10.

Diezelfde dag probeerde Ephrem Giesen zijn medebroeders daar te bereiken. De christenen van Sintchoang, zijn woonplaats, hadden gehoord van de plunderingen in K'angtch'eng en waren bang hetzelfde lot te ondergaan, temeer daar ze nauwelijks wapens hadden om zich te verdedigen. Giesen besloot dus hulp te gaan halen in het nabijgelegen Matchang. Hij schoor zijn baard af, trok boerenkleren aan en ging op weg. Maar ondanks zijn vermomming werd hij gezien door niet-christenen. Al snel was hij omsingeld en werd hij onder luid geschreeuw bekogeld met stenen en kluiten aarde. Een van de aanvallers gaf de missionaris met een sabel een klap tegen het hoofd. Giesen viel en hield zich dood. Zijn belagers, overtuigd dat ze met de "westerse duivel" hadden afgerekend, riepen nog wat verwensingen, gaven hem een tweede klap en lieten hem bloedend achter. Nadat ze uit het zicht waren verdwenen, keerde de gewonde Giesen naar Sintchoang terug. Er zat niets anders op dan de verdediging zelf ter hand te nemen. Wapens en munitie werden Sintchoang in gesmokkeld en van kachelpijpen maakte men kanonnen.[358] Zo wachtte men af wat komen zou.

Acht uur ten noorden van Matchang lag, op een heuvelrug, Tchao-kia-ling, een voor de christenen van Zuid-Shanxi belangrijke Mariabedevaartplaats. Theodorus Leenen was er pastoor. Die 7de juli had hij de hele dag biecht gehoord, zijn parochianen een laatste kans gevend, want hij had besloten onder te duiken. De plaatselijke mandarijn zou tegen Leenens christenen gezegd hebben dat ze niets te vrezen hadden mits de Europese missionaris zou vertrekken. Daarop hadden de christenen hem gesmeekt Tchao-kia-ling te verlaten. Op 7 juli verschool Leenen zich, niet ver van zijn residentie, in een kleine ruimte in het huis van een christen. Daar zat hij in het aardedonker tussen kleren, beddegoed en andere bezittingen van de christen:

> "Ach wat heb ik daar geleden! Vooreerst gebrek aan versche lucht, maar tot overmaat van smart, het beddegoed van die Christen zat vol ongedierte, geheel mijn lichaam was rood gebeten, de jeuk was onverdragelijk, mijn drank was water en ongekookt vogeltjeszaad was mijn voedsel voor den toekomst. (…) Mijn toestand was in dit muffe en vochtige hok onhoudbaar, ik zou daar omkomen van kommer en ellende."[359]

Op 10 juli kwam men Leenen vertellen dat alle christenen het dorp zouden verlaten omdat het gerucht ging dat de Boksers in aantocht waren. Leenen was doodsbang dat hij dagenlang in zijn donkere schuilplaats zou moeten zitten, maar gelukkig voor

358. Giesen aan medebroeders, geciteerd in: *Blik in Zuid-Shansi*, 50-51; Sintchoang 6 juli [=augustus] 1900, Giesen aan Hofman, AOFM, dossier Giesen, doos 14, map 6; Honan 19 augustus 1900, Slijkerman aan provinciaal, AOFM, persoonsdossier P. Slijkerman, doos 12, map 14.

359. 14 november 1900, Leenen aan familie. ABL, map 18, nr. 5.

hem kwam de volgende dag het bericht dat de Boksers hun aanval hadden uitgesteld. “Als een rat” kroop Leenen zijn schuilplaats uit, wetende dat hij zich daar onmogelijk langer kon schuilhouden. Bovendien wilde hij “zoo gaarne met mijn Christenen leven en sterven.” In de nacht van 11 op 12 juli keerde hij terug naar zijn residentie in Tchao-kia-ling. Hij trof er de Chinese priester Simon Tcheng en, tot zijn grote vreugde, zijn medebroeders Winfridus Groeneveld en Marcianus Dercks. Beiden waren een nacht eerder, nadat ze de pijnlijke constatering hadden moeten maken dat de meesten van hun christenen liever het geloof verloochenden dan samen met de missionarissen de residentie te verdedigen, “onder duizend gevaren” naar de bedevaartplaats gevlucht. Op 12 juli begonnen zij samen met de christenen van Tchao-kia-ling, de residentie te barricaderen.[360]

Van de 22 Nederlandse missionarissen hadden zich dus inmiddels zeventien teruggetrokken in zes min of meer versterkte christendorpen. In Matchang zaten zes missionarissen: Janssen, Odoricus Timmer, Schuurman, Van Bussel, Van Elk, Pompe en de Chinese priester Andreas Tien. In Tchao-kia-ling zaten Leenen, Groeneveld, Dercks en hun Chinese collega Simon Tcheng. Ngan-keou was de vesting van Hilarion van Dijk, Bonifacius Timmer en Raphael Kao. Vier misssionarissen van het dekenaat Hong-tong zaten in Han-lo-ien: Van den Boer, Lam, Van der Klein en Van der Klei, terwijl de vijfde, Boerke, zich in Fan-t'eou had verscholen. Giesen tenslotte zat in Sintchoang. Toen Hofman, aanvankelijk nog in Ngankeou, het schokkende bericht hoorde van de moordpartij die op 9 juli in Taiyuen had plaatsgevonden, besloot hij Shanxi te verlaten. Hij meende dat Yuxian niet zou rusten voordat hij de laatst overgebleven bisschop van Shanxi te pakken had.[361] Hofman week uit naar Tien-kia-king in het aangrenzende Henan. Ook de apostolisch vicaris van Noord-Henan, Stefano Scarella MEM, was in deze stad, waar de mandarijn niet de kant van de Boksers gekozen had.

De vier resterende missionarissen van Zuid-Shanxi, Placidus Slijkerman, Theophilus Ouwens, Aemilianus van Uden en Aegidius Broekman, werden verrast door de gebeurtenissen en konden zich niet tijdig terugtrekken in verdedigbare, christelijke dorpen.

---

360. 14 november 1900, Leenen aan familie. ABL, map 18, nr. 5; over Groeneveld en Dercks zie: Chang-seu-ts'uenn 28 februari 1901, Groeneveld aan provinciaal, AOFM, persoonsdossier W.Groeneveld, doos 12, map 33.

361. Honan 27 juli 1900, Hofman aan provinciaal, ABL, map 16, nr. 2D.

4. “Het leven walgt den missionaris”

Placidus Slijkerman was bij de eerste geruchten van plunderingen en moorden ondergedoken maar op 10 juli teruggekeerd naar zijn residentie Kouo-tse-keou omdat hij vreesde dat ook zijn christenen, in een poging hun leven te redden, hun geloof zouden verloochenen. Nadat hij de verdediging van het dorp had georganiseerd, verschool hij zich in een spelonk met de bedoeling de Boksers te misleiden: als ze zouden menen dat hij niet meer in het dorp was, zouden ze misschien de christenen met rust laten. Maar zijn plannetje liep niet zoals bedoeld:

> “Den 15 juli middernacht hoorde ik na vreeselijk lawaai een twintigtal geweerschoten. Die hartverscheurende wanhopende kreten, dat doodsbenauwd hulpgeroep van mijn christenen, vrouwen en kinderen, vluchtende op de bergen, gemengd met het walgelijk spotgeschreeuw der oproerlingen! Ach hoogeerw. Pater, zeggen kan ik het niet, want dit te hooren is erger dan een marteling, ik was als verdoofd en verward, begon eenige gebeden, (…). Na eenige oogenblikken zag ik mijn kerkje in vollen vlam, ik bleef biddende tot den morgen, eeten kon ik niet, ik dronk wat koud water.”[362]

Vroeg in de ochtend werd hij ontdekt door vier Chinezen. Zij boden aan hem in veiligheid te brengen als hij hen daarvoor zou betalen. Slijkerman verzekerde dat hij niets had dan zijn kleren, wat eten, een horloge, rozenkrans en brevier. De vier vertrokken tegen de middag maar kwamen enkele uren later weer terug. Slijkerman begreep dat ze over hem gepraat hadden want er verzamelden zich steeds meer mensen voor zijn schuilplaats. Hij besefte dat zij gekomen waren om hem te vermoorden. Sommigen wilden hem levend begraven, anderen wilden hem doodmartelen, een enkeling stelde voor hem naar de mandarijn te brengen. “Onder dit geschil bleef ik bidden, zoo gerust alsof er niets te doen was. En? God gaf uitkomst. Het begon te regenen.” Slijkermans belagers trokken weg en na een half uur hoorde hij alleen nog maar het gekletter van de regen.

Slijkerman wist niet wat te doen. Als hij alleen verder de bergen in zou vluchten, liep hij de kans te verdwalen. Anderzijds: zijn schuilplaats was nu bekend en dus niet veilig meer. Hij bad een rozenhoedje, nam een teug miswijn en viel in slaap. Rond middernacht werd hij gewekt door twee jonge christenen die er bij hem op aandrongen te vluchten en die bekend waren in de omgeving. In de stromende regen trokken ze de

362. Honan 19 augustus 1900, Slijkerman aan provinciaal, AOFM, persoonsdossier P. Slijkerman, doos 12, map 14.

berg op tot ze een hol vonden waar ze de nacht en de volgende dag doorbrachten. Van de tragedie die zich in zijn parochie had afgespeeld, hoorde Slijkerman die avond van de oude koster van het dorp die, dolend door de bergen, bij toeval zijn pastoor vond:

> "De oproerlingen hadden mijn geheele christengemeente uitgemoord. Eenige levend verbrand, anderen, vrouwen en kinderen geslacht of doodgeslagen, een jeugdige vrouw had men de borsten afgesneden en ontzield lag zij met haar kindje nog levend en spartelend in het moederbloed, schreiend om de moedermelk. (…) God, mijn God! welk een toestand. De wereld, ja zelfs het leven walgt den missionaris die zulke hartverscheurende tooneelen heeft aanschouwd; daarom ongevoelig voor al mijne ellende, beroofd van alles, zelfs de noodige levensmiddelen, zonder kleeren, alleen een broek en een hemd, barrevoets begon ik mijn kruisweg, een reis van 30 uren ver te voet."[363]

In de nacht van vrijdag op zaterdag 20 juli kwam de hongerige en uitgeputte Slijkerman bij Scarella in Honan aan.

5. Misère en mirakels

Aemilianus van Uden was op 7 juli bij zijn deken Theophilus Ouwens in T'ou-men toen berichten van vervolgingen ook hen bereikten. Ze vertrokken onmiddellijk naar een gehucht drie uur verderop.[364] 's Avonds kwamen van alle kanten christenen. Ze vertelden dat er plannen werden gemaakt om de kerken te plunderen en de paters "een bezoekje te brengen". Ook de volgende dag bleef de geruchtenstroom aanhouden en omdat de niet-christenen in de omringende dorpen zich steeds brutaler tegen de christenen gingen gedragen, meenden de beide missionarissen dat er een veiliger oord opgezocht moest worden. In de nacht van 9 op 10 juli vluchtten zij naar het huis van een catechiste die hun onderdak had aangeboden.

> "Een klein kamertje boven op zolder was voor ons bereid, twee deuren maakten ons bed uit, vlooien, wantluizen en muggen waren ons gezelschap; een paardendeken, te warm om in de vreeselijke hitte zich

363. Honan 19 augustus 1900, Slijkerman aan provinciaal, AOFM, persoonsdossier P. Slijkerman, doos 12, map 14.

364. De lotgevallen van Ouwens en Van Uden zijn beschreven aan de hand van een brief van Van Uden aan zijn ouders, gedateerd Sin-tswang 26 december 1900, AOFM persoonsdossier Broekman, doos 11, map 4.

> er mede te dekken, evenwel goed om de muggen van U af te houden, maakte ons beddegoed uit."

In de dagen die volgden, hoorden ze van plundering en roverij van de bezittingen van de missie. "Verschrikkelijk de verwarring, ongeloofelijk, onbegrijpelijk de woede der heidenen." En toen de "echte Ta-tao-gweei of ook wel Ie-gwo-tshwen genaamd [de Boksers]" arriveerden, werden ook de christenen aangevallen en was de schuilplaats van Ouwens en Van Uden niet langer veilig. 's Nachts trokken ze de bergen weer in. Het was het begin van wekenlange omzwervingen tot Van Uden meende dat het veilig was om naar Ouwens residentie terug te keren: de Boksers hadden zich er nog niet vertoond en zouden misschien ook niet meer komen. Ouwens was het met hem eens en zo keerden zij terug naar T'ou-men waar ze zich verborgen hielden op de zolder van de missionariswoning.

Maar de geruchten dat de Boksers spoedig een aanval zouden uitvoeren, werden steeds sterker. Opnieuw moesten Ouwens en Van Uden een urenlange voettocht door de warme zomernacht maken om bij een nieuwe schuilplaats te komen. Voortdurend werden ze bezocht door christenen die troost zochten, hun leed wilden vertellen en om raad vroegen. Ze hoorden ook van de plundering van Luanfu, de slachting in Slijkermans residentie en de vlucht van Hofman naar Henan en vroegen zich af wat ze moesten doen toen andermaal de dreiging ontdekt te worden, te groot werd. Weer vluchtten ze en trokken nachten doelloos door de bergen, zich overdag verbergend in verlaten kolenmijnen totdat ze tenslotte besloten naar T'ou-men terug te keren. "Niets dan treurig nieuws; overal werden de Christenen uitgeplunderd en hunne huizen boven hun hoofd verbrand. Al meer en meer werden er vermoord." Ze verborgen zich weer op het zoldertje van de missionariswoning en zouden zich daar noodgedwongen nog wekenlang schuilhouden. Van Uden was namelijk ernstig verzwakt door het rondtrekken: "Niet veel meer dan vel over de beenderen en geen voedsel om bij te komen, werd ik ziek en kon mij niet meer op de been houden."

Op een avond kwamen enkele christenen uit Matchang en vertelden over de wonderbaarlijke dingen die daar kennelijk plaatsvonden:

> "Ach Pater, O.L.Heer beschermt ons duidelijk, mirakels gebeuren er bij ons. (…) We voeren oorlog tegen de Ta-tao-gweei en we verslaan ze elken keer. De heidenen roepen: schiet die vrouw dood die daar met dat kindje op den arm staat en wel duizend vreemde soldaten om haar heen heeft. Dan staat ze op de kerk, dan op de wallen; want, wij hebben wallen opgeworpen en ze kunnen O.L.Vrouw maar niet raken.

> (…) Met onze gewonden gebeuren mirakels; vandaag krijgen ze een kogel in hun lijf, morgen zijn ze hem weer kwijt. Een jongen dwars door zijn elleboog geschoten heeft noch pijn, noch ongemak, kan zijn arm bewegen even makkelijk als vroeger. Een andere ontving naast zijn oog een kogel, welke doordrong tot achter in zijn hoofd, doch voor het vel bleef zitten. De jongen gaat naar huis, vraagt aan zijn moeder of zij dien kogel er niet uit kan halen, waarop de moeder een mesje neemt en heel bedaard den kogel eruit neemt. Een andere ontving een kogel recht in zijn buik, een paar dagen daarna poept hij doodeenvoudig den kogel uit en is klaar."[365]

Op 6 juli was Aegidius Broekmans residentie Kouo-tsuen geplunderd en in brand gestoken. Hijzelf had zich in veiligheid weten te brengen en huisde gedurende enkele dagen in een spelonk, totdat hij besloot terug te keren naar zijn christenen die vast van plan waren zich niet zonder meer te laten beroven en zich opmaakten om terug te vechten. Gedurende enkele dagen konden zij de aanvallen van de Boksers afslaan, maar toen ze het onderspit dreigden te delven, stuurde men vrouwen en kinderen naar schuilplaatsen in de bergen. Broekman werd onder begeleiding van enkele gewapende christenen in twee nachten naar Matchang gebracht. [366] Daar arriveerde hij kort nadat het dorp zijn eerste aanval van Boksers te verduren had gekregen en hoorde hij er dezelfde verhalen over de wonderbaarlijke bescherming die men er ervoer.: "De heidenen beweerden dat er op onze kerken 2 grijsaards zaten, die alle kogels afweerden en Christenen zeiden dat dien dag alle kogels over hen heen vlogen of doodbedaard langs hun lijf afvielen."[367] Soortgelijke verhalen worden tot op heden in Shanxi verteld. De Amerikaanse sinoloog Anthony E. Clark hoorde bij een bezoek in 2010 aan Liuhecun, een oud katholiek dorp ten zuiden van Taiyuan het volgende. Toen de Boksers het dorp naderden, verscheen boven de kerktoren de maagd Maria in golvende witte kleding, omringd door een leger van engelen, haar handen gevouwen en haar armen gestrekt. Zo wees ze in de richting vanwaaruit de aanval van de Boksers zou komen en konden de christenen de verdediging voorbereiden.[368]

---

365. Idem.
366. Sin-twang 29 november 1900, Broekman aan familie, AOFM, persoonsdossier A. Broekman, doos 11, map 4.
367. Sin-twang 29 november 1900, Broekman aan familie, AOFM, persoonsdossier Broekman, doos 11, map 4.
368. Anthony E. Clark, "A Visit to China's Largest Catholic Village", in: *Ignatius Insight*, 12 juli 2010.

6. “Bastions van God”[369]

Op vrijdag 20 juli bereidden de Boksers zich voor Matchang aan te vallen. Eerder die week hadden ze al enkele kleine dorpen in de omtrek geplunderd. Nu richtten ze hun pijlen op de oude hoofdresidentie waar inmiddels honderden vluchtelingen en zes missionarissen hun toevlucht hadden gezocht. Odoricus Timmer beschreef later aan Hofman wat er die dag gebeurde.[370]

's Ochtends hadden de “lange zwaarden” hun krijgsritueel uitgevoerd, waarbij zij hun zwaarden en messen in het bloed van twee vermoorde christenen doopten. Tegen de middag trokken zij op naar Matchang, gadegeslagen door een grote menigte die zich had verzameld op de heuvels om deel te nemen aan de plundering na de val van het dorp. Maar alle kogels, afgevuurd door de Boksers misten hun doel, terwijl de christenen enkele malen raak schoten. Dat was voldoende om de aanvallers tot terugtocht te dwingen. Matchang kreeg na deze snelle overwinning de reputatie van onneembare vesting. De werkelijkheid, aldus Timmer, was dat men de matig bewapende niet-christenen en Boksers wel zou kunnen weerstaan maar zeker niet het beter uitgeruste en getrainde keizerlijke leger indien dat zich in de strijd zou mengen. Maar voorlopig was de verdediging weer versterkt door buitgemaakte kleine kanonnen en geweren en door de aanleg van een gracht en aarden wal.

Ook Han-lo-ien, vier dagreizen naar het westen, kreeg een aanval te verduren. Op 29 juli 's morgens om half zes begonnen enkele honderden Boksers met de beschieting. Al spoedig gaven de christenen het dorp prijs en trokken zich terug in de kerk, samen met de vier missionarissen Van den Boer, Lam, Van der Klein en Van der Klei die in Han-lo-ien hun toevlucht hadden gezocht. Het gebouw was omringd door een aarden muur en lag op een hoogte tussen twee heuvels. De Boksers betrokken deze heuvels, vanwaaruit ze op het plein voor de kerk konden schieten. In de loop van de dag groeide hun aantal, volgens Ivo van den Boer, tot 1000 à 2000 man. Het kostte de verdedigers moeite, maar men hield de belagers op een afstand. Lang zouden ze dit echter niet kunnen volhouden. Van den Boer hoopte op ontzet door christenen van elders, maar die zwierven die dag rond de heuvels en durfden niet aan te vallen omdat ze met te weinigen waren. De volgende dag om 5 uur, na de tweede dag van beschietingen, juist toen men alle hoop had laten varen en de kerkelijke kostbaarheden had begraven, bestormden 50 christenen – die zich uiteindelijk hadden weten te groeperen – de Boksers op de oostelijke heuvel. Een uitval van de

369. De uitdrukking is van Constans Kramer. Zie zijn *Kroniek*, 80.

370. Ma-tchang 30 juli 1900, Timmer aan Hofman, ABL, map 18, nr. 1; zie ook: Matchang 11 september 1900, Timmer aan provinciaal, ABL, map 18, nr. 1.

christenen vanuit de kerk plaatste de vijand tussen twee vuren. Toen de Boksers op de westelijke heuvel dit zagen, sloegen ze op de vlucht. Han-lo-ien behaalde een glansrijke overwinning: de vijand telde meer dan dertig doden en vele gewonden. De christenen hadden slechts vier lichtgewonden.[371]

Na de aanvallen op Han-lo-ien en Matchang werd het wat rustiger in Zuid-Shanxi. De reden hiervoor was dat een buitenlandse interventiemacht inmiddels de stad Tianjin aan de Chinese oostkust had ingenomen en de vijandelijkheden voor korte tijd waren gestaakt. De christenen maakten van deze pauze gebruik om naar een van de versterkte christendorpen te vluchten. Zo herbergde de kerk van Han-lo-ien uiteindelijk meer dan 300 personen. Kennelijk was in dat bolwerk ook het zelfvertrouwen toegenomen, want vanuit het dorp werden enkele heuse "veldtochten" ondernomen. De eerste op 10 augustus, op verzoek van niet-christenen die te veel last van de Boksers hadden, een tweede, tien dagen later, om samen met niet-christenen enkele gevangen christelijke vrouwen te gaan bevrijden. De eerste was succesvol: men wist de Boksers een gevoelige slag toe te brengen. De tweede mislukte jammerlijk. Er was onderweg onenigheid ontstaan waardoor men tijdverlies had geleden en het plan was uitgelekt. In het daaropvolgende gevecht vielen aan de kant van de christenen drie doden en 45 gewonden.

Intussen waren op 14 augustus westerse troepen Beijing binnengetrokken en hadden het keizerlijk beleg van de westerse legatiewijk beëindigd. Enkele hooggeplaatste ambtenaren hadden toen al zelfmoord gepleegd en vele Boksers hadden zich teruggetrokken uit de beweging. Op 15 augustus vluchtten de keizer, de keizerin-weduwe en enkele hoffunctionarissen via Taiyuen, waar ze gedurende drie weken de gasten van Yuxian waren, naar de oude Chinese stad Xi'an in Shaanxi. Maar dit betekende geenszins het einde van de Bokser-aanvallen, zeker niet in Shanxi, waar de "Chinese Nero" nog steeds de scepter zwaaide.

Begin september trokken de Boksers weer op naar Han-lo-ien en sloegen hun tenten op bij een marktplaats in de buurt. Maar intussen hadden zich steeds meer niet-christenen bij de christenen aangesloten. Bovendien was de verstandhouding met de meeste dorpen in de omgeving goed, iets wat onder meer te danken was aan de Chinese catechist van Han-lo-ien. Op 5 september om half vier in de namiddag waagden enkele honderden Boksers een aanval, maar Han-lo-ien wist die probleemloos af te slaan. Toen de Boksers met hun gewonden een onderkomen zochten in de omliggende dorpen, werden ze geweigerd: "Hierna was onze naam

371. Han-lo-ien 9 februari 1901, V/d Boer aan Hofman, AOFM, persoonsdossier Van den Boer, doos 16, map 9.

gevestigd: de mandarijn van Hongtong kwam ons bezoeken (…); ook kwamen voortdurend heidenen en allen betuigden ons de grootste sympathie."[372]

Echter, de bolwerken in het oosten van het vicariaat kregen inmiddels ook weer aanvallen te verduren. Op 30 augustus trokken honderden Boksers op richting Matchang. Maar omdat dat dorp inmiddels de reputatie had onneembaar te zijn, besloten zij eerst het nabijgelegen Sintchoang, Giesens woonplaats, aan te vallen. Er waren daar minder christenen en men veronderstelde dat ze niet zo goed gewapend waren als de verdedigers van Matchang. In de vroege ochtend voerden de Boksers een verrassingsaanval uit. Maar een van de eerste schoten van de christenen doodde de hoofdman van de aanvallers. Meteen daarna trokken de Boksers zich terug. Tot driemaal toe probeerden zij Sintchoang te veroveren, telkens tevergeefs. Wel vielen bij de aanvallen in het dorp twee doden en meerdere gewonden en werd Giesen door een kogel in zijn kuit geraakt.

Begin september staakten de Boksers hun pogingen om Matchang en Sintchoang in te nemen, en beperkten zich tot belegering. De beide dorpen kregen nu met andere problemen te maken: In Matchang ontstond een tekort aan voedsel, geld, brandstof en munitie; Sintchoang had 400 tot 500 vluchtelingen binnen zijn muren van wie bijna niemand dekens of warme kleren had, en dat terwijl de nachten al koud begonnen te worden. De christenen hoopten door Europese soldaten ontzet te worden, maar de missionarissen vreesden dat dat niet zou gebeuren: Zuid-Shanxi was vanwege de afstand en de slechte wegen veel te moeilijk te bereiken voor de westerse legers.[373]

Acht uur ten noorden van Matchang lag het al genoemde Mariabedevaartdorp Tchao-kia-ling. In de kerk hadden de christenen zich met de drie missionarissen Leenen, Groeneveld en Dercks en de Chinese priester Simon Tcheng verschanst. Honderdvijftig volwassen mannen, bewapend met pieken, messen en dertig geweren, moesten het terrein verdedigen tegen, volgens de opgave van Theodorus Leenen, 3000 á 4000 belegeraars.[374] Een grote menigte ("10.000 in getal") hield zich voorlopig afzijdig, maar zou, meende hij, zeker meedoen aan de plundering zodra de kerk veroverd zou zijn. Vooral de eerste dagen van september waren zwaar. Boksers en soldaten hadden de kerk omsingeld en wisten elke dag terreinwinst te boeken. De

372. Idem.

373. Matchang 11 september 1900, Timmer aan Hofman, ABL,map 18, nr. 1; Sintch'oang, 21 september 1900, Giesen aan Hofman, AOFM, persoonsdossier Giesen, doos 14, map 6; Matchang, 21 september 1900, Pompe aan Hofman, AOFM, persoonsdossier Pompe, doos 11, map 7; Sin-twang 29 november 1900, Broekman aan familie, AOFM, persoonsdossier Broekman, doos 11, map 4.

374. Tsao-kia-ling 14 november 1900, Leenen aan familie, AOFM, persoonsdossier Leenen, doos 12, map 18.

wapens waarmee de christenen zich moesten verdedigen waren primitief. Het enige geschut – een door twee man te bedienen groot geweer – was na enkele schoten kapot gesprongen. Er was een tekort aan voedsel, brandstof en munitie. Al drie christenen waren niet teruggekeerd van een poging elders voorraden te kopen. Vanuit hun hoger gelegen bolwerk hadden de christenen moeten toezien hoe hun woningen geplunderd en platgebrand werden. Op 6 september was de dreiging zo groot geworden dat de vier priesters alle hoop verloren. Op een van de muren in de woonkamer van de pastorie schreven Leenen, Dercks, Groeneveld en Tcheng een afscheidsgroet: "In ons laatste uur gedenken wij familie en dierbare confraters. Vaarwel."[375]

Hulp van buiten was ook hier niet te verwachten. Groeneveld schreef later dat ze vurig gehoopt hadden op de komst van Europese soldaten: "doch die laten zich bedotten en zitten over vrede te praten." Evenmin was hulp te verwachten van Matchang of Sintchoang: er was immers geen doorkomen aan. En men kon ook niet, zoals Han-lo-ien, rekenen op steun van omliggende dorpen.[376] Toch wisten de christenen keer op keer de aanvallen af te slaan:

> "Vier allerhevigste aanvallen hebben wij met leeuwenmoed en de grootste zelfopoffering afgeslagen, wij schoten met alle hevigheid, gooiden met pannen en steenen, terwijl de lucht weergalmde van een hevig geschreeuw van onze kant met den uitroep Jezus, Maria help ons, en dit gebed, ja dat hartverscheurend geroep bleef niet onverhoord in den Hemel; de schrik sloeg de vijanden in het hart en [zij] durfden niet meer ons muurtje te beklimmen; had God hun niet met schrik geslagen, wij zouden reeds allen vermoord en de kerk in asch zijn gelegd."[377]

Tegen het einde van september staakten de Boksers hun aanvallen op de kerk van Tchao-kia-ling maar de belegering bleef voortduren. Hongersnood en typhus deed de wanhopige verdedigers daarop besluiten tot een krijgslist. Ze hoopten de vijand te intimideren door een grootscheepse aanval op hun kamp voor te wenden. Alle geweren werden tegelijkertijd afgevuurd, de klok werd geluid, ieder binnen de vesting schreeuwde zo hard hij kon "en… o, wonder… de vijand vluchtte." Voor het eerst sinds lange tijd kon men de kerk verlaten om voedsel te halen, het vee te verzorgen en de akkers te bewerken, zij het dat dat nog wel onder gewapend geleide moest.[378]

---

375. Hermenegild Poort, "Tchao-Kia-Ling", in: *Sint Antonius*, jrg. 41, nr. 3 (maart 1935), 72; Kramer, *Kroniek*.
376. Chang-seu-ts'uenn 28 februari 1901, Groeneveld aan provinciaal, AOFM, persoonsdossier W. Groeneveld, doos 12, map 33.
377. Tsao-kia-ling 14 november 1900, Leenen aan familie, AOFM, persoonsdossier Leenen, doos 12, map 18.
378. Idem.

Inmiddels was gouverneur Yuxian afgezet door de centrale regering in Beijing die met de Westerse machten in onderhandeling was getreden. Zijn opvolger kreeg nu van hogerhand de taak orde en rust te herstellen. Op 4 oktober arriveerde een speciale afgezant in Matchang om over vrede te praten. Hij beloofde de christenen die terugkeerden naar hun woonplaatsen, bescherming, voedsel en onderdak. Over bestraffing van Boksers en anderen die hadden deelgenomen aan moord en plundering, werd vooralsnog niet gesproken. Eerst moesten de gemoederen tot bedaren komen, reden waarom de afgezant de missionarissen het advies gaf zich nog een tijdje op de achtergrond te houden.[379]

Er kwam daadwerkelijk wat meer rust: de christenen in en rond Matchang konden zich vrijer bewegen, de klokken werden weer geluid en met Allerheiligen, op 1 november 1900, zong men voor het eerst weer een plechtige hoogmis. De belagers van Tchao-Kia-Ling werden door regeringssoldaten definitief verjaagd en in Toumen konden Ouwens en Van Uden eindelijk hun benauwde schuilplaats verlaten. Halverwege oktober concludeerde Timmer: "Vrede is er nog niet maar er is voorloopig stilstand en een beetje vrijheid voor de christenen uit deze streken."[380] Op veel plaatsen echter werden christenen door lokale bestuurders nog aangezet het geloof te verzaken, werden zij afgeperst en werd niets gedaan om gestolen bezittingen terug te geven. Velen trokken dan ook weer naar de gespaard gebleven christelijke dorpen waar ook nog steeds vluchtelingen zaten die nog niet hadden durven terugkeren. Allen kwamen ten laste van de missie die grote sommen geld had moeten lenen en nu diep in de schuld zat. Daarenboven was ook in Matchang de typhus uitgebroken.[381]

In maart 1901 waren Ouwens en Slijkerman, in wier districten de meeste slachtoffers waren gevallen, naar Beijing gegaan om aan de Franse gezant, die namens de katholieke missionarissen de onderhandelingen voerde, te rapporteren over de gebeurtenissen in Zuid-Shanxi.[382] Timmer had al 3000 taël voor de christenen en 2000 taël voor de missionarissen ontvangen. De totale schade had men geschat op 1.120.000 taël en aan de Franse gezant doorgegeven.[383]

Op 7 september 1901 kwam een officieel einde aan de Bokseropstand. Na lange en moeizame onderhandelingen tussen het hof in Xi'an en ambtenaren in Beijing

379. Matchang 5 oktober 1900, Timmer aan Hofman, ABL, map 18, nr. 1; Matchang oktober 1900, Timmer aan provinciaal, ABL, map 18, nr. 1.
380. Matchang 12 oktober 1900, Timmer aan Hofman, ABL, map 18, nr. 1; zie ook: Honan 1 november 1900, Hofman aan provinciaal, ABL, map 16, nr. 2D.
381. Matchang november 1900, Timmer aan provinciaal, ABL, map 18, nr. 1.
382. Honan 20 maart 1901, Hofman aan provinciaal, ABL, map 16, nr. 2D.
383. Honan 5 maart 1901, Hofman aan provinciaal, ABL, map 16, nr. 2D.

enerzijds en de westerse naties anderzijds, werd die dag het Bokserprotocol getekend. Daarin was onder meer bepaald dat enkele hoge ambtenaren, onder wie Yuxian, geëxecuteerd moesten worden, dat militaire installaties moesten worden ontmanteld, westerse legers de controle over strategische plaatsen kregen, de invoer van wapens werd stopgezet en de Chinese regering delegaties naar Duitsland en Japan zou afvaardigen om excuses voor de gebeurtenissen aan te bieden. Bovendien legde men China een formidabele herstelbetaling op van 450 miljoen taël, een bedrag dat de jaarlijkse inkomsten van de regering met 200 miljoen oversteeg.[384] Eens te meer waren de zwakte van de heersende dynastie en de noodzaak tot ingrijpende hervormingen en moderniseringen duidelijk geworden.

7. Gevolgen

Een enorme ravage was het gevolg van de Bokseropstand. Uit het statistisch overzicht van de missie over 1901, bleek dat van de 24 kerken die het vicariaat aan het begin van 1900 telde, er slechts 8 gespaard waren gebleven. Van de 59 kapellen en bidplaatsen resteerden er nog 14. Bijna geen enkele residentie was ongeschonden. Wat restte waren puinhopen, verbrande gebouwen, leeggeroofde magazijnen.[385]

Het menselijk leed was nog groter. Over het aantal christenen dat vermoord is, lopen de cijfers uiteen. Onder “vermoord in de vervolging” noteerde men in 1901 1335 slachtoffers. Bij een onderzoek in 1911, bedoeld als voorbereiding van een proces ter zaligverklaring van diegenen die als martelaren van de Bokseropstand konden gelden, werden 1200 namen opgegeven. Timmer noemt 15 jaar later het getal 1635.[386] Maar ook zonder dat het exacte cijfer bekend is, zal duidelijk zijn dat de ontreddering onder de ongeveer 9000 overgebleven christenen van Zuid-Shanxi groot moet zijn geweest. Velen hadden familieleden verloren en waren al hun bezittingen kwijt. Degenen die de bolwerken niet meer op tijd hadden kunnen bereiken, waren overgeleverd aan de willekeur van ambtenaren en de bloeddorst van Boksers en de duizenden die hun toevlucht hadden gezocht in Matchang, Sintchoang, Tchao-kia-ling en Han-lo-ien zaten maanden in deerniswekkende omstandigheden opeengepakt binnen de wallen

384. Spence, *The Search for Modern China*, 236.

385. "Staat der missie van Zuid-Chan-si op 15 juli 1901", in: *Sint Franciscus*, jaargang 17, nr. 1 (januari 1902), 28-29; Matchang 10 november 1900, Pompe aan Confraters, AOFM, persoonsdossier C. Pompe, doos 11, map 7.

386. statisch overzicht 1901 in Sint Franciscus; Timmer (samenst.) *Het apostolisch vicariaat…*, 44; Kramer, *Kroniek*, 87.

van deze christelijke dorpen.[387] Afgrijselijke verhalen over moord en verkrachting kregen de missionarissen te horen toen zij terugkeerden naar hun geruïneerde residenties. Zo vertelde men aan Winfridus Groeneveld het volgende over de moord op 90 van de 150 christenen in een van de noordelijke districten van Zuid-Shanxi:

> "Barbaarsch heeft men (...) huisgehouden. De mannen werden eerst de beenen, daarna de armen en ten laatste het hoofd afgehouwen. Bij een oud mannetje staken zij eerst een grooten piek in 't lijf en sleurden hem een half uur ver weg, waarna men hem onthalsde; de vrouwen werd het lijf opengereten en zoo zij zwanger waren het kind uit den schoot gerukt en in 't aangezicht gesmeten. Gruwelijk! Op de stadsmuren waren 20 afgeslagen hoofden op pieken geplaatst en later in een vuilnisput geworpen; maar genoeg daarvan. Het hart krimpt van smart, als men al die gruwelen hoort en wij zijn machteloos om iets uit te voeren."[388]

Hoeveel slachtoffers er onder de Boksers en niet-christenen zijn gevallen, is evenmin bekend. Als men de berichten van de missionarissen als leidraad neemt, moeten velen het leven hebben gelaten bij de bestormingen op de versterkte dorpen. Zo schrijft bijvoorbeeld Theodorus Leenen dat er bij de aanvallen op Tchao-kia-ling zeker 150 doden aan de kant van de tegenpartij waren gevallen. Ivo van den Boer beweert dat de Boksers bij een aanval op Han-lo-ien 30 à 35 doden hadden en meer dan 100 gewonden.[389]

Het einde van de Bokseropstand in het najaar van 1900 betekende geenszins ook het einde van de ellende. Integendeel: de Shanxinezen hadden te lijden onder aanhoudende hongersnood , grote armoede en tyfus. Het kon niet uitblijven, meende Timmer: de vrouwen zaten opeengepakt in de kerken, de mannen moesten buiten slapen. De mensen waren verzwakt door tekort aan voedsel en slaap en door

---

387. Zie bijvoorbeeld: Sin-tchoang 26 december 1900, Van Uden aan ouders, AOFM, persoonsdossier Broekman, doos 11, nr. 4.

388. Chang-seu-ts'uenn 28 februari 1901 Groeneveld aan Provinciaal, AOFM, persoonsdossier W. Groeneveld, doos 12, map 33.

389. Tsao-kia-ling 14 november 1900, Leenen aan familie. AOFM, persoonsdossier Leenen, doos 12, map 18; Han-lo-ien 9 februari 1901, Van den Boer aan Hofman, AOFM, persoonsdossier Van den Boer, doos 16, map 9; zie ook: 7 september 1900, Groeneveld aan Timmer, AOFM, persoonsdossier Groeneveld, doos 12, map 33; Sintch'oang 21 september 1900, Giesen aan Hofman, AOFM, persoonsdossier Giesen, doos 14, map 6.

de psychische druk die de belegering en de gevechten met zich meebrachten.[390] Theodorus Leenen beschreef de toestand in de Mariabedevaartplaats Tchao-Kia-Ling in ongeveer dezelfde termen:

> "…groot en allerbitterst was ons lijden. Vooreerst onverdragelijk heet was het weder, bij gebrek aan voedsel en de noodige verzorging brak de typhus uit. De vrouwen, die in de kerk op de steenen vloer moesten slapen, zagen er uit als wandelende lijken, sommigen stierven van schrik, ongeveer 20 kindertjes stierven bij gebrek aan verpleging. Omtrent de 400 Christenen waren in de kerk en in mijn huis gelogeerd, die ik allen moest te eten geven."[391]

De tyfus maakte ook slachtoffers onder de Nederlandse missionarissen. Op 14 december 1900 overleed Aegidius Broekman in Sintchoang en op 3 mei 1901 Norbertus Janssen in Matchang aan de ziekte.[392] Kort daarna op 1 juni stierf Cassianus Pompe te Matchang en enkele dagen later op 7 juni in Han-lo-ien Arnoldus Lam. Waaraan Pompe en Lam precies zijn overleden, wordt niet opgegeven, maar de doorstane ellende, spanningen en ontberingen zouden mede hun dood hebben veroorzaakt.[393]

Evenmin kwam iedereen psychisch ongeschonden uit de strijd. Op 30 januari 1902 overleed de jonge missionaris Hilarion van Dijk. Hij was in 1899 in Zuid-Shanxi aangekomen, een devote, zachtmoedige man met een zwak gestel en, volgens Timmer, behept met "een zekere bangigheid" en "verkrapte [sic] zenuwen".[394] Toen de Bokseropstand uitbrak, was hij werkzaam in de oude, rustige christengemeente Ngan-keou, hoog in de bergen. Samen met de lekebroeder Bonifacius Timmer en de Chinese priester Raphael Kao bracht hij daar de zomermaanden van 1900 door, zonder ooit serieus bedreigd te zijn door de Boksers. In 1902 besloot Timmer dat Van Dijk ervaring moest opdoen onder nieuwe christenen en stuurde hem naar Tcheu-tcheou-fou, een streek waar de Bokseropstand in alle hevigheid had gewoed. "Vrees

---

390. Matchang november 1900, Timmer aan provinciaal, ABL map 18, nr. 1; zie ook: Chang-seu-ts'uenn 28 februari 1901 Groeneveld aan Provinciaal, AOFM, persoonsdossier Groeneveld, doos 12, map 33.

391. Tsao-kia-ling 14 november 1900, Leenen aan familie, AOFM persoonsdossier Leenen, doos 12, map 18.

392. Sintchoang 26 december 1900, Van Uden aan ouders, AOFM, persoonsdossier Broekman, doos 11, nr. 4; Matchang 7 mei 1901, Pompe aan N.N., AOFM, persoonsdossier Pompe, doos 11, map 7.

393. Zie bijvoorbeeld: *Blik in Zuid-Chansi*; "Na Vijf en Twintig jaar", in: *Sint Antonius*, jrg. 31, nr 9 (sept 1925), 271-283, aldaar 283; Kramer, *Kroniek*, 84; 9 maart 1950, Marcianus Dercks aan Gabriël Boutsen, ABL map 18, nr. 6.

394. Matchang 5 februari 1902, Timmer aan N.N., ABL, map 171. Zie ook: Placidus Slijkerman, Zuid-Chansi, in: *Sint Franciscus*, jaargang 17, nr. 6 (juni 1902), 184-186.

en angst sloeg hem om het hart toen hij zijn nieuwe bestemming vernam: hij achtte zich ongeschikt voor zulk een werkkring, en dit vermeerderde nog toen, voordat hij erheen was gegaan een opstand uitbrak, die het ergste voor paters en christenen deed vreezen."[395] Van Dijk vertrok, met tegenzin, toen het wat rustiger was geworden, maar werd meteen na aankomst ziek en overleed kort daarna.

Mogelijk was Hilarion van Dijk in elk geval een vroege dood gestorven. Hij leek, zeker lichamelijk, niet bestand tegen de eisen van het leven in de binnenlanden van China. Maar de Bokseropstand heeft zijn zwakke psychische gesteldheid geen goed gedaan. Hoe het ook zij, vijfentwintig jaar later voegde de redactie van *Sint Antonius* hem toe aan het rijtje Broekman, Janssen, Pompe, Lam, omdat ook hij iemand was "wiens zwak gestel niet bestand was tegen de verschrikkingen der Boksers".[396]

Ook Placidus Slijkerman had met de naweeën van de Bokseropstand te kampen. Hij was een van degenen die niet tijdig een versterkt dorp konden bereiken toen de gewelddadigheden uitbraken. Dagenlang had hij rondgezworven en was tenslotte op weg gegaan naar Honan waar hij, met Hofman, bescherming vond. Na het einde van de Bokseropstand was hij in belangrijke mate betrokken geweest bij de afwikkeling. Hij had zorg moeten dragen voor de begrafenis van vermoorde christenen en was samen met Ouwens naar Beijing gegaan om de financiële schadeloosstelling voor Zuid-Shanxi te regelen. Het was moeilijk werk geweest en dat deed zich voelen. Hij werd steeds zwakker en ziekelijker en was uiteindelijk niet meer in staat als missionaris te functioneren. Timmer liet Slijkerman in 1907 naar Nederland gaan, tegen beter weten in hopende dat een vakantie hem nieuwe kracht zou geven.[397] Het mocht niet baten: Slijkerman overleed op 21 september 1907. Victorianus Kruitwagen, sinds 1902 in Zuid-Shanxi, herinnerde zich het effect dat de gebeurtenissen van 1900 op Slijkerman hadden gehad:

> "De oudere Paters zeggen (..) dat hij (…) nooit meer de oude, opgeruimde Placied is geweest. (..) Toen hij hier ziek was, hield hij er veel van om te gaan rijden voor uitspanning en om te loopen, veel loopen. Zoodra hij in rust was, was het mis en kwamen alle zaken en zaakjes weer voor zijn geest, en dan wou hij maar weer beweging, verstrooing."[398]

---

395. Matchang 5 februari 1902, Timmer aan N.N., ABL, map 171.
396. Na Vijf en Twintig jaar, in: *Sint Antonius*, jaargang 31, nr. 9 (september 1925), 271-283, aldaar 283.
397. Luanfu 1 maart 1907, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 2.
398. Luanfu 8 november 1907, Kruitwagen aan familie, AOFM, persoonsdossier V.Kruitwagen, doos 22, map 1B.

In Nederland maakte de Bokseropstand diepe indruk. Vooral de gruwelijk dood van de Nederlandse scheutist Ferdinand Hamer in Mongolië sprak tot de verbeelding. Hamer werd herdacht als martelaar en geëerd met een indrukwekkend standbeeld in zijn geboorteplaats Nijmegen dat met uitbundig vertoon in het najaar van 1902 onthuld werd. Ook werd een procedure in gang gezet om hem heilig te verklaren.[399] De franciscanen in Shanxi hadden niet zulke spectaculaire slachtoffers. Allen hadden immers overleefd en alles wat zij hadden meegemaakt, verbleekte bij wat de scheutisten was overkomen. Het herdenken was navenant: een bescheiden boekje met het verslag van de gebeurtenissen.[400]

Of deze gebeurtenisen aspirant-missionarissen ervan weerhouden heeft om zich te melden voor de missie, is in deze studie niet verder onderzocht. Enkelen vonden het eigenlijk wel spannend en al in oktober 1901 arriveerde in Zuid-Shanxi een nieuwe franciscaan, Prudentius Hendrikse. Men ging over tot de orde van de dag – er was veel te doen: een bijna geheel verwoest vicariaat, een door overlijden, ziekte en vertrek naar andere missies[401] sterk uitgedund personeelsbestand, een ontwrichte christelijke gemeenschap. Timmer, die in 1902 het roer van Hofman overnam, moest het vicariaat bijna vanaf de grond herbouwen en dat vooral bekostigen uit de rente van de anderhalf miljoen Franse francs die als schadevergoeding aan Zuid-Shanxi waren toegewezen. Het kapitaal zelf was in 1903 door Hofman naar Nederland gesluisd en werd daar vastgezet. Deze eigenaardige actie van de teruggetreden apostolisch vicaris bleef lang in de herinnering van de Chinezen in Zuid-Shanxi. Jaren later, in 1946, eisten communisten alsnog het geld op.[402]

---

399. Harry Knipschild, *Ferdinand Hamer 1840-1900. Missiepionier en martelaar in China*, 2005 (ongepubl. proefschrift).

400. *Een blik in Zuid-Chan-si tijdens de jongste vervolging. Verslag van eenige Missionarissen aan Mgr. J. Hofman, Vic.Ap. Met toelichtingen*, Cuyk a.d. Maas [1901].

401. In 1902 vertrokken Giesen, Van der Klei en Groeneveld naar Shandong; zie ook Michel C.M. Kersten, *Gods werk in de citadel van satan. Een bronnenstudie naar het leven en het werk van de minderbroeders Ephrem Giesen (1868-1919) en Winfridus Groeneveld (1866-1914), missionarissen in China*, Nijmegen 4 juni 1998 (ongepubliceerde doctoraalscriptie).

402. Ook in de Kerk bleven de gebeurtenissen lang in het geheugen. Op 1 oktober 2000 verklaarde Johannes Paulus II 120 martelaren heilig die in China het martelaarschap hadden ondergaan. Onder hen ook de westerse missionarissen die tijdens de Bokseropstand vermoord waren.

Hoofdstuk III
Japanners, nationalisten en communisten (1901-1943)

1. Stuiptrekkingen van het keizerrijk

In het decennium tussen het einde van de Bokseropstand in 1901 en de revolutie van 1911 probeert de oude Qingdynastie wanhopig aan de macht te blijven. Het hof voert hervormingen door om de staat te moderniseren maar de dynastie heeft geen steun meer. Op de missionarissen in Shanxi maakte dit alles weinig indruk. De laatste jaren van het keizerlijk China met de keizerin-weduwe Cixi in de hoofdrol, lieten de Nederlanders tamelijk onverschillig. Hervormingsbesluiten en moderniseringsdecreten werden met scepsis ontvangen. Zij hoefden "niet ernstig genomen te worden", aldus Timmer, en Ouwens dacht daar hetzelfde over: "Gelukkig dat onze Chineezen zich niet erg druk maken over al die decreten en (…) wij nog veel minder."[403] De grote sociale onrust en het verlangen naar verandering werden door de franciscanen gekoppeld aan het als bijgelovig bestempelde politieke denken in dynastieke cycli. "De Chineezen, fatalisten als zij zijn, gelooven stellig dat bij dezen keizer de dynastie moet vallen. Na haar verval zal wederom een gouden eeuw voor China aanbreken", schreef Slijkerman, doelend op het aflopende 'Mandaat des Hemels'. Kruitwagen noteerde woorden van gelijke strekking: "de goden zijn dit Keizershuis niet meer genegen, zegt men. Allemaal superstitie waar heel China boordenvol van is."[404] Als oorzaken voor het falend beleid wezen de missionarissen eensgezind op de corrupte ambtenarij en de besluiteloosheid van het keizerlijk hof onder leiding van Cixi, een "oude heks" meende Kruitwagen.[405] Mandarijnen en hovelingen, van hoog tot laag, wilden overal munt uit slaan, bedrogen en bestalen

403. O.Timmer, "Uit de missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Franciscus*, jaargang 23, nr. 3 (maart 1908), 85-87 (brief van Timmer aan Hofman, door Hofman afgestaan aan de redaktie); Luan 7 mei 1908, Ouwens aan provinciaal, AOFM, persoonsdossier Ouwens, map 10, doos 15.

404. Z. Chansi 8 november 1904, Slijkerman aan provinciaal, AOFM persoonsdossier Slijkerman, doos 12, map 14; Ngan-K'eou 3 februari 1905, Kruitwagen aan ouders enz., AOFM persoonsdossier Kruitwagen, doos 22, map 1B.

405. Luanfu, 8 november 1907, Kruitwagen aan ouders (enz.), AOFM persoonsdossier Kruitwagen, doos 22, map 1B

iedereen, en als ze betrapt werden, stonden invloedrijke vrienden klaar om hen uit de brand te helpen.[406]

Als dan het keizerrijk in 1911 echt valt, komt dat voor de missionarissen niet onverwacht. Slijkerman had al in 1904 aangekondigd: "Een omwenteling is zeker."[407] Kruitwagen schreef in 1907 even zorgeloos als strijdlustig: "Volgens Chineesche kranten broeit er een geweldig oproer tegen de huidige dynastie, da's niet weg te praten, doch gelukkig zal de uitbarsting komen in het zuiden, zoodat, als er iets zou gebeuren wij wel buiten schot zullen blijven, maar anders: de geweren zijn klaar."[408]

2. De revolutie van 1911

Enkele dagen na het begin van de revolutie in oktober 1911, schreef Timmer een brief aan de provinciaal om hem op de hoogte stellen van de toestand in Zuid-Shanxi. Hij relativeerde de gebeurtenissen enigszins door er, overigens terecht, op te wijzen dat in zo'n immens groot land als China altijd wel ergens oproer en onrust was. Maar hij onderkende ook het bijzondere van déze revolte: de opstandelingen waren goed georganiseerd, ruim voorzien van geld en wapens en ze hadden een duidelijk doel, namelijk de heersende dynastie ten val brengen en een republiek stichten. Desondanks maakte de apostolisch vicaris zich geen zorgen. Alles speelde zich inderdaad in het zuiden van China af. Voorlopig viel er niets te vrezen.[409]

Begin november ontvingen de missionarissen echter het bericht dat de opstandelingen Shanxi's hoofdstad Taiyuan hadden ingenomen, de provinciegouverneur hadden vermoord en bestuursgebouwen in de as hadden gelegd. Het nieuws veroorzaakte grote onrust onder de christelijke bevolking en vervulde nu ook de missionarissen met zorg. Gevreesd werd voor een herhaling van de plunderingen en moordpartijen van 1900 door deserteurs en rapalje die van de chaos zouden profiteren. Maar de praatjes waren erger dan de werkelijkheid, kon Timmer al spoedig opgelucht concluderen.[410]

406. Ts'in-Kia-tchoang 24 augustus 1906, Kruitwagen aan ouders enz., AOFM doos 22, map 1B; Luanfu St. Petri et Pauli 1907, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 2; Luanfu 8 november 1907, Kruitwagen aan ouders enz., AOFM doos 22, map1B; H.Huberts, "Allerlei uit China", in: *Sint Franciscus*, jaargang 22, nr. 5 (mei 1907), 150-153.

407. Z. Chansi 8 november 1904, Slijkerman aan provinciaal, AOFM persoonsdossier Slijkerman, doos 12, map 14.

408. Luanfu 8 november 1907, Kruitwagen aan ouders, AOFM persoonsdossier Kruitwagen, doos 22, map 1B.

409. Luanfu 22 oktober 1911, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.

410. Lau-tsuen-tswang 4 november 1911, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3; Luan 6 november 1911, Ouwens aan provinciaal, AOFM persoonsdossier Ouwens, doos 15, map 10; Luanfu 24 januari 1912, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.

Bovendien was men ook werkelijk voorbereid op calamiteiten. Zeker Kruitwagen die, in zijn gebruikelijke stoere taal, familieleden in Nederland geruststelde met de bewering dat muitende soldaten zich beslist niet in zijn residentie zouden durven vertonen, omdat ze wisten "dat ze aardig getracteerd zouden worden op een buitje kogels en hagel."[411]

De onbekommerde, zelfverzekerde houding van de missionarissen was waarschijnlijk geen bluf. Men voelde zich veilig en was niet echt bang voor een herhaling van 1900. Dat had te maken met het bijna ontoegankelijke landschap van Shanxi en met de moderne wapens die aangeschaft waren na de Bokseropstand. Bovendien verkeerde men behalve in geografische afzondering ook in een zeker communicatief isolement. De missionarissen waren eigenlijk slecht op de hoogte van de actualiteit. De voornaamste voorvallen kreeg men pas te horen als die, en daarmee de gevaren, allang voorbij waren. Timmer schreef aan de provinciaal dat de Nederlandse kranten, die voor hun nieuwsgaring telegrammen gebruikten, actueler waren dan hij in zijn brieven kon zijn. Epiphanius Frericks vernam het meeste over de opstand uit de het Nederlandse dagblad *De Maasbode*. [412]

Zo ging de revolutie van 1911 – toch een keerpunt in de Chinese geshiedenis – zonder noemenswaardige incidenten aan de Nederlandse missionarissen in Zuid-Shanxi voorbij. Alleen in Luanfu en in het westelijk gelegen P'ing-yang-fu hadden ernstige confrontaties gedreigd. Maar juist door tussenkomst van de Kerk konden die voorkomen worden. In de hoofdresidentie werd een soldatenoproer bezworen door de Chinese priester Petrus Tcheng; in P'ing-yang-fu bemiddelde Marcianus Dercks op verzoek van het stadsbestuur tussen keizerlijke troepen en revolutionairen.[413] Hij had kennelijk invloed en vertrouwen bij de Chinezen. In het voorjaar was de rust weergekeerd. Op 25 april 1912 kon Timmer melden: "Alles is thans republikein en de paters schrijven mij dat 't nu overal rustig is".[414]

Drie artikelen in Nederlandse missietijdschriften illustreren de tamelijk gelijkluidende mening van de missionarissen ten aanzien van de nationalistische revolutie. Gelasius Wismans zocht de oorzaken in de tegenstelling tussen het volk,

---

411. Sintchoang 22 december 1911, Kruitwagen aan ouders enz., AOFM persoonsdossier Kruitwagen, doos 22, map 1B.

412. Lau-tsuen-tswang 4 november 1911, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3; E.Frericks, "Uit de missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Antonius*, jaargang 18, nr. 6 (juni 1912), 187-189, aldaar 188.

413. H.Huberts, "Soldatenoproer", in: *Sint Franciscus*, jaargang 27, nr. 9 (september 1912), 276-281; J. van Hemert, "De pacificatie van P'ing-yang-fou", in: *Sint Franciscus*, jaargang 27, nr. 12 (december 1912), 377-378.

414. Luanfu 25 april 1912, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A nr. 3.

d.w.z. de Han-Chinezen, en de regerende dynastie van de niet-Chinese Mantsjoes, de daaruit voortvloeiende onrechtvaardige afwikkeling van de Bokseropstand en de nieuwe ideeën die door jonge Chinezen geïntroduceerd werden:

> "Waarom is deze opstand uitgebroken? Omdat de Chineezen voor de Tartaren [de Mantsjoes] maar belasting moeten opbrengen en met goede woorden hieraan niets konden veranderen. Maar vooral ook, omdat na de vervolging van 1900, welke van de regeering der Tartaren is uitgegaan, later bijna alleen Chineezen, Chineesche mandarijnen enz. zijn onthoofd en gestraft, terwijl de Tartaren gespaard bleven. Dit heeft kwaad bloed gezet. In Amerika, Engeland en Japan zijn de Chineezen gaan studeeren en hebben daar hunnen plannen gemaakt en verspreid. Zooals gezegd wordt, zal China later bestuurd worden zooals Amerika. We zullen dan krijgen: Vereenigde Staten van China. Onverschillig wie het wint, de Keizer of de Komintan [sic], wellicht zal hier in China spoedig heel wat veranderen."[415]

Wismans' analyse is deels correct. Leden van het Manchu-hof werden, in tegenstelling tot wat hij beweert, wel degelijk gestraft voor hun aandeel in de Bokseropstand.[416] Daarentegen klopt de opmerking dat een groeiend aantal jonge Chinezen aan buitenlandse universiteiten ging studeren en daar moderne inzichten opdeed ten aanzien van bestuur en politiek.

Dezelfde redenen – haat tegen de vreemde overheersers en de veranderende mentaliteit bij jonge Chinezen door kennismaking met westers gedachtengoed – werden ook door Huberts genoemd. De Mantsjoes, schreef hij, hadden nog nooit iets voor het volk gedaan. Hun bestuur was puur gericht geweest op zelfbehoud en zelfverrijking. De voornaamste functies gingen altijd naar Mantsjoes, wier afstand tot het overwonnen volk ook daadwerkelijk zichtbaar was in de inrichting van de steden: Mantsjoes en Chinezen woonden gescheiden van elkaar in aparte wijken. Huberts: "Het laat zich begrijpen, dat zulk een afscheiding en bevoorrechting wederzijdsche afkeer en verachting tusschen Chineezen en Tartaren veroorzaakten, welke eindelijk voorgoed zijn losgebarsten."[417] Aangewakkerd werd die haat door opruiende krantenartikelen van jonge intellectuelen die, aldus Huberts, jarenlang op staatskosten aan Europese en Japanse universiteiten "geluierd hadden" en die "diep

---

415. Gelasius Wismans, "Uit de Missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Franciscus*, jrg. 27, nr. 2 (februari 1912), 61-63, aldaar 63.

416. Cohen, *History in three Keys*, 55.

417. H.Huberts, "De Opstand in China", in: *Sint Franciscus*, jrg. 18, nr. 4 (april 1912), 121-123, aldaar 121.

bedorven en belachelijk verwaand" in China waren teruggekeerd om "wat te raaskallen over socialismus, republiek en staatswetenschappen." Al spoedig hadden zij zich georganiseerd, want Chinezen hadden nu eenmaal een "zucht naar samenspannen," en met financiële steun van kapitaalkrachtige overzeese Chinezen met een eigen agenda kon de beweging uitgroeien tot een revolutionaire partij.[418] Jesualdus van Hemert tenslotte, noemde, zij het wat zakelijker dan Huberts, dezelfde factoren: corrupte heersers die met hun hautain gedrag de haat hadden opgeroepen van jonge Chinezen, die wereldwijs geworden waren door een studie in het buitenland.[419]

Het is niet duidelijk naar welke partij de sympathie van de missionarissen uitging. In ieder geval niet naar de Mantsjoes, de dynastie die hun de Boksers had gebracht, en zeker ook niet naar China's opstandige jeugd. Er valt bij het merendeel een zekere onverschilligheid ten aanzien van politieke ontwikkelingen te constateren. Als de omwenteling maar ten goede van het geloof komt, dan volgt al het andere vanzelf, zo lijkt het wel. In Huberts' woorden: "Moge Onze Lieve Heer ons toch spoedig vrede geven, opdat in dit groote veelbelovende Chineesche rijk het Katholieke geloof zich meer en meer uitbreide; dan toch worden de zeden verzacht, de onsterfelijke zielen bereiken hun eeuwige zaligheid en aan God wordt de verschuldigde eer gegeven."[420]

3. De jaren twintig en dertig

Op 1 januari 1912 was Sun Yatsen voorlopig president van de republiek China geworden maar al op 13 februari deed hij afstand ten gunste van de machtige generaal van het noordelijke leger, Yuan Shikai. Yuan bleek een ambitieuze politicus die steeds meer bevoegdheden naar zich toetrok. Toen de afgevaardigden van Suns partij, de nationalistische Guomindang, hun ongenoegen lieten blijken, ontbond Yuan in januari 1914 het parlement. Het Westen hield zich, vooral na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog, afzijdig: elke Chinese regering was goed zolang een gunstig economisch klimaat voor investeringen bleef bestaan.[421]

De wereldcrisis gaf Japan de gelegenheid zijn macht in China uit te breiden. In januari 1915 presenteerde de Japanse regering de beruchte "Eenentwintig Eisen" aan

418. Idem, 121-122.

419. J. van Hemert, "Iets over de revolutie in China", in: *Sint Franciscus*, jrg. 27, nr. 5 (mei 1912), 153-156, aldaar 156.

420. H.Huberts, "Uit de Missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Antonius*, jrg. 18, nr. 5 (mei 1912), 147-151, aldaar 151. Zie ook: J. van Hemert, "Iets over de revolutie in China", in: *Sint Franciscus*, jrg. 27, nr. 5 (mei 1912), 153-156, aldaar 156.

421. Spence, *The Search for Modern China*, 281.

Yuan. Tokyo wilde onder meer de Duitse bezittingen in Shandong en uitbreiding van commerciële rechten in Mantsjoerije . Ondanks heftige protesten van de Chinese bevolking ging Yuan akkoord met het merendeel van de eisen. Zijn populariteit daalde en bereikte een dieptepunt toen hij op 1 januari 1916 zichzelf tot keizer uitriep – zoals overigens gedurende 2000 jaar veel opstandelingenleiders dikwijls gedaan hadden. Massale protesten volgden en de een na de andere provinciegouverneur verklaarde zich onafhankelijk. Na Yuans overlijden op 6 juni 1916, werd het parlement weer bijeengeroepen, maar het idee van een machtige centrale overheid bleek een illusie toen na een mislukte restoratiepoging van Mantsjoe-loyalisten in juni 1917 enkele generaals met hun legers Beijing innamen. Voortaan waren zowel het presidentschap als het parlement een speelbal van elkaar bestrijdende militaire leiders.[422]

Het platteland van Zuid-Shanxi bleef in de jaren van het presidentschap van Yuan Shikai tamelijk rustig. “Alles gaat zijn gewone gang en wat 't politieke leven aangaat, laten wij de Chineezen maar doorrumoeren zonder er ons iets van aan te trekken, zooals trouwens de overgroote menigte der bevolking eveneens doet.”[423] schreef Timmer. Toch maakte de apostolisch vicaris zich ook zorgen. Hij wees op de dreigende conflicten rond Mongolië en Tibet, op de slechte staat waarin de overheidsfinanciën verkeerden, op de machteloosheid van de centrale regering tegenover de provinciale leiders en op de constante dreiging van een burgeroorlog. “Neen, mijn hoop op een spoedige verbetering vermindert dagelijks.” somberde hij.[424] Een jaar later spreekt hij zich nog negatiever uit en veroordeelt fel datgene wat hij beschouwt als een karakteristiek Chinees feilen: organisatorisch onvermogen. De enige remedie, meent hij, is de krachtige hand der Europeanen:

> “Van de republiek bestaat op 't oogeblik niets meer dan de naam; 't is weer helemaal dezelfde rotte toestand als voor de revolutie, maar de lui die zoo voor de republiek geijverd hebben, en dit nog doen, hebben getoond dat zij evenmin in staat waren iets goeds tot stand te brengen. Als eens een paar flinke Europeanen aan 't hoofd stonden, wat zou China er dan gauw bovenop zijn: dat bewijzen de douane-instelling en de posterijen: die worden door Europeanen gedirigeerd en werken keurig. Zoo is 't ook met den godsdienst: er zijn vele flinke chineesche priesters, maar als er geen europeesche directie was, en alles door Chineezen moest gebeuren zou 't gauw spaak loopen. Zoo zijn nu eenmaal de Chineezen.”[425]

422. Spence, *The Search for Modern China*, 287.
423. Luanfu 15 mei 1913, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3; zie ook: Luanfu 11 augustus 1913, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.
424. Luanfu 4 februari 1913, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.
425. Luanfu 28 maart 1914, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.

Timmer laat zich eveneens negatief uit over het voornemen van president Yuan Shikai om de monarchie te herstellen. “Lood om oud ijzer” luidt zijn oordeel. Het zou geen wezenlijke vooruitgang brengen. Yuan was en bleef een dictator, omringd door opportunistische ambtenaren en legerofficieren. Het Chinese volk had niets te vertellen en was ook niet politiek geïnteresseerd. Timmer concludeert in 1915: “Mij dunkt dat China een lange periode van opstanden enz. tegemoet gaat.”[426] Het bleken profetische woorden. Een jaar later breekt de tijd van de zogenaamde warlords aan, een chaotische periode vol conflicten en wisselende loyaliteiten, die zou duren tot de communistische machtsovername in 1949.

De politieke kaart van China in die jaren zag er in grote lijnen als volgt uit: Noord- en Centraal-China waren verdeeld tussen de Anhui-factie en de Zhili-factie. In 1920 versloeg de Zhili-factie, die een verbond was aangegaan met de warlord van Mantsjoerije, de Anhui-factie. Na hun gezamenlijke overwinning keerden beide partijen zich tegen elkaar. Maar vanaf 1924 ontstond een min of meer stabiel machtsevenwicht met als belangrijkste regimes die van Zhang Zuolin in Mantsjoerije, Feng Yuxian, in het noordwesten, Sun Chuanfang in de provincies aan de benedenloop van de Yangzi, Wu Peifu in de provincies rond de middenloop, en de Guangxi-factie in het zuidwesten. Rond Kanton werd de Guomindang gedoogd door de plaatselijke warlord. In Shanxi heerste de jonge legerofficier Yan Xishan.[427]

Shanxi's nieuwe machthebber wordt door zijn biograaf Donald Gillin beschreven als charismatisch en energiek, een charmante *bonhomme*. Hij was in 1883 niet ver van Taiyuan geboren, volgde een militaire opleiding in Japan en had na zijn terugkomst in China snel carrière in het leger gemaakt. Yan, een bewonderaar van Japans modernisering en krachtige leger, verafschuwde de corruptie onder de ambtenaren en was ontevreden met de gang van zaken in het keizerrijk. Hij sloot zich aan bij de Guomindang en als in oktober 1911 de revolutie uitbreekt, rebelleert ook Yan. Op 29 oktober valt hij het Mantsjoegarnizoen in Taiyuan aan en laat hij de provinciegouverneur doden. Binnen enkele dagen is het grootste gedeelte van Shanxi in handen van de revolutionairen. Vanwege zijn autoriteit en prestige wordt Yan Xishan door Beijing tot militair gouverneur benoemd. Hij erkende de centrale regering maar bleef zich afzijdig houden in de conflicten tussen president Yuan Shikai en diens tegenstanders.[428] Hij wist dat zijn leger niet sterk genoeg was om effectief aan de strijd mee te doen. Om zijn controle over Shanxi te behouden, gaf Yan dan de ene militaire kliek zijn loyaliteit, dan de andere, waarbij hij er op bedacht

426. Luanfu 8 oktober 1915, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.
427. Overzicht uit J.A.G. Roberts, *A History of China*, 1999, 218.
428. Donald Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan in Shansi province 1911-1949*, Princeton 1967, 9-16.

was steeds de winnende partij te kiezen.[429] Tegelijkertijd probeerde hij iets aan zijn zwakte te doen: Shanxi's economie moest ingrijpend gemoderniseerd worden om het geld, nodig voor de vorming van een krachtig leger, op te brengen. De initiatieven die hij hiervoor nam, bezorgden hem de bijnaam modelgouverneur.

Yan richtte zich op industrialisatie, modernisering van de mijnbouw, verbetering van landbouwmethoden, hervorming van het onderwijs en de aanleg van spoorlijnen en wegen. Hij voerde campagnes tegen het inbinden van voeten bij jonge meisjes, prostitutie, homoseksualiteit, gokken en het roken van opium. Drastische verhoging van de belastingen moest het geld opbrengen om de grootse plannen te bekostigen. De ideologische onderbouwing van deze politiek was een mengeling van ideeën, volgens Yan zelf het beste uit: 'militarisme, nationalisme, anarchisme, democratie, kapitalisme, communisme, individualisme, imperialisme, universalisme, paternalisme en utopisme.'[430]

Maar de modelgouverneur was niet erg succesvol in zijn streven om de economische en sociale omstandigheden in Shanxi te verbeteren. De modernisering van mijnbouw en industrie kwam niet op gang, mede door de gebrekkige infrastructuur van de provincie. Hervormingen in de agrarische sector mislukten door gebrek aan kennis van nieuwe, productieverhogende methoden en door slecht waterbeheer. Bovendien waren de boerderijen te klein; het land werd bewerkt door zeer veel onwetende, arme boeren die afhankelijk waren van rijke landbezitters. Herverdeling van grond zou hierin verandering hebben kunnen brengen, maar Yan was niet genegen de kapitaalkrachtige landadel tegen zich in het harnas te jagen. Daarentegen hadden onderwijshervormingen wel enig succes. Met name het aantal leerlingen in de basisscholen nam sterk toe omdat het onderwijs gratis werd aangeboden. Volgens Yans biograaf was de belangrijkste functie van het onderwijs echter eerder ideologisch dan pedagogisch: Yan wilde onderdanen die zijn propaganda konden lezen, maar die niet zo hoog geschoold waren dat ze er vraagtekens bij zouden zetten. Daardoor werden het middelbaar en hoger onderwijs verwaarloosd.[431]

Een van Yans initiatieven op het gebied van de volksgezondheid richtte zich op de bestrijding van opiumhandel en -gebruik. Volgens Gillin was in 1916 minstens 10% van de 11 miljoen inwoners van Shanxi gebruiker. Maar de strenge maatregelen om dit aantal terug te dringen hadden weinig effect. Er ontstond een levendige smokkel vanuit de omringende provincies, waar bestrijding geen prioriteit was, en vele gebruikers schakelden over op morfine of heroïne. Daarenboven waren zoveel

429. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 21-22.
430. Geciteerd bij Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 63.
431. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 69-78, 88-101.

ambtenaren betrokken bij de handel dat Yan tenslotte noodgedwongen zijn beleid omboog en een staatsmonopolie op de productie en verkoop van opium invoerde.[432]

Gillin wijt het falen van Yans moderniseringspolitiek in de jaren twintig onder meer aan gebrek aan kapitaal, maar wijst ook op de conservatieve mentaliteit van Shanxi's bevolking. Die behoudende instelling weerhield de kapitaalkrachtigen ervan te investeren in innovatieve, industriële ondernemingen. Zij gaven hun geld liever uit aan consumptiegoederen of probeerden hun rijkdom te vergroten door land te kopen.[433] Maar ook Yan zelf bleef te gehecht aan de bestaande orde om werkelijke veranderingen tot stand te brengen.

Getuige de brieven van de missionarissen bracht Yans bestuur in ieder geval orde en rust en toch een zekere vooruitgang. De mening van Boerke: "Hier leven wij in tegenstelling met andere provincies zeer rustig, dank de goede zorgen van onzen gouverneur, die Chansi, eerst zoo achterlijk in het schoolwezen en nijverheid, een voorsprong geeft bij andere provincies."[434] Ook Timmer oordeelde in die geest: "De gouverneur der provincie is rusteloos bezig met zijn hervormingarbeid, en al is in zijn maatregelen niet alles goed te keuren, toch heeft hij door gansch China een welverdienden naam van ijverig, vooruitstrevend en onbaatzuchtig bestierder, bij wien het welzijn des volks hoofdzaak is."[435] Ook vele jaren later krijgt Yan Xishan nog lovende woorden. De laatste apostolisch vicaris, Constans Kramer, noemt hem een "goed bestuurder":

> "Er werd hard gewerkt aan de verbetering van het onderwijs en de opbouw van de industrie. Autowegen werden aangelegd door de hoge bergketens heen tot zelfs in de uiterste hoeken van Zuid-Shansi. Hij [Yan Xishan] kreeg een volksbeweging van de grond, die al te extreme en te links gerichte tendensen moest indammen. En met zijn voor het China van die tijd goed uitgeruste leger hield hij de troepen van vreemde generaals zoveel mogelijk buiten de grenzen."[436]

Maar die zo gewaardeerde orde en rust hadden hun prijs: Shanxi's bevolking moest hoge belastingen opbrengen. De missionarissen hadden daarop kritiek; het geld ging immers voor een groot deel naar militaire doelen. "Iedereen wil baas spelen en rijk

---

432. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 38-40.
433. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 85.
434. Luan 6 december 1919, Boerke aan Provinciaal, ABL, map 35, nr. 2.
435. Timmer aan Fraters O.F.M. van Weert, ca. 1919, ABL map 26, nr. 1.
436. Kramer, *Kroniek*, 149-150.

worden van de centen van het arme volk."[437] Het zal duidelijk zijn, China's warlords, uitgezonderd Yan Xishan, konden niet op de sympathie van de missionarissen rekenen. Timmer bestempelde hen als egoïstische "militaire beunhazen" die alleen uit waren op zelfverrijking en daarbij konden rekenen op een leger "leegloopers" die er geen been in zagen hun landgenoten te plunderen en "hun verderen lagen lusten bot te vieren."[438]

In de jaren twintig raakte Yan Xishan toch steeds meer betrokken bij de conflicten tussen de andere warlords. Tegen het einde van 1923 circuleerden er geruchten dat naburige krijgsheren Shanxi wilden aanvallen. Yan, die tot dan zijn leger, in een poging te bezuinigen, niet had uitgebouwd maar had gereduceerd, begon aan de opbouw van een volksmilitie door jongeren onder de wapenen te roepen, die na training, naar hun dorp terugkeerden maar regelmatig werden opgeroepen.[439] De missionarissen schreven dat het gerucht van een naderende invasie vanuit de ten oosten van Shanxi liggende provincie Honan, veroorzaakte een "paniek van belang" onder de bevolking. In verschillende plaatsen zochten de Shanxinezen bescherming in de katholieke residentie; welgestelde kooplui en grondbezitters verlieten de streek.[440] Tegen het einde van 1925 viel de warlord van Honan daadwerkelijk aan. De gevechten duurden enkele weken, maar Yan Xishans troepen hielden stand en wisten de aanvallers terug te drijven.[441] Het was de eerste keer sinds de Bokseropstand van 1900 dat op Zuid-Shanxi's bodem weer gewelddadige confrontaties plaatsvonden.

In 1926 trok het leger van Feng Yuxian zich terug in noordwest China nadat het zware verliezen had geleden tegen andere warlords. Yan Xishan liet het restant van Fengs leger in Shanxi toe, enerzijds om Feng te vriend te houden, anderzijds om andere generaals door deze verhoging van het aantal soldaten in zijn provincie ervan te weerhouden Shanxi binnen te trekken.[442] In datzelfde jaar was het leger van de Guomindang onder leiding van generaal Chiang Kai-shek begonnen aan de zogenaamde Expeditie naar het Noorden. Jiang probeerde zoveel mogelijk

---

437. Luanfu 18 oktober 1924, Van Elk aan pater Secretaris, AOFM, persoonsdossier G. van Elk, doos 16, map 24. Zie ook: Luan 7 augustrus 1920, Boerke aan provinciaal, ABL, map 35, nr. 2; Sintchoang 15 februari 1924, Fort. Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 1; Luanfu 8 oktober 1924, Timmer aan Kruitwagen, ABL map 29, nr. 1.
438. Luanfu Palmzondag 1926, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 2.
439. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 24-25.
440. Luanfu 18 december 1925, Timmer aan confraters, ABL map 29, nr. 2; Sintchouang 30 december 1925, Boerke aan procurator, ABL map 37, nr. 1.
441. Tchao-kia-ling 27 december 1925, Stals aan confrater, ABL map 30, nr. 2B; Luanfu 30 december 1925, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 1; Sintchouang 30 december 1925, Boerke aan procurator, ABL map 37, nr. 1.
442. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 103-104.

onafhankelijke generaals te verslaan of in zijn kamp te krijgen. Hij vroeg ook Yan Xishan om steun. Yan stemde toe, mede omdat Feng zich had aangesloten en omdat Shanxi's jeugd inmiddels in demonstraties haar sympathie voor de Guomindang had laten blijken.

De ontwikkeling werd door de missionarissen niet gewaardeerd. De Guomindang onderhield immers nauwe banden met de communistische partij van de Sovjet-Unie en stelde zich anti-westers en anti-christelijk op. Men maakte zich zorgen en sprak van een toestand die steeds kritischer werd, van haat tegen Europeanen en van studenten die het volk ophitsten.[443] Timmer was evenwel van mening dat de protesterende jeugd niet helemaal ongelijk had en dat het Westen wel degelijk in het verleden begane onrechtvaardigheden tegen China moest rechtzetten. Maar de eisen die aan de Europeanen gesteld werden, vond hij onredelijk en te zwaar.[444]

Bezorgd was ook Fortunatus Spruit. De nieuwe ideeën, naar zijn mening "een samenraapsel van moderne europeesche dwalingen als materialisme, socialisme, atheïsme", stonden immers lijnrecht tegenover de grondslagen van het christelijk geloof. Het nieuwe China had zijn oude goden en wijzen de rug toegekeerd en was vervallen tot egoïsme. Vooral de ongebreidelde vrijheidsdrang had de Chinezen vervreemd van het christendom.[445] Wat ook door Timmer en Boerke in hun brieven kort werd aangestipt – de opkomst van nieuwe ideologieën en de intellectuele zoektocht van de intelligentsia – kreeg een uitgebreide beschouwing van Pacianus Teepe. Hij was sinds 1922 in China en begon al na enkele jaren zijn ideeën over verschillende onderwerpen op papier te zetten. Het resulteerde in een uitgebreide schriftelijke produktie. In 1925 publiceerde hij een serie van zes artikelen in *Sint Antonius*, getiteld "Bedrieglijke glanzen". Hierin gaf hij zijn mening over de groeiende populariteit van het communisme onder de jeugd.[446]

Teepe schrijft over een dreigend gevaar voor de Chinese volksziel. Het onheil gaat uit van het "moderne heidendom": het uit het Westen geïmporteerde atheïsme en materialisme. Exponent van de nieuwe beweging is de jonge Chinees die in het Westen heeft gestudeerd. Dit hautain en pronkziek personage veracht het gewone

443. Luanfu 2 november 1924, Boerke aan procurator, ABL map 27, nr. 1; Lao-kuin-tchoang 19 juli 1925, Huberts aan Kruitwagen, ABL map 30, nr. 2C; Luanfu 11 juni 1925, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 1.

444. Luanfu, 11 juli 1925, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 1.

445. Fortunatus Spruit, "Beminde leden der F.M.B.", in: *Sint Antonius*, jrg. 34, nr. 12 (dec 1928) (376-378), aldaar 378.

446. "Bedrieglijke glanzen", in: *Sint Antonius*, jrg. 31, nr. 2 (febr. 1925), 47-48; idem, nr. 3 (mrt. 1925), 82-84; idem, nr. 5 (mei 1925), 144-149; idem, nr. 8 (aug. 1925), 237-243; idem, jrg. 32, nr. 4 (april 1926), 120-124; idem, nr. 5 (mei 1926), 149-153.

volk vanwege zijn geloof in oude goden, veracht de staatsambtenaren vanwege hun trouw aan confucianistische principes, en veracht vooral het christendom omdat het enige wat hij daarover weet hem is verteld door de atheïstische professoren aan Europese en Amerikaanse universiteiten. Deze "creatuur van goddelooze opvoeding" zal uiteindelijk "hulpeloos heendwalen" naar "den doolhof van het Bolsjewisme" en eruit te voorschijn komen als "een volslagen anarchist naar geest en ziel".[447] En het zijn nu juist deze mensen die steeds meer het onderwijs en de pers naar zich toe trekken en dus uiteindelijk zullen beschikken over de middelen om het volk te beïnvloeden. Dan kan niemand het verval van de Chinese samenleving nog stoppen, 't minst de Chinezen zelf. Want hun op het Confucianisme gebaseerde moraal is een zwakke, zonder inhoud. Teepe bewondert weliswaar de confuciaanse "vormen-beschaafdheid", maar die wordt slechts door weinigen bereikt. De massa blijft steken aan de oppervlakte. Daarom is zij niet sterk genoeg om weerstand te bieden aan de verleidingen van wat men het toppunt van cultuur vindt: de westerse welvaartsbeschaving minus haar christelijk fundament. Als de Chinezen zich overgeven aan de verlokkingen zullen zij uitkomen bij het bolsjewisme, het bedrieglijke glanzen waarnaar Teepe in de titel van zijn artikelen verwijst:

> "...eindelijk is een ster gaan stralen aan den westerkim. (...) en millioenen en millioenen heffen in hijgend verlangen harten en handen ten hemel en staren in stijgende verrukking naar den glanspracht der steeds stijgende fonkelster! - Maar neen, 't is niet de ster van Bethlehem, (...) want ziet hoe fonkelt die bloed-roode glans, spellend moord en brand en verwoesting... 't is de roode sovjetster, het teeken van het Bolsjewisme!"[448]

Het Westen mag deze ontwikkeling niet vanaf de zijlijn gadeslaan. Immers, een bolsjewistisch China is een gevaar voor de hele wereld. Teepe stelt dat de enige redding ligt in een snelle kerstening van China en om dat te bereiken roept hij alle katholieken op tot "intenser missieactie."[449]

---

447. De bespotting van de "vereuropeaniseerde" jonge Chinees keerde regelmatig terug in artikelen. Zie: A. van Uden, "Uit de missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Franciscus*, jrg. 28, nr. 6 (juni 1913), 175-181; S. van den Bosch, "Uit de missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Antonius*, jrg. 19, nr. 6 (juni 1913), 180-186.

448. Idem, nr. 5 (mei 1926), 149-153, aldaar 150.

449. Teepe beperkte zich met zijn oproepen tot activisme niet tot de franciscaanse pers maar schreef over de ontwikkelingen ook in de grote katholieke dagbladen. Zie onder meer: "Over de psychologie van den Chineeschen Student" in: *De Nieuwe Eeuw*, febr. 1927; "De toestand in China", in: *De Tijd* 10 januari 1927; "De hel in 't hemelsche rijk" in: *De Tijd* 12 maart 1927; "Vrede en Eenheid in China", in: *De Maasbode*, 6 december 1927.

4. Mislukte modernisering

Toen Chiang Kai-shek in 1927 met de communisten brak en het jaar daarop een nationalistische regering in Nanjing vestigde, liet Shanxi's gouverneur Yan Xishan alle bedenkingen tegen de Guomindang varen en aanvaarde een benoeming tot bevelhebber van hun noordelijke leger. De consequentie hiervan was dat hij zijn soldaten moest inzetten tegen de warlord van Mantsjoerije. Yans leger was echter te zwak en leed nederlaag na nederlaag. Alleen door tussenkomst van de troepen van Feng Yuxian werd de verovering van Shanxi voorkomen. Yan en Feng trokken daarna gezamenlijk naar Beijing op. Yans leger kwam als eerste in de oude hoofdstad aan. Shanxi's warlord stond nu op het toppunt van zijn macht: Chiang Kai-shek benoemde hem tot commandant van de garnizoenen in Beijing en Tianjin en hij kreeg hoge functies in de regering en de Guomindang.[450]

De missionarissen betreurden het dat Yan Xishan zich in de strijd had gemengd maar hij moest wel, meenden zij, wilde hij de provincie behoeden voor invasies. En zolang het in Zuid-Shanxi rustig bleef, hadden ze weinig moeite met Yans deelname aan de strijd om de macht, al vond men het spijtig dat de gouverneur zich bij de Guomindang had aangesloten. Dat was immers – naast de atheïstische communisten – een partij waarvan de christelijke godsdienst weinig goeds te verwachten had. Immers, de aanhangers oriënteerden zich op confucianisme en traditionele Chinese religies.[451] Toen in april 1928, met de vestiging van Chiang Kai-sheks regime, de zogenaamde Nanjingdecade in de Chinese geschiedenis werd ingeluid en Yan zich heer en meester van Noord-China wist, reageerde men in Zuid-Shanxi met twijfel. Veel vertrouwen in de duurzaamheid van de nieuwe politieke situatie had men niet. Spruit vreesde dat "ze er hem [Yan Xishan] uitknikkeren." En ook Timmer verwachtte geen langdurig stabiel bestuur.[452]

In 1929 verbreken Chiang Kai-shek en Feng Yuxian inderdaad hun alliantie. Als Yan Xishan in dit conflict de kant van Feng kiest, valt Jiang de provincie Shanxi aan. In Zuid-Shanxi ondervond men nu ook, na jaren van betrekkelijke vrede, aan den lijve de gevolgen van de gewapende machtsstrijd die het politieke leven in China al vanaf het einde van het keizerrijk in zijn greep hield. De missionarissen schreven: duizenden en duizenden gedemoraliseerde en vermoeide soldaten kwamen "als een stortvloed

450. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 105-110.

451. Sin-tchoang 29 maart 1926, Boerke aan provinciaal, AOFM persoonsdossier B.Boerke, doos 20, map 6; Luanfu 13 april 1926, Timmer aan Kruitwagen, ABL map 29, nr. 2; Matchang 12 december 1927, Boerke aan provinciaal, AOFM persoonsdossier B.Boerke, doos 20, map 6.

452. Luanfu 31 juli 1928, Fort. Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 1; Luanfu 30 juli 1928, Timmer aan Kruitwagen, ABL map 53, nr. 1.

van de bergen stroomen, naar de vlakte van Luanfu."[453] Ze trokken de dorpen en steden in "zonder schoenen of kousen, dikwijls zonder pet, geen geweer of ransel letterlijk niks; alleen wat gescheurde kleeren of dikwijls lompen aan, regelrecht van af het slachtveld [sic] waar ze totaal verslagen waren."[454] Natuurlijk ontwrichtte hun aanwezigheid het dagelijks leven. In elk huis werden soldaten ingekwartierd. Winkels waren in één dag hun voorraad levensmiddelen en kleding kwijt en wat men daarna nog wilde hebben, werd zonder meer opgeëist of gestolen.[455]

Om te voorkomen dat de gebouwen, het geld, de voedselvoorraden en andere bezittingen van de missie gevorderd zouden worden, bood apostolisch vicaris Spruit aan de legercommandanten aan om zieke en gewonde soldaten te verplegen en te behandelen in het ziekenhuis van de Nederlandse zusters die sinds 1922 in het vicariaat werkten. Het voorstel werd geaccepteerd, men betaalde zelfs de gebruikelijke tarieven en sindsdien hadden de zusters dagelijks vele tientallen patiënten. Overigens hadden ook de protestantse zendelingen de deuren opengezet van hun goed geoutilleerde en met drie gediplomeerde artsen bemande ziekenhuis. Bovendien boden zij kostenloze behandeling aan. Maar vreemd genoeg maakte niemand daarvan gebruik, althans volgens Spruit.[456]

De Guomindanglegers bleven buiten de provincie, maar verschillende steden, ook in Zuid-Shanxi, werden gebombardeerd. In Luanfu beperkte de schade zich tot de vernieling van enkele gebouwen in de stad, consternatie onder de bevolking en slapeloosheid bij de oude Timmer die zoveel opwinding niet meer kon verdragen en naar Sintchoang vertrok. In Yuntcheng daarentegen vielen ook doden onder de bevolking.[457] Door de druk kon Yan Xishan niet anders dan aftreden als gouverneur. In december 1930 verliet hij de provincie. Daarmee kwam een einde aan de bombardementen, maar niet aan de problemen die het grote aantal gedemobiliseerde soldaten met zich meebracht. In de nacht van 26 op 27 februari brak een oproer uit onder het regiment dat in Luanfu gelegerd was en dat al maanden geen soldij meer ontvangen had. Urenlang hoorde men "het sissen der granaten, het gefluit der kogels, het geknetter der mitrailleuses, het gedonder van het geschut."[458] In de dagen daarna

453. Fortunatus Spruit, "Uit China", in: *Sint Antonius*, jrg. 38, nr. 4 (april 1932), 117-119. Aldaar 117.
454. Luan 11 december 1930 Pessers aan procurator, ABL map 53, nr. 2.
455. 26 november 1930, Fort. Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2; Luan 11 december 1930, Pessers aan procurator, ABL map 53, nr. 2.
456. 26 november 1930, Fort. Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2; Luanfu 8 december 1930, Graman aan provinciaal, AOFM persoonsdossier Graman, doos 29, map 7.
457. Luan 23 oktober 1930 van Hemert aan confrater, ABL map 61, nr. 1; Luanfu 27 november 1930, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 2; Iun-tch'eng 14 januari 1931, Dercks aan Kruitwagen, ABL 55, nr. 2.
458. Fortunatus Spruit, "Uit China", in: *Sint Antonius*, jrg. 38, nr. 4 (april 1932), 117-119, aldaar 118.

werd zo goed als de hele stad leeggeplunderd. Nog drie weken duurde de anarchie en al die tijd bleven de stadspoorten gesloten, van buiten bewaakt door niet-muitende troepen: "Een hermetisch gesloten heksenketel geleek ons de stad. Daarbinnen gistte en spookte het, dat was zeker."[459] De reden dat de missie gevrijwaard bleef van berovingen en vernielingen was dat in het ziekenhuis van de zusters nu dagelijks honderden gewonden werden behandeld.[460] Het maakte daarbij niet uit van welke partij ze waren. Aan dat beleid lagen behalve humanitaire ook opportunistische overwegingen ten grondslag: "Dat zou ons 't beste van alles vrijwaren."[461]

In april keerde de rust weer, dat wil zeggen: missionarissen en zusters hadden betrekkelijk weinig last van de vele tienduizenden soldaten die de dorpen en steden bevolkten. Het was weliswaar "allemaal schorrie morrie", schreef Spruit, "voor ons zijn ze echter netjes."[462] Voor de Chinese burgers en boeren waren ze dat allesbehalve. Als soldaten hun soldij niet uitbetaald kregen – en dat kwam regelmatig voor – toonden ze weinig mededogen met hun toch al verarmde landgenoten: "De menschen [hebben] nog altijd veel last van het vele soldatenvolk, dat het volk naar hartelust afzet en hier en daar rooft en plundert."[463] Men leefde in spanning. Voortdurend deden oorlogsgeruchten de ronde en de wegen waren, vooral 's nachts, onveilig.[464] Jesualdus van Hemert vond de omstandigheden zelfs zo ernstig dat hij meende te kunnen schrijven van de zwaarste crisis in eeuwen:

> "Wat moet er uit dien chaos te voorschijn komen? Een regeering is er niet meer, Kiang kioi-che [Chiang Kai-shek] af, een nieuwe revolutie zit in de lucht, 't heele studentenvolk en andere heethoofden willen de oorlog (…) en de communisten zullen van de gelegenheid profiteeren. Het volk vergaat van armoe en ellende; en dat praat van oorlog! Moge de harde les, die China krijgt, 't dezen keer eens wat wijzer doen worden en….. een toontje lager doen zingen; al te veel bluf en grootspraak de

459. C.Kramer, "De revolutie in Luanfu", in: *Sint Antonius*, jrg. 37, nr. 9 (september 1931), 284-286. Aldaar 285.

460. Likao 6 maart 1931, Wilgisius van Dijk aan Kruitwagen, ABL map 55, nr. 3; Luan 19 maart 1931, Pessers aan procurator, ABL map 53, nr. 2; Sintchoang 25 maart 1931, Van Hemert aan confrater, ABL map 61, nr. 1; Iun-tch'eng 31 maart Dercks aan Kruitwagen, ABL map 55, nr. 2; Luan 18 april 1931, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 2.

461. Lu-an-fu 2 maart 1931 Ivonne Driessen aan "Dierbare Moeder", AZ, China Missie 3, nr. 4.

462. Luanfu 24 april 1931, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2.

463. Kaokiatchoang 22 september 1931, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1.

464. Iun-cheng 25 juni 1931, Dercks aan Kruitwagen, ABL map 55, nr. 2; Luanfu 26 juli 1931, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 2; Li-kao 3 augustus 1931, Wilgisius van Dijk aan procurator, ABL map 55, nr. 3.

> laatste jaren. Met steeds frisschen moed zuigt 't soldatenvolk ook hier in de buurt 't volk uit."[465]

Inmiddels was Yan Xishan weer in Shanxi teruggekeerd omdat Chiang Kai-shek de provincie niet kon of wilde controleren. In 1932 startte Yan een tienjarenplan om de economie in de regio te herstellen. De malaise was groot. De landbouwproductie was sterk afgenomen; boeren trokken naar de stad, bankiers, kooplui en ambachtslui gingen failliet. Ambtenaren dreigden te staken als ze geen salarisverhoging kregen. Shanxi's nijverheid ondervond zware concurrentie van goedkope, vooral Japanse producten. Er was sprake van ambtelijke corruptie, stijgende werkeloosheid en toenemende criminaliteit. Jonge vrouwen en meisjes werden tegen lage prijzen verkocht; vele verarmde ouders doodden hun vrouwelijke baby's.[466]

Yan Xishan richtte zijn aandacht vooral op de zware industrie. Om de ontwikkeling daarvan te financieren, verhoogde hij opnieuw de belastingen – een maatregel waarmee de rijkdom van de van oudsher geprivilegeerde klasse ondermijnd werd. Bovendien morrelde hij met zijn in de loop der jaren steeds radicaler wordende ideologie aan de traditionele, confucianistische normen en waarden van de elite. Hij vond bijvoorbeeld dat een individu de belangen van zijn dorpsgemeenschap vóór die van zijn familie moest laten gaan. Kortom: Yans daden en ideeën stonden haaks op de belangen van hen, bij wie hij financiële steun en medewerking zocht. Vandaar hun oppositie die, bijgevolg, een ernstige belemmering vormde voor hervormingen.[467] Over al deze ontwikkelingen melden de missionarissen overigens weinig tot niets.

Yans inspanningen hadden uiteindelijk vooral effect in Taiyuan en enkele andere grote steden. Daar was sprake van economische modernisering. Maar vernieuwing van de agrarische sector lukte niet: de noodzakelijke herverdeling van grondbezit bleek een onoverkomelijk obstakel. Ook op andere punten faalde Yans politiek. Zo waren er bijvoorbeeld in 1937 nog steeds bijna geen ziekenhuizen in Shanxi en bleef het onderwijs voornamelijk ideologisch en praktisch georiënteerd.[468] Donald Gillin concludeert dat, bij gebrek aan een modern bestuurlijk apparaat en aan ingrijpende sociale veranderingen op het platteland, ook de vorming van brede politieke consensus, nodig om de ambitieuze moderniseringsplannen te verwezenlijken, achterwege bleef. Dat zou belangrijke gevolgen hebben: toen de communisten in 1936 Shanxi binnenvielen, bleven de steden loyaal aan Yan terwijl het platteland de communisten steunde.[469]

---

465. Luanfu 19 december 1931, Van Hemert aan confrater, ABL map 61, nr. 1.
466. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 116, 126-127.
467. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 147.
468. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 185-203, 294.
469. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 297.

5. Japanners en communisten in Shanxi

De Japanse bezetting van Mantsjoerije in 1933 verergerde de economische situatie omdat Shanxi's bankiers en handelaren van oudsher zakelijke contacten hadden met die regio, contacten die nu afgesneden werden. In 1935 veroordeelde Yan Xishan openlijk de wat hij noemde Japanse economische agressie en liet toe dat studenten tegen Japan protesteerden. De anti-Japanse propaganda sloeg vooral aan bij de bevolking van Taiyuan en andere steden. De boeren van Shanxi stonden er onverschillig tegenover. Zij voelden zich aangetrokken tot het communisme dat een nieuwe bezitsstructuur propageerde. Yan probeerde nu de aantrekkingskracht hiervan af te zwakken door de armen te beschermen tegen exploitatie door de rijken en door het land te nationaliseren en te herverdelen. Dat waren echter maatregelen waardoor de grootgrondbezitters haar sympathieën aan Japan gaf in de hoop dat de bezetter bescherming zou bieden tegen de afbraak van haar bezittingen en privileges.[470]

Datgene wat Gillin hierover signaleert, komt overeen met wat Sigibald Hogenboom al schreef in een artikel dat in februari 1936 in *Sint Antonius* werd gepubliceerd.[471] Hij was er van overtuigd dat de dominantie van óf de communisten óf Japan onvermijdelijk was. Dat laatste zou hem liever zijn, want van de communisten had de Kerk niet veel goeds te verwachten. Hij begreep evenwel dat de boeren van Shanxi daarover anders dachten en dat hun sympathie de communisten gold. Immers, die beloofden herverdeling van land en vermindering van belastingen. Maar het zou een "janboel zonder einde" worden als de communisten het daadwerkelijk voor het zeggen zouden krijgen, meende Hoogenboom. Vandaar zijn lof voor Yan Xishan omdat die het "communistengevaar" probeerde te beteugelen: Yans plannen behelsden immers ook afschaffing van privé-grondbezit. De staat zou het land laten bebouwen door de boeren en een commissie van drie zou in elke dorp de supervisie over verdeling en bewerking houden. Landbouwoverschotten moesten worden afgedragen aan de staat. De bebouwer kreeg in ruil daarvoor bonnen die hij kon gebruiken om kleding en andere goederen aan te schaffen. Het is opmerkelijk dat Hogenboom deze politiek toejuichte. Immers, het waren dezelfde maatregelen die de communisten voor ogen stonden. Was Hogenboom zich hiervan bewust? Of maakte het hem niet uit welke politiek gevoerd werd, zolang het de Kerk maar niet schaadde en meende hij dat het lot van het christendom in Yans handen veiliger was?

---

470. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 210-227. Zie ook: K'ang Tch'eng 3 januari 1936 Francinia Brink aan "Eufrancine", AZ, China Missie 7, nr. 1.

471. Sigibald Hogenboom, "De communisten in Shansi", in: *Sint Antonius*, jrg. 42, nr. 2 (februari 1936), 42-44.

In Luanfu was men al begonnen Yans maatregelen in te praktijk brengen. Twee staatsambtenaren hadden alle burgemeesters en onderwijzers van het district bijeengeroepen:

> "De loftrompet werd afgestoken over 's gouverneurs genie en als eerste maatregel werd afgekondigd, dat iedereen, groot en klein, van 7 tot 60 jaar, verplicht was twee boekjes te lezen, waarin het wezen en het nadeel van het communisme in vraag en antwoord wordt uiteengezet; tevens zijn allen verplicht een anti-communistenlied te leren. En dit alles onder bedreiging van grotere en kleinere straffen voor degenen die niet willen luisteren, ja zelfs de doodstraf voor hardnekkigen!"[472]

Deze propaganda werd door Hogenboom met scepsis becommentarieerd: "En het arme volk laat zich bangmaken en luistert maar weer!"[473] Overigens betwijfelde hij of Yans plannen het beoogde effect zouden hebben. Eerder verwachtte hij dat de hervormingen onrust en oproer teweeg zouden brengen. Yans maatregelen leverden inderdaad niet het resultaat op dat hij verwachtte. Toen in februari 1936 tienduizenden soldaten van het communistische leger over de bevroren Gele Rivier het zuidwesten van Shanxi binnentrokken, werden zij gesteund door de bevolking. Yans leger, hoewel groter en beter uitgerust, leed verliezen na verliezen.

Met grote bezorgdheid hoorden de missionarissen van de geruchten. "Moordend en brandend" zouden de communisten rondtrekken en "schrikkelijk huishouden" in de veroverde gebieden.[474] De missionarissen in Kiangchow en Yuntcheng waren veilig; die steden werden verdedigd door nationalistische troepen. In Luanfu had men echter weinig vertrouwen in de kundigheid van Yans soldaten: "We hebben hier in Luanfu alleen een soort burgerwacht met loshangende armen die beter kunnen loopen dan schieten."[475] De gracht rond Luanfu werd uitgegraven en de kantelen van de stadsmuur werden gerepareerd, maar de missionarissen namen hun eigen maatregelen: de seminaristen werden naar huis gestuurd, de zusters uit Kang-tcheng en Lao-kiun-tchoang en "een paar zenuwachtige paters" werden binnen de omwalling van Luanfu gehaald. Mathias Scholberg en Hermenegild Poort namen het zekere voor het onzekere en vluchten naar de provincie Honan. De zusters begonnen met het maken van Chinese kleding. Mochten de communisten de stad veroveren dan

472. Idem, 44.
473. Idem.
474. Sintchoang 12 maart 1936, Graman aan procurator, ABL map 52, nr. 2; z.p. 12 maart 1936 Poort aan A.Poort, Nijmegen, ABL map 49, nr. 1.
475. Luanfu 26 maart 1936, Hogenboom aan provinciaal, ABL 48, nr. 1; zie ook: Leiden 27 maart 1936, B. de Goede aan provinciaal, ABL 49, nr. 1.

zouden ze die aantrekken en zich verbergen in een "gewoon" huis in de hoop niet op te vallen. Gedurende enkele weken wachtte iedereen in spanning af tot begin maart de nationalistische regering in Beijing eindelijk te hulp schoot en troepen stuurde. In korte tijd dreven zij de communisten de provincie uit. De missie had nauwelijks geleden onder deze (eerste) aanval.[476] Mogelijk was de komst van nationalistische troepen te danken aan de Nederlandse gezant in Beijing die bij de Chinese regering op bescherming van de Nederlandse missionarissen had aangedrongen nadat die hem erom hadden gevraagd.[477]

Albertinus Potveer, die in het westelijke Kiangchow werkte, beschouwde de gebeurtenissen als "een reclametocht van het communisme." Ze waren door de streek getrokken en hadden in verschillende dorpen de rijken gesommeerd hun geld af te staan. Deden zij dat niet, dan werden hun bezittingen onteigend en hun huis in brand gestoken. De aldus buitgemaakte goederen werden aan de armen uitgedeeld. Enigszins bezorgd hoopte hij in de toekomst "van zulke grappen verschoond te blijven, want het is de nekslag voor de missie."[478] Immers, de missie zou het monopolie op liefdadigheid en daarmee een deel van haar aantrekkingskracht verliezen.

In juli 1937 viel Japan China aan en stond al spoedig aan Shanxi's grenzen. Yans leger had geen verweer tegen de bombardementen door de Japanse luchtmacht. Bovendien waren de provinciale troepen ongedisciplineerd en gedemoraliseerd en de officieren niet op hun taak berekend. Yans soldaten waren niet geliefd op het platteland waar ze al plunderend en verkrachtend rondtrokken. De boeren waren meer genegen de gedisciplineerde Japanners te helpen. Volgens Gillin waren bovendien de meeste bewoners van Shanxi zich niet bewust van het verschil tussen Chinezen en Japanners en beschouwden zij de oorlog met Japan simpelweg als het zoveelste conflict tussen rivaliserende warlords.[479] Yan, die van mening was dat ideologische verschillen niet in de weg mochten staan bij het bestrijden van een gezamenlijke vijand, vroeg de communisten om hulp. De strijd duurde weken en de communisten en Yans troepen

476. Luanfu 26 maart 1936, Hogenboom aan provinciaal, ABL map 48, nr. 1; Kaokiatchoang 1 april 1936 Bolander aan provinciaal, ABL map 60, nr. 2; Luanfu 5 april 1936, Van de Westelaken aan confrater, ABL 54, nr. 1; Kaokiatchoang 29 april 1936 Bolander aan confrater, ABL map 61, nr. 2; Luanfu 26 maart 1936 Timothea Borghans aan "Eerw. Moeder", AZ China Missie 3, nr. 4; K'ang Tch'eng 19 april 1936, Francinia Brink aan NN, Archief Zusters, China Missie 7 nr. 1.Zie ook: Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 210-227.

477. Luanfu 27 april 1936, Flaat aan procurator, ABL map 53, nr. 2.

478. Albertinus Potveer, "Dagboek uit de tijd der Communisten-bedreiging te Kiang-chow", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 1 (januari 1937), 10-12. aldaar 11.

479. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 257-261.

hielden lang stand, maar op 8 november 1937 viel Taiyuan en moest Yan de provincie opnieuw verlaten.[480]

Aanvankelijk merkten de missionarissen niet veel van de strijd die zich vooralsnog tot het noorden van Shanxi beperkte. "Een onweer in de verte" noemde Kramer het.[481] Eigenlijk wist men ook niet hoe de zaken ervoor stonden: kranten en brieven kwamen moeilijk door. Dat gold ook voor contant geld dat van de procures in Shanghai en Tianjin werd betrokken.[482] Dat was het enige waarover ze zich zorgen maakten. Voor het overige rekende men op de bescherming van Onze Lieve Heer en de Nederlandse driekleur die boven alle residenties wapperde opdat Japanse bommenwerpers zich niet zouden vergissen. De stemming leek laconiek: "We leven hier tegenwoordig het kluizenaarsleven en weten niet veel van de buitenwereld. Radio hebben we niet. We zijn er echter toch allen niet minder opgeruimd onder en in plaats van de nieuwtjes van de dag bepraten, zitten we mekaar maar wat te plagen in de recreatie."[483] In Luanfu en de andere missiestaties in het oosten hoorde men alleen van passerende vluchtelingen over de verschrikkingen in de oorlogsgebieden.[484]

Alleen de zusters in Yuntcheng in het zuidwesten zagen met eigen ogen de ellende die de gevechten met zich meebrachten:

> "Vandaag is het 21 October. We hebben een drukke nacht achter ons, die ik niet gauw zal vergeten. Gisteren hadden ze ons al een paar gewonde soldaten gebracht, maar 's avonds om half negen begon het pas voor goed. Er werd hard op de grote deur geklopt. De Zuster deed open en wat zag ze? Een hele rij gewonde soldaten stond of lag voor de deur. Sommige werden aangebracht met karretjes of op brancards. De drie ziekenzusters (…) hebben aan een stuk verbonden tot 's nachts twee uur toe. En wij hielpen nog zo goed we konden verband aangeven,

480. Gillin, *Warlord Yen Hsi-Shan*, 239, 275-276. Yan moest de provincie uit vluchten maar kon zich in de lente van 1938 weer vestigen in de zuidwesthoek van Shanxi, in K'o-nan-po (district Chi-hsien). Toen in de zomer van 1945 Japan capituleerde, brak de strijd tussen Yan en de communisten uit, een strijd die Yan verloor. Hij week uiteindelijk met de nationalisten uit naar Taiwan en was daar premier tot 1950. Daarna bleef hij, in naam, adviseur van Chiang Kai-shek maar in werkelijkheid machteloos. Yan Xishan stierf op 24 mei 1960. Zie Gillin, 285-291.

481. Kramer, *Kroniek*, 180.

482. Luanfu 20 september 1937, Spruit aan provinciaal, ABL map 48, nr. 2; Kaokiatchoang 24 september 1937, Bolander aan provinciaal ABL map 60, nr. 2; Kiangchow 1 oktober 1937 Ruys aan provinciaal, ABL map 185, nr. 1.

483. Luanfu 15 oktober 1937, Spruit aan procurator, ABL map 52, nr. 2.

484. K'ang tch'eng 18 oktober 1937, Francinia Brink aan "Eerw. Moeder", AZ, Missie China 3, nr. 1; Luanfu 9 november 1937 Timothea Borghans aan NN, AZ, Missie China 3 nr. 4.

> wikkels oprollen, kleren uit- en aantrekken. Apotheek en wachtkamer stonden stampvol en buiten wachtte er ook nog een rij. Als men dacht bijna klaar te zijn, werden alweer andere aangebracht. 't Was vreselijk! Zoiets hadden wij nog nooit gezien. Arme menschen! (…) Ze hadden gaten in armen en benen, anderen waren doorschoten dwars door hun lichaam heen. Halve voeten, halve handen, vingers afgeschoten,'n oog verbrijzeld en de kogel zat nog in zijn hoofd. Een was dwars door de maag geschoten. Als hij 'n slok water dronk kwam 't door de wonde weer naar buiten. Verschrikkelijk, in een woord verschrikkelijk! Arme mensen toch. Ik zie nog aldoor die wonden voor me.[485]

Enkele maanden later zijn ook de brieven van de missionarissen zorgelijker van toon. Quintinus Pessers, vanuit het westelijke Kiangchow, bekende zich steeds ongemakkelijker te voelen tussen de dreiging van de Japanners en de communisten. Maar, schreef hij aan de procurator in Nederland, deze ontboezeming was niet bestemd voor anderen want dan zouden beslist families van missionarissen er van horen en "dat geeft maar ongerustheid, iets wat ons toch niet kan helpen." Mochten er familieleden om informatie vragen dan was "alles koek en ei."[486]

Ook apostolisch vicaris Spruit, in het oostelijk gelegen Luanfu, toonde zich bezorgd: "Er is werkelijk veel te vreezen."[487] De dreiging van een Japanse aanval bracht de bevolking in paniek: christenen uit Luanfu en omstreken zochten bescherming in de residentie. Rijke Chinezen boden geld in ruil voor een kamer in de missiegebouwen. Het complex van de Nederlanders werd als veilig beschouwd: Japanners bombardeerden immers geen residenties van buitenlanders, redeneerde men. De franciscanen lieten echter nog niemand toe. Pas als er concreet gevaar was, kon iedereen op, kostenloze, bescherming rekenen, zo verzekerden zij de hulpvragers. Bedreigender dan de Japanners vond Spruit nog steeds de communisten. Het krioelde van de communistische soldaten die zich tegenover de Nederlanders voorbeeldig gedroegen maar die bij de bevolking, aldus Spruit, allesbehalve geliefd waren "omdat ze allerlei kattekwaad uithalen en lange vingers hebben."[488] Een opmerkelijk verschil dus met het gedrag van communisten in Kiangchow die, zoals hierboven beschreven, zich solidair toonden met arme boeren.

---

485. Yuncheng 20 oktober 1937 Agimunda van Heel aan "Eerw. Moeder" AZ, China Missie 3 nr. 7.
486. Kiangchow 25 december 1937, Pessers aan procurator, ABL map 184, nr. 1.
487. Luanfu 5 december 1937, Spruit aan provinciaal, ABL map 48, nr. 2.
488. Idem. Zie ook: Laokiunthcoang 22 december 1937, Goedhart aan provinciaal, AOFM persoonsdossier Goedhart, 1973; Luanfu december 1937, Joanella Blaas aan NN, AZ, Missie China 6, nr. 1; K'ang Tch'eng 16 december 1937, Francinia Brink aan "Rosaria", AZ, Missie China 7, nr. 1.

Op 19 februari 1938 bezetten Japanse troepen de steden Litcheng en Lutchen, enkele tientallen kilometers noordelijk van Luanfu. Matthias Scholberg, missionaris in Litcheng, beschreef wat er gebeurde. De stad werd hermetisch afgesloten, niemand mocht er in, niemand mocht er uit. Het grootste deel van de bevolking was toen al gevlucht. Scholberg schatte dat er ongeveer vijftig mensen waren achtergebleven. Hijzelf zat met ruim veertig mannen, vrouwen en kinderen in zijn residentie. Scholberg noemde de bezetters beesten, die voor hun plezier mensen doodden en voor wie geen enkele vrouw veilig was. De stad hadden ze in een ruïne veranderd, winkels en huizen geplunderd, tafels, stoelen, deuren en kozijnen gebruikt als brandhout voor hun kampvuren.[489]

In het klooster van Kaokiatchoang, niet ver van Lutchen, woonde lekebroeder Agnellus van der Weide. In de vroege ochtend van 19 februari hoorde hij in de verte het gebulder van kanonnen. Ongerust over wat hem die dag mogelijk te wachten stond, schreef hij in zijn dagboek: "Vanalles vliegt me door het hoofd. Platgeschoten en verbrande huizen en dorpen, bloed en lijken, de vlucht, wie weet het."[490] 's Middags zag hij de eerste Japanners voorbij trekken, op weg naar Luanfu. Ook de volgende dag marcheerden troepen voorbij, een spoor van moord, verkrachting en plundering achter zich latend. Van der Weide en zijn medebroeder Faustinus Coolen probeerden door te komen naar Luanfu maar mochten de stad niet in. Dagenlang hoorden ze verhalen over het meedogenloze gedrag van de Japanners tegenover de Chinezen. Pas op 9 maart werd Van der Weide toegelaten in Luanfu. Hij beschreef het tumult dat hij onderweg zag: "Vliegtuigen stijgen en dalen onafgebroken. (…) Een haast onafgebroken colonne soldaten, karren en lastdieren – waaronder kamelen – alles hoog en zwaar beladen met geroofd goed, trekt de stad uit, 'n miserabele aanblik."[491] De confraters uit Luanfu vertelden hem over het beleg van de stad, over de dappere maar vergeefse verdediging door duizend nationalistische soldaten en over de ellende die de bevolking daarna moest verdragen.

Evenals Van der Weide maakte Timothea Borghans, toen overste van de zusters in Luanfu, bijna dagelijks aantekeningen, die ze als brieven naar haar medezusters en familieleden in Nederland stuurde. Haar lange beschrijvingen, minutieus en vol

---

489. Licheng 4 april 1938, Scholberg aan provinciaal, ABL map 49, nr. 1; Licheng 12 april 1938, Scholberg aan provinciaal, ABL map 49, nr. 1; Licheng 8 mei 1938, Scholberg aan provinciaal, ABL map 49, nr. 1; Changhai 13 juli 1938, Scholberg aan provinciaal, ABL map 49, nr. 1.

490. Agnellus van der Weide, *Uit het dagboek van Br. Agnellus van der Weide*, ABL map 73, nr. 5, notitie d.d. 19 februari 1938. Van der Weide heeft uit zijn dagboek datgene wat betrekking had op Japanners en communisten in juli 1938 opgestuurd naar de 'Missieclub St. Didacus' van de Weertse fraters.

491. Van der Weide, *Dagboek*, ABL map 73, nr. 5, aantekening d.d. 9 maart 1938.

smeekbedes om bescherming van hogerhand, verhalen van de gebeurtenissen in de hoofdresidentie zelf.[492]

Dagenlang, schreef ze op 2 maart 1938, hoorde men kanongebulder en trok een steeds aangroeiende stroom vluchtelingen voorbij. Het ziekenhuis lag vol gewonden en elke kamer in het zusterhuis zat vol ontheemde Shanxinezen, zowel christenen als niet-christenen en moslims. Vanuit het zolderraam van hun residentie konden de zusters zien hoe de eerste Japanners op 20 februari binnenkwamen en de laatste Chinese soldaten schielijk wegslopen langs de stadsmuur. Twee dagen lang hield men de deur van de residentie dicht, maar toen steeds meer wanhopige mensen bij de Nederlandse missie bescherming zochten, kreeg Spruit na verzoek toestemming van de Japanse commandant om vrouwen en gewonden op te nemen:

> "Dinsdag stroomden de vrouwen op de kerk toe. Ze waren als gek; met honderden lagen ze voor onze deur op de knieën. De haren hingen los. Van de een was de man doodgeschoten, van 'n ander de vader of broer. In mandjes kwamen ze aandragen met gewonde burgers, mannen en vrouwen. Het was een toestand gewoonweg niet om te beschrijven. (…) Daar zat een vrouw te schreeuwen die vergeten was haar kindje mee te nemen. Toen de soldaten binnenkwamen en haar man doodstaken, was zij van schrik weggelopen en had haar boorelingske van 4 dagen vergeten mee te nemen. Een ander had het kindje uit de deken verloren onderweg; een derde had man of ander familielid in de steek gelaten, die nog niet helemaal dood was, enz. Wij wisten ook geen raad."

Meer dan tienduizend mensen werden die dagen opgevangen. Op 9 maart waren de meesten weer vertrokken; nog circa drieduizend vluchtelingen bevonden zich in de hoofdresidentie. In Luanfu werd het wat rustiger: van beroving en moord hoorde men steeds minder, de doden konden begraven worden, de winkels mochten weer open en de komst van "een heele partij" vrouwen, van wie Borghans dacht dat het Japanse waren, betekende dat Chinese vrouwen minder gevaar liepen aangerand en verkracht te worden. Maar tegen het einde van de maand kwamen weer nieuwe troepen waarvan men beweerde dat ze nog erger waren. Andermaal zochten de Chinezen bescherming binnen de muren van de missie. "En nu liggen alweer zooveel voor de deur. Men durft niet open te maken, dan vallen die stakkers maar weer op de knieën en bidden en smeeken om een schuilplaats, waar ze beschermd zijn tegen de lage soldatenbenden."

---

492. Luanfu 2 maart 1938, Timothea Borghans aan medezusters en familieleden, ABL map 63, nr. 13. Borghans begon de brief op 2 maart maar bleef tot en met mei beschrijvingen toevoegen.

Dezelfde taferelen speelden zich af in de dorpen rond Luanfu. Een aangeslagen Hermenegild Poort, pastoor in Tchaokialin ten noordwesten van Luanfu, schreef over een "misdadige, afschuwelijke en onmenschelijke oorlog" waarbij die van 1914-1918 heilig was:

> "Eindelijk dan 19 februari 1938 rukten de Japansche troepen hier binnen en zooals die hier huisgehouden hebben, 't is te gemeen en onmenschelijk om 't te beschrijven. (…) De Paters en de kerken zijn allen gespaard, maar de menschen zijn onmenschelijk vermoord, de steden en dorpen zijn platgebrand. (…) Hier in mijn missiedistrict zijn de vijf grootere plaatsen allen tot den grond toe neergebrand en een 500 of 600 burgers neergestoken of neergeschoten. De menschen liepen als dwazen vluchtende rond, vluchten in de bergen en ravijnen en zelfs daar werden ze nog neergeschoten. Ik had die dagen hier mijn kerk en huis en terrein stampvol zitten met vluchtelingen, ongeveer 3000 christenen zoowel als heidenen."[493]

Alle residenties, ook Kiangchow en Yuntcheng in het oosten, waren dus volgestroomd met vluchtelingen. Steeds weer blijkt uit de brieven dat zowel christenen als niet-christenen werden opgenomen. Volgens een schatting die Kramer geeft, bood elke missiepost aan gemiddeld duizend tot tweeduizend mensen onderdak. In de hoofdresidentie te Luanfu zaten meer dan zesduizend vluchtelingen.[494] Het bleken veilige havens: op enkele gevaarlijke incidenten na werden de residenties en degenen die daar hun toevlucht hadden gezocht, met rust gelaten. Van der Weide schreef in zijn dagboek dat de aanwezigheid van Europeanen de Japanners weerhield van diefstal. Zodra er Japanners in de buurt waren, waarschuwden de christenen de missionaris, die met de soldaten onderhandelde zodat ze tenminste nog wat betaalden voor de goederen die ze meenamen. Overdag kwamen de Japanners, 's nachts de communisten, de andere rovers, de "verlossers des vaderlands" zoals Van der Weide de communisten cynisch bestempelde. Die verborgen zich overdag in de bergen. Na zonsondergang kwamen ze uit hun schuilplaatsen en vernielden telefoonlijnen, bruggen en wegen en beroofden hun rijke landgenoten.[495] Meer dan twee maanden leefden de Shanxinezen met moord en roof, marteling en verkrachting.: "Dit zijn de uitwerkselen van een oorlog in de 20e eeuw, waarin de mens de mond vol heeft over vredesconferenties en beschaving."[496] schamperde Van der Weide.

---

493. z.p., z.j. [1938], Poort aan "Toon en Toos", AOFM persoonsdossier H. Poort, 1971.
494. Van der Weide, *Dagboek*, ABL map 73, nr. 5; aantekening d.d. 9 maart 1938; Jun Tch'eng 25 februari 1938, Agimunda van Heel aan "Gerardis en Rozaria", AZ China Missie 7, nr. 6; Sinkiang 2 maart 1938, Assisia de Rooy aan "Eerw. Moeder", AZ China Missie 3, nr. 2.
495. Van der Weide, *Dagboek*, ABL map 73, nr. 5; aantekening d.d. 1 april 1938.
496. Van der Weide, *Dagboek*, ABL map 73, nr. 5; aantekening d.d. 16 april 1938.

Op 26 april 1938 verlieten de Japanners Luanfu en trokken naar het zuiden. Diezelfde dag arriveerden communistische soldaten die door de bevolking met open armen werden ontvangen. Vlaggen werden voor de dag gehaald, straten versierd: "Met vreugdetranen, ook van ons, werden de Chineesche communisten begroet. Zij waren werkelijk echt beleefd en overdankbaar tegen Mgr. dat Z.Ex. zooveel voor het Chineesche volk had gedaan."[497] schreef Timothea Borghans. Er was ook onnoemelijk leed. In massagraven vond men tientallen verminkte lichamen. "Bij de kuilen staan vele mensen en zoeken naar een vader, zoon of broer, om ze dan een betere begrafenis te geven. Maar de meeste lijken zijn haast onherkenbaar. 't Is een troosteloze aanblik! (…) Arme, arme mensen (…)."[498]

Niet lang daarna noteerde Borghans toch de eerste kritiek op de communisten. Ze maakten het de mensen wel erg lastig, vond ze, door steeds maar geld en koren te eisen en door jongemannen in te lijven in hun legers. Ook het executeren van zogenaamde landverraders bekritiseerde ze omdat daar volgens haar veel onschuldigen bijzaten. Zeer betreurd werd de afbraak van de oude stadsmuur van Luanfu. De enorme omwalling, zes meter breed, twaalf meter hoog en twintig kilometer in omtrek, had eeuwenlang rovers en roofdieren buiten gehouden. Nu werd ze gesloopt om de stad bij een eventuele terugkeer van de Japanners toegankelijker te maken voor communistische guerilla's. "Onze goede oude Mgr. Timmer moest haast weenen, dat die muur werd afgebroken."[499]

Gedurende enkele maanden was het betrekkelijk kalm. De akkers konden nog bebouwd worden zodat er een najaarsoogst was. Hongersnood kon worden afgewend. Omdat er ook geen nationalistische legers meer in Shanxi waren, konden de communisten het gebied onder controle brengen. De missie liet men met rust.[500] Maar praatjes bleven rondgaan en veroorzaakten zo nu en dan paniek, zoals bijvoorbeeld in juli 1938. Bij het gerucht van de nadering van de Japanners sommeerden de communisten op 1 juli de inwoners van Luanfu om de stad te verlaten. Borghans observeerde de uittocht: "Och, och, wat was dat treurig om te zien, hoe het arme volk als opgedreven wild in brandende zonnehitte de stad uit trok, om hier of daar in de bergen een schuilplaats te vinden. Kar na kar en kruiwagen na kruiwagen trok voorbij, alles meedragend wat maar eventjes ging en diep bedroefd, dat ze hun huisje alweer in de steek moesten laten."[501] Oude mannen en vrouwen, zieken en zeer jonge kinderen

497. Luanfu 2 maart 1938, Timothea Borghans aan medezusters en familieleden, ABL map 63, nr. 13.
498. Van der Weide, *Dagboek*, ABL map 73, nr. 5; aantekening d.d. 30 april 1938.
499. Luanfu 1938, Timothea Borghans aan medezusters en familieleden, ABL map 63, nr. 14.
500. Kiangchow 10 september 1938, Pessers aan provinciaal, ABL map 182, nr. 1; Luanfu 16 december 1938, Spruit aan Agnus Ambrosius, ABL map 52, nr. 2.
501. Luanfu 1938, Timothea Borghans aan medezusters en familieleden, ABL map 63, nr. 14.

werden in de missieresidentie toegelaten. Toen de dreiging overwaaide, keerde iedereen weer terug.

In het voorjaar van 1939 vielen de Japanners opnieuw aan. Op 24 maart werd, volstrekt onverwacht, Luanfu gebombardeerd. Vanaf die dag laaide de strijd weer in alle hevigheid op. Op 11 april werd ook de residentie gebombardeerd waarbij het ziekenhuis van de zusters zwaar werd getroffen, wat missionarissen en zusters behoorlijk veronrustte. Immers, al die jaren was juist het ziekenhuis een waarborg gebleken tegen militaire aanvallen. Spruit beval meteen tot evacuatie.[502] Alle bewoners werden ondergebracht in de huizen van de missie in omliggende dorpen. Kinderen werden overgebracht naar de zusters in Tchang-tchoang, de oude mannen naar het klooster in Kaokiatchoang, de zusters vertrokken met zieken, gehandicapte kinderen en oude vrouwen naar het oude klooster van Sintchoang. De seminaristen gingen naar hun families.[503] Een treurige karavaan van honderden zieken, gewonden, blinden, kreupelen en oude mannen en vrouwen en van meer dan zeventig karren beladen met potten, pannen, bedden, strozakken en ander huisraad, trok de stad uit. Bij zonsopgang was iedereen vertrokken, de residentie in doodse stilte achterlatend.[504] Enkele weken hielden de evacuées zich verre van Luanfu. Toen nieuwe bombardementen uitbleven, keerden zij terug. Maar begin juli trokken de Japanners een tweede maal naar Luanfu op. De Chinese bestuurders bevalen de hele stad te ontruimen. De missionarissen en zusters bleven echter deze keer.[505] Op 12 juli 1939 trokken de Japanners de verlaten stad in en zouden er tot het einde van de oorlog blijven.

Gedurende de Tweede Wereldoorlog hielden Japanse troepen in Shanxi de steden en de verbindingswegen met aanliggende dorpen bezet. Communistische guerilla's hadden zich teruggetrokken in de bergen en bestookten van daaruit wegen, bruggen en kleinere Japanse posten. Hier en daar zwierven nog groepen nationalistische soldaten. Aanvankelijk konden de missionarissen van de residenties in het door de rode legers gecontroleerde gebied hun normale werkzaamheden voortzetten. Maar

---

502. Kaokiathcoang 1 mei 1939, Bolander aan procurator, ABL map 61, nr. 1; Peking 7 mei 1939, Bruns aan familie, AOFM persoonsdossier L. Bruns doos 39; Luanfu 5 augustus 1939, Spruit aan provinciaal Van Leusden, ABL map 48, nr. 2.

503. Kaokiathcoang 1 mei 1939, Bolander aan procurator, ABL map 61, nr. 1; Peking 7 mei 1939, Bruns aan familie, AOFM persoonsdossier L. Bruns doos 39; Luanfu 5 augustus 1939, Spruit aan provinciaal Van Leusden, ABL map 48, nr. 2; Kramer, *Kroniek*, 183.

504. Luanfu 14 april 1939, Borghans aan moeders en zusters, ABL map 63, nr. 19. Zie ook: Kramer, *Kroniek*, 182-183.

505. Overigens schijnen ook de protestantse zendelingen in Luanfu vluchtelingen te hebben gehuisvest. Zie: Fort. Spruit, 'Geachte Weldoeners', in: *Sint Antonius*, jrg. 46, nr. 5 (mei 1940), 131-132.

vanaf het begin van 1940 werd de houding van de communisten steeds vijandiger totdat werken zo goed als onmogelijk werd en christenen echt gevaar gingen lopen. In de loop van 1940 en 1941 verlieten de missionarissen successievelijk hun residenties en weken uit naar door Japan bezette gebieden, hoewel ook daar de situatie gespannen was. Van missiewerk kwam niet veel; de zusters daarentegen hadden nog werk in het ziekenhuis en de weeshuizen.[506] Maar toen Japan op 7 december 1941 de Amerikaanse marinebasis Pearl Harbor op Hawaii aanviel, raakten ook Nederland en Japan met elkaar in oorlog. De Japanse commandant van Luanfu verzekerde de missionarissen en de zusters dat zij hun werk voorlopig konden blijven doen, zij het dat hun bewegingsvrijheid aanzienlijk werd beperkt. Maar dat niemand, ook de verkondigers van het christendom niet, in deze goddeloze tijden veilig was, ondervonden de franciscanen niettemin.

Al in 1939 hadden enkele nationalistische soldaten Ludwinus Exler vermoord. Hij had geld van een Chinese koopman in bewaring en dat was de *tao p'ing* – soldaten die 's nachts hun kamp verlieten om de omgeving af te stropen – ter ore gekomen. Exler wist dat er plannen waren om hem op de eerstvolgende zaterdag te overvallen: een soldaat met gewetenswroeging had hem laten waarschuwen maar Exler nam het niet serieus. Bovendien was de zaterdag de dag waarop een pastoor de biecht hoort af te nemen. Exler wilde zijn residentie niet verlaten en de poort niet sluiten, maar haalde voor de zekerheid toch zijn revolver tevoorschijn. Op het moment dat hij bezig was het wapen schoon te maken drongen vijf of zes mannen (de verslagen verschillen op dit punt) zijn kamer binnen en stuurden zijn knecht naar buiten. Toen deze even later schoten hoorde, luidde hij de kerkklok. De overvallers sloegen op de vlucht en de toegesnelde christenen vonden Exler, met kogels in zijn buik, rug en hoofd, dood in de refter. Er werd beweerd dat de daders gestraft werden, maar de missionarissen hebben dat nooit bevestigd gekregen.[507]

Nu Nederland en Japan in oorlog waren, werd de situatie zo mogelijk nog dreigender. De commandant van het district Tuen-lio, waarin vier residenties lagen[508], beval alle Nederlanders die daar woonden op verdenking van spionage te arresteren. Fructuosus Goedhart, Ludolphus Bosse en de twee zusters Milburga van Eemeren en Joseph van de Meer werden gewaarschuwd door Chinese christenen en vertrokken

506. Luanfu 4 januari 1940 Timothea Borghans aan 'Eerw. Moeder', AZ China Missie 3 nr. 4.

507. z.p. 23 november 1939, Scholberg aan provinciaal Van Leusden, ABL map 49; Weert 29 november 1939, procurator aan familie Bokern-Exler, AOFM China-archief; Luanfu 29 januari 1940, Spruit aan provinciaal Van Leusden, ABL map 48, nr. 2; Necrologiëen van missionarissen, ABL map 172, nr. 54.

508. Lao-kiun-tchoang, Wang-tchoang, Likao en Kouotsuen.

ijlings naar het veilige Kaokiatchoang. Met Wilgisus van Dijk en Mathias Scholberg, pastoors van respectievelijk Li Kao en Kuo Tsuen, liep het echter slecht af.

Boppie en Thies werden ze genoemd. Beiden waren toegewijde missionarissen alhoewel zeer verschillende persoonlijkheden met ieder een eigen stijl. Van Dijk was een bangelijke man die zelfs een hardgrondige hekel had aan het Chinese gebruik om voetzoekers en zevenklappers af te steken bij zondagsmissen en kerkelijke feestelijkheden. Hij had zichzelf een straffe dagorde opgelegd waarin geen plaats was voor onvoorziene gebeurtenissen. Scholberg daarentegen stond meer ontspannen en stoïcijns in het leven en achtte zich niet gebonden aan tijd of regels. Al tijdens de reis naar China had hij zich de ergernis van Fortunatus Spruit op de hals gehaald

> "P.Matthias is tot nu toe zoo voorbeeldig niet, onderweg had ik hem al meermalen gezegd niet zoo zonderling te zijn door ons drieën te ontwijken en de wereldsche menschen te zoeken; ik waarschuwde hem drie keer z'n fotographietoestel te zullen afnemen als ie niet ophield den ganschen dag met dat ding bezig te zijn. Toen hij hier zijnde zich nog niet beterde en hij twee keer de meditatie verzuimde, eens 's nachts na twaalf nog aan 't portretten wasschen was, nam ik 't zaakje af. Toen had u hem moeten hooren: 't is laag, onzin, 't is hier nog strenger als in 't noviciaat, zoo leer ik nooit geen chineesch enz. Ik hield me wat in, liet hem razen en sloot 't zaakje in mijn kast, mij er ten sterkste over verwonderend dat er zooiets recht in je gezicht durfde gezegd te worden."[509]

In zijn eerste jaren als missionaris hadden Scholbergs oversten dus moeite gehad hem in het gareel te krijgen. Hij begon de zondagsmissen en het biechthoren nooit op tijd, stond op als anderen naar bed gingen en maakte een wandeling als het etenstijd was. In zijn plichten tegenover zijn parochianen wist hij zich te disciplineren maar voor het overige deed hij geen enkele concessie: hij ging slapen als hij moe was, at wanneer hij honger had en in de omgang met christenen volgde hij zijn eigen methode die wonderwel aansloot bij wat de Nederlandse missionarissen vaak als typisch Chinese eigenschappen bestempelden, namelijk nieuwsgierigheid en een praktische instelling: "Met al zijn zonderlinge in- en uitvallen, krijgt hij zijn menschen toch maar op 't goeie pad. (…) [Hij] vindt eens een nieuw soort pomp voor hen uit, laat ze eens door een verrekijker gapen, trekt kiezen en legt hechtpleisters, en zoo krijgt hij (…) contact. Langzaam en zeker, zooals hij zelf is, brengt hij de boel (…) op z'n pootjes terecht."[510]

509. Sin-tchoang, 5 juli 1926, Fort. Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 2.

510. Kao-lao-tchen 4 juli 1933, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5. Zie ook: Luanfu 29 maart 1925, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Sin-tchoang 5 juli 1926, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 2; Li-t'suen 8 november 1927, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3.

Het was waarschijnlijk deze instelling die Scholberg en zijn medebroeder fataal is geworden. Want in plaats van onmiddellijk de residentie te verlaten nadat hij de waarschuwing van de op handenzijnde arrestatie had gekregen, stelde hij Van Dijk voor pas de volgende dag te vertrekken. Hij had 's ochtends nog een uitvaart en "wellicht in de loop van de avond nog enkele proeven te nemen op zijn laatste uitvindingen." Op de vroege ochtend van 21 december 1941 werden Scholberg en Van Dijk in hun respectievelijke residenties door de Japanners gearresteerd en naar de *yamen* in Tuen-lio gebracht. Chinese getuigen berichtten later dat de beide missionarissen, zonder verhoor of proces, werden opgesloten in een ijskoude cel. Alleen de jonge tuinman uit de residentie van Van Dijk die was meegekomen naar Tuen-lio, werd toegestaan wat stro tegen de kou en wat eten te bezorgen.

De volgende dag werden Scholberg en Van Dijk buiten de stadsmuren gebracht en zonder veel plichtplegingen met bajonetsteken gedood. De tuinman onderging hetzelfde lot. Hun lichamen werden haastig begraven. Pas na enkele dagen wisten de Nederlanders gedaan te krijgen dat de stoffelijke resten van hun medebroeders werden opgegraven zodat ze konden worden herbegraven op het kloosterkerkhof van Kaokiatchoang. Het lichaam van de tuinman werd overgebracht naar diens geboortedorp.

De verslagenheid onder de Nederlanders was groot. De twee lekebroeders Agnellus van der Weide en Hippolitus van Schie kregen de taak de lichamen van hun medebroeders gereed te maken voor de begrafenis. De in de dood verstilde gezichtsuitdrukkingen van de vermoorde mannen stonden Van der Weide bijna 42 jaar na de gebeurtenissen nog altijd scherp voor ogen: Van Dijk met een "angstverwrongen gezicht" en Scholberg met "zijn altijd aanwezige glimlach".

> "Ik denk dat broeder Hiep en ik de deur gesloten hebben en zamen waren met wie wij Boppie en Thies noemden, en huilden. Hun watten kleding die we los maakten, hadden geen bloedvlekken; ze stonden vol bloed wat reeds zo vlug afkoelde dat het niet weg had kunnen vloeien, en ik wil het wel bekennen we hebben het vermengd met onze tranen. Misschien hebben we de kleren allen zamen gevouwen en afzonderlijk of met hen begraven. Ik weet het heusch niet. Maar toen we hen gewasschen en gekleed in Franciskaanse habijten, een priesterstola hadden omgedaan, hun handen hadden gevouwen om de kruizen van hun Rozenkransen, was alles veranderd, behalve hun gelaatuitdrukkingen, en die zijn onuitwisbaar gebleven, ook tot nu na ruim veertig jaar."[511]

511. Herinneringen aan de gewelddadige dood van P. Wilgis. Van Dijk en P. Mathias Scholberg, opgetekend door Br. Agnellus v.d. Weide, ABL map 173, nr. 66. Zie ook: verslag van C. van Veldhuizen, De marteldood van pater Wilgisus, pater Matthias en de kleine tuinman 'Adauctus', ABL map 173, nr. 66.

Constans Kramer en de Japanse commandant van Luanfu konden vooralsnog voorkomen dat deze tragische gebeurtenis gevolgd zou worden door verdere excessen, maar toch namen de spanningen gaandeweg toe. Het werd steeds lastiger om bij de Japanse autoriteiten vergunningen te krijgen om Luanfu in en uit te gaan. In de residenties rond de stad werden de missionarissen soms zelfs bedreigd en bezittingen gestolen. In de kerstnacht van 1942 – een jaar na de moord op Scholberg en Van Dijk – vielen Japanse soldaten binnen in vier kerken. Zij dachten dat er die nacht vergaderingen gehouden zouden worden. In Tchang-tchoang werd Autbertus van Hacht mishandeld, in Matchang moesten Gabriël Kuipers en Terentius Seesink het ontgelden, in Kaokiatchoang "werd Crispinianus van der Stok op ruwe wijze van het altaar verwijderd" en werden, evenals in Sintchoang, christenen gevangen genomen.[512]

6. Afscheid van Luanfu

Begin 1943 besloot de Japanse regering tot internering van alle tot de geallieerde landen behorende burgers. Verzoeken van het Vaticaan om missionarissen daarbuiten te laten, hielpen niet. Op zondag 14 maart werden alle missionarissen die op hun missieposten en parochies zaten, door politie-ambtenaren opgehaald en naar de districtshoofdsteden gebracht. Hermenegild Poort beschreef wat hem en zijn medebroeders Gabriël Kuipers, Terentianus Seesink en Judocus Spruit in Loutcheng die dag overkwam:

> "Wij worden door de stad gevoerd als gevangenen tussen de politie. Zelfs midden door de menigte die op straat naar de Comedie staat te kijken. Onze knechten mogen op straat eten voor ons kopen en het ons brengen, verder werd niemand tot ons toegelaten. Wij worden in een gebouw gebracht waar niets voor ons klaar is gemaakt. De mandarijn, die katholiek is, bemoeit zich liever niet met onze zaak, is bang dat hij door de omgang met ons zal blameren. Er wordt wat stroo op de stenen vloer gelegd en daarop moeten wij de nacht doorbrengen. Twee Japanse politiesoldaten blijven bij ons om ons te bewaken."[513]

De Nederlanders kregen te horen dat ze naar het interneringskamp Weixian in Shandong zouden worden gebracht. Tijd om missiezaken over te dragen, kregen

512. Seesink, *Dagboek*, mei 1941-jan 1946, 13, 17-20, ABL map 74, nr. 8; Kramer, *Kroniek*, 193.

513. Archief van het Commissariaat Luanfu, 1943-1946, bijgehouden door P.Hermenegild Poort, Sup. Reg., ABL map 74, nr. 7.

ze niet; ze mochten alleen nog onder militaire begeleiding even naar huis om hun koffers te pakken. Op woensdag 17 maart werden alle missionarissen en zusters naar Luanfu gebracht.[514] In de hoofdresidentie heerste koortsachtige bedrijvigheid: binnen enkele dagen moesten koffers en kisten met beddegoed, proviand, eetgerei en altaarbenodigdheden worden gepakt en de verantwoordelijkheid voor de bezittingen van de missie worden geregeld. Er moest een oplossing gezocht worden voor Spruit, Timmer en Stals, die alle drie een broze gezondheid hadden en onmogelijk de lange reis naar Shandong konden maken. En tenslotte moest het bestuur van het vicariaat worden overgedragen.

Door de inspanningen van de Duitser Alphons Schnusenberg – de vertegenwoordiger van de ordesgeneraal van de franciscanen in China – konden de problemen worden opgelost. Door zijn tussenkomst kregen de Nederlanders toestemming van de Japanners om hun zieke medebroeders over te brengen naar het ziekenhuis van de Franciscaines Missionnaires de Marie (FMM) in Taiyuan. Hij deed een beroep op andere vicariaten om priesters uit te lenen aan het vicariaat en stuurde de Spaanse franciscaan Isidorus Saura en de Italiaanse franciscaan Elias Carosi naar Luanfu om te bemiddelen tussen Nederlanders en Japanners. Aan Saura werd de verantwoordelijkheid voor de bezittingen van het vicariaat overgedragen. De Chinese priester Joannes Ping werd door Spruit benoemd tot vicarius delegatus en provicaris en door Poort tot waarnemend superior regularis. Van de zevendertig priesters die in het vicariaat woonden en werkten, bleven alleen de zeven Chinese priesters achter.[515]

Zaterdag 20 maart was de dag van vertrek. Het waren aangrijpende laatste uren voor de Nederlandse franciscanen. Het middageten gebruikten zij samen met de Chinese priesters die afscheid kwamen nemen en met Carosi en Saura. Kramer hield, namens Spruit die te ziek was om aan de bijeenkomst deel te nemen, de afscheidsrede. Het werd "de meesten toch te machtig en die zich nu al een week door alles heengelachen hebben, hebben nu hun zakdoek nodig", schreef de jonge missionaris Terentianus Seesink in zijn dagboek.[516] Na de maaltijd werd in de huiskapel van de hoofdresidentie het reisgebed gebeden:

> "En toen het laatste Amen daarvan gezegd was, zette ineens de oude stem van Mgr. Timmer, die sedert zijn aftreden in 1927 nooit meer in het publiek gehoord was, het *Te Deum* in. Dat werd snikkend overgenomen door de grote groep robuuste mannen. Iedereen realiseerde zich ineens

514. Kramer, *Kroniek*, 194.
515. Kramer, *Kroniek*, 180-196.
516. Seesink, *Dagboek*, ABL, map 74, nr. 8.

> de zielegrootheid van deze oude leider, de bouwer van wat hier moest worden opgegeven."[517]

Zes decennia eerder had de nu bijna 84-jarige Odoricus Timmer Nederland verlaten om in Hubei te gaan werken. In 1888 was hij naar Zuid-Shanxi gegaan en getuige geweest van de oprichting van het vicariaat. Nu markeerde zijn ontroerende geste het feitelijk einde van de missie der Nederlandse franciscanen in Zuid-Shanxi. Nog jarenlang koesterden ze de hoop te kunnen terugkeren naar hun oude missiegebied om daar hun leven weer op te pakken. Maar eigenlijk moesten ze in deze periode voortdurende afscheid nemen – van elkaar, van Zuid-Shanxi en tenslotte van China.

7. Laatste jaren in China (1943-1954)

Voor Fortunatus Spruit en Odoricus Timmer kwam het afscheid in ballingschap. Op zondag 21 maart 1943, de dag na het vertrek uit Luanfu, arriveerden de missionarissen en zusters in Taiyuan. Spruit en Stals werden naar het ziekenhuis van de Franse zusters gebracht. Voor hun verpleging gingen de Nederlandse zusters Edmundia Weys en Joanella Blaas mee. Timmer liet zich naar de bisschoppelijke residentie brengen: "Tegen overgave in handen van de Zusters had hij zijn bezwaren." Hij wilde kennelijk zijn vertrouwde dagritme voortzetten: bidden, lezen, af en toe "een trekje aan zijn lange chinese pijp."[518] Een bediende uit Luanfu verzorgde hem. Maar op 25 april werd Timmer op eigen verzoek overgebracht naar een kamer in het ziekenhuis. Diezelfde nacht overleed hij. Edmundia Weijs beschreef zijn laatste uren:

> Ik ging dan […] naar Mgr. T. en toen ik daar binnen kwam, had hij z'n dekens op de grond liggen en lag er zelf bovenop. De kandelaar had hij bij zich op de grond staan. Ik zei: "Maar Mgr. wat doet U nu toch?" "Och", zei Mgr. toen, "ik kan 't in bed ook niet uithouden." We hielpen Mgr. gauw in bed, maar vonden Mgr. toen niet zo goed en zeiden het tegen Mgr. Spruit […] … toen heeft Mgr. Spruit hem 't H.Oliesel gegeven. […] Toen Mgr. Spr. kwam, leefde Mgr. nog, maar toen 't klaar

517. Kramer, *Kroniek*, 196. Zie ook: Hermenegildus Poort, *Archief van het Commissariaat Luanfu van 1943-october 1946*, 3, ABL, map 74, nr. 7; Peking 5 november 1943, Poort aan provinciaal, ABL, map 74, nr. 6; Peking 3 maart 1944, Ruijs aan provinciaal, AOFM, D. Ruijs, doos 42, nr. 2; Archief KomMissie Memoires, KDC Nijmegen Kmm 233, interview Hogenboom 24 april 1979; 'Over het vertrek uit Luanfu vertelt Zr. Edmundia het volgende', AZ 6, ordner 6, nr. 1.

518. Kramer, *Kroniek*, 202.

was, was hij ondertussen stilletjes ingeslapen, om bij O.L.H. wakker te worden."[519]

Op 12 juli stierf ook Spruit. Beide bisschoppen werden naast elkaar begraven op het kerkhof van Si-kia-ho, buiten de noorderpoort van Taiyuan.[520] Stals, enigszins aangesterkt, werd later naar Beijing gebracht maar overleed daar een jaar later op 18 juli 1944.[521]

De missionarissen en zusters van Zuid-Shanxi waren op 25 maart 1943 aangekomen in het Japanse kamp in Shandong. Daar werden meer dan 1700 burgers en religieuzen die behoorden tot de Geallieerde naties geïnterneerd. Het leven was er dragelijk. Iedereen kreeg werk toegewezen – aardappelen schillen, groenten schoonmaken, kolen sjouwen – en de zusters draaiden keukendiensten. Elke ochtend werden heilige missen gelezen en "Alle feestjes werden gevierd, alle gebeden gebeden, alle handen toegestoken, alle verhalen verteld en alle plagerijen voortgezet. Zo kwam men erdoor."[522] De internering in Weixian duurde slechts enkele maanden. Na protesten van het Vaticaan en bemiddeling van apostolisch delegaat Schnusenberg, werden alle circa 500 missionarissen in augustus overgebracht naar Beijing.[523]

Daar werden ze verdeeld over verschillende ordes- en congregatiehuizen. De franciscanen vonden, met onder meer benedictijnen en trappisten, een onderkomen in het gebouw van de taalschool, het Franciscan House. De Heerlense zusters betrokken het huis van de passionisten. Officieel bleven de missionarissen geïnterneerd, maar ook hier waren dagelijkse kerkdiensten en bovendien mogelijkheden om een studie te beginnen en zich te ontspannen op muzikale en wetenschappelijke bijeenkomsten. De kosten voor het levensonderhoud waren wel een punt van zorg, maar met een kleine uitkering van de Nederlandse overheid, hulp van het vicariaat en het aangaan van leningen kwam men de oorlog door.[524]

In Zuid-Shanxi nam de Chinese clerus na het vertrek van de Nederlanders de draad snel op. Joannes Ping en Alphonsus Tsong hadden het bestuur in Luanfu overgenomen en met enkele Chinese priesters het werk voortgezet. Uit andere vicariaten kwamen

519. Edmundia Weijs, *Dagboek*, ABL map 75, nr. 1.
520. Kramer, *Kroniek*, 204.
521. Peking 8 mei 1945, Poort aan provinciaal, ABL map 136, nr. 1.
522. Kramer, *Kroniek*, 198.
523. Poort, *Archief Commisariaat Luanfu*, 6, ABL map 74, nr.7; Seesink, *Dagboek*, 31-39, ABL map 74, nr. 8; Kramer, *Kroniek*, 197-199.
524. Poort, *Archief*, 5-11, ABL map 74, nr. 7; Seesink, *Dagboek*, 38-41, ABL map 74, nr. 8; Kramer, *Kroniek*, 199-202.

16 priesters en verschillende zusters om te helpen. Maar de beide bestuurders deden meer dan alleen op de winkel passen. Ping wilde het vicariaat financieel zelfstandiger maken en verhoogde met instemming van de christenen de geldelijke bijdrage die zij aan hun pastoors afdroegen. Ook liet hij grote bedragen van de procure van Tianjin naar Luanfu overmaken en zette die in natura om, zodat hij ter plaatse een financiële buffer had. Tsong, die de leiding over de Chinese zusters had gekregen, liet de jongere zusters studeren en veranderde het Kindsheidsysteem: de weeskinderen liet hij voor een groot deel door de christenen adopteren.[525] De maatregel was niet alleen een financiële besparing maar ook een terugkeer naar het oude systeem van vóór de komst van Nederlandse zusters.

In de prefectuur Kiangchow bleven vijf Chinese priesters achter voor de bezetting van alle posten. Didacus Song nam het bestuur over. Ook hier kwam hulp van Chinese priesters uit andere vicariaten en van enkele Italiaanse confraters. Het waren niettemin zware jaren: er was niet genoeg personeel waardoor de ziekenhuizen slechts zeer beperkt konden functioneren en er waren niet genoeg financiële middelen om de bejaarden- en kindertehuizen open te houden. Het aantal seminaristen liep terug, gebouwen werden leeggestolen.[526]

Toen in augustus 1945 de Tweede Wereldoorlog eindigde, wilden de Nederlanders zo snel mogelijk terug naar Zuid-Shanxi om hun leven als missionaris weer op te pakken. Maar daar waren de omstandigheden diepgaand en onomkeerbaar veranderd. Na het vertrek van de Japanners was het oostelijk gedeelte van Zuid-Shanxi in handen van communistische guerilla's gevallen. Al snel begonnen die met zogenaamde volksgerichten waarbij collaborateurs en personen die zij zagen als uitbuiters van het volk, werden berecht. Ook de Kerk werd als zodanig beschouwd. In alle parochies werden volksgerichten gehouden, waarop christenen hun priesters konden aanklagen en "oude schulden" met hen konden verrekenen. Volgens Kramer werden ze daartoe gedwongen: in het vicariaat "was de furie losgeslagen."[527] Enkele Chinese priesters werden gevangengenomen, maar de meesten, onder wie Joannes Ping, konden ontkomen naar Hongtong dat toen nog onder nationalistisch bestuur was. Alphonsus Tsong week uit naar Beijing. De vlucht van de Chinese zusters mislukte echter doordat ze verdwaald raakten in een zware sneeuwstorm. Op de

525. Poort, *Archief*, 7, ABL map 74, nr. 7; Poort aan provinciaal, 21 september ABL map 136 nr. 1; Edmundia Weijs, *Dagboek* , 21 april en 31 mei, ABL map 75, nr. 1; Kramer, *Kroniek*, 207-208.

526. Pessers aan provinciaal, 3 december 1946, ABL map 182, nr. 1; Kramer, *Verhaal*, 11-13.

527. Kramer, *Kroniek*, 214

kathedraal van Luanfu na, werden alle kerken in beslag genomen en leeggehaald. Daarna bleef volgens de communisten nog een schuld van 1.7 miljoen dollar over.[528]

De missionarissen in Beijing hadden geen weet van dit alles. Zij wilden, zoals gezegd, zo snel mogelijk weer terug naar Zuid-Shanxi. Uit Taiyuanfu kregen ze bericht dat de weg naar het zuiden niet open was maar Kramer wilde zelf de situatie bekijken. Met Claudius van de Westelaken vertrok hij in oktober 1945 naar Taiyuan. Daar aangekomen kregen ze te horen dat het vicariaat in communistische handen was gevallen en dat het onmogelijk was Luanfu te bereiken. Inmiddels was vanwege weersomstandigheden de terugkeer naar Beijing ook niet meer mogelijk.[529] Het werd "een lange winter […] van machteloos wachten"[530] in Shanxi's hoofdstad. Pas in maart 1946 keerden de beide missionarissen terug.

In het voorjaar van 1946 ondernamen de missionarissen van Luanfu een nieuwe poging om hun gebied te bereiken. Ze konden deelnemen aan de internationale UNRRA-CNRRA-expeditie[531] onder leiding van de Belgische priester Emmanuel Hanquet, die met voedsel en hulpgoederen Zuid-Shanxi wilde bereiken. Op 30 april vertrok Kramer, inmiddels tot bisschop gewijd, met medebroeders Claudius van de Westelaken, Sigibald Hogenboom en Claudianus van Veldhuizen naar Taiyuan. Vandaaruit gingen zij op 7 juni per trein met 12 wagons vol hulpgoederen verder. Twee dagen later bereikten ze het stadje Tsin-hsien aan de grens met het door de communisten gecontroleerde Zuid-Shanxi.[532]

Tsin-hsien was het eindpunt van de spoorweg, dus het verdere transport naar Luanfu moest met karren en wagens. Om een goede ontvangst te regelen, vertrok Hanquet naar Luanfu. Van de Westelaken en Hogenboom gingen mee. Kramer en Van Veldhuizen bleven in Tsin-hsien. Aangekomen in Luanfu betrokken de Nederlanders het seminarie dat leeg stond en hervatten de diensten in de kathedraal. Het duurde nog tot eind augustus eer UNRRA-CNRRA en de communisten het eens waren over het transport van de hulpgoederen. Toen konden ook Kramer en Van Veldhuizen

528. Alphonsus Tsong ofm, *Brevis narratio de circumstantiis hodiernis in Vicariatu Ap. De Luanfu*, februari 1946, ABL map 76, nr. 2; Claudianus van Veldhuizen, *Het lijden van de kleine Swen (P.Thomas Suen ofm)*, ABL map 75, nr. 3; Kramer, *Kroniek*, 208-215.

529. Seesink, *Dagboek*, 46, ABL map 74, nr. 8; Kramer, *Kroniek*, 209.

530. Kramer, *Kroniek*, 212.

531. Respectievelijk *United Nations Relief and Rehabilitation Administration* en *Chinese National Relief and Rehabilitation Administration*.

532. Kramer, *Kroniek*, 218-219.

naar Luanfu. Op 27 augustus 1946 kwamen ze daar aan en namen hun intrek in de oude residentie.[533]

Al de volgende dag kwamen de communisten de 1.7 miljoen dollar waarop zij aanspraak maakten, opeisen. Kramer wilde enkele missiegebouwen en landerijen verkopen om de schuld af te lossen, maar dat werd niet geaccepteerd. Daarop werd op 3 september op de speelplaats van het seminarie een volksgericht gehouden:

> "Drie uur lang hebben de missionarissen daar tussen de opgehitste menigte moeten staan en de scheldpartijen en aanklachten aanhoren. Het moest een spontane uiting van volkswoede lijken, maar al te duidelijk werd er een door de partijmannen opgezet scenario uitgevoerd. Het ging weer over onderbetaling van werkvolk en afpersing door de bank van lening van de Katholieke Actie. De restitutiegelden van de Bokseropstand werden erbij gehaald en zelfs wandaden van de Kerk bij de vluchtelingeninvasie van 1938, toen de halve stad bij de verovering door de Japanezen in de gebouwen van de missie bescherming gevonden had. Na afloop werd Kramer naar de mandarijn gevoerd. Deze verhoogde de nog openstaande schuldpost van 1.700.000 naar 5.000.000 dollar, "omdat intussen de waarde van het geld was gedaald" zoals hij verklaarde."[534]

De UNRRA-CNRRA-vertegenwoordigers protesteerden, maar de communisten waren niet onder de indruk. Toen op 21 september werd meegedeeld dat een eerder gevangengenomen Chinese CNRRA-medewerker in zijn cel zelfmoord had gepleegd, besloot de UNRRA-CNRRA zich terug te trekken.

De vier missionarissen "hebben uren geworsteld met de vraag" of ze ook moesten gaan. Uiteindelijk besloten ze dat te doen. De risico's waren te groot en de christenen zouden gevaar lopen als ze bleven. Op 23 september 1946 vertrokken de missionarissen. Teruggekeerd in Beijing kon Kramer zijn confraters alleen maar vertellen dat "het gebied van Luanfu voor hen wel gesloten terrein zou blijven."[535] Er bleef inderdaad niets anders over dan onder ogen zien dat een terugkeer naar Luanfu uitgesloten was en dus moest men voor iedereen een andere werkkring zoeken. De Chinese priesters die in 1943 van elders waren gekomen, konden voor het merendeel terugkeren naar hun eigen vicariaten. Van de zeven priesters van het vicariaat

533. Kramer, *Kroniek*, 219-222.
534. Kramer, *Kroniek*, 222.
535. Kramer, *Kroniek*, 222-224.

vonden er vijf – onder wie Joannes Ping – uiteindelijk een werkkring in de vicariaten van Hubei; Felix Wang kwam in Shaanxi terecht. Berardus Che was ondergedoken in Zuid-Shanxi en is daar altijd gebleven. Ook het kleinseminarie in Luanfu was natuurlijk niet meer te handhaven. De meeste leerlingen keerden terug naar huis. Vijf konden na een jarenlange tocht langs verschillende seminaries uiteindelijk in Beijing hun studie voortzetten. In juli 1948 werd ook het grootseminarie in Taiyuanfu gesloten en overgeplaatst naar Hankow.[536]

Ook de Nederlandse missionarissen vertrokken gaandeweg naar andere vicariaten. Dat was een pijnlijk proces, schreef Kramer: "Hechte banden moesten erbij worden opgegeven en een verblijf in de vreemde worden aanvaard."[537] Men probeerde om de missionarissen onder te brengen in de Chinese vicaraten die niet door communisten bezet waren. Al in april 1946 waren vier missionarissen vertrokken naar Taiyuanfu en in oktober vertrokken er vijf naar Hankow en Wuchang in midden-China. Enkelen keerden naar Nederland terug: de vijf missionarissen[538] die te oud waren om nog ergens te werken, werden er met zachte dwang van overtuigd dat het beter voor hen was om naar Nederland terug te keren. Op 11 juni 1948 verlieten ze China. De overgebleven missionarissen verhuisden in de zomer van 1948 van het Franciscan House naar de nieuwe franciscaanse parochie in het noorden van Beijing.[539]

De Heerlense zusters hadden al die jaren een eigen koers gevaren. Ze hadden in Beijing het St. Mary's Hospital gesticht met daaraan verbonden een grote vroedvrouwenpraktijk en – vanaf 1948 – een kraamzorgopleiding voor Chinese zusters, en een huis voor wijkverpleging. Hun Chinese medezusters hadden echter veel moeten doorstaan. Zij hadden in 1946, toen de communisten Luanfu binnentrokken, niet kunnen vluchten. In januari 1947 werden hun huizen en bezittingen geconfisceerd en werden ze verhoord, gefolterd en tenslotte aan hun lot overgelaten. Ze keerden terug naar hun familie of vonden onderdak bij christenen. Uiteindelijk zijn ze bijna allemaal naar Beijing kunnen ontkomen, waar ze weer onder bestuur van de Nederlandse zusters kwamen. Na verloop van tijd werden enkelen naar Kiangchow en Yuncheng in het westen van Zuid-Shanxi gestuurd. Daar was werken wel mogelijk omdat het gebied nog in handen was van de nationalisten. In het oostelijk gedeelte hadden de communisten het huis van de gehandicapte

536. Kramer, *Kroniek*, 225, 238-240.
537. Kramer, *Kroniek*, 224-225.
538. Marcianus Dercks, Melchior Schilte, Jesualdus van Hemert, Gelasius Wismans en Autbertus van Hacht.
539. *Elenchi Nominum Missionariorum et Clerici*, ABL map 89, nr. 4, nr. 5; Kramer, *Kroniek*, 226-228, 233.

kinderen in Luanfu en van de bejaarden in Kaokiatchoang en Laokiuntchoang met rust gelaten. Ook daar werden Chinese zusters geplaatst.[540]

"Zo lag daar dan het oude vicariaat: totaal beroofd en geheel verweesd." verzuchtte Kramer in zijn *Kroniek*.[541] Er was niets meer over van hetgeen men in zeven decennia had opgebouwd. Kerken, huizen, scholen, pastoriën: vernield, inbeslaggenomen of leeggeplunderd. Volgens de laatste statistiek uit 1939 waren dat de hoofdresidentie, het seminarie en het klooster, 37 kerken, 159 kapellen, 25 pastoriën, 39 lagere scholen, 2 middelbare scholen, 208 gebedsscholen, 3 ziekenhuizen, 5 weeshuizen, 3 bejaardenhuizen. Op Berardus Che en enkele Chinese zusters na, waren er geen religieuzen meer. Alle Nederlandse missionarissen, Chinese priesters en Heerlense zusters en de meeste Chinese zusters hadden het vicariaat verlaten.[542] De Chinese christenen waren nu op zichzelf teruggeworpen. In Kramers woorden:

> "Zij kwamen te leven in een nieuwe atheïstische wereld, waar voor religie geen plaats was. Alle kerken werden afgenomen, een jacht ontketend op de prominenten van de christengemeenten, het houden van godsdienstige bijeenkomsten levensgevaarlijk gemaakt en zelfs directe dwang tot geloofsafval uitgeoefend. De christenen zelf moesten zich "bevrijden" van bijgelovige en imperialistische restanten. Zelf moesten zij tegen hun leiders de vuist opsteken. Zelf moesten zij hun Kerk liquideren. In deze zo radicaal veranderde en hen zo vijandige wereld hebben de christenen in die jaren zich een weg moeten zoeken zonder priesters en leiders, zonder het pastorale apparaat en zonder de genademiddelen van de Kerk."[543]

Het doet denken aan de situatie zoals die honderd jaar eerder was.

In de prefectuur Kiangchow in het westen van Zuid-Shanxi was de situatie anders. Ook daar hadden, na het vertrek van de Japanners, de communisten de macht op het platteland, maar nationalistische troepen controleerden de steden en de spoorlijn. In de grote parochies, zoals Kiangchow, Hongtong, Linfen en Yuncheng, was werken alleszins mogelijk. Pessers, prefect van Kiangchow, wilde dan ook zo snel mogelijk weer terugkeren. In december 1945 bereikte hij Kiangchow, na een zware tocht samen met Caius van den Eijnden en Maternus Dassen.[544] In februari 1946 volgden Leonides

---

540. Corr Missiesecr–Kramer, ABL map 118, nr. 1 en map 119, nr. 1; Kramer, *Kroniek*, 236-238.
541. Kramer, *Kroniek*, 241.
542. Statistiek (1939) ABL map 45, nr.1; Kramer, *Kroniek*, 241.
543. Kramer, *Kroniek*, 241-242.
544. 20 januari 1946, Ruys aan provinciaal, ABL map 185.

Bruns en Desideratus Mulder en in april Dositheus Ruys, Sanctes Molenkamp en vier zusters van Heerlen. Samen met vijf Chinese priesters had de prefectuur dus weer een flinke bezetting.[545]

Hoewel in het voorjaar van 1947 de communisten de steden Hongdong en Kiangchow hadden veroverd op de nationalistische legers, veranderde er voor de missionarissen aanvankelijk weinig. Van volksgerichten was, in tegenstelling tot Luanfu, geen sprake; in september kon men in de stad Kiangchow nog de kerkdiensten houden. Daarom – én omdat de steden Linfen en Yuncheng nog in nationalistische handen waren – beschouwden missie- en provinciebestuur Kiangchow als relatief veilig. De drie oudere missionarissen die na de internering naar Nederland op vakantie waren gegaan, keerden in de zomer van 1947 naar China terug met de bedoeling zo spoedig mogelijk naar Kiangchow te gaan.[546] Daarnaast stuurde men – vol optimisme – vijf nieuwe missionarissen naar China.[547] Op 5 augustus 1947 begon die groep aan de tweejarige cursus van de taalschool in Beijing. Maar in het najaar van 1948 werd de taalschool opgeheven: Steltenpool en Backes keerden terug naar het buitenland. Huls, Van der Sande en Stanislaus Mulder wilden in Beijing blijven en gingen werken in de nieuwe parochie in het zuiden van de stad.[548] Kort daarna werd echter alle hoop op herstel van missie in Kiangchow de grond ingeslagen door de brute moord op Leonides Bruns.

Bruns, vanaf 1938 in China, werkte in het district Hongchoei, enkele tientalle kilometers van Kiangchow. Op 14 oktober 1947 werd hij gevangengenomen. Zijn bediende, een jonge christen genaamd Ly, werd ook opgesloten maar later weer vrijgelaten. Hij maakte Bruns' laatste dagen mee en probeerde de missionaris tevergeefs over te halen om te vluchten. Maar het zou zijn bewakers het leven kosten en dat wilde Bruns niet op zijn geweten hebben. Op 20 oktober werd een volksgericht gehouden. Ly was daarbij niet aanwezig maar hoorde van de christenen hoe het was verlopen. De ondervragers wilden van Bruns weten waarom hij naar China was gekomen en kregen als antwoord: "…dat hij gekomen was om het ware geloof te verkondigen, de mensen God te leren kennen en hen beter te maken." Daarop zou iemand in het publiek geroepen hebben "Slaat die buitenlander dood!" waarop Bruns gezegd zou hebben: "Ik heb noch de Chinese wet noch die van mijn land overtreden. Waarom moet ik sterven?" Aan het einde van de zitting trok men zijn bovenkleren uit. Hij zelf trok zijn schoenen en kousen uit want, zo zou hij verklaard hebben, hij

545. Kramer, *Verhaal*, 14.
546. Kramer, *Verhaal*, 15.
547. Pelinus Steltenpool, Hubertinus Backes, Artemius Huls, Abdias van der Sande en Stanislaus Mulder.
548. Kramer, *Verhaal*, 25.

wilde "zoals zijn Heer blootsvoets zijn kruisweg gaan." Bruns moest knielen. Daarop werd bevel gegeven om hem met knuppels dood te slaan. Volgens getuigen had hij hardop gebeden: "God, neem mijn ziel spoedig tot U."[549] Een van de soldaten die Bruns hadden vermoord, biechtte later aan een Duitse franciscaan op:

> "Met de kolven van onze geweren sloegen wij op hem in totdat hij op de grond viel. Hij lag daar met uitgestrekte armen. Hij leek precies op uw Jezus aan zijn kruis, vredig en mooi in zijn dood. Hij heeft niet geschreeuwd en ons ook niet vervloekt. Hij heeft zich helemaal niet verweerd. Hij was zeker een goed mens en zonder schuld. Kan uw God mij mijn schuld aan de moord op deze priester vergeven?"[550]

Daarna werden nog zes andere veroordeelden doodgeknuppeld. Toen de beulen zagen dat Bruns nog leefde, heeft men hem doorstoken met bajonetten. "Zijn hoofd werd afgehouwen en zijn hart uitgereten. Het hart moeten de soldaten onder elkaar hebben verdeeld en opgegeten (het is een oud chinees geloof, dat het hart van een dapper mens moed geeft aan die ervan eet). Het hoofd zou naar een ziekenhuis gebracht zijn om er medicijn van te maken." Met een catechist heeft Ly het lichaam van Bruns begraven.[551]

Op 7 november 1947 arriveerden de communisten in de residentie in Kiangchow. De gebouwen werden in beslag genomen, de klein-seminaristen vertrokken, de Chinese zusters wisten te ontkomen naar Beijing, maar Pessers, Ruys, de vier Nederlandse zusters en de Chinese priester Liu[552] werden gevangen gezet. Ze werden verhoord, uitgescholden en zelfs gemarteld.[553] Begin januari 1948 werden ze naar het berggebied van Zuid-Shanxi geëvacueerd omdat nationalistische legers een offensief waren begonnen:

> "Zij werden in groepen van tien met touwen aaneen gebonden en het donker in gedreven, strompelend over modderige en ongelijke wegen, aangejaagd door soldaten met zwepen. Nadat de lugubere stoet zo drie dagen en nachten was voortgezeuld, kwam er bericht, dat de opmars

549. Kramer, *Verhaal*, 15-17.

550. Münster 27 april 1985 Tharcisius Meine OFM, ABL map 186; Kramer, *Verhaal*, 33.

551. Kramer, *Verhaal*, 17; Rapport van Mgr. Kramer, 31-12-1947, *Neerlandia Seraphica*, jrg. 18, nr. 1 (febr. 1948), 27-33; Sybrand Galama OFM, "Pater Leonides Bruns (1912-1947)", artikelenserie in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 29 (1959), nr. 1 45-53; nr. 2 88-98; nr. 6 303-315; nr. 8 371-381; nr. 9 421-446; nr. 10 475-493; nr 11 523-533.

552. De voornaam is niet duidelijk.

553. ABL map 182, nr. 2; Kramer, *Verhaal*, 18, 28.

> van de nationalen was gestuit. Toen moest de kruisweg in omgekeerde richting worden afgelegd, nog sterker opgedreven, terug naar de gevangenis… voor nog eens twee lange maanden.[554]

Na de moord op Bruns en de gebeurtenissen in Kiangchow was het voor de missionarissen in de parochies op het platteland overduidelijk dat het te gevaarlijk was om op hun post te blijven. In Yuncheng zaten Caius van den Eijnden, Maternus Dassen, en de zusters Julienne de Bruyn, Wenceslaus van Nispen en Flora Hoogland. Ze hadden vanaf november te maken gekregen met beschietingen van de stad en begrepen dat het niet lang zou duren eer de communisten Yuncheng definitief zouden innemen. Na lang aarzelen sloten de Nederlanders zich op 27 januari 1948 aan bij de vluchtelingen die de stad verlieten en kwamen na drie dagen lopen bij de overgang over de Gele Rivier naar de provincie Shaanxi, die werd gecontroleerd door de nationalisten. Op een van de volgepakte veerboten bereikten ze de overkant en konden per trein naar Xi'an waar ze onderdak vonden bij de Italiaanse franciscanen. De Chinese zusters bleven in Yuncheng.[555]

Desideratus Mulder, pastoor in Siaotchang, had Yuncheng proberen te bereiken maar dat was mislukt. Daarom moest hij naar een oversteekplaats in de westen bij de uitmonding van de Fen Ho in de Gele Rivier. Met zijn Chinese collega's Thomas Ping en Paulus Chen vertrok hij op 10 januari 1948: "zijn buitenlandse gezicht goed gecamoufleerd, dorpen vermijdend omdat daar naar reisvergunningen gevraagd werd, wadend en zwemmend door het ijskoude water van de eerste rivier". Daarna moest Mulder nog drie weken, schuilend in een grot, wachten op de gidsen die hem de Gele Rivier zouden overbrengen: "Eerst 25 kilometer lopen door modderige uiterwaarden. Weer uren wachten, staande in de modder en ijs met kapotgelopen schoenen, tot eindelijk de boot over kwam varen. Aan de overkant werden zij hartelijk ontvangen en goed opgewarmd door de commandant van de nationale wachtpost."[556]

Sanctes Molenkamp, kapelaan in Kaolaochen, woonde 8 kilometer van de Gele River en besloot met drie medevluchtelingen in de nacht van Chinees nieuwjaar op 10 februari 1948 op eigen houtje over te steken. Van vier grote balen katoen maakten ze een vlot en peddelend bereikten ze de andere oever. Maar:

---

554. Kramer, *Verhaal*, 18-19.
555. Kramer, *Verhaal*, 19-20, 29.
556. D. Mulder, "Uit onze missiegebieden.China", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 18, nr. 2 (juni 1948), 79-83; Kramer, *Verhaal*, 20.

> "Daar begonnen de wachten van het nationale leger te schieten, toen zij beweging zagen op het water. Een kogel raakte Molenkamp aan het schouderblad. Hij gleed van zijn baal af en kwam in het ijskoude water terecht. Daar raakte hij buiten bewustzijn. De soldaten hadden toen al begrepen, dat zij met vluchtelingen te doen hadden en hielpen hen aan land. Gewikkeld in een soldatendeken en zittend bij een vuur kwam hij weer bij. Al spoedig kwamen christenen, die daar woonden, hem van kleren voorzien en verder voorthelpen."[557]

Molenkamp bereikte uiteindelijk Xi'an, waar al medebroeders en zusters een onderdak hadden gevonden.

Ook de Chinese priesters en zusters wachtten de komst van de communisten niet af. Didacus Song, Dominicus Tsoei en Joseph Ly wisten met Chinese zusters Beijing te bereiken. Van de Chinese clerus bleef dus alleen Liu in de prefectuur achter. Hij zat met Pessers c.s. gevangen in Kiangchow. Maar op 23 maart 1948 werd die groep onverwacht vrijgelaten. Een officier vond, na inspectie, dat de omstandigheden waaronder de missionarissen en zusters gevangen zaten onaanvaardbaar waren, zeker voor de ernstig zieke Ruys. Het gezelschap werd overgebracht naar een kleine woning in de stad en kreeg na enige tijd het dringende verzoek om de ziekenzorg te hervatten.[558] Wellicht was dit – mede – de reden voor de vrijlating. De zusters openden een apotheek en de communisten gaven een geldelijke lening zodat er medicijnen gekocht konden worden. Pessers hielp de zusters in de apotheek en in de keuken en voelde zich, ondanks – of misschien juist vanwege – de armoedige levensomstandigheden "echt Franciscaan":

> "We zitten nu n.l. feitelijk in een toestand zooals elk missionaris zich die reeds als jongen heeft voorgesteld en die waarschijnlijk voor hem juist wel een rede te meer geweest is om naar de missie te vertrekken. Er komen natuurlijk wel eens dagen dat men denkt: 'hoe houd ik het uit', maar van den anderen kant laat O.L.Heer je elken dag opnieuw voelen dat Hij er ook nog is. Ja ik zou bijna zeggen, dat gevoel is iets tastbaars."[559]

In juni 1948 stierf Ruys, gesloopt door kanker, de karige levensomstandigheden, het verdriet om de dood van Bruns en de psychische belasting van beschuldigingen

---

557. Kramer, *Verhaal*, 20-21.
558. Kramer, *Verhaal*, 21-22.
559. 15 mei 1949, Pessers aan provinciaal, ABL map 182, nr. 2; Kramer, *Verhaal*, 22.

en scheldpartijen. Pessers omschreef hem als iemand met een "inborst als de woudreuzen die niet buigen willen." Tegen de zusters zou hij gezegd hebben: "Ik had gedacht als martelaar te sterven en nu ga ik dood op een gewoon bed."[560]

De Nederlanders in Beijing hadden intussen hun eigen problemen. In het najaar van 1948 werd duidelijk dat de communisten binnen afzienbare tijd zouden aanvallen. Veel buitenlanders verlieten de stad. In Nederland maakte men zich zorgen. De algemeen overste van de zusters had al eerder op vertrek aangedrongen en ook provinciaal Van Leeuwen had zijn medebroeders gevraagd niet langer te blijven. Maar de beslissing werd aan de zusters en priesters zelf overgelaten en de meesten bleven. Op 31 januari 1949 namen de communisten Beijing in. In de loop van 1949 veroverden ze ook het zuiden van China. De missionarissen die daar werkten, weken uit naar de Britse kroonkolonie Hongkong. De Chinese priesters bleven.[561]

Kramer, die kennelijk nog steeds hoop hield op een missie van de Nederlanders in China, zag met lede ogen aan hoe die kans door het vertrek van missionarissen steeds kleiner werd. Hij meende dat de apostolisch delegaat en vooral de provinciaal te veel druk op hen hadden uitgeoefend om China te verlaten. De provinciaal in Nederland erkende Kramers zorg. Hij, en naar zijn overtuiging ook zijn opvolgers, zouden de missie echter niet aan haar lot overlaten: "Wij blijven de zorg voor onze missie in China als een van onze voornaamste plichten beschouwen."[562]

Het provinciebestuur begreep het verdriet van de "uit het land van hun eerste liefde verdreven mannen."[563] In juli 1949 organiseerde men een reünie voor de missionarissen zodat ze elkaar weer eens zagen en konden bijpraten. Provinciaal Van Leeuwen sprak hen toe en verzekerde hen dat ze een gerust geweten konden hebben. Ze waren moedig geweest en hadden pas opgegeven toen dat niet anders kon: "Daarom berust in alles wat O.L.Heer heeft beschikt. Uw handelwijze is verantwoord geweest."[564] Daarna kreeg ieder een nieuwe bestemming. Sommigen gingen naar de franciscaanse missies in Pakistan, Nieuw-Guinea, Java of Brazilië. Anderen kregen een functie in Nederland.[565]

---

560. ABL map 182, nr.2; Kramer, *Verhaal*, 22.
561. Kramer, *Kroniek*, 249-251, 253.
562. 16 juni 1949, Kramer aan provinciaal, ABL map 119, nr. 1; 17 september 1949, provinciaal aan Kramer, ABL map 119, nr. 1; Kramer, *Kroniek*, 254-255.
563. Kramer, *Kroniek*, 254.
564. Idem.
565. "Réunie oud-china- missionarissen 4-6 juli", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 19, nr. 5 (aug. 1949), 275-278; ABL map 90, nr. 1.

In Kiangchow leek intussen alles nog tamelijk rustig. Op een vergadering in het najaar van 1949 kregen Pessers, de Chinese priester Liu en de Nederlandse zusters te horen dat de tegen hen ingebrachte beschuldigingen ongegrond waren gebleken. Mede omdat hun gedrag de laatste twee jaren goed was geweest, mochten ze terugkeren naar de eigen residentie. De gebouwen en de kathedraal waren weliswaar leeggehaald en deels vernield, maar met geleende spullen kon de kerk worden ingericht en werd een dispensair geopend zodat men missen kon opdragen en zieken kon helpen.[566] De zusters probeerden ook om de Kindsheidkinderen die in de loop der jaren ondergebracht waren in christelijke gezinnen, weer onder hun hoede te krijgen. Het ging hen vooral om gehandicapte kinderen die van de ene familie naar de andere werden doorgeschoven. Eind 1950 hadden ze er weer vier permanent in huis.[567]

Het communistisch bestuur in Kiangchow was zo soepel dat Pessers, in oktober 1950, zelfs toestemming kreeg om een bezoek te brengen aan Yuncheng. Het christelijk leven in de prefectuur leek zich te herstellen want ook verschillende Chinese priesters keerden terug naar hun parochies. Anders dan in Luanfu, waar de priesters ondergronds moesten werken, konden ze zich in Kiangchow vrijer bewegen. Zo werden in de loop van 1950 en 1951 bijna alle christelijke gemeenschappen bezocht.[568]

Vanaf 1951 begon de situatie voor buitenlandse missionarissen in China echter weer gevaarlijk te worden. Ze werden opnieuw voor volksgerichten gedaagd en uitgewezen of gevangengenomen. Tussen januari 1951 en september 1952 werden de internuntius, dertig bisschoppen en meer dan 2000 priesters het land uitgezet. Ook de buitenlandse zusters hadden het moeilijk. Ze werden ervan beschuldigd wreedheden te hebben begaan in hun zieken- en weeshuizen en moesten de leiding van hun instellingen aan leken overdragen. Het bestuur in Heerlen besloot nu alle zusters uit China terug te trekken. Op 6 juli 1951 vertrokken de eersten, in januari 1952 verlieten ook de zusters in Kiangchow hun missie en in de zomer van 1952 volgde de laatste groep, met onder meer Timothea Borghans. De Chinese zustercongregatie werd verzelfstandigd. Van de 53 Chinese zusters verlieten er drie de congregatie. De meesten zaten in Beijing, maar in Yuncheng, Kiangchow, Hongtong, Laokiuchwang en de stad Luanfu konden enkelen in groepjes van twee à drie blijven werken.[569]

In de loop van juli 1951 werden in Beijing meer dan 80 buitenlandse missionarissen en Chinese priesters gevangen genomen. Op vrijdag 13 juli kregen Kramer, Kemp

566. Kramer, *Verhaal*, 23.
567. Kramer, *Verhaal*, 29.
568. Kramer, *Verhaal*, 23, 27.
569. Kramer, *Kroniek*, 260-264.

en Hogenboom huisarrest in hun parochie. Na enige tijd werden ze op een karig rantsoen gezet en ieder apart in een klein kamertje ondergebracht. In maart 1952 werden ze overgebracht naar de bisschoppelijk residentie waar ook Franse lazaristen gevangen zaten. Op 18 april werden ze weer apart ondergebracht. Er volgde een week met: "... verhoren die dag en nacht werden voortgezet, verschrikkelijke scheldpartijen, intimidatie en uitputtingsséances."[570] In de nacht van 24 april werden ze andermaal overgeplaatst, nu naar het Verbiesthuis van de Scheutisten, waar al bijna een jaar een grote groep buitenlandse missionarissen gevangen zat.[571]

> "Het regime daar was eenzame opsluiting zonder enige mogelijkheid om met anderen contact op te nemen, zelfs niet om een ander te zien. Het was zitten op een houten stoeltje, dat tegen de achterwand van de cel was geplaatst, met het gezicht naar de muur, zonder enige beweging of wat ook te doen, van 's morgens vijf tot 's avonds tien uur, en dan slapen op een over schragen gelegde deur. Twee maal per dag werd een maaltijd bezorgd van brood en groenten en daarbij één kom water. Voor elke twee deuren stond een wacht, die binnen loerde en blafte zodra iemand bewoog."[572]

Wekenlang werden ze op "bedreigende en uitputtende wijze" verhoord. Daarna volgden "maanden van totale eenzaamheid en verlatenheid."[573] Uiteindelijk kregen Kemp en Hogenboom begin augustus te horen dat ze werden verbannen. Op 6 augustus werden ze in Tianjin op de boot naar Hongkong gezet. Kramer volgde een maand later. Op 5 september 1952 voer de Nederlandse bisschop de haven van Tianjin uit.[574]

Het contrast met Kiangchow kon niet groter zijn. Daar kon men nog in december 1953 het kerstfeest vieren. Daarna echter begonnen de communisten een campagne tegen Pessers, de enige buitenlandse missionaris in Shanxi.[575] Op 12 februari 1954 kreeg hij huisarrest. Twee weken later werd hij voorgeleid op een volksgericht. Daar kreeg hij te horen dat hij China moest verlaten en nooit meer mocht terugkeren. Al enkele uren later werd hij onder politiebewaking per trein naar Tianjin gebracht, waar ook hij op een boot met bestemming Hongkong werd gezet.[576] Met Pessers verliet de laatste Nederlandse franciscaan het land.

---

570. Kramer, *Kroniek*, 267.
571. Kramer, *Kroniek*, 265-267.
572. Kramer, *Kroniek*, 267.
573. Kramer, *Kroniek*, 267.
574. Kramer, *Kroniek*, 267-268.
575. Kramer, *Verhaal*, 29.
576. Kramer, *Verhaal*, 29.

DEEL III
FRANCISCAAN BUITEN HET KLOOSTER

Hoofdstuk I
Oude regels, nieuwe omstandigheden

1. Inleiding

De Nederlanders in Zuid-Shanxi dienden zich in hun levenswijze te houden aan de regels van hun orde, waarin de geloften van armoede, kuisheid en gehoorzaamheid en het afzien van eigendom centraal stonden.[572] Hoe dat franciscaanse leven zich door de jaren heen manifesteerde in de context van de missie op het Chinese platteland, is deels zichtbaar te maken aan de hand van de invulling van het ambt van superior regularis – in vertaling: regulier overste. Hij was immers de hoeder van de franciscaanse levenswijze in de missiegebieden, de gezagsdrager wiens taak het was de condities te scheppen waarbinnen de spiritualiteit van de individuele missionaris tot zijn recht kon komen. Het vicariaat Luanfu heeft negen superiors gekend, de in 1936 afgescheiden prefectuur Kiangchow twee. Allen werden benoemd na te zijn voorgedragen door hun medebroeders, die daarbij te kennen gaven wat zij, als religieus, belangrijk vonden. De instelling en formalisering van de functie kende een lange, conflictueuze geschiedenis. Niet alleen bij de franciscanen maar ook in andere ordes en congregaties stuitte het streven van de Romeinse Curie om de gezagsstructuur te reorganiseren op grote weerstand, met name bij de hoogste kerkelijke bestuurders in de missie: de apostolisch vicarissen.

In de eerste helft van de zeventiende eeuw was de Heilige Stoel begonnen met het neutraliseren van de politieke invloed van de katholieke koloniale grootmachten Spanje en Portugal in missieaangelegenheden. Zoals eerder beschreven wilde Rome de verantwoordelijkheid voor de mondiale geloofsverkondiging weer op zich te nemen en zocht een middel om het recht van de Iberische vorsten om bisschoppen te benoemen, te omzeilen. Men vond een oplossing in het creëren van het ambt van apostolisch vicaris, een functionaris die optrad als vertegenwoordiger van de paus in een missiegebied waar nog geen zelfstandige bisschoppelijke hiërarchie was ingericht. Eeuwenlang had deze prelaat niet alleen zeggenschap over organisatie en bestuur van het werk, maar ook over het geestelijk leven van de missionarissen.[573]

572. Zie deel I, hoofdstuk 1.

573. A. Mulders, *Missiegeschiedenis*, Bussum 1957, 279-284.

Op 18 januari 1877 stuurde de generaal van de minderbroeders een rondschrijven aan al zijn missionarissen waarin hij dit bevestigde: zij waren ook in hun religieus leven onderworpen aan de autoriteit van de apostolisch vicaris, die daarin dus in de missie de vertegenwoordiger was van de provinciaal. Maar in 1891 werd de scheiding van het kerkelijk en geestelijk gezag bij de franciscanen een feit. Het generaal bestuur bepaalde, met goedkeuring van de Propaganda Fide, in een document getiteld *Modus gubernandi Missionem Provinciae concreditam*, dat missionarissen wat hun geestelijk leven betreft niet langer gehoorzaamheid verschuldigd waren aan de apostolisch vicaris maar onderhorig bleven aan hun provinciaal onder wie het betreffende missiegebied als deel van de provincie behoorde. Die kon zelf visiteren of iemand delegeren om de geestelijke zorg waar te nemen.[574] In 1908 volgde het besluit van het generaal bestuur om voor elk vicariaat een afzonderlijke superior regularis aan te stellen. In 1913 werd deze beslissing in de Generale Constituties vastgelegd. Uiteindelijk werden in 1924 de rechten en plichten van de gezagsdragers definitief geregeld in de *Statuta pro Missionibus* van de minderbroeders.[575]

2. Johannes Hofman versus Ivo van den Boer

In 1891, het jaar van de *Modus gubernandi* inzake het superiorschap, was Johannes Hofman de na een korte ziekte overleden Poell opgevolgd als apostolisch vicaris van Zuid-Shanxi. Religieuze discipline had een hoge prioriteit bij de zeer observante Hofman. Hijzelf had een hoge opvatting van het *vita communis*, het gemeenschappelijke leven van religieuzen. Het moest volmaakt zijn "tot zelfs wat de kleeren betreft." Zonder zo'n levensstijl zou er volgens hem "nog geen schaduw van de beloofde H. Armoede" overblijven.[576] Hofman ontleende de bevoegdheid om de

574. 18 januari 1877, Bernardinus da Portogruaro, rondschrijven, ABL map 1 nr. 9. 5 mei 1891, ABL map 12 nr. 1. De scheiding van de verschillende bevoegdheden was overigens enkele jaren eerder al uitgevoerd bij de jezuïeten. Zie Arnulf Camps ofm & Pat McCloskey ofm, *The Friars Minor in China (1294-1955), especially the years 1925-55, based on the research of Friars Bernward Willeke and Domenico Gandolfi, OFM*, Rome 1995.

575. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 115-116; Camps, *The Friars Minor in China*, 40-42. In de *Codex* van 1919, het kerkelijk wetboek, wordt over de taken van de superior regularis overigens niets gezegd. Wel heeft de Propaganda Fide in 1929 een instructie uitgevaardigd over de verhouding tussen de apostolisch vicaris en de superior maar de bijzonderheden – benoeming, de invulling van het werk, et cetera – worden door de verschillende ordes en congregaties zelf bepaald. Zie: G. Vromant c.i.c.m., "Over de machtsverhouding in de missielanden tusschen de kerkelijke en de religieuze oversten", in: *Het Missiewerk*, 14 (1932-1933), 78-96. Hubertus van der Groessen ofm cap & Clementinus van Vlissingen ofm cap, *Het Kerkelijk Recht. Commentaar op den Codex met vermelding van het particulier kerkelijk recht voor Nederland en België*, Roermond/Maaseik 1947, 156.

576. Matchang 24 november 1891, Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2a; Matchang 12 maart 1892, Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2a.

leefregels te bepalen aan het rondschrijven van 1877. Het *Modus gubernandi* van 1891 was hem, om onduidelijke redenen, niet bekend.

In het najaar van 1891 kwam de kleine franciscaanse gemeenschap in Zuid-Shanxi enkele malen bijeen. De groep bestond toen uit Hofman, de broers Odoricus en Bonifacius Timmer, die evenals Hofman hun loopbaan in Hubei waren begonnen, en zes missionarissen die rechtstreeks vanuit Nederland naar Shanxi waren gekomen, namelijk Stanislaus Cornelisse, de vicaris-generaal (dat wil zeggen plaatsvervanger van de apostolisch vicaris), al sinds 1876 in het vicariaat, Theodorus Leenen en Norbertus Janssen, gekomen in 1888, Ivo van den Boer en Cassianus Pompe (1889) en Christophorus van Bussel (1890).[577] De vergaderingen gingen over de wijze waarop de orderegels – specifiek betreffende het geestelijk leven (meditatie, retraite, gebeden etc.), en daarnaast ook het *vita communis* – nageleefd konden worden. Twee missionarissen stelden voor de statuten over te nemen die in Nederland op de staties werden gebruikt. Hofman wilde echter niet wachten tot die in Nederland opgevraagd waren. Hij vond dat er al te lang zonder regel was geleefd, dat men al te lang gewoon was aan het *quae curique libris fent* ["wat ieder graag deed"]. Als hij nog langer de reglementering zou uitstellen, zou hij zeker aan gezag inboeten. Bovendien vond hij bij nader inzien de Nederlandse statuten niet geschikt voor een missie. Daarom bepaalde hij zelf de dagorde en leefregels, waarbij hij de in de praktijk ontstane statuten van zijn voormalige werkterrein Hubei als leidraad had genomen. Voor het toezicht op de naleving wenste Hofman een sterke vicaris-generaal. Vooreerst nam hij genoegen met Cornelisse, al had hij liever diens broer Eugenius, lector in de moraaltheologie in Nederland, als tweede man gehad. Toen dat niet doorging en Hofman niemand van de in Shanxi werkzame missionarissen geschikt achtte voor de functie, vroeg hij om overplaatsing van zijn oude vriend Aegidius Broekman die nog in Hubei werkte. Broekman kwam in mei 1892 en werd, na het plotseling overlijden van Cornelisse in december, benoemd tot procurator (degene die de financiën beheerde) en vicaris-generaal.[578]

De nieuwe statuten werden weliswaar aanvaard, maar, zoals Hofman schreef, "niet zonder gemor en tegenwroeten achter den rug".[579] Enkelen ervoeren het optreden van de apostolisch vicaris als autoritair en zijn regels als te streng. Het was de

577. Met Van Bussel was ook Valentinus van den Oord gekomen. Van den Oord was met 27 jaar de jongste, maar overleed op 1 juli 1891, nog geen jaar na zijn aankomst in Shanxi.

578. St. Bonaventura 1891, Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2a; Matchang 24 november 1891, Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2a; Matchang 22 maart 1892, Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2a.

579. Matchang 12 maart 1892, Hofman aan provinciaal ABL map 16 nr. 2A.

rector van het seminarie, Ivo van den Boer, die als eerste vraagtekens zette bij het allesomvattende gezag en de verregaande bevoegdheden van Hofman.

Van den Boer was pas na vele omwegen bij de minderbroeders terechtgekomen. Hij was begonnen op het bisschoppelijk seminarie in Den Bosch, daarna naar de missiecongregatie Mill Hill gegaan, vervolgens gaan werken in de bierbrouwerij van zijn familie en tenslotte ingetreden bij de franciscanen. Aan hun Venrayse gymnasium gaf hij les totdat hij in 1889 naar China vertrok. Hij werd gekarakteriseerd als intelligent en humorvol en was fysiek een imposante man die later tijdens de Bokseropstand van 1900 door zijn Chinese belagers vol ontzag "de honderdjarige bonze" zou worden genoemd – althans, als men de auteur mag geloven die bij Van den Boers overlijden in 1924 diens necrologie schreef.[580]

Johannes Hofman had Van den Boer in 1893 benoemd tot rector van het seminarie dat destijds gevestigd was in het dorp K'ang-tch'eng, niet ver van de residentie Luanfu. Vanaf dat moment verslechterde hun verhouding. Voortdurend verschilden ze van mening over zaken die het seminarie en de studenten betroffen. In enkele brieven aan de provinciaal bestempelde Hofman Van den Boer als ongehoorzaam en oneerbiedig, als iemand met een "doordrijvend en heerschzuchtig" karakter, die "ook in China nog niet heeft gevonden wat [hij] in zijn altijd wispelturig leven schijnt te zoeken" en die "door vaderlijke en zeer bedaarde vermaningen" steeds weer tot de orde geroepen moest worden. Alhoewel Van den Boer later erkende zich niet geheel juist gedragen te hebben – "Ik geef toe dat ik eenigszins misdaan heb tegen den eerbied aan de Overheid verschuldigd. Dat is ook alles." – weigerde hij zich neer te leggen bij de bestaande machtsverhoudingen.[581]

Van den Boer schreef in 1894 twee brieven aan provinciaal Benvenutus Franssen waarin hij zijn ongenoegen uitte. Hij vond het een slechte zaak dat alle macht in handen lag van de apostolisch vicaris die dus zowel de overste der missie als de overste der orde ter plaatse was. Bij wie kon nu een missionaris terecht die zijn hart wilde luchten of die kritiek had op genomen beslissingen, vooral als die missionaris een slechte verstandhouding met de apostolisch vicaris had? Schrijven aan de provinciaal was geen echte optie: brieven waren te lang onderweg en in Nederland was men niet goed genoeg op de hoogte van de omstandigheden in de missie. Van den Boer vreesde bovendien dat vicaris-generaal Broekman, die hij incompetent en

580. Bertrandus Boerke, "In memoriam pater Ivo v.d. Boer", in: *Het Missiewerk*, jrg. 6 (1924/1925), 212-214. Ook verschenen in *Sint Antonius*, jrg. 31, nr. 4 (april 1925), 113-115.

581. Zuid-Chansi, 6 mei 1895, Hofman aan provinciaal; Zuid-Chansi, 5 juni 1895, Hofman aan provinciaal; Zuid-Chansi 20 juni 1895, Hofman aan provinciaal, allen in: ABL map 16, nr. 2c. 16 juli 1895, Van den Boer aan provinciaal, AOFM dossier Ivo van den Boer, doos 16, map 9.

te streng vond, in de toekomst als opvolger van Hofman zou worden aangewezen, zonder dat de missionarissen daarin gekend zouden worden. Onder verwijzing naar de praktijk in de missies van de jezuïeten en lazaristen, stelde Van den Boer voor de missionarissen voortaan een superior regularis te laten kiezen die naast de apostolisch vicaris zou staan.[582]

Van den Boer had geprobeerd zijn confraters te bewegen eveneens hun grieven aan de provinciaal kenbaar te maken. Aan Theodorus Leenen – in anciënniteit de oudste van diegenen die rechtstreeks naar Shanxi waren gegaan – had hij gevraagd uit naam van allen naar Nederland te schrijven dat men Broekman te streng vond en Odoricus Timmer als diens opvolger wenste. Leenen, die dit gesprek aan de jonge missionaris Placidus Slijkerman vertelde, weigerde:

> "Wat moet ik schrijven? Dat P. Vicarius [Broekman] geen wijn schenkt, geen tabak en sigaren geeft, dat hij te veel bidt, te lang aan tafel laat lezen, te stipt de regels onderhoudt, enz? Wat zou ik daardoor bewijzen? Niets anders dan mijn eigen onvolmaaktheid en dat niemand geschikter is voor opvolger van Mgr. dan juist P.Vicarius."[583]

Ook pas in Shanxi aangekomen missionarissen werden door Van den Boer benaderd maar niemand had de durf of de wens zich in te zetten voor veranderingen in de bestuurlijke verhoudingen. Van den Boer was teleurgesteld en meende dat niemand aan de provinciaal in Nederland wilde schrijven omdat "het een actus heroicus was, want die den brief schreef, had nimmer kans iets te worden."[584]

Niet onverwacht was Hofman geërgerd toen hij van Van den Boers actie vernam. Hij stond erop dat het provinciaal bestuur zijn gezag – het gezag van de apostolisch vicaris – zou bevestigen. Zeker in tijden waarin het aantal missionarissen toenam, zelfs verdubbeld was – inmiddels waren er zes nieuwe missionarissen gearriveerd en waren de veteranen Gerardus van Elk en Theophilus Ouwens uit Hubei overgekomen – waren strenge regels nodig, zoals hij die had bepaald in 1892:

> "Ik houd er voor dat men in 't algemeen te optimistisch oordeelt over het heilig leven van missionarissen, die met zoo grooten ijver en

582. K'ang-tch'eng 31 mei 1894 en 1 december 1894, Van den Boer aan provinciaal, AOFM I. v/d Boer, doos 16 map 9.

583. Slijkerman aan Hofman, geciteerd in: Zuid-Chansi 6 mei 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2c.

584. Slijkerman aan Hofman, geciteerd in: Zuid-Chansi 6 mei 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2c.

> goede bedoelingen Vaderland en alles verlaten. Alleen zijn, altijd als gezaghebbend optreden, zich zelven moeten besturen, ziedaar den taak van den missionaris, waartoe een flink karakter en sterke deugd worden vereischt, wil hij zijn eersten ijver bewaren en den goeden geest behouden."[585]

De gebeurtenissen sterkten Hofman in zijn al langer levend vermoeden dat er twee partijen waren: een groep die nog in Hubei had gewerkt en een groep die dat nooit had gedaan. Tot die laatste groep behoorden Ivo van den Boer, Norbertus Janssen en Theodorus Leenen, alle drie vóór Hofman in Shanxi gekomen, en naar zijn stellige overtuiging de aanvoerders van deze Shanxi-factie.

> "Deze drie vooral zijn van gevoelen dat de door mij gestelde regels te streng zijn, en hebben het land aan de Vita Communis wat ik hier heb moeten invoeren nadat zij drie jaren, en vooral het laatste jaar, na den dood van Mgr. Poell zaliger ged., geheel volgens eigen believen hadden geleefd, een ieders met een eigen potje, en toen nog geen gebrek aan wijn. Die van Hoepee zijn gekomen, met mij aan het hoofd, hebben het vroeger veel armoediger, veel zwaarder gehad dan hier. Zij zijn tevreden, maar worden als 't ware met een verkeerd oog aangezien, als in de weg staande om verslapping en nog meer gemakken te verkrijgen."[586]

Afgaande op wat Norbertus Janssen – vermeend aanvoeder van de tegenpartij – schreef, bestond inderdaad een dergelijke scheiding van geesten. Janssen omschreef de apostolisch vicaris als een vroom en nederig mens en als gedreven bestuurder maar "met een verkeerde en onbezonnen ijver (…) die hem dikwijls handelingen doet verrichten en voorschriften doet uitvaardigen, waardoor ZDH en confraters en christenen van zich afkeerig maakt."[587] Het was hem en anderen steeds duidelijker geworden dat al in Hubei besloten was van Shanxi een "modelmissie" te maken met Poell en Hofman aan het hoofd. Poell had inderdaad Hofman als vicaris-generaal gewild en schilderde, volgens Janssen, de anderen af als "*minus habens*", als achterlijke personen. Dat deed ook Hofman toen hij Broekman als zijn rechterhand naar Shanxi haalde. Het beleid dat daarop werd gevoerd, omschreef Janssen als "een waar schrikbewind". En toen uiteindelijk Van den Boer protesteerde tegen de strengheid en onredelijkheid, werden diegenen op het matje geroepen die de apostolisch vicaris en zijn vicaris-generaal als tegenstrevers beschouwden. Op 12 december 1894 werden

585. Zuid-Chansi, 29 november 1894, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2b.
586. Idem.
587. Kuo-tsuen oktober 1896, Janssen aan Zeer Eerw. Vaer, AOFM N.Janssen, doos 11 map 6.

Van den Boer, Leenen, Janssen en Winfridus Groeneveld gesommeerd te verschijnen voor Hofman en Broekman, Groeneveld overigens omdat Hofman van mening was dat deze jonge missionaris te zeer onder invloed van Van den Boer stond. Hun werd een stuk voorgelezen waarin met excommunicatie gedreigd werd. De vier waren niet onder de indruk van dit zware dreigement. Zij eisten het stuk op, weerlegden de beschuldigingen en deden dat, aldus Janssen, zo zelfbewust dat Hofman en Broekman moesten inbinden.[588]

Maar de verhoudingen waren natuurlijk grondig bedorven en de enige oplossing was herschikking van het personeel. Hofman, aan wiens *kerkelijk* gezag men zich kennelijk wel wilde onderwerpen, stuurde in het voorjaar van 1895 Van den Boer en Groeneveld naar residenties in het westen van het vicariaat, dagreizen verwijderd van Luanfu. Zij verruilden hun functies met Odoricus Timmer en Cassianus Pompe. De eerste werd de nieuwe rector van het seminarie, de tweede nam het administratieve werk over dat Groeneveld had gedaan.[589]

3. De benoeming van de eerste superior regularis

De verplaatsing van Van den Boer en Groeneveld bracht dan wel enige rust maar geen duidelijkheid over de bevoegdheden en over de toepassing van de regels. Dat was een ernstige zaak voor Hofman. Hij meende – niet ten onrechte – dat zijn gezag ondermijnd zou worden als de situatie bleef voortbestaan. Bovendien had hij inmiddels kennis genomen van de *Modus gubernandi* van 1891 en hoewel hij dat, wellicht gemakshalve, beschouwde als niet rechtsgeldig omdat ondertekening of zegel ontbraken, kon hij niet ontkennen dat Rome bepaalde hervormingen wilde doorvoeren. Op 1 maart 1895 schreef Hofman een brief aan de generaal van de orde waarin hij om opheldering vroeg. Het antwoord, dat dateerde van 11 juli 1895 en in het najaar in Shanxi werd ontvangen, stelde dat de missionarissen als lid van de minderbroedersorde – dus als regulieren – ondergeschikt waren aan een superior regularis die zij zelf hadden voorgedragen. In kwesties die met het geestelijk leven van de missionarissen te maken hadden, mocht de apostolisch vicaris niet onafhankelijk handelen van de provinciaal. De apostolisch vicaris moest dus aangaande het religieuze leven van de missionarissen, formeel, in overleg treden met de provinciaal.[590]

588. Idem.

589. Zuid-Chansi, 21 januari 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2c; Zuid-Chansi, 1 maart 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2c.

590. z.p. 1 maart 1895, Hofman aan generaal, ABL map 12, nr. 2; z.p. 11 juli 1895, generaal aan Hofman, ABL map 12, nr. 3.

Hofman was niet erg ingenomen met het antwoord. Het was ook inderdaad geen stuk waarin ondubbelzinnig de bevoegdheden van de gezagsdragers in de missie werden uitgelegd. Duidelijk was echter wel dat een apostolisch vicaris geen autoriteit had over het geestelijk leven van de missionarissen. Dat had de provinciaal, in dit geval dus in Nederland, en in de missie diens gedelegeerde, bij voorkeur een superior regularis. Hofman verzocht nu zijn confraters in onderling overleg de regels voor het geestelijk leven vast te stellen. De missionarissen kwamen bijeen maar concludeerden dat het niet aan hen was daarover te beslissen, maar aan de provinciale overheid. Daaraan zouden zij gehoorzamen.[591]

Inmiddels had die overheid in Nederland het probleem besproken. In januari 1896 ontving Hofman een brief van de provinciaal waarbij hij in kennis werd gesteld van de benoeming tot superior regularis van Odoricus Timmer, een aimabel, intelligent persoon, die voor alle partijen aanvaardbaar was. De apostolisch vicaris legde zich bij de beslissing neer en sprak de hoop uit dat met de benoeming de problemen de wereld uit waren.[592] Maar dat waren ze natuurlijk niet. De kersverse superior regularis had geen idee waaraan hij zich te houden had. Moest hij zich nu beperken tot toezicht op het onderhouden van de regels die van toepassing waren op het geestelijk leven of had hij daarnaast ook de zorg voor het *vita communis*, voeding en kleding van de missionarissen? Timmer vroeg ook wat de status was van de regels die Hofman in 1891 had uitgevaardigd: waren ze definitief of tijdelijk, totdat de provinciaal en zijn raad nieuwe hadden vastgesteld? De wenselijkheid Hofmans regelgeving te herzien en daarbij een realistischer grondslag te nemen, schemerde door in Timmers verzoek dat áls men in Nederland zou besluiten de statuten te vernieuwen, dat men dan: "… eerst aan eenige der oudste missionarissen eenige inlichtingen vrage omtrent de toestanden van het religieuse leven in de missie, waar natuurlijk vele bepalingen, als die op de staties in Holland b.v. nuttig en van kracht zijn, hier minder toepasselijk blijken te wezen."[593]

Het provinciebestuur nam Timmers opmerking ter harte en bepaalde in een brief van 27 april 1896 dat er een commissie gevormd moest worden, bestaande uit de apostolisch vicaris, de superior regularis en drie door de missionarissen zelf gekozen vertegenwoordigers. Het was hun opdracht nieuwe missiestatuten te formuleren.[594]

---

591. Kiang-tcheou 25 november 1895, Ivo van den Boer aan provinciaal, ABL map 12, nr. 4; Kiang-tcheou 25 november 1895, Ivo van den Boer aan provinciaal, ABL map 12, nr. 4; K'ang-tch'eng 16 januari 1896, Odoricus Timmer aan provinciaal, ABL map 12 nr. 7.

592. Zuid-Chansi 10 januari 1896, Hofman aan oud-provinciaal, ABL map 12, nr. 5; zie ook: Zuid-Chansi 11 januari 1896, Hofman aan provinciaal, ABL map 12, nr. 6.

593. K'ang-tch'eng 16 januari 1896, Odoricus Timmer aan provinciaal, ABL map 12, nr. 7.

594. Lou-ngan-fou 30 november 1896, O.Timmer, Ouwens, Janssen, Van den Boer aan provinciaal, ABL map 12, nr. 10.

4. De statutencommissie

Aan het einde van 1896 leefden in Zuid-Shanxi zeventien Nederlandse franciscanen. Men zou ze kunnen indelen in drie groepen. Een eerste, bestaande uit de zes missionarissen die uit Hubei waren gekomen: naast Hofman, Broekman en de gebroeders Timmer zoals gezegd ook Theophilus Ouwens en Gerardus van Elk. Dan een tweede groep van vijf die al in Zuid-Shanxi werkte vóór Hofmans aantreden: Leenen, Janssen, Van den Boer, Pompe en Van Bussel. En tenslotte zes jonge missionarissen, bijna allemaal twintigers: Caietanus van der Klein, Placidus Slijkerman en Winfridus Groeneveld, in 1892 gekomen, Felicianus Bloem en Arnoldus Lam (1893) en tenslotte Ephrem Giessen (1894).

Dertien paters namen deel aan de stemming over de samenstelling van de statutencommissie. Vicaris-generaal Aegidius Broekman kon niet meedoen omdat hij op reis was. Wie de andere drie niet-stemmers waren is onbekend, maar het is aannemelijk dat Hofman en Odoricus Timmer zich, als respectievelijk apostolisch vicaris en superior regularis, van stemming onthielden en dat Bonifacius Timmer, als lekebroeder, waarschijnlijk geen inspraak had. Elke missionaris mocht drie namen opgeven. Ouwens en Janssen werden ieder elf keer genoemd, Van den Boer negen keer. Zij namen dus samen met Odoricus Timmer zitting in de commissie. Meteen na het bekendworden van de uitslag deelde Hofman mee niet zelf aan de vergaderingen te zullen deelnemen maar zich door Gerardus van Elk met een adviserende stem te laten vertegenwoordigen.[595] Van de drie 'bloedgroepen' had de tweede, vanwege de meerderheid van de stemmen, de overhand. Maar omdat ook Timmer en Van Elk (uit de groep Hubei) in de commissie zitting namen, was de samenstelling toch evenwichtig.

De commissie confereerde van 20 tot 30 november 1896 en de bijeenkomsten hadden, zo werd benadrukt, "steeds een vreedzaam verloop". Uitgangspunt waren de statuten van de staties van de Nederlandse franciscanen uit 1853 en decreten van de Propaganda Fide uit 1880 en 1886 die betrekking hadden op de praktijk bij de jezuïeten. De meeste voorstellen werden met algemene stemmen aangenomen. Op enkele punten echter verschilde Hofmans gedelegeerde Van Elk van mening met de anderen, met name op het punt van de bevoegdheden van de beheerder van geld en goederen: de procurator.[596]

---

595. Lou-ngan-fou 30 november 1896, O.Timmer, Ouwens, Janssen, Van den Boer aan provinciaal, ABL map 12, nr. 10.

596. Notulen, ABL map 12, nr. 8; *Schema pro Statutibus observandis a Missionariis Ord. Min. Rec. in Vicariatu Chansi Merid.*, ABL map 12, nr. 9; Lou-ngan-fou 30 november 1896, O.Timmer, Ouwens, Janssen, Van den Boer aan provinciaal, ABL map 12, nr. 10.

Ondanks de grote eenstemmigheid van de commissie ervoer Hofman de conceptstatuten als een belediging en als een motie van wantrouwen. Als er een superior regularis zou worden aangesteld met de bevoegdheden zoals die in de conceptstatuten werden aanbevolen, zou er een staat in een staat ontstaan. Hij vroeg zich af waarom hij zoveel taken moest overdragen? Was hij soms niet geschikt om zijn confraters te besturen? Als de functie werd ingesteld zou hij zijn ambt neerleggen tenzij in álle franciscaanse vicariaten wereldwijd de nieuwe gezagsformule zou worden ingevoerd. Een vrijwel gelijkluidende brief stuurde de verbolgen Hofman naar de generaal, echter zónder de mededeling dat bij aanvaarding van de statuten in de voorgelegde vorm hij zijn functie ter beschikking zou stellen.[597]

Met de beide hierboven genoemde brieven ging een informeler schrijven naar de provinciaal waarin Hofman te kennen gaf zich buitengewoon geërgerd te hebben aan het feit dat men hem genegeerd had gedurende alle jaren dat de kwestie nu liep en dat de voorgestelde bestuurshervorming alleen voor Zuid-Shanxi en niet voor alle franciscaanse vicariaten gold. Hij verweet dat de vorige provinciaal, Benvenutus Franssen. Deze had niet ingezien dat hij door zo te handelen de reputatie van de Nederlandse provincie ernstig zou schaden en dat het gezag van de apostolisch vicaris daaronder zwaar zou lijden: “Een duidelijk bewijs hiervoor ligt reeds in het schema voor de Statuten en in de Notulen der vergaderingen.”[598] Hofman merkte op dat men hem klaarblijkelijk noch als geestelijk overste noch als apostolisch vicaris bekwaam achtte, een conclusie die hij overigens al eerder had getrokken:

> “…als ik onbekwaam wordt geacht om eenige priesters te besturen, die door staat en geloften zóó naar de volmaaktheid moeten streven, dat eigenlijk een Overheid onnoodig voor hen zou kunnen geacht worden, hoe zou ik dan de verantwoordelijkheid nog durven dragen van duizenden zielen die aan een dergelijk bestuur zoo groote behoefte hebben?!”[599]

Hofman kwam met een verrassend voorstel. Hij was 62 jaar en voelde de last van ruim 25 jaar missiewerk al langer drukken. Al veel eerder had hij besloten zijn ambt neer te leggen tussen zijn 65ste en zeventigste levensjaar en nu was de wens om afscheid te nemen alleen maar intenser geworden. De paar jaren die hij nog in China zou zijn,

---

597. 22 december 1896, Hofman aan provinciaal, ABL map 12, nr. 11; december 1896, Hofman aan generaal, ABL map 12, nr. 12.

598. Chansi Merid. 20 december 1896, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2c.

599. Zuid Chansi 20 juni 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2c.

wilde hij zo probleemloos mogelijk laten verlopen. Hij stelde daarom het volgende aan provinciaal Stephanus van den Burgt voor:

> "…laten wij het (…) op een accoordje gooien, namelijk: als U.H.Eerw. wat uitstelt met het invoeren der Statuten dan zal ik trachten binnen twee jaren een anderen Vic.Ap. [apostolisch vicaris] in mijne plaats te krijgen, zonder de quaestie van een Sup.Regul. aan te raken. Bij mijn aftreden kan dan alles gemakkelijk geregeld en veel moeilijkheden voorkomen worden."[600]

Hoe dit compromisvoorstel in Nederland werd ontvangen, is niet bekend. Suggestief is wel het besluit van het provinciaal kapittel van 1898 om Hofman tot gedelegeerde van de provinciaal, dus tot superior regularis, te benoemen.[601] Mogelijk dat ook een schrijven van 9 maart 1897 van het generalaat aan het provincialaat een rol heeft gespeeld. Hierin kondigde de generaal aan dat er in de loop van 1897 een *Directorium pro Missionibus* zou verschijnen. Daarmee zouden dan alle moeilijkheden opgelost zijn.[602] Er kwam echter niets. De complexe kwestie, aangezwengeld in 1891, was in al die jaren dus niet wezenlijk dichter tot een oplossing gebracht. Een niet te onderschatten factor in de oorzaak daarvan was overigens de moeizame correspondentie, dat wil zeggen de lange tijd – soms maanden – dat brieven onderweg waren.

Begin 1898 vertrok Hofman naar Nederland. In december keerde hij terug naar Shanxi. Misschien was zijn "accoordje" besproken en had men besloten pas weer iets te ondernemen na zijn vertrek uit de missie. Het jaar 1899 verliep zonder noemenswaardige problemen. Maar 1900 werd Hofmans laatste jaar als apostolisch vicaris. Het was het jaar van de Bokseropstand. In korte tijd werd alles wat hij en de anderen hadden opgebouwd, verwoest. Duizenden Chinese christenen werden vermoord, slechts een enkel kerkgebouw bleef ongeschonden. Op 6 december 1900 diende Hofman zijn ontslag in. Een week later stierf zijn loyale vicaris-generaal Aegidius Broekman.

5. Hofman en zijn medebroeders

Het beruchte jaar 1900 betekende in de missie van de Nederlandse franciscanen het einde van een tijdperk waarin Martinus Poell, Johannes Hofman en Aegidius Broekman de gezichtsbepalers waren geweest. Degene die het duidelijkst naar voren

600. Chansi Merid. 20 december 1896, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2c.
601. Matchang 25 december 1902, Van Elk aan Nieuwenhuizen, AOFM Gerardus van Elk, doos 16, map 24; Luanfu 12 augustus 1905, Timmer aan provinciaal, ABL map 28a, nr. 1.
602. 9 maart 1897 Min. Gen. aan Min. Prov., ABL map 12, nr. 13.

komt, is ontegenzeggelijk Hofman, de man die in zijn bisschopswapen de spreuk *in simplicitae et sinceritate* voerde en dat vrij vertaalde met: recht door zee, zodat iedereen zou weten "dat men met geen draaierijen bij mij moet aankomen."[603] Men zou kunnen zeggen dat het beeld dat men in Nederland van hem moet hebben gehad, zichtbaar is in de schikking van de graven op het kloosterkerkhof van Alverna bij Wijchen: zijn grote, donkere, van inscripties voorziene grafsteen onder het kerkhofskruis, wordt geflankeerd door tientallen gelijkvormige, witte kruisjes die de graven van medebroeders markeren. Zoals men het in de oudere missiografie zou uitdrukken: als een veldheer aan het hoofd van zijn troepen.[604]

Hofman, geboren in 1834, kwam uit een rijke, zowel in gemeente als parochie invloedrijke, Woerdense familie. Na zijn priesterwijding in 1858 had hij in Weert en Rotterdam gewerkt maar zijn werkelijke wens was de missie. Zodra de generaal van de franciscanen om missionarissen voor China vroeg, meldde hij zich. In december 1870 vertrok hij, de eerste missionaris van de Nederlandse minderbroedersprovincie sinds mensenheugenis. Op 23 april 1871 kwam hij aan in Hubei.[605]

Het begin was voor hem, wat zijn innerlijk leven aanging, zwaar geweest. In zijn eerste maanden had "de geest der duisternis" zich aan hem geopenbaard en hem doen twijfelen aan zijn roeping als missionaris en zijn bestemming, China. Het innerlijke conflict had hij uiteindelijk kunnen doorstaan door zich te onderwerpen aan het gezag van zijn superieuren, door strikte gehoorzaamheid: "het eenige schild waarvoor alle pijlen der hel ontoegankelijk zijn." Problemen die hij nooit eerder had gekend, hadden hem in zijn nieuwe leven parten gespeeld. Tegenover de provinciaal bekende hij dat, "de goede God mij in den laatsten nog al beproefd heeft door hevigen strijd tegen de Heilige deugd, zoo als ik zulks in Europa nooit ondervonden heb." Onder verwijzing naar het *vae soli* in de Bijbel verzuchtte hij dat het ontbreken van een Europese biechtvader in zijn nabijheid hem zwaar viel omdat het biechten bij een Chinese priester weinig troost en verlichting bood.[606] Zelf legt hij dat niet uit maar de taalbarrière en de culturele verschillen zullen een rol hebben gespeeld.

---

603. Hankow, 10 september 1891, Hofman aan provincaal, ABL map 16, nr. 2a.

604. Voor een analyse van necrologiën, zie: Ackermans, Gian, "De postume appreciatie van de spirituele cultuur van twintigste-eeuwse Nederlandse minderbroeders", in: Ackermans, Gian & Marit Monteiro, *Mannen Gods. Clericale Identiteit in verandering*, Hilversum, 85-104.

605. Streekarchief Rijnstreek, Woerden. "Op het diamanten professiefeest van Z.D.H. Mgr. J. Hofman, 1855 - 4 oktober 1915", in: *Sint Franciscus*, jrg. 30, nr. 10 (oktober 1915), 288-291.

606. Over roeping en gehoorzaamheid: Oe-tschang-foe 11 mei 1873, Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1; over het *vae soli*: Oe-tschang-foe 22 februari 1875, Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1. De bijbelpassage waar Hofman naar verwijst, komt uit Pred. 4,10: "Als de één valt helpt de ander hem op de been. Maar ongelukkig de alleenstaande die valt: hij heeft niemand om hem overeind te helpen."

Misschien was het mede deze confrontatie met zichzelf die Hofmans opvattingen over het geestelijk leven in de missie had gevormd en die hem tot zo'n rigide bestuurder had gemaakt. Het was zijn overtuiging dat een missionaris een sterk gebedsleven moest hebben om zich te kunnen handhaven:

> "Wie vooral dit (…) mist, moet zich maar niet aan de gevaren van het Missionarisleven komen blootstellen. Zij moeten de wijde wereld in, en op eigen beenen kunnen staan, wat niet mogelijk is zonder den steun des gebeds, waartoe een Missionaris zich met voorliefde gedrongen moet gevoelen om niet in den maalstroom van het uitwendige en rumoerige leven verward te raken."[607]

Dat Hofman hoge eisen stelde, blijkt uit zijn beoordelingen van confraters. Slechts diegenen met wie hij in Hubei had gewerkt, konden op bewondering en vertrouwen rekenen en eigenlijk waren dat alleen Aegidius Broekman en de vriend en medebroeder voor wie hij geen geheimen had, Martinus Poell: "Hij is boven alle lof verheven. Ik wil hem eenvoudig noemen: de roem van Weert, de glorie onzer Provincie en de steun onzer Missie."[608] Zij deelden Hofmans opvattingen over het belang van een streng gereglementeerd gebedsleven en de strikte naleving daarvan. Zo adviseerde Broekman degenen die naar de missie wilden: "Dat zij zich met hart en ziel op het inwendig leven toeleggen want heeft men geen vaste grondslagen dan is er reden te vreezen dat zij allengs verflaauwen om de menigvuldige verstrooijing die het missionarisleven oplevert."[609] In diezelfde maand schreef Martinus Poell dat sinds hij in China was, hij een rijker en intenser gebedsleven kende, dat hem geestelijk had gesterkt:

> "Niet alleen heb ik volkomen gemoedskalmte genoten, maar mij dunkt zelfs dat ik nimmer zoo goed gebeden, zoo goed gemediteerd heb als tijdens mijn verblijf in China; ja, HoogEw. Pater ik heb geestelijke vertroosting en zoetheden gesmaakt die ik te voren bijna niet kende en mijne bekoringen, vooral wat de Engelachtige Deugd betreft, zijn verminderd of hebben zelfs opgehouden; niettegenstaande ik aanvankelijk vreesde dat zij zouden vermeerderen in een warm klimaat waar overigens zoo vele opwekkingen zijn en de welgemeende raadgevingen van oudere broeders mij daarvoor gewapend hadden opdat ik niet kleinmoedig of angstvallig zou worden."[610]

607. Zuid-Chansi 22 mei 1893, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2b.
608. China Hoepè Zevenhoven 10 maart 1883 Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1.
609. Goe-xe-pae 23 okt 1873 [moet zijn: 1874] Broekman aan Zeer Eerw. Pater, AOFM Aegidius Broekman, doos 11, map 4.
610. Tien-men 20 oktober 1874, Poell aan provinciaal, ABL map 2, nr. 1.

De drie moeten zich zielsverwanten hebben gevoeld. Vooral de leeftijdgenoten Broekman en Poell – Hofman was ruim tien jaar ouder – konden goed met elkaar opschieten. Dat blijkt onder meer uit een gezamenlijke brief aan een van hun voormalige studiegenoten in Nederland. Daarin schreven zij, duidelijk in uitgelaten stemming verkerend, om beurten een paar alinea's die doorspekt waren met studentikoze uitdrukkingen: Poell noemde Broekman een "Wijchense muilezelbestinker", Broekman op zijn beurt bestempelde Poell als een "afgedankte professor" en samen hadden ze besloten hun oud-studiegenoot als "gekapte, hoedelooze, gepatenteerde maar honoraire schooier" aan te schrijven.[611] Een inhoudelijk sprekender illustratie van hun hechte band is de wijze waarop Poell gedurende acht dagen zijn medebroeder had verzorgd, toen deze aan typhuskoorts leed. Broekman was in september 1882, sterk vermagerd en verzwakt en, in een conditie die door een Engelse arts als "very bad" werd omschreven, naar Hankow gebracht. Poell, in die dagen procurator, nam, ondanks zijn overvolle agenda, de zorgen voor zijn zieke vriend op zich:

> "Alle uren moest hij innemen; verschillende dagen moest ik zijn hoofd koel houden met ijs of koud water, nu een lavement zetten, dan zijn buikje verwarmen enz. enz. (…) Ik exerceerde met ons Wimpie, zooals zijn goede moeder zaliger voor ruim 30 jaren deed en als ik een oogenblik vrij was sliep ik op een mat voor zijn bed."[612]

In Hubei zette het drietal Hofman, Broekman en Poell zich vol overgave in voor een eigen missiegebied van de Nederlandse franciscanen. Gezien hun onderlinge verhouding is het niet vreemd dat ze er bij de provincie steeds weer op aangedrongen, tegelijk en als eersten uitgezonden te worden, zodra Nederland zo'n eigen gebied kreeg toegewezen. Zij droegen elkaar voor als apostolisch vicaris: Hofman achtte Poell het geschikst, Poell beval Hofman aan. Broekman ontbrak het volgens Poell weliswaar ook niet aan "verstand en deugd", maar Poell betwijfelde zeer of hij "wel een man van gezag en bestuur zou zijn."[613]

---

611. Goe-ze-pe 25 november 1875 Broekman en Poell aan Benvenutus, AOFM Aegidius Broekman, doos 11, map 4.

612. Hankow 9 december 1882, Poell aan Carissime, ABL map 2, nr. 2.

613. U-Ch'am, 12 februari 1883, Broekman aan provinciaal, AOFM Aegidius Broekman, doos 11, map 4; 2 september 1883 Poell aan provinciaal, ABL map 2 nr. 2; Hankow, 1 maart 1884, Poell aan provinciaal, ABL map 2, nr. 3; Oetsang, 21 november 1884, Poell aan provinciaal, ABL map 2, nr. 3; China Hoepè, 21 februari 1884, Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1; China Hoepè, 22 februari 1884, Hofman aan Zeer Eerw. Pater, ABL map 3, nr. 1.

Zoals eerder beschreven, ging Poell toch zonder zijn beide kameraden naar Shanxi. Hij bleef echter op hun overplaatsing aandringen, vooral op die van Hofman. Keer op keer vroeg hij om diens komst omdat het hem aan ervaren personeel ontbrak.[614] Maar pas toen Poell overleed en een nieuwe apostolisch vicaris aangewezen moest worden, werd Hofman overgeplaatst. Op zijn beurt zette hij onmiddellijk alles in het werk om Broekman te laten overkomen, omdat volgens hem niemand van de andere missionarissen geschikt was de functie van vicaris-generaal te vervullen, zelfs niet degenen met wie hij in Hubei had gewerkt. Gerardus van Elk bijvoorbeeld had hij duchtig moeten corrigeren. Hofman prees Van Elk als een "degelijk en braaf priester en oprechte monnik", maar vond niettemin dat deze zich teveel overgaf aan het *dolce far niente*, veel te graag kranten las en zijn taalstudie en – voor de geldelijke steun wel degelijk belangrijke – correspondentie met relaties in Nederland verwaarloosde. Toch was Van Elk een van degenen die door Hofman jaren later als een mogelijke opvolger werd voorgedragen, maar niet zonder de kanttekening dat Van Elk iemand was "die zich wat al te veel het leven te gemakkelijk zoekt te maken."[615] Op eenzelfde manier beoordeelde Hofman zijn superior regularis Odoricus Timmer. De jongste van de Haarlemse broers had in zijn ogen beslist grote kwaliteiten en stond daarom ook op zijn lijstje van potentiële opvolgers, maar: "Z.H.Eerw. [is] wat al te toegevend, en [heeft] te weinig bewijs gegeven van ernstige voorstander te zijn van religieuse discipline"[616] Bijna neerbuigend was de manier waarop Hofman met Timmers broer, de lekebroeder Bonifacius, omging: "Op het moreel gedrag (…) is niets af te wijzen. De geest des gebeds ontbreekt hem ook niet. Ook is hij arbeidzaam…" Maar voor het overige was hij "het kruis van het huis", niet onderdanig en nederig genoeg, een lekebroeder die "weinig genegenheid toont om zich in iets te versterven" en te zorgeloos was:

> "…om op tijd op te staan en de Paters of mij te wekken. Als ik daar niet voor zorgde dan kwam er voor de helft van den tijd niets van de morgenmeditatie. Langen tijd moest ik dikwijls hem roepen, maar dan kwamen de Paters of de Pater toch te laat. Nu roep ik enkel de Paters als hij zich verslaapt, om hem meer te vernederen (…). Slechts een paar maal heeft de Br. nederig schuld hierover komen bekennen, maar het

614. Zuid-Chan-si 18 mei 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1; Matchang 8 augustus 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1; Ho-nan 21 september 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1; Matchang 20 oktober 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

615. Oost-Hoepè 6 juli 1890, Hofman aan Nieuwenhuizen, ABL map 6 juli 1890; Zuid Chansi 27 april 1899, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2d; Honan 6 december 1900, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2D.

616. Zuid Chansi 27 april 1899, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2D.

> wordt er niet beter op zoodat ik hem thans de H.Communie ontzeg zoo dikwijls hij zich verslaapt."[617]

Zoals gezegd, eenmaal apostolisch vicaris van Shanxi meende Hofman zijn opvattingen tot regel te moeten verheffen want de wijze waarop daar door de missionarissen met de religieuze verplichtingen werd omgesprongen, was hem een doorn in het oog. Hij miste eigenlijk de bereidheid om compromissen te sluiten, terwijl dat in een kleine groep met sterke persoonlijkheden (zoals aan het begin van de missie) een voorwaarde was. Het waren immers geen jonge, onervaren mensen. De meesten hadden al wat achter de rug. Zijn moeizame omgang met Ivo van den Boer is al beschreven maar ook de verhouding met Theodorus Leenen en Norbertus Janssen was stroef. Hofman had in 1888, na zijn eerste vakantie in Nederland, met hen de reis naar China gemaakt en toen al vond hij dat met name Leenen niet uit het juiste hout gesneden was. "Om U de waarheid te zeggen Pater Leenen valt mij bitter tegen", schreef hij nog tijdens de reis aan de provinciaal. Leenen miste volgens Hofman de noodzakelijke eenvoud en gehoorzaamheid, was familieziek, te zeer gesteld op comfort en had een te kritische geest "zonder het noodige verstand er voor."[618]

Ook Norbertus Janssen ontkwam niet aan Hofmans kritiek. Hij werd in de provincie en door medebroeders in Shanxi zeer gewaardeerd om zijn bestuurlijke kwaliteiten. Hij was voor zijn vertrek naar China enige tijd gardiaan (overste van een klooster) in Maastricht geweest en in 1891, na Hofman en Broekman, als derde voorgedragen voor de opvolging van Poell. Ook tien jaar later stond zijn naam op de lijst, na die van Timmer en Van Elk. Janssen was van mening dat als men van missionarissen volledige inzet eiste en wilde dat zij het zware werk vol zouden kunnen houden, men ook goed voor hun lichamelijk welzijn moest zorgen. Maar dat was – het moge inmiddels duidelijk zijn – niet wat Hofman voorop stelde. Het ontbrak daarom volgens Hofman ook Janssen aan de juiste houding in geestelijk opzicht:

> "Toen ik laatst (…) bij P.Norbertus eenige dagen was, moest ik wekker spelen om volgens onze voorschriften vóór de H.Mis gezamelijk de meditatie te houden. En den eersten morgen, hoewel ik 's avonds te voren er over had gesproken, hield P.Norbertus zich in zijne kamer als verborgen, zoodat ik Z.Eerw. tweemaal moest roepen. Toen was het op ontevreden toon: 'maar ik weet niet hoe laat het begint.' 't Was toen

617. Zuid-Chansi 30 december 1892, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2A; zie ook: Chansi-Septent, Tai-yuen-foe 6 mei 1892, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2A; Zuid-Chansi 23 augustus 1893, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2A.

618. Port Said 8 april 1888, Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1; China Hoepè 18 aug. 1888, Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1.

> reeds 20 minuten over onzen bepaalden tijd. Toen ik daar later 5 dagen ziek was, ging P.Norbertus zijn ouden gang als of hij alleen was, en durfde aan den Nieuwen Missionaris P.Aemilianus [van Uden] zeggen: 'dat gezamelijk bidden van morgen- en avondgebed en te zamen mediteeren was goed in de hoofresidentie, maar in de Missie was dat niet noodig.' Van dat gevoelen schijnen verre weg de meesten te zijn. Het is voor mij als ik bij de Paters kom, als of ik bij Wereldpriesters kom, of eigenlijk veel onplezieriger, wat ik wel niet behoef te verklaren."[619]

Hofmans houding tegenover confraters als Cassianus Pompe, Christophorus van Bussel en Caietanus van der Klein was zeker milder, misschien omdat hij minder contact met hen had. Ze werkten tijdens zijn bestuur vooral in Kiangchow en Hongtong. Over de twaalf missonarissen die waren gekomen na zijn benoeming, schreef Hofman weinig. Zij zijn de bijfiguren in de missie gedurende zijn bestuur. Slijkerman en Groeneveld bijvoorbeeld worden door hem afgeschilderd als jonge missionarissen die zich door Van den Boer c.s. hadden laten misleiden in het conflict over de bevoegdheden van de bestuurders. Over de vier missionarissen die hem in 1898 vergezelden na zijn tweede Nederlandse vakantie, laat Hofman zich helemaal niet uit. Alleen Sergius Schuurman, in 1896 gekomen, krijgt er van langs en wordt getypeerd als iemand "die meent alle wijsheid in pacht te hebben, maar alle discretie mist en daardoor in de practijk zich deerlijk vergalloppeert."[620]

Van alle nieuwkomers was Hofman alleen enthousiast over Felicianus Bloem en Ephrem Giessen. De Groninger Bloem was geboren in een protestants gezin en op 23-jarige leeftijd katholiek geworden. In maart 1894 – hij was toen 34 – kwam hij naar Shanxi. Hofman noemde hem bedaard, positief en nauwkeurig en prees hem bovenal als "een uiterst pieuse man". Maar hem was geen lang leven in de missie beschoren: in juni 1897 overleed hij aan typhus.[621] Ephrem Giesen kwam een jaar na Bloem en werd door Hofman met open armen ontvangen als de intelligente man die hij juist ontbeerde voor de ingewikkelde en belangrijke bestuurlijke correspondentie met Rome. Giesens ster rees snel. In 1900 zette Hofman hem bovenaan zijn lijstje van geschikte opvolgers, vóór de routiniers Van Elk en Timmer.[622] Het lijstje kwam echter

---

619. Zuid Chansi 27 april 1899, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2D.
620. Idem.
621. Zuid-Chansi 22 mei 1893, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2B; Zuid-Chansi 21 januari 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2C. Zie ook: "Pater Felicianus Bloem", *Sint Franciscus*, jrg. 12, nr. 10 (oktober 1897), 314-315.
622. Zuid-Chansi 21 October 1894, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2B; Honan 6 Dec. 1900, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2D.

te laat in Rome aan om nog van invloed te zijn op de keuze van de nieuwe apostolisch vicaris van Shanxi.[623]

6. *Vita communis* volgens Johannes Hofman

De verdeling van goederen en giften die vanuit Nederland door zowel de provincie als door familieleden van missionarissen naar Zuid-Shanxi werden gestuurd, illustreert de mate waarin Hofman het gemeenschappelijke leven meende te kunnen en te moeten reguleren. Zijn voorganger, Martinus Poell, had de toon gezet: geen privébezit, geen eigen financiën; alles wat uit de kisten met goederenzendingen kwam werd door hem nagekeken en verdeeld:

> "Ik hoop met Gods genade den regel, dien wij beloofd hebben, te onderhouden en zal volgens mijn verplichting zorgen dat hij door mijne confraters onderhouden worde. Ik zal in de behoeften van elken missionaris zooveel mogelijk volgens onze armoede voorzien, maar zij moeten mij, verduld! geen potjes er op na houden en niet eigenmachtig handelen. (…) Zuid-Chansi moet een franciskaansche missie zijn, wil het geen onding worden!!!"[624]

Zo ging ook Hofman te werk en daarbij trad hij soms erg betuttelend op, bijvoorbeeld bij de verdeling van een van de weinige traktaties die men zich toestond: sigaren. Hij wilde de bepaling uitvaardigen dat niemand verplicht was zijn sigaren met anderen te delen:

> "Reden hiervan is het verschil van toestand der verschillende Missionarissen: eenigen toch wonen zeer dicht bij – anderen zeer ver van elkaar. De eersten hebben dikwijls bezoek, de laatsten nooit of hoogst zeldzaam. De eersten zijn dus al spoedig hun sigaren kwijt terwijl de anderen rustig hun eigen sigaren oprooken. Hierbij komt, dat de een of ander om diezelfde reden, maar gauw zijn sigaren

623. Michel C.M. Kersten, *Gods werk in de citadel van satan. Een bronnenstudie naar het leven en het werk van de minderbroeders Ephrem Giesen (1868-1919) en Winfridus Groeneveld (1866-1914), missionarissen in China*, Nijmegen 4 juni 1998 (ongepubliceerde doctoraalscriptie).

624. Matchang 16 juli 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1. Zie ook: Matchang 20 oktober 1889, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1: "dat men de nieuwe missionarissen goed op het hart drukke, dat zij altijd ware Franciskanen moeten blijven en dus geen recht hebben op een willekeurig gebruik van de giften"; Ma-tchang, 30 november 1889, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1: "Ook sta ik niet toe (…) dat er potjes voor particuliere missionarissen gemaakt worden bij familieleden of leeken."

> opmaakt, omdat hij ze toch aan zijn bezoekers anders kwijt raakt. Zijn ze op dan wordt op het medelijden van anderen gespeculeerd om weer eenige sigaren machtig te worden. Mijn voorgenomen bepaling zal aan die moeilijkheid, vooral aan dat lage egoïsme een einde maken."[625]

Het waren dergelijke bepalingen waaraan Ivo van den Boer en anderen zich stoorden. Zulke details, laat staan de regulering ervan, behoorden volgens hen niet tot de *vita communis*. Norbertus Janssen schreef later dat de sigarenbepaling leidde tot kinderachtige reacties waarbij "er missionarissen waren, een dag reizens van de residentie, die er scrupuul van maakten om een pondje puiflijk[626] tabak van 7 hollandsche centen te koopen." Niemand, aldus Janssen, had problemen met een broederlijke verdeling van materiële zaken, maar Hofmans bevoogding ging velen te ver.[627] Volgens Janssen vertelde hij bovendien de missionarissen niet altijd wat hun familieleden hadden gestuurd en ontbrak het hem weleens aan openheid zoals in een kwestie waarbij Theodorus Leenen was betrokken.[628]

Omdat men in de recreatie weinig anders kon doen dan converseren – kaarten was een schande in de ogen der Chinezen – had Leenen voorgesteld bij zijn familie materiaal voor een biljart te bestellen. Janssen beweerde dat Leenen meermalen dat voorstel gedaan had, steeds in het bijzijn van Hofman, en dat die nooit zijn afkeuring voor het plan had laten blijken. Aan de provinciaal had Hofman echter wel laten weten een biljart in de missie als strijdig met de geest van de orde te beschouwen. Hij verzocht hem daarom, buiten Leenens medeweten, aan diens familie door te geven het gevraagde niet te sturen. Dat was zeer pijnlijk voor Leenen die, aldus Janssen, voor zowel medebroeders in Nederland als zijn familie gezichtsverlies leed. Hofman zelf verdedigde het sturen van de brief zonder Leenen in te lichten met het argument dat hij toch al moeite genoeg had "met dat lastig Patertje vrede te bewaren."[629] De verhouding tussen Hofman en Leenen had zich altijd gekenmerkt door een zekere animositeit die zich zoals eerder beschreven al manifesteerde op hun gezamenlijke reis in 1888 en die zou blijven voortduren tot Hofmans vertrek uit Shanxi. Een van hun laatste conflicten dateert van 1899 en toont dat oppositie tegen Hofmans

---

625. Zuid Chansi 1 september 1894, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2B.
626. Puiflijk is een dorp in het Land van Maas en Waal waar tabak werd verbouwd.
627. Meningsverschillen over het roken van sigaren was niet exclusief franciscaans. Ook de redemptoristen hadden hier onenigheid over. Vefie Poels, *De rode paus. Biografie van de Nederlandse curiekardinaal Willem van Rossum CSsR (1854-1932)*, Nijmegen 2021, 103-113.
628. Kuo-tsuen oktober 1896, Janssen aan Zeer Eerwaarde Vaer, AOFM persoonsdossier N. Janssen, doos 11, map 6.
629. Kuo-tsuen oktober 1896, Janssen aan Zeer Eerwaarde Vaer, AOFM Norbertus Janssen, doos 11, map 6; Zuid Chansi 1 maart 1896, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2c.

regulering van de *vita communis* niet alleen op kerkrechtelijk niveau en op volwassen wijze werd gevoerd maar soms ook lachwekkende vormen aannam. Volgens Hofman verzette Leenen zich tegen de goederenverdeling door kisten waarin spullen zaten die hem door familie en relaties in Nederland waren gestuurd, te laten markeren met "photographie benoodigdheden – kan geen licht verdragen – door P. Leenen zelven te openen"; en dat terwijl hij zijn foto-apparatuur allang had weggegeven.[630]

Theodorus Leenen – door zijn medebroeders Dorus genoemd – keerde in 1906, ziek en vermoeid na achttien jaar missiewerk, terug naar Nederland en overleed op 18 november 1908. Maar enkele maanden eerder had hij nog over Hofman geschreven op een wijze die men van hem niet zou verwachten. Hij schreef dat hij nog steeds "hoogachting en eerbied" voor zijn vroegere apostolisch vicaris had, roemde hem als "de stichter onzer missie in China, de glorie van onze provincie, een man van geloof, een voorbeeld als religieus" en beweerde dat "dit [allen] zullen getuigen die Mgr. van nabij gekend hebben."[631]

Dat de karakterisering van Johannes Hofman die Theodorus Leenen neerschreef lovend is, is eigenlijk niet zo vreemd als men, afgaande op hun gezamenlijke voorgeschiedenis, zou vermoeden. Het is natuurlijk mogelijk dat Leenen, misschien met het klimmen der jaren – of door zijn naderende dood – milder was geworden of dat hij zich slechts op een sociaal wenselijke wijze had uitgedrukt in de brief die aan zijn provinciaal was gericht. Maar ook de meest gepassioneerde bestrijders van Hofmans ideeën, Ivo van den Boer en Norbertus Janssen, hebben in hun kritiek nooit diens persoonlijke religiositeit aangevallen. Het was altijd Hofmans vertaling van zijn individuele godsdienstige beleving naar de hele – onder zijn bestuur nog kleine – broederschap, die weerstand opriep. Dat is het beeld dat zich nadrukkelijk opdringt: een diep-religieuze, maar ook autoritaire en zeer zelfbewuste minderbroeder die zichzelf in zekere zin tot norm had verheven op een plaats waar naar zijn stellige overtuiging een straf regime nodig was, niet zozeer om aan de Chinezen het goede voorbeeld te geven, maar om de voorwaarden te scheppen waarbinnen de franciscaanse geest – spiritualiteit zo men wil – ook in die 'godverlaten' uithoek van de aarde kon gedijen. In navolging van Martinus Poell en met Aegidius Broekman bedacht hij het stramien van het geestelijk leven maar hij ondervond daarin de weerstand van zijn medebroeders over wie hij het bewind voerde. Zijn strenge interpretatie van de leefregels strookte niet met wat de missionarissen praktisch haalbaar en redelijk vonden.

630. Zuid-Chansi 11 november 1899, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2d.
631. Rotterdam 31 mei 1908, Leenen aan provinciaal, ABL map 9, nr. 6.

Uiteindelijk heeft Hofman het conflict verloren. Als men bedenkt dat hij daarenboven moest aanzien hoe de Boksers in razende woede ook de tastbare resultaten van zijn tienjarig bestuur letterlijk in rook deden opgaan, kan men zich bijna niet anders voorstellen dan dat hij gedesillusioneerd uit China is vertrokken. Toch is het onduidelijk of dat zo is. Hofman is na de Bokseropstand nog twee jaar gebleven en sloot zijn loopbaan in China in 1902 af met de wijding van zijn gunsteling Ephrem Giesen, die tot apostolisch vicaris van Noord-Shandong was benoemd. Na een verblijf van twee jaar op Rhodos keerde hij in 1906 definitief naar Nederland terug en ging wonen in het klooster van Alverna.

Daar heeft hij zich echter niet in stille contemplatie teruggetrokken. Ondanks zijn leeftijd – hij was bij zijn terugkeer 72 jaar – bleef hij actief in het katholieke en franciscaanse leven, wijdde priesters, droeg pontificale hoogmissen op, reikte missiekruizen uit en liet zich op de hoogte houden van zijn oude missie in Shanxi. In een tijdschriftartikel uit 1915 ter gelegenheid van zijn vijftigjarig professiejubileum werd hij gefêteerd als een "in al zijn grootheid (…) eenvoudig en beminnelijk man, die het geheim kent spoedig alle schuchterheid te verdrijven en harten voor hem te openen."[632] Twee jaar later overlijdt Hofman en krijgt een *in memoriam* dat meer dan dat het Hofmans karakter beschrijft, in standaardbewoordingen getuigt van de wijze waarop de franciscanen deze missiebisschop volgens hun eigen idealen herdacht wilden zien:

> "Wie hem alleen kende door een vluchtigen blik op den buitenkant, meende wellicht een streng en te ernstig man voor zich te hebben, doch een nadere kennismaking ontdekte terstond een teedere goedheid, vreugde vindend in het bewijzen van een dienst en een genoegen aan eenieder, een oprecht medeleven met de nooden van anderen, een zeldzame welwillendheid en vertrouwen-wekkende hartelijkheid, een nederigheid, die herinnerde aan den heilig-naieven eenvoud van Vader Franciscus, liefde voor gezelligen, vertrouwelijken omgang tot het joviale toe. (…) Hij was door en door een man van onzen tijd."[633]

Zestig jaar later volgde een tweede, waarschijnlijk waarheidsgetrouwer, karakterisering

632. "Op het diamanten professiefeest van Z.D.H. Mgr. J. Hofman 1855 - 4 oktober 1915", in: *Sint Franciscus*, jrg. 30, nr. 10 (oktober 1915), 288-295, aldaar 295.

633. "In Memoriam Z.D.H. Mgr. J.A.F. Hofman", in: *Sint Franciscus*, jrg. 32, nr. 12 (december 1917), 417-420, aldaar 419-420.

> "Hij bleef een exotische plant in deze hollandse tuin: een prelatenfiguur temidden van deze "mindere broeders"; een oosters mandarijnentype, die aan besturen gewend was, in deze gemeenschap van onderdanigen; een onvervaard man, die geen blad voor de mond nam en het zeggen dorst als iets fout ging, ook in de heilige stilte van het klooster en zelfs in de gewijde sfeer van de pontificale diensten."[634]

Het is deze beschrijving die, zoals al eerder is opgemerkt, de bezoeker van het kerkhof in Alverna in de schikking van de graven gesymboliseerd ziet.

634. 7 februari 1978, N.N. aan A. van Keulen, ABL map 9, nr. 18; J.A. de Kok ofm, *Acht eeuwen minderbroeders in Nederland: een oriëntatie*, Hilversum 2007, 310.

Hoofdstuk II
Naar een duidelijker taakverdeling

1. Langs kronkelwegen naar een besluit

In 1901 werd de toen tweeënveertigjarige Odoricus Timmer aangewezen als Hofmans opvolger. De nieuwe apostolisch vicaris was in alle opzichten een andere man en andere bestuurder dan zijn voorganger. Was Hofman een imponerende verschijning en dominant in zijn optreden, Timmer daarentegen was klein van gestalte, frêle, vriendelijk in de omgang. Constans Kramer noemde hem "zéér begaafd" en iemand die respect afdwong "door zijn grote kennis en ervaring, maar vooral door zijn wijsheid en vroomheid."[635]

Timmer moest zo goed als opnieuw beginnen omdat de Bokseropstand bijna al het werk van de voorgaande tien jaren teniet had gedaan. Honderden christenen waren vermoord, de meeste kerken, kapellen en residenties waren verwoest. Daarenboven ontstonden er grote personele problemen toen binnen dertien maanden het aantal missionarissen slonk van twintig naar veertien. In mei 1901 overleed Norbertus Janssen, in juni Cassianus Pompe en Arnoldus Lam. In juli 1902 vertrok Ephrem Giessen als apostolisch vicaris naar Noord-Shandong en nam Winfridus Groeneveld en Marinus van der Klei mee. Ook de financiële situatie was allesbehalve rooskleurig, temeer daar Hofman de gelden van de schadevergoeding voor de Bokseropstand, buiten Timmers medeweten om, naar Nederland had doorgesluisd.

Tenslotte lag daar sinds 1898 nog de scheiding van bevoegdheden, ofwel de aanstelling van een superior regularis naast een apostolisch vicaris, de onduidelijke kwestie die tijdelijk beslecht was door toenmalig apostolisch vicaris Hofman ook tot gedelegeerde van de provinciaal te benoemen. Nu, bij zijn aanstelling, vernam Timmer niets over eventuele bevoegdheden op het gebied van het franciscaans leven van de missionarissen. De zaak op de spits drijven, zoals dat tien jaar eerder was gebeurd, ging nu de meesten toch te ver. Maar iedereen zag dat dit geen wenselijke situatie was. Gerardus van Elk – degene die Hofman had vertegenwoordigd in de

635. Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 233, interview Hogenboom 24 april 1979; Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 308, interview Kramer 30 maart 1978; Kramer, *Kroniek*, 88.

statutencommissie van 1896 en die altijd op diens opvolgingslijstjes had gefigureerd – meende dat om twee redenen de status quo onhoudbaar was. Ten eerste droeg deze, dat wist hij maar al te goed, de stof tot conflicten in zich. Ten tweede werd het beeld van de broederschap in Zuid-Shanxi zoals dat in Nederland bestond, erdoor geschaad. En dat was, zo meende hij "hier en daar opgevangen" te hebben, toch al niet onverdeeld gunstig.[636] Helaas heeft hij dit niet nader toegelicht.

Vooral omdat men op het generalaat in Rome kennelijk geen duidelijk zicht had op een mogelijke oplossing, duurde het jaren eer eenduidige bepalingen een einde aan de zich maar voortslepende affaire maakten. Wel werd Timmer in 1902 – zeer tot verbazing van hemzelf, zijn medebroeders en de provinciaal – benoemd tot gedelegeerde van de generaal. Hij schreef toen naar Rome om te vragen wat precies zijn bevoegdheden waren en hoe hij zich nu tot de Nederlandse provinciaal moest verhouden maar kreeg, om onduidelijke redenen, geen antwoord en dus leefde men maar "even vertrouwelijk voort als vroeger." In de missie deed men alsof hij ook wat betreft het religieus-spirituele leven iets te zeggen had.[637] De in 1904 aangetreden provinciaal Vitalis Keenen nam pas in 1905 kennis van het besluit en kon niet anders doen dan zich erbij neerleggen. "Alleen hopen wij dat Zuid-Chansi steeds een [apostolisch vicaris] zal hebben, zoo goedig, gemoedelijk en door alle missionarissen geacht, gelijk dit thans het geval is." noteerde hij, toch enigszins zorgelijk.[638]

Drie jaar later, in 1908, stelde Rome een geheel andere koers voor, namelijk om voor álle franciscaanse vicariaten één zogenaamde commissarius generalis te benoemen die uit naam van de generaal het geestelijk leven van de missionarissen zou bewaken. In Nederland wees men dit voorstel af en schoof men het aloude idee van een superior regularis naast de apostolisch vicaris weer naar voren. Ook in Rome ging men nu toch weer over deze constructie nadenken en vroeg men de apostolisch vicarissen om hun mening. Hoe dezen hebben geadviseerd is onbekend, maar op 30 juli 1908 stuurde het generalaat een brief aan de provinciaal met de mededeling dat inderdaad besloten was voor elk vicariaat een superior regularis te benoemen. De provinciaal werd verzocht de missionarissen van dit besluit op de hoogte te stellen, hun te vragen hun voorkeur op te geven en op basis daarvan een kandidaat aan de generaal voor te stellen.[639]

---

636. Matchang 25 december 1902 Van Elk aan Nieuwenhuizen, AOFM Gerardus van Elk, doos 16, map 24.

637. Luanfu 12 augustus 1905, Timmer aan provinciaal, ABL map 28a, nr. 1.

638. Wijchen 20 juni 1905, Keenen aan Timmer, ABL map 31A. Zie ook: Rome 22 oktober 1902, Del. Gen. aan provinciaal; Rome 29 januari 1905, generaal aan provinciaal; notitie van V. Keenen over in Rome aangevraagde inlichtingen betreffende decreet van 1902; Rome 16 maart 1905 generaal aan provincaal. Alle brieven in map 31a.

639. Rome 8 januari 1908, generaal aan provinciaal, ABL map 31a, nr. 7; Weert 30 januari 1908 provinciaal aan generaal, ABL map 31a, nr. 8; Luan 30 juni 1908, Ouwens aan provinciaal, AOFM Theophilus Ouwens, doos 15, map 10; Rome 30 juli 1908, Del.G.lis. aan provinciaal, ABL map 31a, nr. 9.

Provinciaal Keenen stuurde het verzoek door aan Timmer en betuigde, verwijzend naar het verleden, zijn instemming met de beslissing. Hij was ervan overtuigd dat de missionarissen zeer tevreden waren met hun huidige apostolisch vicaris als superior, maar er zouden eens anderen kunnen komen bij wie dat misschien minder het geval was; zulks was immers, dacht hij, ook in het verleden gebeurd: "…zoo b.v. meen ik, onder ons gezegd, dat men onder Mgr. Hofman niet zoo algemeen tevreden was?"[640] Ook de missionarissen reageerden verheugd. De langstdienende onder hen, Theophilus Ouwens, verwoordde na het bekend worden van het besluit de ergernissen die hij en zijn medebroeders decennialang hadden gehad: "Tandem aliquando!! mag men wel uitroepen nu de groote overste-questie is opgelost. (…) De quaestie, reeds begonnen voor 1877, nu eens zus, dan weer zoo uitgelegd naar gelang 't den groote lui geschikt voorkwam, is nu na 31 jaren officieel beslist. O Roma aeterna!!"[641] Hij verwachtte echter nog moeilijkheden en wel "van hogerhand" die niet zo maar "in de snippermand kunnen vermoffeld worden." Veel had de ervaren Ouwens in de dertig jaar die hij nu in China was gehoord over apostolisch vicarissen. Zeker, gaf hij toe, ieder mens had zijn gebreken, maar de vicarissen hadden teveel macht. Als een missionaris een slechte verstandhouding had met deze almachtige bestuurder van de missie kon hij in geval van problemen nergens terecht. Zo had Ouwens "er gezien, die van verdriet, altijd, zooveel zij konden van den Vicarius verwijderd bleven."[642]

In het najaar van 1908 brachten 22 missionarissen hun stem uit voor een nieuwe superior regularis. Tien gaven een eerste en een tweede keus op, twaalf noemden één naam. De meesten gaven hun voorkeur aan Christophorus van Bussel: twaalf in totaal. Tien keer werd Timmers naam in combinatie met een alternatief genoemd; zeven keer was dat met Van Bussel. Ouwens kreeg zes stemmen. De uitslag werd naar Nederland gestuurd, het bestuur nam de voorkeur van de missionarissen over en droeg Van Bussel bij het generalaat voor, welke instantie de zaak vervolgens nog eens vijf jaar liet liggen – om welke reden is niet bekend.[643]

640. 20 augustus 1908 (kopie), Keenen aan Timmer, ABL map 31A, nr. 10.

641. Luan 24 september 1908, Ouwens aan Keenen, ABL map 31A, nr. 12.

642. Luan 24 september 1908, Ouwens aan Keenen, ABL map 31A, nr. 12.

643. vota oktober 1908, ABL map 31a, nr. 14; z.p., z.j. Eleutherius Sandfort aan provinciaal, ABL map 31a, nr. 16; Venraij 17 november 1908, Victorinus ? aan provinciaal, idem; 19 november 1908, Beatus Overwater aan provinciaal, idem; Delft 20 november 1908 Philippus van Kessel aan provinciaal, idem.

2. Christophorus van Bussel (1914-1919)

In 1913 vaardigde het generaal bestuur in Rome nieuwe generale constituties uit waarin onder meer werd voorgeschreven dat overal ter wereld in elk vicariaat een superior regularis benoemd moest worden. In hetzelfde jaar verschenen de *Ordinationes pro fratribus minoribus in vicariatibus apostolicis missionum degentibus*. Deze verordeningen voor de minderbroeders in de missie waren bij wijze van experiment opgemaakt en golden voor drie jaar.[644]

De *Ordinationes* bestonden uit 49 punten, verdeeld over zes paragrafen. Bepaald werd dus eenduidig dat de minderbroeders in de missie als religieuzen onder het gezag van de superior regularis vielen en dat in elk vicariaat dit ambt ingesteld moest worden. De benoeming gold voor drie jaar en gebeurde door het generaal bestuur op voordracht van de missionarissen zelf. Aan de superior regularis en de apostolisch vicaris werd opgedragen goed samen te werken en elkaars bevoegdheden te respecteren. De superior moest elk jaar zijn medebroeders visiteren en hen voorzien van datgene wat ze nodig hadden. Voor het geld dat hij daarvoor nodig zou hebben, diende de apostolisch vicaris te zorgen. Twee raadsheren, *consiliarius* genaamd, eveneens voor drie jaar gekozen, stonden de superior bij. Verder bepaalden de *Ordinationes* dat elk vicariaat een *residentia regularis*, een huis voor de superior, moest hebben. Daar dienden de missionarissen hun jaarlijkse retraite te houden, moest een bibliotheek zijn en werd het archief van de superior bewaard. De *Ordinationes* bevatten ook enkele richtlijnen voor het geestelijk leven: elke dag één uur meditatie en de rozenkrans bidden, wekelijks biechten en de kruisweg bidden, maandelijks bijeenkomen op de zogenaamde recollectiedag bij de deken en tenslotte elk jaar een acht dagen durende retraite. Verder bevatten de *Ordinationes* bepalingen over kleding, misintenties en de herdenking van overledenen.

Behalve dat deze verordeningen dus concrete voorschriften voor het geestelijk leven gaven, riepen zij de missionarissen andermaal op, aan te geven wie zij als hun superior regularis wensten. In Shanxi brachten allen hun stem uit, ondanks het feit dat men conflicten vreesde vanwege onduidelijke afbakening van bevoegdheden. Vooral onder de oudere missionarissen bestond enige verdeeldheid. Allen wilden meningsverschillen vermijden, maar, aldus Bertrandus Boerke: “Om deze Charybdis om te zeilen wilden sommige paters een al te gemoedelijk mensch als Superior slechts in naam voorstellen. Doch daardoor strandt men, mij dunkt, op een gevaarlijker Scylla: namelijk bestendigt men, wat meer is, verergert men de huidige ongezonde

644. *Ordinationes pro fratribus minoribus in vicariatibus apostolicis missionum degentibus*, 25 juni 1913, ABL map 31a, nr. 19; Rome 28 juni 1913, Generaal aan provinciaal, ABL map 20a.

toestand."[645] Die ongezonde toestand was volgens Boerke – en hij verzekerde de provinciaal dat velen het met hem eens waren – dat het religieuze leven weinig conform de afgelegde geloften was, dat eenieder te veel eigen baas was, dat men ter onderhouding van de regels aan het eigen geweten was overgeleverd en dat "misschien wel allen (…) biddend en zuchtend naar een flinken leidsman omzien."[646] Kortom, de problemen die al in de jaren 1890 hadden gespeeld, bestonden nog steeds. Boerke vond, impliciet, dat Timmer niet voldeed. Jongere missionarissen waren het met hem eens. Jesualdus van Hemert, in 1911 gekomen, schreef: "de goede gang van zaken [zal] veel van de onderlinge samenwerking afhangen. Deze zou wellicht (…) al te goed [zijn], wanneer p.Theophilus [Ouwens] dit [sup.reg.] zou zijn, en niets veranderd [zal] worden aan den tot nu toe gevolgden koers, waarmede echter verschillende het niet geheel eens zijn."[647] Chrysologus Kaspers, schreef op het moment dat hij nog geen jaar in Shanxi was:

> "…twee zaken zijn me hier wel een beetje opgevallen: 1. dat men in sommige zaken wel een klein beetje zuiniger zou kunnen zijn, zoover ik er tenminste over kan oordeelen; 2. dat er wat meer regel en discipline zou kunnen zijn. Sommige regels worden nu niet of slecht onderhouden; op andere punten zijn er geen vaste regels. (…) Het kan hier natuurlijk niet zoo goed geregeld zijn als in een klooster, maar een beetje meer discipline zou toch wel kunnen, dunkt me."[648]

De "te gemoedelijke mensch" die hierin dus geen verandering zou brengen was de langstdienende missionaris Theophilus Ouwens. Door Gerardus van Elk en Ivo van den Boer werd hij weliswaar niet als onbekwaam beschouwd, maar als te meegaand. Maar Ouwens zelf – gepokt en gemazeld na bijna veertig jaar in China – wílde inmiddels geen superior regularis meer worden. Gefrustreerd schreef hij aan de provinciaal dat het hem toescheen dat "'t niet anders is dan de quaestie zoo lang mogelijk onopgelost te laten en de heele stemming later te bestemmen voor de fameuze brandkast, waarin er reeds zoovele gelegd zijn." Ouwens bracht dan ook met tegenzin zijn stem uit want, zo merkte hij overigens terecht op, voorgaande stemmingen hadden ook niets uitgehaald en er waren – nog steeds –

te veel onduidelijkheden in de afbakening van de bevoegdheden. In Rome raadpleegde men toch nooit een gewoon missionaris, waarom dan nu wel?[649]

---

645. Luanfu 28 oktober 1913, Boerke aan provinciaal, ABL map 32, nr. 1.
646. Idem.
647. Matchang 20 november 1913 Van Hemert aan provinciaal, ABL map 32 nr. 1.
648. z.p., z.j. Kaspers aan provinciaal, ABL map 32 nr. 1.
649. Luan 26 oktober 1913 Ouwens aan provinciaal, ABL map 32 nr. 1.

Uiteindelijk bleek opnieuw Christophorus van Bussel, zoals in 1908, voor de meerderheid van de missionarissen de juiste persoon. Van de 27 missionarissen die hun stem uitbrachten, deden 17 dat op Van Bussel en zij die hem niet als superior kozen, zagen in hem in elk geval een goede *consiliarius*. Ouwens kreeg overigens acht stemmen. Boerkes typering is een goede samenvatting van wat degenen die op Van Bussel stemden, aanvoerden ter onderbouwing van hun keuze en welke kwaliteiten men dus in een superior noodzakelijk achtte:

> "…een goed religieus, man van orde en tucht; degelijk en niet te voorbarig in het nemen van besluiten; discreet in het praten en zwijgen; onpartijdig en onbevoordeeld in zijn liefde jegens de confraters zoodat hij terecht ons aller vertrouwen waardig is. Hierbij komt nog – wat niet te onderschatten is – dat hij om zijn verdienstelijk missionarisleven en vroeger lang samenwonen met Mgr. [Timmer] de invloedrijkste en onder de ouderen misschien ook de minst niet gewilde zal wezen."[650]

Timmer en Van Bussel waren inderdaad goed bevriend. De apostolisch vicaris zelf had zich van stemming onthouden maar verwachtte dat Van Bussel zou worden gekozen. Het zou hem plezier doen want het was "erg 'vet' tusschen Jantje en mij."[651]

Op 1 april 1914 werd Van Bussel – in de wandeling dus Jantje genoemd – officieel benoemd. Oudgediende Gerardus van Elk en de wat jongere Longinus Keijzers werden zijn *consiliarii*. De kersverse superior was allesbehalve ingenomen met zijn nieuwe functie. Niet alleen speet het hem om Hongtong, het district waarvan hij deken was, te moeten verlaten, maar ook vond hij het superiorschap weinig aantrekkelijk omdat hij moeilijkheden verwachtte.[652] Zelf gaf hij overigens een curieuze stem af: Melchior Schilte, iemand die in de jaren die kwamen weliswaar zou uitgroeien tot prominent lid van de franciscaanse broederschap in Shanxi en lange tijd als Timmers beoogd opvolger bestempeld werd, maar die destijds nog geen jaar in China was.

Het eerste wat Van Bussel deed, was met zijn beide raadslieden en Timmer een vergadering beleggen, want "de *Ordinationes* van P. Generaal zijn heel aardig, maar laten veel speling."[653] Van Bussel had opmerkingen bij de *Ordinationes*. Zo achtte hij de voorgeschreven maandelijkse recollectiedag bij de deken onhaalbaar. Een bezoek aan de naaste buurman was voldoende. Speciale aandacht vroeg Van Bussel voor de

650. Luanfu 28 oktober 1913, Boerke aan provinciaal, ABL map 32 nr. 1.
651. Luanfu 20 januari 1914, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.
652. Hongtong 17 april 1914, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35 nr. 1.
653. Idem.

bepaling dat de missionarissen voor buitengewone persoonlijke uitgaven danwel uitgaven voor de missie schriftelijk toestemming moesten vragen aan superior regularis respectievelijk apostolisch vicaris. Ook was het niet zonder meer toegestaan aan familie geld of zaken voor persoonlijk gebruik te vragen. "Tenslotte, beminde Broeders", zo sloot Van Bussel af, "hoop en vertrouw ik dat dit schrijven met dezelfde goede gevoelens zal worden opgenomen en in beoefening gebracht, als het door mij is geschreven en zelf in practijk zal moeten gebracht worden. Niemand onzer toch zal als Franciscaan in religieuse tucht achter willen staan bij Missionarissen van welke Congregatie ook of Orde."[654]

Ook apostolisch vicaris Timmer had een aantal bedenkingen. Hij meende dat het regelen van de financiën, dat wil zeggen het bepalen van het bedrag dat de superior toekwam, wel lastig zou zijn. Verder was hij tegen de bouw van een aparte residentie voor de superior, zoals in de *Ordinationes* bepaald. Het zou te veel en bovendien onnodige kosten met zich meebrengen. Als in de praktijk onuitvoerbaar bestempelde Timmer de bepalingen dat de superior jaarlijks alle missionarissen moest visiteren en dat de broeders elke maand voor een recollectiedag bij hun deken bijeen moesten komen. Over een vaste dagorde tenslotte meende hij dat zulks in de missie, behalve in de hoofdresidentie, toch niet te onderhouden was.[655]

Er lagen dus een aantal kwesties, maar superior en vicaris waren bereid constructief te zijn in het zoeken naar oplossingen. Besloten werd toch een aparte residentie voor de superior te bouwen en de financiële administratie gezamenlijk te voeren. Vervolgens boog Van Bussel zich met zijn raadslieden over de bepalingen voor het geestelijk leven. Het resultaat van hun beraadslagingen maakte hij aan zijn medebroeders bekend in een circulaire, gedateerd 13 mei 1914. Veel van de daarin genoemde bepalingen herinneren aan de conceptstatuten van 1896. De missionarissen dienden zich te houden aan, onder meer, de *Monita ad missionarios*, voorschriften voor missionarissen, in 1665 geschreven door twee apostolisch vicarissen van de *Société des Missions Etrangères de Paris*, en uitgegeven door de Propaganda Fide in de negentiende eeuw. Daarenboven werd een dagorde bepaald met vaste tijden voor gebeden en meditaties, werden regels voor de jaarlijkse retraite gegeven en de liturgie van de franciscanen, het *Caeremoniale Romano-Seraphicum* verplicht gesteld.[656]

---

654. Luanfu 13 mei 1914, circulaire van Chr. van Bussel, ABL map 35, nr. 1.
655. 6 oktober 1913, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.
656. Luanfu Mei 1914, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35, nr. 1. R.J. Dionne, *The papacy and the church. A Study of praxis and reception in ecumenical perspective*, New York 1987, 101-103.

De drie jaren die volgden, verliepen naar ieders tevredenheid, door *consiliarius* Gerardus van Elk als volgt verwoord:

> "Vroeger was het religieus leven der meeste missionarissen, tenminste als ze bij elkaar kwamen – als ze alleen thuis waren, zullen ze wellicht het noodige hebben gedaan – min. Van mediteeren kwam zoo goed als niets; men was al blij als men z'n brevier en kroontje afhad. Tegenwoordig wordt er tamelijk goed gemediteerd en ook de andere regels worden beter geobserveerd."[657]

De samenwerking met Timmer was goed geweest. Maar problemen waren er, stelde Van Elk vast, en zouden in de toekomst toenemen als de provincie niet spoedig eenduidig koos en de rechten en plichten van de verschillende functies vastlegde. Dat was hard nodig want Timmer was dan wel een bekwaam bestuurder van missionarissen en Chinese christenen maar hij was geen goed beheerder van de financiën en "een leidsman op den weg der volmaaktheid voor z'n missionarissen is hij nooit geweest en zal het ook nooit worden."[658] Op het punt van deze twee zaken, geestelijk leiderschap en verstandig financieel beheer, moesten duidelijke bevoegdheden worden geformuleerd. Van Elk vond dat Van Bussel te weinig steun kreeg van de provincie. "Men schijnt daar van schipperen te houden (…), zeker om Mgr. [Timmer] niet te stooten."[659]

De superior zelf was het inmiddels duidelijk geworden dat de functie hem inderdaad niet lag. Aan de provinciaal schreef hij dat hij zich ongeschikt en ongelukkig voelde; het ambt had hem grijze haren bezorgd. Er waren te veel moeilijkheden aan verbonden en daar kon hij niet tegen. Problemen had hij als missionaris ook gehad met de Chinese christenen, maar dat was wat anders: tegen hen kon hij "een beetje streng zijn." Van Bussel vermoedde dat dat de reden voor zijn uitverkiezing was geweest. Zijn medebroeders hadden zich vergist: "tegenover confraters is mijn hart heel anders nl. zwak, dikwijls zelfs week."[660] Hoogst ongebruikelijk, maar gezien zijn zelfkritiek begrijpelijk, stuurde Van Bussel in 1916 een circulaire rond waarin hij de missionarissen verzocht hem niet te kiezen voor een tweede termijn. Een enkeling hield rekening met zijn wens, maar de meesten waren zeer tevreden met hun superior.

---

657. Ngan-iang 4 februari 1916 Van Elk aan provinciaal, ABL map 32, nr. 2.
658. Idem.
659. Idem.
660. Luanfu 8 februari 1916 en 4 april 1916, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35, nr. 1.

Van de dertig missionarissen die in 1916 in Zuid-Shanxi werkten, is van tweeëntwintig hun keuze bekend. Negen – onder wie Timmer – stemden voor het zittend drietal, vijf waren voor prolongatie van Van Bussels superiorschap met andere raadslieden. Uiteindelijk heeft hij dus twee termijnen gediend waarin hij, ondanks eigen twijfels, een betere naleving van de regels van het franciscaanse ordeleven heeft weten te bewerkstelligen. Hij had een *domus regularis* gebouwd en elk jaar toch álle missionarissen bezocht, een rondreis die telkens weer maanden in beslag nam. Na drie jaar had hij ook zijn op de dagelijkse praktijk gebaseerde mening over de regulering van het geestelijk leven in de missie naar Rome en Nederland gestuurd. Hij bepleitte een eenduidiger en helderder omschrijving van de functies en de bevoegdheden, vooral op het gebied van de financiën. Van Bussel becommentarieerde opnieuw enkele punten van de *Ordinationes* en stelde een vijftal toevoegingen voor waaronder het idee nieuwe missionarissen eerst in het *domus regularis* Chinees te laten leren alvorens zij – door de apostolisch vicaris – naar een bestemming werden gestuurd. Het ambt van superior regularis vond Van Bussel om meer redenen "zoo niet absoluut noodzakelijk, dan toch hoogst nuttig." Ten eerste vond hij het slecht als alle macht bij één persoon, de apostolisch vicaris, zou liggen; ten tweede meende hij dat als alle ordes en congregaties in China een superior hadden, het voor de franciscanen "ook wel geen overtollige weelde" zou zijn. Tenslotte was de functie van belang voor het geestelijk leven:

> "Men denke er aan dat de paters hier niet in een klooster wonen, maar verreweg de meesten – ten minste in ons Vicariaat – alleen zitten; regels en voorschriften, die in een communiteit gemakkelijk en als het ware vanzelf en zonder moeite onderhouden worden, kunnen, als men alleen is, weleens zwaar en moeilijk vallen; men vindt zoo spoedig reden tot uitstellen etc. etc. Een stimulus schijnt voor de meeste menschen noodig te zijn; de jaarlijkse visitatie (…) kan hiertoe veel bijdragen."[661]

De opmerking toont begrip voor de moeilijkheden van de alleenwonende missionaris. Voor zijn adviezen kreeg Van Bussel een bedankje van de generaal die echter vervolgens jarenlang niets meer liet horen – men is geneigd te zeggen: zoals gewoonlijk.[662]

In 1919 gaven de missionarissen een derde keer hun voorkeur aan Van Bussel maar ditmaal had men in de provincie mededogen met de zestigjarige superior die ook lichamelijk het werk niet meer aan kon. Bovendien was in de *Ordinationes* opgenomen

661. Luanfu 4 april 1916, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35, nr. 1.
662. Sintchoang 15 maart 1919, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35, nr. 1.

dat een superior niet meer dan twee termijnen mocht dienen. Longinus Keijzers, die het prestigieuze ambt van pastoor-deken van het belangrijke christelijk dorp Matchang bekleedde, onthield zich van stemming, maar niet omdat hij Van Bussel ongeschikt achtte. Zijn frustraties waren in de zes jaar dat hij *consiliarius* was hoog opgelopen: men had het ambt ingesteld en daarna had noch Rome noch Nederland iets gedaan om de superior te steunen in het vestigen van zijn gezag tegenover de apostolisch vicaris in de persoon van Timmer, door hem betiteld als potentaat. Ook Keijzers' verwijten aan de provinciaal waren niet mals: hij verweet hem openhartig desinteresse; verzoeken om hulp en raad werden genegeerd: "Neem b.v. uwe eigene briefjes; heel aardig en heel vriendelijk, maar een welwillend buitenstaander kon ze evengoed geschreven hebben. Men schijnt van zaken, personen en toestanden hier, nergens iets te weten of verlangen te weten." Keijzers zou bedanken voor de eer als hij nogmaals als *consiliarius* benoemd zou worden en omdat hij niemand het baantje van superior toewenste, stemde hij blanco.[663]

Dat men in de Nederlandse provincie geheel onwetend was over de verhoudingen in Zuid-Shanxi, bewees volgens Keijzers de opmerking van de provinciaal toen Timmer ziek was, dat het een zware slag voor de missie zou zijn als hij, Timmer, zou overlijden. Kort maar kernachtig stelde hij vast:

> "Ik zeg: de zwaarste slag heeft deze missie gekregen toen Mgr. O. Timmer benoemd is (…). Deze is, niettegenstaande al zijn talenten, psychisch nooit en de laatste jaren ook physisch niet meer in staat geweest zijn officie waar te nemen. Daar is hier geen bestuur, of, voor zoover men nog van een bestuur zou kunnen spreken, is het een wanbestuur."[664]

Hij beweerde bovendien dat én alle oudere missionarissen, met uitzondering wellicht van Ouwens, én alle jongeren er zo over dachten. Keijzers zou niets meer bij kunnen dragen aan de verbetering van het bestuur. Hij kreeg typhus en stierf op 1 augustus 1919.[665]

Constans Kramer, laatste apostolisch vicaris van Luanfu, merkte over deze, men zou kunnen zeggen, experimentele periode heel verstandig op dat het een zware opgave was veranderingen door te voeren bij een bestuur dat gevormd werd door iemand die

663. Matchang 3 maart 1919, Keijzers aan provinciaal, ABL map 32, nr. 3.

664. Idem.

665. N.N., "In Memoriam, P.Longinus Keijzers O.F.M.", in: *Sint Franciscus*, jrg. 34, nr. 11 (november 1919), 346; Tsechowfu 2 dec 1919, Huberts aan provinciaal, AOFM Hubertinus Huberts, doos 16, map 14.

misschien al te lang exclusief het gezag in handen had en door iemand die al te lang gewend was geweest aan dat gezag te gehoorzamen.[666]

Christophorus van Bussel werd in 1920 teruggeplaatst naar zijn vroegere dekenaat, Hongtong. Het was een van de zwaarste posten in Zuid-Shanxi. Hongtong was qua oppervlakte een groot dekenaat met vele, vooral kleine, christianiteiten, sommige bestaande uit slechts enkele huishoudens, en zonder kerk of kapel, "veel te zwaar voor iemand van 60 jaar."[667] Van Bussel heeft zich vervolgens letterlijk doodgewerkt. De drukte, de zorgen en het ongemak van het 'missiegeven' – het maandenlang rondtrekken om alle christenen te bezoeken – vergden teveel van zijn lichaam. In een paar maanden tijds werd hij "broodmager en stokoud".[668] In 1922 stierf hij. Het laatste levensjaar van de voormalige superior is een voorbeeld van de tragische consequenties die het chronische personeelstekort soms had. Fortunatus Spruit, die aan zijn sterfbed stond, schreef dat het Van Bussels plichtsgetrouwe taakopvatting was geweest die zijn dood had vervroegd:

> "Vanaf verleden jaar october tot omstreeks Paschen is Z.E. bijna onafgebroken op missie geweest. En dat van 't eene plaatsje naar 't andere. Hier koud, daar warm of in de rook. Op de eene plaats dit zaakje in orde brengen, in een ander dorp die trage Christenen weer op 't goede pad zien te brengen. En daaronder er nog dikwijls er uit geroepen te worden om bedieningen te doen (...). Reeds in januari voelde Z.E. zich altijd vermoeid en kon slecht meer eten. En toch bleef hij aan 't missiegeven en dat wel op nieuwe christenplaatsen waar ontberingen en veel zorgen je deel zijn. Tegen Paschen verzocht Monseigneur hem naar Luanfu te komen, doch Z.E. voelde zich niet in staat die verre reis te maken. In die dagen van de missie teruggekeerd nam hij nog geen rust, maar bleef voor zoover 't ging de parochie besturen en heeft de boeken voor z'n opvolger gereed gemaakt. Z.E. wilde nog zo lang werken als hij kon. Maar waarom, zoo vroeg ik eens, is U niet eerder van de missies thuisgekomen. Wel, de missies moesten toch gegeven worden, was 't antwoord."[669]

---

666. C. Kramer ofm, *De Nederlandse minderbroeders in het apostolisch vicariaat van Luanfu, 1890-1952*, ongepubliceerd manuscript, 121.
667. Hungtung 20 januari 1920, Van Bussel aan provinciaal, AOFM Chr. van Bussel, doos 15, map 7.
668. Silvanus van den Bosch, "Uit onze Missie van Z.-Chansi. P. Christophorus van Bussel O.F.M.", in: *Sint Antonius*, jrg. 29, nr. 1 (januari 1923), 20-22.
669. Hungtung 3 augustus 1922, Fortunatus Spruit aan provinciaal, AOFM Chr. van Bussel, doos 15, map 7.

En in een poging om iets van Van Bussels persoonlijkheid weer te geven, noteerde Spruit fonetisch een dikwijls gehoorde uitspraak van de Brabander: “Nee, missiegeven, da doe’k nou zo ger.”[670]

3. Bertrandus Boerke (1919-1925)

Na Christophorus van Bussel werd de directeur van het seminarie, Bertrandus Boerke, Luanfu’s tweede superior regularis en zou dat evenals zijn voorganger zes jaar blijven. Boerke werd aangewezen omdat hij als tweede uit de stemming was gekomen.

Het is problematisch Boerkes ambtsperiode te beoordelen. Een duidelijke beleidslijn komt uit zijn brieven niet naar voren. Eerder lijkt hij te zijn meegetrokken door een aantal ontwikkelingen die zich voordeden in de tijd waarin hij aantrad, een tijd waarin bestuurders in Europa en China belangrijke veranderingen in het missiewerk initieerden. Sinds 1918 was de Nederlandse kardinaal Willem van Rossum prefekt van de Propaganda Fide, in 1921 werd Natalis Gubbels missiesecretaris van de orde in Rome en in 1922 kwam Celso Costantini als apostolisch delegaat naar China. Er werden visitatoren aangesteld: in 1919 werd Timmer bij de apostolisch visitator Jean-Baptiste Marie Budes de Guébriant MEP geroepen, in 1920 kwam de franciscaanse visitator Joseph Gérenton langs. In 1924 verschenen de *Statuta pro Missionibus* voor de franciscaanse missies en werd, in Shanghai, de eerste nationale synode van de katholieke kerk in China gehouden. Aan al dat streven naar vernieuwing lag mede de apostolische brief *Maximum illud* uit 1919 van Benedictus XV ten grondslag. Hierin veroordeelde de paus de verwevenheid van missie met politiek en nationalisme in de geloofsverkondiging: de Kerk was immers universeel. Daarnaast wees hij op de noodzaak een inheemse clerus op te leiden.

Boerkes belangrijkste bijdragen aan het werk in Zuid-Shanxi waren zijn inzet voor samenwerking met vrouwelijke religieuzen en zijn bemoeienis met de opleiding van Chinese priesters. Beide zaken hoorden strikt genomen niet tot de taak van de superior en zullen daarom later in deze studie aan de orde komen. Niettemin hielden ze Boerke mogelijk meer bezig dan de taken waarvoor hij wel was aangesteld. Natuurlijk, hij deed de vereiste visitaties, schreef de jaarverslagen, stond zieke

670. Idem; over Van Bussels laatste jaar zie ook: N.N., “In Memoriam. Pater Chrystophorus van Bussel O.F.M.”, in: *Sint Franciscus*, jrg. 37, nr. 11 (november 1922), 344-345; Luanfu 25 juni 1922, Kruitwagen aan provinciaal, AOFM Victorianus Kruitwagen, doos 15, map 7; Hungtung 9 maart 1922, Van Bussel aan provinciaal, AOFM Chr. van Bussel, doos 15, map 7; Luanfu 10 augustus 1922, O. Timmer aan provinciaal, AOFM Chr. van Bussel, doos 15, map 7.

medebroeders bij en zal, zoals voorgeschreven in de *Statuta*, de minder observanten vaderlijk vermanend hebben toegesproken. Maar in het uitvaardigen van richtlijnen om het franciscaanse ordeleven in de missie te handhaven en te bevorderen en in het nemen van maatregelen om het superiorschap te verstevigen, lijkt hij weinig actief te zijn geweest. Zo heeft hij twee belangrijke kwesties laten liggen: de regeling van het beheer van financiële middelen en de bouw van een klooster. Pas aan het einde van zijn periode als superior verklaarde hij hiervan werk te gaan maken.

Een van Boerkes schaarse initiatieven was het stellen van een maximum aan de dagelijkse hoeveelheid alcohol. Boerke voerde in 1923 de al door Hofman gehanteerde, maar later kennelijke afgeschafte, norm weer in: "200 Chinese pond wijn: ongeveer ½ flesch per dag (…) en 50 pond jenever."[671] Misschien was de hernieuwde reglementering een gevolg van de ervaringen een jaar eerder met de missionaris Victorianus Kruitwagen. Deze had volgens Boerke een drankprobleem en verwaarloosde dientengevolge zijn taken: "Niettegenstaande onze ernstige vermaningen en waarschuwingen blijft hij aan den drank verslaafd om van ergerlijke verzuimenissen van zijn parochiale bedieningen nog niet eens te spreken." Boerke vond dat Kruitwagen niet meer te handhaven was en stuurde hem de missie uit: tijdens zijn vakantie in Nederland kreeg Kruitwagen het bericht dat de superior zijn terugkomst naar Zuid-Shanxi niet wenselijk vond en dat hij beter kon omzien naar werk in het vaderland.[672]

De vraag of overmatige alcoholconsumptie mogelijk een van de oorzaken was van het hoge sterftecijfer onder met name jonge missionarissen, had men zich in de provincie overigens al eens gesteld. In 1920 werd de toen pas afgetreden superior Van Bussel om inlichtingen gevraagd. Die berichtte dat het drinken van met name jenever, gestookt van maïs of sorghum, beperkt bleef tot "vóór het middageten een of twee kleine borreltjes" en dat er hoe dan ook "veel minder gebruikt [wordt] dan voor 15 of 20 jaar geleden."[673] Sigibald Hogenboom herinnerde zich dat ook Timmer waarschuwde tegen de weleens voorkomende praktijk van het alleen drinken, tegen het wegdrinken van verdriet en moeilijkheden.[674] Kennelijk was alcoholisme een reëel probleem.

---

671. Luan 15 maart 1924, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; zie ook: Luanfu 20 oktober 1923, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.
672. Luanfu, 7 december 1922, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 1; Luanfu 26 december 1922, Boerke aan provinciaal, map 35, nr. 2; Luanfu 16 maart 1923, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Woerden 4 juli 1923, Kruitwagen aan provinciaal, AOFM persoonsdossier V. Kruitwagen, doos 22, map 1a.
673. Hung-tung 14 mei 1920, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35, nr. 1.
674. Archief Kommissie Memoires, KDC Nijmegen KMM 233, interview Hogenboom 24 april 1979.

Een ander initiatief van Boerke was de taalstudie die altijd al zeer gebrekkig was geweest. Boerke kwam met Timmer overeen om jonge missionarissen de tijd te geven zich de grondbeginselen van het Chinees eigen te maken. De oude Chinese priester Raphael Kao werd aangesteld als leraar om nieuwe missionarissen gedurende langere tijd les te geven. Erg goed heeft deze regeling nooit gefunctioneerd. Keer op keer werden de nieuwelingen al na enkele maanden door Timmer de missie ingestuurd en moest Boerke, vanwege het chronisch personeelsgebrek, telkens weer daarmee instemmen. Met de start in 1925 van de verplichte missiecursus aan het *Atheneum Anthonianum* te Rome werd het probleem nog niet opgelost maar min of meer onttrokken aan de portefeuille van de superior regularis.[675]

De problematische verhouding tussen superior regularis en apostolisch vicaris, gold ook voor Boerke en Timmer. Beiden waren optimistisch en vol goede voornemens aan de samenwerking begonnen. Timmer schreef aan de provinciaal dat Boerkes benoeming hem "groot genoegen" had gedaan en aan de nieuwe superior verzekerde hij dat de voorgaande zes jaren met Van Bussel een leerschool voor hem waren geweest, die hem "beter [heeft] leeren (…) zien wat ik te doen en te laten heb."[676] En Boerke schreef in de zomer van 1920 dat de verhouding tussen hem en Timmer niets te wensen overliet.[677] Maar gaandeweg drong het tot hem door dat Timmers doen en laten zich moeilijk lieten veranderen. Een "al te ouden bisschop" noemde Boerke hem, een allesbehalve energiek bestuurder die vernieuwingen bijna angstvallig uit de weg ging. Als het aan Timmer lag "dan blijft alles op zijn ouden sleur of beter gaat den kreeftengang.", zo meende de superior.[678]

Maar Boerke was evenmin toegerust voor zijn taak, zeker niet karakterologisch. Het verschil met zijn voorganger was groot. De minzame en discrete Van Bussel was altijd behoedzaam te werk gegaan. Boerke daarentegen handelde voortvarend en impulsief en gold daarenboven als allesbehalve discreet. Zijn loslippigheid was berucht. Verschillende missionarissen hebben op die voor een superior regularis toch ernstige tekortkoming gewezen. Wilgisius van Dijk schreef dat Boerke "maar al te dikwijls" dingen die hem in vertrouwen waren meegedeeld, aan anderen vertelde. Dositheus

675. Luan 21 augustus 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luan 15 december 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luan 8 februari 1921, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Porthos bij Colombo 25 september 1922, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luanfu 16 maart 1923, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

676. Weihoeifu 1 december 1919, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 4; geciteerd in: Luan 6 december 1919, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

677. Luan 26 juni 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

678. Luanfu feest v. Bonaventura 1923, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luanfu 20 augustus 1924, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

Ruys – de latere superior regularis van de prefectuur Kiangchow – noemde hem "'n best mènneke als ie geen overste is. (…) Hij kan namelijk z'n mond niet houden" en voor Ludolphus Bosse was het een raadsel hoe Boerke aan zijn benoeming was gekomen aangezien hij ten enenmale het vertrouwen van de missionarissen miste.[679]

Boerke heeft sommige medebroeders inderdaad diep gekwetst. Maurus van Genk, missionaris-tegen-wil-en-dank, beweerde zelfs dat zijn reputatie door kwaadsprekerij van de superior regularis was geschaad: Boerke had, toen hij in 1921 in Nederland was, "zoo schandalig over mij gesproken in de fraterskamers van Weert, dat later een jonge missionaris in China (toen op de leskamer in Weert) mij zeide: 'Ik moest maar nooit meer naar Holland teruggaan', omwille van de gesprekken van P.Boerke." Ook Columbanus Postma – in 1928 plaatsvervangend superior regularis – meende dat Boerke zijn goede naam had aangetast door hem voor de jonge missionarissen die hem als kapelaan assisteerden af te schilderen als een tiran. Het "geklets over anderen", volgens Postma overigens "de pest van Z.-Shansi", was de reden dat hij in 1932, na 25 jaar, China opgelucht de rug toekeerde om naar Java te gaan. Philotheus Bolander – superior van 1934 tot 1939 – wees bij de stemming van 1925 Boerke af met de argumenten dat deze te weinig wist van de alledaagse praktijk op verschillende missieposten en te "achterdochtig" was: "Uit een los daar neer geschreven woord of uit een onschuldige opmerking meent P.Overste direct te moeten besluiten dat er opstand is tegen gezag, brutaliteit enz. enz., wat in werkelijkheid zelden of nooit voorkomt. Om deze twee redenen, 't niet kennen van veler behoeften en 't wat al te spoedig kwaad veronderstellen, kan ik hem mijn votum niet toekennen."[680]

Een vernietigend oordeel over Boerkes superiorschap velde in 1925 Melchior Schilte, gedurende zes jaar *consiliarus*:

> "Ik geloof, dat ik wel met zoo goed als alle medebroeders zal overstemmen, als ik U als mijn meening bekend maak, dat het wenschelijk is dat P.Bertrandus noch als Overste noch als Conciliarius herkozen wordt: en wel, omdat de goede man totaal geen tact heeft om Overste te zijn. Er valt noch voor Mgr., noch voor zijn conciliarii, noch (…) voor de andere medebroeders mede te redeneeren. Evenals hij in

679. Cheu-kia-k'o-t'ouo 19 maart 1925, Van Dijk aan provinciaal, AOFM Wilgisius van Dijk, doos 31, map 5; Y-neng/Che-kia-tchoang 24 maart 1928, Ruys aan Odulphus van der Vat, ABL map 54, nr. 5; Weert 13 februari 1934, Bosse aan Postma, AOFM Columbanus Postma, doos 82, map 9.

680. Bleyerheide 14 april 1934, Van Genk aan provinciaal, AOFM Maurus van Genk, dossier 1971; Tjiandjoer 20 december 1933, Postma aan Bosse, AOFM Columbanus Postma, doos 82, map 9; z.p. 23 januari 1925, Philotheus Bolander aan provinciaal, ABL map 32, nr. 5.

> zijn praten van de hak op de tak springt, evenmin gaat er leiding uit van zijn bestuur. Daarenboven brengt hij door gepraat oneenigheid onder de broeders. Hij behandelt de Paters zoo'n beetje als de Seminaristen: weet zelf 't gezag niet hoog te houden en klaagt dan de broeders aan in Holland (zooals ik gehoord heb) van insubordinatie en geest van verzet! – Voor 't heil van 't vicariaat meen ik U dit als aftredend conciliarius (…) wel in vertrouwen te mogen schrijven."[681]

Boerkes praatzieke en chaotische aard werd zelfs niet verzwegen in het *in memoriam* dat bij zijn dood in 1932 verscheen, al waren het vergoelijkende woorden waarmee zijn onhebbelijkheden werden beschreven:

> "Het kon wel eens gebeuren, dat in het vuur van het gesprek zijn praatlust hem parten speelde en hij de controle verloor over zijn gedachten. Dan kon hij wel eens minder gelukkig zijn in zijn woordkeus, of een ondoordacht oordeel hem ontsnappen. Een plotseling opkomend idee werd soms gelanceerd als een definitief plan of vaststaand besluit, zoodat de indruk kon gewekt worden van onstandvastigheid of besluiteloosheid. Maar ieder, die hem kende wist wel, dat hij nooit de bedoeling had iemand te kwetsen of te hinderen, ieder was er van overtuigd dat hij zelf het meeste spijt had wanneer hij vermoedde, iemand beledigd te hebben."[682]

Kortom, Bertrand Boerke was geen krachtig en inspirerend geestelijke leider gebleken – iets wat zijn medebroeders kennelijk toch verwachtten van een superior regularis.

4. De *Statuta pro missionibus O.F.M.* (1924)

Zoals aan het begin van de voorgaande paragraaf al is vermeld, verschenen in 1924 de *Statuta pro missionibus Ordinis Fratrum Minorum*[683], de statuten voor de missies die wereldwijd de verschillende bevoegdheden en de regels voor het ordeleven in de missie moesten bepalen. De *Statuta* waren het werk van Natalis Gubbels. Gubbels (1874-1950) had vanaf 1903 in het vicariaat van de Belgische franciscanen, Zuidwest-Hubei, gewerkt en was daar in 1914 tot superior regularis benoemd. Hij wordt in een studie over de Belgische franciscanen in China geschetst als een progressief bestuurder

681. Yuncheng 7 augustus 1925, Schilte aan Provinciaal, map 32, nr. 5.
682. N.N., "Pater Bertrandus Boerke O.F.M., Miss. Ap.", in: *Sint Antonius*, jrg. 38, nr. 5 (mei 1932), 151-155, aldaar 153.
683. ABL map 31A, nr. 21.

wiens belangrijkste streven het was het franciscaanse leven in de wereldmissie te verdiepen en te verstevigen. In 1921 werd Gubbels tot missiesecretaris van de orde in Rome benoemd en in die hoedanigheid schreef hij de *Statuta*. Hij keerde in 1930 als apostolisch vicaris naar Zuidwest-Hubei terug en ontpopte zich, merkwaardig genoeg, als een conservatief en autoritair bisschop, die zijn eigen voorschriften aan de kant schoof en steeds meer vervreemdde van zijn missionarissen.[684] Gubbels' persoonlijke ontwikkeling illustreert zo hoe uiteenlopend de belangen van een superior regularis en een apostolisch vicaris in sommige opzichten waren.

De *Statuta pro missionibus* omvatten 99 artikelen verdeeld over vijf hoofdstukken die achtereenvolgens ingaan op de plaats van de missies binnen de Orde en hun centrale bestuur (artikel 1 t/m 5), de medewerking van de provincies aan de missie (6 t/m 9), de kerkelijke oversten en hun helpers (10 t/m 18), de superior regularis en zijn raad (19 t/m 32), en tenslotte de missionarissen zelf (33 t/m 99).

De superior regularis geldt als de vertegenwoordiger van de provinciaal in de missie. Hij heeft daarom dezelfde bevoegdheden, met uitzondering van de toelating tot de Orde, de professie en de wijdingen. Aangedrongen wordt op een nauwe, goede samenwerking tussen apostolisch vicaris en superior regularis waarbij verwezen wordt naar het Kerkelijk Wetboek van 1918. De reguliere autoriteit is het hart van de broederschap. Dat is de houding, de geest van waaruit de superior moet handelen. Vóór alles moet hij zorgen en opkomen voor het lichamelijke en geestelijke welzijn van de missionarissen, en wel vanuit een moederlijk hart (*maternis visceribus*). Bijzondere zorg dient hij te besteden aan zwakken en zieken, elk jaar moet hij zijn medebroeders in hun residenties bezoeken, om hen te leren kennen maar ook ter beoordeling van hun observantie, hun gebedsleven, missionaire ijver en hun omgang met niet-religieuzen. Jaarlijks moet hij hierover een verslag schrijven aan provinciaal en generaal.[685]

Het grootste hoofdstuk, dat over de missionarissen, behandelt onder meer de missionaire motivatie, de taalstudie, gebedsvormen en het dragen van het habijt. Voorts zijn bepalingen opgenomen over politieke neutraliteit, de eisen waaraan de residentie van de superior moet voldoen en de verdeling van goederen en financiën.

Maar hoewel veel zaken nu, deels opnieuw, gereglementeerd waren, bleef eveneens een aantal onduidelijkheden bestaan en daarmee ook stof voor conflicten. Met name rond de residentie van de superior regularis en het beheer van de financiën bleven zich problemen voordoen.

---

684. Dujardin, *Missionering en moderniteit* , 446 en passim.

685. Artikelen 24 t/m 30.

5. 'Demissionair' bestuur (1925-1928)

Een jaar na het verschijnen van de *Statuta* moest in Zuid-Shanxi een nieuwe superior worden gekozen. Het zal duidelijk zijn dat weinigen Boerke nog eens drie jaar – een derde ambtstermijn was inmiddels toegestaan – aan het hoofd van de broederschap wensten. Bij de verkiezing van 1925 gaven slechts drie van de 28 missionarissen die een stem uitbrachten hun voorkeur aan de zittende superior: de senioren Timmer en Van Elk en de jonge missionaris Claudius van de Westelaken, die in 1922 met drie anderen onder begeleiding van Boerke naar China was gekomen. De meerderheid van de stemmen ging naar Hubertus Huberts, een van de meest ervaren missionarissen. Acht keer werd hij genoemd als superior en nog eens twaalf keer als *consiliarius*. Huberts werd geroemd als voorbeeldig religieus en hartelijk medebroeder maar vooral om zijn rijke ervaring, opgedaan in verschillende functies en op verschillende plaatsen.[686]

Helaas bleek de keuze een ongelukkige. Slechts enkele weken na zijn verkiezing overleed Huberts, 49 jaar oud. Geheel onverwacht was zijn dood niet. Een jaar eerder waren bij hem, nadat hij plotseling aan één oog blind was geworden, ook reumatiek en een hartkwaal geconstateerd. Hij had Europese artsen geconsulteerd, maar die konden niets voor hem doen. Nog voordat zijn officiële benoeming hem had bereikt, kreeg hij een lichte beroerte. Het lijkt een karaktertrek van zovelen van de oude generatie dat zij de signalen negeerden die erop wezen dat de jarenlange roofbouw op hun lichaam zijn tol ging eisten. Dat had Van Bussel gedaan, dat deed ook Huberts. Hij gaf zichzelf te weinig tijd om op krachten te komen en dat werd hem noodlottig. Zes weken later kreeg hij een tweede, ditmaal fatale, aanval. Zijn kapelaan Pacianus Teepe die hem, met Boerke, bijstond in zijn laatste uren, schreef in het *in memoriam*: "ik vroeg mijzelf af, of hij, evenals onze H.Vader [St. Franciscus] in zijn laatste dagen, zichzelf niet het verwijt kon maken dat hij 'broeder ezel' – zijn afgetobt lichaam – wat al te weinig rust had geschonken."[687]

---

686. Cheu-kia-k'o-t'ouo 19 maart 1925, Wilgisius van Dijk aan provinciaal, AOFM W. van Dijk, AOFM doos 3, map 5; Kao-kia-tchoang 9 april 1925, Aemilianus van Uden aan provinciaal, AOFM A. van Uden, doos 16, map 15; Sintchoang 20 november 1925 Pacianus Teepe aan procurator, ABL map 30, nr. 1B; Oudewater 8 december 1925, Fortunatus Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 1.

687. Pacianus Teepe, "In Memoriam Pater Hubertus Huberts", in: *Sint Antonius*, jrg. 32, nr. 2 (februari 1926), 59-63, ald. 62; over Huberts ziekte, zie: Luanfu 11 september 1924, Gerardus van Elk aan Silverius, AOFM Gerardus van Elk, doos 16, map 24; Luanfu 8 oktober 1924, Timmer aan Kruitwagen, ABL map 29, nr. 1; Luanfu 18 oktober 1924, Van Elk aan secretaris, AOFM G. van Elk, doos 16, map 24; Luanfu 1 oktober 1925, G. van Elk aan secretaris, AOFM G. van Elk, doos 16, map 24; Luanfu 11 november 1925, Timmer aan Kruitwagen, ABL map 29, nr. 2.

Op Huberts volgt een vanuit later perspectief wat ongelukkige reeks van niet op elkaar aansluitende benoemingen. Fortunatus Spruit, deken van Hongtong en volgens Van Elk "een der beste missionarissen"[688], was bij de stemming van 1925 als tweede uit de bus gekomen en werd daarom gevraagd het superiorschap tot de eerstvolgende verkiezing in 1928 waar te nemen. Vooralsnog werd oud-superior en *consiliarius* Boerke aangewezen als, men zou kunnen zeggen, 'waarnemend-waarnemend' superior, want Spruit was nog op vakantie in Nederland en zou pas in april 1926 in Zuid-Shanxi terugkeren.[689] Het tijdelijke karakter van het bestuur werd versterkt doordat Timmer in juni 1926 zijn ontslag als apostolisch vicaris had ingediend en vervolgens tot december 1927 moest wachten eer men in Rome had besloten wie zijn opvolger moest worden. Dat werd waarnemend superior Spruit, wiens bisschopswijding in april 1928 kon plaatsvinden. Andermaal nam Boerke de taken van de superior waar, todat in augustus 1928 Jesualdus van Hemert gekozen werd. Echter, die was op dat moment in Shanghai om een operatie te ondergaan en zou daarna naar Nederland reizen voor een jaar vakantie. Plaatsvervanger was ditmaal de oudste van de nieuwe *consiliarii*, Columbanus Postma. Pas in het najaar van 1929 keerde Van Hemert in Zuid-Shanxi terug.[690]

Er was in deze bestuurlijk rommelige periode niet verwonderlijk sprake van een beleidsvacuüm. Timmer voelde zich oud en moe, niet meer in staat "zaken van belang te behandelen of te beslissen" en wachte op zijn opvolger.[691] Ook Spruit, die nooit een leidende functie had geambieerd en in 1927 zelfs ernstig overwoog zijn benoeming tot apostolisch vicaris te weigeren, ontplooide geen grootse initiatieven. Het zouden drie, in bestuurlijk opzicht, matte jaren zijn geweest ware het niet dat men in Rome en Beijing aanzienlijk minder afwachtend was. Maatregelen, uitgevaardigd door het generalaat, de Propaganda en door apostolisch delegaat Celso Costantini, moesten natuurlijk uitgevoerd worden. De belangrijkste gebeurtenis was de onder zware druk van Costantini tot stand gekomen afscheiding van Spruits oude werkterrein, Hongtong. Het voormalige dekenaat werd een zelfstandige prefectuur met uitsluitend Chinese priesters. Deze kwestie zal in een later hoofdstuk aan de orde komen.

---

688. Luanfu 20 april 1925, Van Elk aan provinciaal, ABL map 32, nr. 5.

689. Oudewater 18 december 1925, Spruit aan provinciaal, map 36, nr. 2; Sintchoang 30 december 1925, Boerke aan procurator, ABL map 37, nr. 1.

690. Luanfu 5 juni 1926, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 2; Sintchoang 17 december 1927, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3; Luanfu 3 april 1928, Spruit aan Silverius, ABL map 47, nr. 1; Weert 8 december 1927, provinciaal aan Boerke, ABL map 36, nr. 2; Shanghai 20 oktober 1928, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1; z.p., 12 november 1928, Postma aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1; z.p., 15 december 1928, provinciaal aan Postma, ABL map 60, nr. 1.

691. Luanfu 5 juni 1926, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 2; Tchaokialing 10 september 1926, Timmer aan Kruitwagen, ABL map 29, nr. 2.

Het is niettemin interessant om wat langer bij Spruits superiorschap stil te staan. De reden hiervoor is het jaarverslag dat hij in 1927 naar de provinciaal stuurde. Volgens de *Statuta* moest elk jaar gerapporteerd worden over de toestand in de missie en over gezondheid, religiositeit en missionaire ijver van medebroeders. Statistische gegevens – aantal missionarissen, aantal christenen, kerken, opgenomen weeskinderen, ingezegende huwelijken etcetera – vormen het hoofdbestanddeel van deze berichten. Daarnaast werden korte, soms verklarende, beschouwingen gewijd aan zaken als groei danwel stagnatie van het aantal bekeringen en de politieke en economische toestand. Deze statistische overzichten, samengesteld door de apostolisch vicaris, werden gepubliceerd in de franciscaanse tijdschriften *Sint Franciscus*, *Sint Antonius* en *Neerlandia Seraphica*.

De superior schreef het verslag over de broederschap. Van zowel Boerke als Spruit bevindt zich in de geraadpleegde archieven een verslag waarin elke missionaris individueel wordt beoordeeld en de kwaliteit van het gemeenschappelijk leven wordt beschreven. Zo schreef Boerke in zijn jaarverslag over 1923/1924 onder het kopje "van meer intiemen aard", het volgende:

> "Wat de algemeene *status disciplinaris* betreft, ik acht 't mij als een duurzame plicht te getuigen bij het einde van mijn sexennium dat die van dien aard is dat ik de Hollandsche provincie met de confraters in Zuid-Shansi mag gelukwensen. Hun voorbeeldige broederliefde en kinderlijke onderdanigheid hebben de last van mijn Oversteschap, niettegenstaande mijn eigenaardigheden en fouten niet weinig verlicht. Het zou een onrecht zijn, zoo hun arbeid wegens gebrek aan voldoende missiekennis door sommigen verkeerd werd beoordeeld. Men vergeet zoo licht dat de toestand in de missies vooral in die van China met Europeesche toestanden zoo hemelsbreed verschillen en statistieken alleen dikwijls zoo'n valsch licht afwerpen."[692]

Daarna volgde de beoordeling van zijn 37 medebroeders – uitgezonderd Timmer – volgens een voorgeschreven schema. Achter de naam van de man volgde zijn functie, zijn residentie, gezondheid, religieus niveau, missionair gehalte en eventuele opmerkingen. Een enkele term volstond voor bijna allen: qua gezondheid waren de meesten *bona*, qua religiositeit *observans* en qua inzet in de missie *diligens* – dus gezond, observant en ijverig.[693]

---

692. Luanfu 20 januari 1924, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

693. Idem.

Spruit gebruikte in 1927 hetzelfde voorgeschreven schema, maar was aanzienlijk explicieter in de invulling ervan. Zijn lange brief kan dienen als uitgangspunt om enkele figuren voor het voetlicht te halen en aan de hand van hun levengeschiedenissen aspecten van het leven van de franciscaanse gemeenschap in China in de vroege twintigste eeuw te belichten. Bovendien blijkt dan ook dat de zorg voor goede verhoudingen – binnen de broederschap en met de 'buitenwereld' – en de zorg voor het geestelijk welzijn van de medebroeders, niet altijd gemakkelijk waren.

Een van degenen wiens beoordeling aanleiding geeft tot een nadere beschouwing, is Crispinianus van der Stok. 'De Sapeek' – zoals zijn bijnaam luidde – bleek niet de juiste eigenschappen te bezitten om als missionaris te gedijen. Spruit, die eerder met Van der Stok in Hongtong had gewerkt, vond hem zenuwachtig, "vlug bij het mislezen, niet vurig" en "zonder goede ijver". Hij bestempelde hem als een dromer die "een van de vijf" leek te missen.[694] Voor de superior, die zoals gezegd de plicht had te waken over het welzijn van zijn medebroeders, zal het heel wat hoofdbrekens hebben gekost om voor Van der Stok een post of functie te vinden waarin deze zich thuis kon voelen en tot zijn recht kon komen. Maar vijf jaar later beschreef Spruit, dan apostolisch vicaris, Van der Stok nog steeds als een zenuwachtige, gejaagde man die als missionaris ongeschikt was gebleken. "Daarenboven", liet hij bezorgd aan de provinciaal weten, "vrees ik dat hij gek wordt. 's Zomers buiten sterren kijken, 's winters in de kachel gaan zitten kijken en zich opsluiten als er iets is wat hem niet naar den zin is; dat staat me niet aan en daarom heb ik hem dikwijls gespaard toen hij in Hongtong met me samenwoonde."[695] Ook Jesualdus van Hemert, superior regularis van 1928 tot 1934, beoordeelde Van der Stok in die geest: "Veel hebben we eigenlijk hier niet aan hem; [hij] is te gehaast, te ongedurig enz."[696] Overigens hadden beide bestuurders geen hekel aan hun nerveuze en in zijn werk ondoeltreffende medebroeder. Integendeel, zij waardeerden hem als een goede confrater "die dikwijls het gezelschap aardig kan vermaken."[697]

In maart 1932 was Van der Stok op vakantie gegaan. Spruit hoopte dat hij, eenmaal in Nederland, zou beseffen dat hij in een missie niet op zijn plaats was en daarom uit zichzelf het verzoek tot ontslag zou indienen. In die zin had hij ook met Van Hemert over Van der Stok gesproken. Maar Van der Stok wilde niets liever dan zo spoedig mogelijk terugkeren naar Zuid-Shanxi en omdat noch de apostolisch vicaris,

694. Lits'uen 8 november 1927, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3.
695. Luanfu 21 juli 1932, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2.
696. Luan 26 maart 1932, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1.
697. Luanfu 21 juli 1932, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2. Zie ook: Luanfu 4 november 1932, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2; Luanfu 26 maart 1932, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1.

noch de superior regularis aan de provinciaal hadden doorgegeven dat dit wat hun betreft niet wenselijk was, maakte Van der Stok zich al in de zomer van 1932 weer op om de terugreis te aanvaarden. Pas toen Spruit dát ter ore kwam schreef hij naar Nederland. De provinciaal wilde zijn toestemming voor Van der Stoks terugkeer echter niet intrekken omdat dit opschudding zou veroorzaken én omdat kort daarna Maurus van Genk – over wie later meer – definitief zou repatriëren. Het zou weleens nadelig kunnen werken op de roepingen als twee missionarissen tegelijk China verlieten.[698] En zo keerde 'de Sapeek' naar Zuid-Shanxi terug. Beeldvorming prevaleerde boven geschiktheid.

Al was hij met "de beste voornemens bezield", Van der Stok bleef een zorgenkind voor de superiores. Tot 1937 zou hij in verschillende plaatsen werken maar pas toen hij tot pastoor van Kaokiatchoang, een van de grotere christenheden in de buurt van Luanfu, en tot procurator was benoemd, lijkt hij enige stabiliteit te hebben gevonden. Dat in Kaokiatchoang inmiddels het klooster was gevestigd en hij dus onder het wakend oog van de superior regularis leefde en werkte, kan daar mogelijk mee te maken hebben gehad. Beide functies heeft hij vervuld tot 1943, toen de Nederlandse franciscanen door de Japanners gedwongen werden Zuid-Shanxi te verlaten. Toen na de Tweede Wereldoorlog het vicariaat vanwege de communistische aanwezigheid voor de missionarissen definitief verboden terrein was geworden, werkte Van der Stok nog enkele jaren in een kleine parochie in Hankow, de stad in Hubei waar eens Martinus Poell zijn loopbaan was begonnen. In 1948 keerde hij naar Nederland terug. Tien jaar later overleed hij.[699]

In zijn *in memoriam* voor Van der Stok noemde collega-missionaris Sigibald Hogenboom hem "een man van een uitgesproken franciscaanse geest" die hij weliswaar niet in elk opzicht tot voorbeeld zou willen stellen maar die hij niettemin karaktertrekken toedichtte die naar zijn mening typisch franciscaans waren: eenvoud, oprechtheid, afkeer van "poespas of grootdoenerij", niet gehecht aan geld. 's Mans ondeugden liet Hogenboom niet onvermeld, al bagatelliseerde hij die enigszins. Over Van der Stoks notoire nervositeit: "Hij was zenuwachtig en kon dikwijls niet wachten tot het tijd was en begon dan maar wat vroeger, want hij had geen rust totdat hij de taak, die hem vanwege ambt of opdracht was toebedeeld, volbracht had.". Over zijn missionarisschap: "Als missionaris heeft hij veel en mooi werk gedaan, al ging het dan altijd een beetje op zijn eigen manier" zoals het catechismusonderricht: "echt volks en hier en daar doorspekt met kleinere uitjes en aardigheidjes die men

698. 10 september 1932, provinciaal aan Spruit, ABL map 47, nr. 2.

699. Erik Uppenkamp, data betreffende Van der Stok in "In memoriam pater Crispinianus v. d. Stok", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 28, nr. 12 (december 1958), 507-510, ald. 509.

wel niet altijd snapte, maar toch luisterden de mensen met plezier naar hem.". Over zijn religiositeit: "Heus hij was geen man, die men uren lang in de kerk kon vinden, maar wees er zeker van, zijn brevier, rozenhoedje en kroontje, meditatie zou hij nooit overslaan of in het gedrang laten komen (…)." Hogenboom karakteriseerde Van der Stok tenslotte als een "ruige, onverzorgde en plompe" man met een "reine ziel en een heel klein hartje" die met zijn gevleugelde uitdrukking "laat ze verrekken" moeilijke momenten voor zichzelf en voor anderen gemakkelijker maakte.[700]

Krediet bij bestuurders en loyaliteit van de broederschap met 'zwakkere' confraters zoals Van der Stok – die men als missionaris dus eigenlijk onder de maat vond en eerder als een last dan een aanwinst voor het vicariaat ervoer – waren geen vanzelfsprekendheid. De 'moederlijke zorg', opgelegd aan de superior regularis, was geen instinct en prevaleerde zeker niet altijd over rationele afwegingen bij het nemen van beslissingen. Dat ondervond Maurus van Genk, die, zoals al eerder vermeld, na twaalf jaar China kort na Van der Stok in 1932 in Nederland terugkeerde.

Van Genk was in 1920 naar Shanxi gegaan omdat de provinciaal hem dat verzocht had, vanwege een groot tekort aan missionarissen. Het ontbreken van eigen roeping voor de missie werd echter al snel een probleem voor hem. Hij realiseerde zich al na enkele maanden een verkeerde beslissing te hebben genomen. Binnen vier jaar vroeg hij tweemaal, "biddend en smeekend", om te mogen terugkeren. Volgens de toenmalige superior regularis Boerke – die Van Genk bestempelde als een "vreemde en ongestadige mensch" – had hij dat gedaan in een zwaarmoedige bui omdat hij meende in pastoorsbenoemingen te zijn gepasseerd. De apostolisch vicaris Timmer en een van de *consiliari* meenden het verzoek echter te moeten inwilligen omdat iemand met zo weinig animo nauwelijks zou functioneren. Maar Boerke en de andere *consiliarius* weigerden vanwege de hoge reiskosten en het precedent: anderen die zonder roeping waren gekomen of hun roeping gaandeweg hadden verloren zouden dan hetzelfde eisen. Boerke deelde hem dus mee "dat hij dit maar uit zijn hoofd moest zetten, zooals dit anderen vóór hem ook gedaan hadden."[701] In dit geval woog voor Boerke het vicariaatsbelang zwaarder dan het welbevinden van een individu. Overigens zijn de stellige constateringen over de aanpak van het missiebestuur bij het ontbreken van een roeping opmerkelijk omdat in de geraadpleegde bronnen verder zelden dergelijke gevallen beschreven worden. Mogelijk handelde men zulke kwesties in de missie af zonder dat het provincialaat werd ingelicht.

700. Sigibald Hogenboom, "In memoriam pater Crispinianus v. d. Stok", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 28, nr. 12 (december 1958), 507-510.

701. Breda 23 augustus 1953, Van Genk aan provinciaal, AOFM Maurus van Genk dossier 1971; Bleyerheide 14 april 1934, Van Genk aan provinciaal, AOFM Maurus van Genk dossier 1971; Luanfu 20 januari 1924 Boerke aan provinciaal, ABL map 35 nr. 2.

Van Genk heeft dus, naar het lijkt zonder al te veel steun van superiores of medebroeders, zijn termijn moeten uitdienen. Hij was misschien ook niet de meest beminnelijke persoonlijkheid. Op z'n best werd hij omschreven als een "singulier" mens die "nog niet goed [weet] wat hij zwijgen moet",[702] op z'n slechts als iemand met "detective- en inquisiteursgaven", tuk op roddels en schandaaltjes.[703] Van Genk kon niet met zijn collega-missionarissen overweg en zij niet met hem. Jaren later zou hij schrijven dat hij "niet omwille van de Chineezen, maar omwille van de Europeanen" uit China was teruggekeerd.[704] Een van de weinigen met wie wel hij kon opschieten was Autbertus van Hacht, misschien wel omdat ook deze de naam had "singulier in de omgang" te zijn.[705] Deze twee *Einzelgänger* waren in 1920 reisgenoten en in China jarenlang elkaars buren. "Hij was een vriend van mij" schreef Van Hacht in het franciscaanse tijdschrift *Variant* bij Van Genks overlijden in 1971, "Ik kan niets dan goeds van hem vertellen." Hij zou een zware post hebben gehad: in de stad waar hij woonde, was slechts één familie katholiek; de christenen in de dorpen die tot zijn missiegebied behoorden, waren niet al te vurig. Geen enkele Chinees heeft hij kunnen bekeren. Privé, aldus Van Hacht, was Van Genk een matig mens die niet rookte, heet water als lievelingsdrank had, at wat zijn Chinese knecht hem voorzette – al was in de stad waar hij woonde Europees voedsel te koop – en een passie voor de Chinese filosofie had.[706]

Eenmaal weer in Nederland heeft Van Genk zich steeds meer op zichzelf teruggetrokken. Aan de provinciaal schreef hij, zich beroepend op migraine-aanvallen, dat hij zich "physisch en psychisch" niet in staat voelde het communiteitsleven te volgen.[707] In het gedeelte van het *in memoriam* dat handelt over de bijna dertig jaar die Van Genk na zijn Chinese tijd doorbracht in de broedergemeenschap van het Zuid-Limburgse Sittard-Ophoven, wordt hij beschreven als iemand die voor zijn huisgenoten een onbekende was en bleef, wars van luxe, secuur op zijn gezondheid, een beetje zonderling. Altijd zat hij alleen op zijn cel, tussen stapels boeken, tijdschriften en kranten, en was van alles op de hoogte "niet in het minst van de rubrique scandaleuse".

---

702. z.p. 22 juli 1958, R. Dijkstra aan provinciaal, AOFM Maurus van Genk, dossier 1971; Slikgat 7 juni 1910, P.Raphael aan provinciaal, AOFM Maurus van Genk, dossier 1971.
703. Sintchoang 23 december 1930, Jaarverslag 1930, J. van Hemert, ABL map 60, nr. 1; Luan, 26 maart 1932, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1.
704. Breda 23 augustus 1953, Van Genk aan provinciaal, AOFM Maurus van Genk, dossier 1971.
705. Li ts'uen 8 november 1927, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3.
706. Autbertus van Hacht, "Maurus van Genk", in: *Variant. Tijdschrift van de Nederlandse Minderbroeders*, jrg. 5 (1971), 159.
707. Bleyerheide 8 oktober 1936, Van Genk aan provinciaal, AOFM Maurus van Genk, dossier 1971.

> "[Hij] was een goed mens maar in zekere zin een tragische figuur. Verstandelijk lag hij ver boven de middelmaat; hij wist enorm veel maar miste het vermogen om zich productief te maken. Op een leeftijd waarop anderen in de kracht van hun leven zijn, kwam hij terug uit China. Hij was toen 40 jaar. Sindsdien heeft hij, naar gangbare begrippen, weinig gepresteerd. Hij paste niet in de gewone werkverdeling van de toenmalige provincie: assistentiewerk, parochiezielzorg, onderwijs. En dat is zo gebleven. (…) Met [hem] is er weer een medebroeder uit onze provincie heengegaan. Het heeft geen schok gegeven. Hijzelf is de laatste die dat zou hebben verwacht. De gesprekken over nieuwe leefgroepen en experimenten kunnen gewoon doorgaan, zijn mening wordt niet gemist, en weinigen zullen *hem* missen. Hij was onderweg toen de dood hem overviel, onderweg naar God, Die hij op zijn manier heeft gezocht en Die hem veilig thuis bracht."[708]

Van Genk is een voorbeeld – een extreem voorbeeld weliswaar maar niettemin – van het individualistische, eigenzinnige gedrag en van de soms intrigerende uitstraling van veel China-missionarissen die, om welke reden dan ook, naar Nederland terugkeerden.

708. B.Dijkstra, op basis van door D. van Galen verstrekte gegevens, "Maurus van Genk", in: *Variant. Tijdschrift van de Nederlandse Minderbroeders*, jrg. 5 (1971), 159.

Hoofdstuk III
Superiores in barre tijden

1. Columbanus Postma en het *Primus Congressus Superiorum Regularium* (1929)

In augustus 1928 werd Jesualdus van Hemert dus gekozen tot superior regularis. Omdat hij, zoals gezegd, op dat moment in Shanghai was om een operatie te ondergaan en daarna naar Nederland zou reizen voor een jaar vakantie, werd de oudste van de consiliarii, Columbanus Postma, aangewezen als plaatsvervanger. Hij zou dat bijna een jaar zijn.

De Ma, zoals Postma in de wandeling werd genoemd, was een ervaren missionaris die sedert zijn komst naar China in 1907 al op vele plaatsen had gewerkt. Hij was een indrukwekkende verschijning: groot, statig, met een lange baard. Bovendien kon hij, als een van de weinigen van zijn generatie, Chinees lezen. Medebroeders beschreven hem als deugdzaam, eenvoudig, ijverig maar niet altijd praktisch en soms wat naïef, waardoor hij vaak het nietsvermoedende mikpunt van de milde spot van confraters was.[709] Toch had hij kennelijk ook minder aangename kanten want zeker drie van zijn kapelaans hebben over hem geklaagd. Met Wilgisius van Dijk kreeg hij, zoals hij dat zelf noemde, "een kleine ruzie" waarop deze om overplaatsing vroeg[710]. Aan Fructuosus Goedhart had hij schriftelijk excuses aangeboden omdat hij hem "wel wat streng" behandeld had. Goedhart heeft echter nooit gereageerd.[711] Ook aan Ludolphus Bosse schreef hij een nederige brief waarin hij hem vergiffenis vroeg "voor alle onpleizierigheid, die ik U heb aangedaan. Ik bedoelde 't zoo kwaad niet, maar ik moet toch wel verschrikkelijk vervelend voor jou geweest [zijn]. (…) Ik heb er nu spijt van uit de grond van mijn hart. Wilt Ge 't mij vergeven?"[712] Dat deed Bosse waarbij hij op zijn beurt vergiffenis vroeg omdat hij zich al te zeer had laten leiden door zijn

709. Li ts'uen 8 november 1927, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3; Tjitjoeroeg 19 april 1938, N.N. aan provinciaal, AOFM Columbanus Postma, doos 82, map 9; [C. Kramer] "In Memoriam", AOFM C. Postma, doos 82, map 9; N.N., "In memoriam pater Columbanus Postma", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 35, nr. 5 (mei 1965), 168-171.

710. Tjiandjoer 20 december 1933, Postma aan Bosse, AOFM C. Postma, doos 82, map 9.

711. Tjitjurug, witte donderdag 1952, Postma aan N.N., AOFM C. Postma, doos 82, map 9.

712. Tjiandjoer, stigmata S.P.N. Francisci 1933, Postma an Bosse, AOFM C. Postma, doos 82, map 9.

zwaarmoedige buien en de slechte naam die Postma had.[713] Boerke had Postma al eens op zijn reputatie gewezen en Postma had dat als zeer kwetsend ervaren. “Ze hebben hier allemaal het land aan je”, zou Boerke hebben gezegd, “Dat vond ik verschrikkelijk, ik had aan niemand het land; wel ben ik tekort geschoten aan de broederliefde aan mijne confraters verschuldigd, dat beken ik graag, maar ik bedoelde het zoo niet en was altijd bereid om de oneenigheid af te drinken [sic].”[714] Of Postma’s reputatie terecht was of niet, het heeft zijn autoriteit geen goed gedaan. Hij was in zijn nopjes, “vol majesteit”,[715] toen hij als waarnemend superior werd aangewezen, maar gezag lijkt hij niet te hebben gehad. Toen hij eens sprak over verbetering van de onderlinge verhoudingen schijnen enkelen naar zijn zeggen gereageerd te hebben met een schouderophalend “laat hem naar zichzelf kijken.”[716]

Een belangrijke gebeurtenis tijdens Postma's interimbestuur was de bijeenkomst van franciscaanse superiores in China, het *Primus Congressus Superiorum Regularium Ordinis Minorum*, in de zomer van 1929 in Shanxi's hoofdstad Taiyuenfu. De reden voor het congres was de onvrede binnen de minderbroedersorde over het ontbreken van samenwerking, het ontbreken van een *esprit de corps* onder de franciscaanse missionarissen in China. In een artikel uit 1930, verschenen in *Neerlandia Seraphica*, werd een aantal oorzaken hiervan op een rijtje gezet.[717] De veertien missiegebieden van de franciscanen lagen in Shandong, Shanxi, Shaanxi, Hubei en Hunan, vijf Chinese provincies die niet alleen economisch en sociaal, maar ook – zeker in de jaren twintig en dertig – politiek van elkaar verschilden. Van die veertien gebieden werden er vijf door Italianen en twee door Amerikanen bestuurd. Elk één gebied hadden de Franse, de Saksische, de Beierse, de Spaanse, de Belgische, de Tiroler en de Nederlandse minderbroedersprovincie.

De instelling van het ambt van superior regularis versterkte aanvankelijk de onafhankelijkheid van het generalaat omdat de functie nauw verbonden was met het provinciaal bestuur in elk van de betrokken moederlanden en pas in tweede instantie met Rome. Het streven naar meer samenwerking en grotere eenheid, dat al in 1924 op de Eerste Algemene Synode van Shanghai een belangrijk onderwerp was, nam vastomlijnder vormen aan in 1929 met de benoeming tot generaal delegaat voor China van Gerard Lunter – Nederlander van geboorte maar ingetreden in de Engelse provincie. Lunter moest de versteviging van het franciscaanse leven en de uitbreiding

713. Weert 7 november 1933, Bosse aan Postma, AOFM C. Postma, doos 82, map 9.
714. Tjiandjoer 20 december 1933, Postma aan Bosse, AOFM C. Postma, doos 82, map 9.
715. Ma-mou 15 februari 1929, Wilgisius van Dijk aan Victorianus Kruitwagen, ABL map 55, nr. 3. Zie ook: Chaoeteng 9 februari 1929, Van Genk aan Kruitwagen, ABL map 55, nr. 2.
716. Tjiandjoer 20 december 1933, Postma aan Bosse, AOFM C. Postma, doos 82, map 9.
717. N.N., “Sina Franciscana”, in: *Neerlandia Seraphica*, jrg 4, nr. 3 (maart 1930), 121-125.

van de orde in China leiden. Concreet betekende dit onder meer het stichten van kloosters, het stimuleren van Chinese roepingen en het oprichten van seminaries en noviciaatskloosters. Lunter begon met het samenroepen van alle franciscaanse superiores voor het *Primus Congressus*. Postma heeft daaraan dus in zijn hoedanigheid van waarnemend superior deelgenomen.

De zorg voor de uitvoering van deze besluiten kon Postma in het najaar van 1929 overdragen aan Van Hemert die van zijn vakantie was teruggekeerd. Inmiddels had Postma alle gevoelens van betrokkenheid bij de missie in Zuid-Shanxi verloren. In 1930 bood hij zich aan voor de missie van Nederlands-Indië. Twee jaar later maakte de provinciaal van dit aanbod gebruik. In 1932 vertrok Postma naar Java.[718] Hij voelde zich daar meteen op zijn gemak: "Hier is een betere geest onder de broeders; hier in de recreatie niet dat geklets over anderen, dat afbreken, dat alles-verkeerd-uitleggen"[719] schreef hij op bittere toon aan Ludolphus Bosse, die daarop nuchter en analytisch antwoorde:

> "Jaloussie de métier bestaat ook in Holland en zal men wel op iedere plaats en in ieder métier ondervinden, maar daartegen moet men opgewassen zijn. Misschien bemerk je dat niet zoozeer in Tjiandjoer, omdat je er pas bent en de confraters nog weinig in getal [zijn]. Men heeft werk in overvloed en dan gaat men niet over andere dingen prakizeeren. Eerst moet men wat ingewerkt zijn. Dat is het, wat Java op het oogenblik voor heeft op Luanfu."[720]

2. Jesualdus van Hemert (1928-1933)

Een financieel onafhankelijke superior regularis en de aanwezigheid van een klooster waren nog steeds twee dwingende voorwaarden om versterking en verdieping van het ordeleven in de missie te waarborgen. Van Bussel en Timmer hadden in 1914 besloten tot een gezamenlijke financiële administratie en de bouw van een kleine residentie voor de superior. Maar de *Statuta* van 1924 bepaalden duidelijk gescheiden beheer van goederen en geld en schreven de bouw van een klooster voor.[721] Boerke,

718. Kiangchow 2 maart 1930, Postma aan provinciaal, AOFM C. Postma, doos 82, map 9; z.p., 12 april 1932, provinciaal aan Spruit, ABL map 47, nr. 2; z.p., 8 juli 1932, provinciaal aan Postma, AOFM C.Postma, doos 82, nr. 9; Kiangchow 23 augustus 1932, Postma aan provinciaal, AOFM C. Postma doos 82, map 9.

719. Tjiandjoer 20 december 1933, Postma aan Bosse, AOFM C. Postma, doos 82, map 9.

720. Weert 13 februari 1934, Bosse aan Postma, AOFM doos 82, map 9.

721. *Statuta*, art. 74-78; 84-86.

superior regularis in die dagen, vond een administratieve reorganisatie niet direct noodzakelijk. Het systeem in Zuid-Shanxi waarbij alle bezit op naam van de apostolisch vicaris stond en waarbij deze samen met de superior de begroting opstelde, vond hij eenvoudig en doeltreffend: het functioneerde al tien jaar naar tevredenheid. De bouw van een nieuw klooster daarentegen achtte hij hoogst noodzakelijk. De door Van Bussel gebouwde residentie in Sintchoang voldeed niet: het was met twaalf kamers te klein en te slecht uitgerust en – een belangrijker argument – het was eigendom gebleven van de missie, van de apostolisch vicaris. De orde, in de persoon van de superior regularis, had het gebouw slechts in bruikleen.[722]

Na Boerkes aftreden in 1924 en tijdens het waarnemend bestuur van Fortunatus Spruit bleven beide zaken in de kast liggen, maar na het *Primus congressus* kregen zij de aandacht van de nieuwe superior Van Hemert. Samen met de nieuwe apostolisch vicaris Spruit, misschien kan men beter zeggen, met diens vicaris-generaal Rembertus Graman, wist Van Hemert wezenlijke veranderingen te bewerkstelligen. Spruit heeft als bestuurder eigenlijk nooit goed kunnen functioneren vanwege een zeer wankele gezondheid. In december 1929, anderhalf jaar na zijn bisschopswijding, kreeg hij last van een chronische nieraandoening die hem zijn hele verdere leven zou kwellen. Gedurende enkele maanden bestuurde hij het vicariaat vanaf zijn ziekbed maar uiteindelijk moest hij de verantwoordelijkheden overdragen. In maart 1930 betrok hij een ziekenkamer in het hospitaal van de zusters en liet het bestuur over aan Graman. Pas in het najaar verbeterde Spruits gezondheid. Visitatiereizen kon hij weliswaar nog niet ondernemen maar het bureauwerk kon hij weer hervatten.[723]

Graman was in 1911 naar China gekomen maar werd door Odoricus Timmer bestempeld als lichamelijk te zwak voor een bestaan als rondtrekkend missionaris: “een stil en geregeld leven kan hem nog lang op den been houden” meende de apostolisch vicaris echter en plaatste hem als docent aan het seminarie.[724] Graman werd gewaardeerd om zijn grote theologische en missierechtelijke kennis. Hij was Timmers *consiliarius*, Spruits vicaris-generaal en *solutor casuum* van het vicariaat. Deze laatste functie betekende dat hij elk jaar een aantal gewetensvragen (*casus conscientiae*) moest formuleren die door de missionarissen moesten worden beantwoord,

722. Shanghai, pinksteren 1924, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luanfu 20 augustus 1924, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

723. Luanfu 14 december 1929, Timmer aan procurator, ABL map 51, nr. 1; Luanfu 30 januari 1930, Timmer aan procurator, ABL map 51, nr. 1; Luanfu 20 maart 1930, Graman aan provinciaal, AOFM R. Graman, doos 29, map 7; Sintchoang 23 december 1930, Jaarverslag Commissariaat Luanfu 1930, ABL map 60, nr. 1.

724. Maastricht 1958, Van Hemert aan Kramer, ABL map 126; Luanfu 8 oktober 1915, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.

teneinde hun moraaltheologische kennis op peil te houden. Daarnaast behoorde het tot Gramans werk oplossingen te vinden voor de moeilijke gevallen die zich in de zielzorg voordeden.[725] De studieuze Graman bleek een ideale medebestuurder voor Van Hemert, wiens leeftijdgenoot hij was en met wie hij zowel in 1911 als in 1929, na hun vakantie in Nederland, de lange reis naar China had ondernomen.

Het was niet gemakkelijk geweest de veranderingen door te voeren, herinnerde zich Constans Kramer jaren later bij Van Hemerts overlijden, maar de superior regularis was "een bestuurder die zijn wil kon opleggen en zijn gezag doen gelden (…), een overste waar je rekening mee diende te houden." Voor Kramer – als procurator nauw betrokken bij het beleid – was Van Hemert een exponent van de generatie missionarissen die vóór de Eerste Wereldoorlog in China was gekomen. Mannen met de allure van mandarijnen die "de lucht van het oude keizerrijk nog hadden ingeademd." Missionarissen "in merg en been en rasechte franciskanen tegelijk." Jesualdus van Hemert was daarenboven: "een persoon, een figuur die stond. (…) Makkelijk en plooibaar durf ik hem niet te noemen. (…) Maar hij was een man, waar je naar opkeek en houvast aan vond. Je luisterde naar zijn inzicht, bewonderde zijn plichtsbesef en verantwoordelijkheidsgevoel, benijdde hem om zijn vanzelfsprekende en evenwichtige vroomheid."[726]

Het was de toenmalige provinciaal, Regalatus Hazebroek, die Van Hemert en Graman tijdens hun gezamenlijke vakantie in Nederland in 1929 wees op de nog steeds niet geregelde financiële scheiding. Na hun terugkeer in Zuid-Shanxi bogen Van Hemert en Graman zich over de verdeling van de gelden. In het najaar van 1930 kon Van Hemert met Spruit in onderhandeling over het door hem en Graman opgestelde schema. In januari 1931 werd het voorstel aan de provinciaal gestuurd die er, op een enkele nuancering na, zijn goedkeuring aan gaf.[727]

De definitieve tekst, *De divisione bonorum* getiteld, bepaalde het volgende: wat toekwam aan de apostolisch vicaris waren de opbrengsten uit het kapitaal van de missie, de Nederlandse giften die bestemd waren voor de werken die direct onder zijn bestuur vielen (zoals de Heilige Kindsheid, het seminarie en scholen) en de giften die uitdrukkelijk voor hem waren bestemd. De superior regularis kreeg een evenredig deel van de aalmoezen die in Nederland voor de missie verzameld waren,

725. Luan 2 januari 1925, Graman aan provinciaal, AOFM R.Graman, doos 29, map 7.

726. Constans Kramer, "Jesuald van Hemert", in: *Variant*, 1967, 54-55.

727. Sintchoang 3 augustus 1930, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1; Sintchoang 10 december 1930, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1; Sintchoang 19 januari 1931, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1; 28 april 1931 provinciaal aan Van Hemert, ABL map 60, nr. 1.

de aalmoezen die aan missionarissen persoonlijk waren gegeven, het geld dat missionarissen zelf "verdienden" (bijvoorbeeld door het schrijven in tijdschriften buiten de orde), giften die bestemd waren voor de werken die onmiddellijk van de orde afhingen (bijvoorbeeld het klooster en de studiebeurzen voor fraters) en tenslotte de misstipendia. In de franciscaanse procures te Shanghai en Tientsin werden aparte rekeningen geopend en in Zuid-Shanxi werd de latere apostolisch vicaris Kramer tot eerste procurator van de orde in de missie benoemd.[728]

Van Hemerts tweede zorg was de bouw van een nieuw klooster. Nauw verbonden met deze onderneming waren de plannen voor de stichting van een seminarie. De Nederlanders in het zuiden van Shanxi waren met hun Italiaanse confraters die in het noorden van de provincie werkten overeengekomen de priesteropleiding in tweeën te splitsen: de eerste drie jaar zouden gegeven worden in Luanfu, de laatste drie jaar in Shanxi's hoofdstad Taiyuan. Dat betekende voor Spruit de bouw van een studiehuis naast een "kloostertje" maar voor de ambitieuze Van Hemert de stichting van een nieuw groot-seminarie en ook een "convent" voor de fraters-clerici en professoren.[729] De schaal waarop ze dachten, verschilde nogal. Het destijds door Christophorus van Bussel gebouwde *domus regularis* in Sintchoang was, zoals eerder opgemerkt, te klein, te bescheiden en zeker niet berekend op de grootse plannen van een superior regularis met een uitgesproken visie op de toekomst van de franciscaanse orde in China.

Wat Van Hemert uiteindelijk verwezenlijkte was een plaats waar een communiteitsleven kon bestaan, waar de inmiddels meer dan veertig missionarissen konden samenkomen, waar de zieke en oude medebroeders verzorgd konden worden. Een plaats waar zinvol werk lag voor de drie lekebroeders die Van Hemert naar Zuid-Shanxi haalde en waar een noviciaat voor Chinese broeders werd gevestigd. In Kaokiatchoang, een christelijk dorp niet ver het bestuurscentrum Luanfu, verrees een – zeker voor shanxineese begrippen – indrukwekkend kloostercomplex. Het bestond uit twee tegenover elkaar liggende gebouwen van één verdieping hoog, verbonden door, aan de ene kant, een zuilengang die alleen naar de binnenplaats open was, en, aan de andere kant, een reeks bijgebouwen met keuken, procure, ziekenhuis, personeelsverblijven et cetera. Naast verschillende gemeenschappelijke ruimtes telden de beide gebouwen nog eens 35 kamers. Er was een bierbrouwerij waar lekebroeder Hippolytus van Schie, in 1931 gearriveerd, zijn bij de Beierse collega's in Sochow geleerde en zeer gewaarde vak kon uitoefenen. In de grote kloostertuin werd een kerkhof aangelegd,

728. Sintchoang 19 januari 1931, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1; 28 april 1931, provinciaal aan Van Hemert, ABL map 60, nr. 1; Kramer, *Kroniek*, 168-170.

729. Luanfu 16 november 1929, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1; Sintchoang 24 november 1929, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1.

"monumentaal, met poort en hoog oprijzend hardstenen kruis, omringd met een laag muurtje van versierde bakstenen. Zo hoorde dat in China."[730]

Niet alle missionarissen waren het eens geweest met de royale opzet van het klooster en veel kritiek kreeg Van Hemert toen duidelijk werd dat de Propaganda Fide zijn goedkeuring niet zou geven aan een gesplitste seminarie-opleiding. Zuid-Shanxi zou derhalve geen groot-seminarie binnen zijn grenzen krijgen en het aantal bewoners van het klooster zou dientengevolge veel kleiner zijn dan berekend. Ook consiliarii Melchior Schilte en Columbanus Postma hadden hun bedenkingen geuit. De laatste klaagde bovendien dat hij niet eens geraadpleegd was: "zelfs een plattengrond ervan heb ik niet gezien."[731] De invloedrijke Graman stond echter aan Van Hemerts kant. Hij adviseerde de provinciaal over de beste manier om het benodigde geld vrij te maken en pareerde de kritiek van Schilte en Postma door op te merken dat het consiliariusschap in de praktijk weinig betekenis had. Immers, zo beweerde hij, meestal moest de superior regularis snel beslissingen nemen waardoor de tijd ontbrak om met verafwonende consiliarii te overleggen.[732] Morrende confraters en protesterende consiliarii maakten dus weinig indruk. Van Hemert bouwde zijn klooster zoals hij dat vanaf het begin in gedachte had en op 4 oktober 1932 kon hij de plechtige inwijding verrichten.

Bij de stemming van 1931 hadden de meeste missionarissen Van Hemert nog herkozen met het argument dat degene die met de bouw van het klooster was begonnen ook degene moest zijn die het diende te voltooien. Maar drie jaar later leek juist dit voor velen de reden om Van Hemert niet nogmaals te kiezen. De scheidende superior liet aan de provinciaal weten dat het goed was dat een ander zijn plaats zou overnemen: "Hem [Van Hemerts opvolger] kleeft zeker niet de vlek aan – in sommige oogen schijnt het een vlek te zijn – het klooster hier gebouwd te hebben en nog 't een of ander gedaan te hebben wat volgens de Statuta pro Missionibus is."[733]

730. [Constans Kramer] "Een klooster in het Vicariaat van Luanfu", in: *Sint Antonius*, jrg. 39, nr. 6 (juni 1933), 185-190, ald. 189; Kaokiatchoang 14 december 1931, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1; Kramer, *Kroniek*, 171.

731. Kiangchow 16 april 1931, Postma aan provinciaal, ABL map 57, nr. 1; Kiangchow 14 mei 1931, Schilte aan provinciaal, ABL map 57, nr. 1; Luanfu 25 juli 1930, Graman aan Kruitwagen, ABL map 51, nr. 2; 3 november 1934, provinciaal aan Van Hemert, ABL map 60, nr. 1.

732. Luanfu 3 juni 1930, Graman aan provinciaal, AOFM R. Graman, doos 29, map 7; Luanfu 13 april 1931, Graman aan provinciaal, ABL map 57, nr. 1.

733. Kaokiatchoang 15 september 1934, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 60, nr. 1.

3. De visitatie van Honoratus Caminada (1933)

Honoratus Caminada, provinciaal de Nederlandse franciscanen van 1931 tot 1937, vond dat Van Hemert niet afscheid moest nemen met de gedachte dat het klooster een fiasco zou zijn. Het klooster was immers mede ontworpen met het oog op een seminarie-opleiding en was al gedeeltelijk gerealiseerd toen die plannen werden veranderd.[734] Caminada kende de situatie ter plaatse. Hij was de enige Nederlandse provinciaal die ooit voet in Zuid-Shanxi zette. Altijd al hadden de missionarissen – de opeenvolgende apostolisch vicarissen en superior regularissen voorop – geklaagd, dat men op het provincialaat nauwelijks begreep hoezeer de omstandigheden in China verschilden van die in Nederland. Nu kwam dan eindelijk een provinciaal met eigen ogen kijken hoe het leven in de missie was. Van Hemert reisde naar Shanghai om Caminada te verwelkomen en te begeleiden naar Zuid-Shanxi. De provinciaal nam zijn intrek in het klooster van Kaokiatchoang en bezocht vandaaruit in de periode van 23 augustus tot en met 31 oktober 1933 alle missionarissen, ook degenen die op dagreizen afstand woonden. Het was voor de 53-jarige bestuurder, die toch aan wat meer comfort gewend was dan de missionarissen hem konden bieden, een zwaar maar ook een zeer verhelderend bezoek. Zijn verblijf, zo verzekerde hij Van Hemert, had hem veel geleerd en was hem "tot troost en stichting" geweest. Bij het afscheid van de missionarissen sprak hij uit "innige overtuiging" over Zuid-Shanxi als het betere deel van de provincie (*melior pars Provinciae*) en aan Van Hemert schreef hij na zijn terugkeer in Nederland:

> "Ik heb (…) medebroeders gevonden, die, al wordt het Franciscaansch habijt maar spaarzaam gedragen, den Franciscaanschen geest behouden hebben; mannen met een goed gebedsleven, die met opgewektheid de moeilijkheden van hun missionarisarbeid voor O.L.H. dragen, en die in de beste harmonie samenwerken aan het groote doel, waarvoor zij naar China zijn gegaan."[735]

Dat was het belangrijkste resultaat van Caminada's bezoek: de verbetering van het imago van de Chinamissie bij de medebroeders in Nederland. Ludolphus Bosse, missionaris in Zuid-Shanxi van 1920 tot 1930 en van 1934 tot 1952, maar in de tussentijd missieprocurator op het provincialaat in Weert had al eens geschreven soms versteld te staan van de misvattingen die in Nederland bestonden ten aanzien van personen en omstandigheden in Zuid-Shanxi. Daarom vond hij de reis van Caminada belangrijk: de provinciaal zou een juister beeld van de missie krijgen en

734. 3 november 1934, provinciaal aan Van Hemert, ABL map 60, nr. 1.

735. geciteerd in: Kaokiatchoang 9 december 1933, Van Hemert aan confraters, ABL map 60, nr. 1.

daardoor zouden de missionarissen de waardering en het respect krijgen waarop ze recht hadden.[736] Dat effect had de visitatie inderdaad. Enkele maanden later schreef Bosse aan Van Hemert dat hij blij was dat Caminada Zuid-Shanxi had bezocht: "Men stond verbaasd, hoe verkeerd soms in de Provincie personen en toestanden beoordeeld werden. En het was de menschen niet uit het hoofd te praten. Hierin is nu al dadelijk een omkeer ten goede gekomen." Aan collega-missionaris Alphaeus Swinkels schreef hij een maand later woorden van gelijke strekking:

> "Ik ben erg blij dat hij geweest is. Er is in menig opzicht een groot verschil in het oordeel over personen en toestanden van voor en na zijn visitatiereis. Vooral het oordeel over verschillende personen is heel wat verbeterd. Alhoewel het een duur reisje is, toch ben ik blij, dat het door de Overste van de Provincie gemaakt is. Je staat te kijken, hoe verkeerd men de Chin. Missie beoordeelde. Voor jullie zelf zal zoo'n visitatie wel geen aanstonds merkbaar gevolg hebben, maar voor Holland heeft het zeker nut gehad."[737]

En Swinkels zelf had Caminada laten weten: "Gelukkig is er in Holland nu eens een niet-missionaris die Zuid-Shansi gezien heeft en kan vertellen hoe alles zoo al toegaat, want van een missionaris gelooven ze 't lang niet altijd, daar ze denken dat deze maar wat fantaseert om indruk te maken en centen los te krijgen."[738]

De lof van hun provinciaal en het verbeterde imago van de missie zal de missionarissen ongetwijfeld aangenaam zijn geweest. Wat ze waarschijnlijk minstens zo belangrijk vonden, was of Caminada's bezoek ook in meer materiële zin effect zou hebben. Van Hemert was daarvan niet zo zeker, nadat hij met Caminada de structurele financiële problemen had besproken: "Ik kon niets anders gedaan krijgen dan: 'ge schrijft maar als ge geld noodig hebt en we zullen zien of 't er is.'"[739] Met dit vrijblijvende antwoord moest de superior genoegen nemen. Anderzijds, meer kon de provinciaal eigenlijk niet beloven: ook in Nederland was de wereldwijde economische recessie van de jaren dertig voelbaar. Dientengevolge bleef men in de missie kampen met financiële problemen. Bij zijn afscheid als superior regularis schreef Van Hemert nog eens aan Caminada:

---

736. 18 oktober 1933, Bosse aan Hogenboom, ABL map 54, nr. 3; 26 december 1933, Bosse aan Spruit, ABL map 52, nr. 1.
737. 11 april 1934, Bosse aan Swinkels, ABL map 54, nr. 1.
738. Pekiatchoang 16 maart 1934, Swinkels aan provinciaal, AOFM persoonsdossier A. Swinkels (1980).
739. Kaokiatchoang 23 maart 1934, Van Hemert aan Bosse, ABL map 60, nr. 1.

> "Ik geloof dat met den steun der provincie het commissarisschap en het commissariaat meer kan worden dan het nu nog is en wat het moet zijn volgens de bedoeling van zijn instelling. Maar dan is meer steun b.v. in geld nodig, opdat o.a. de wensch – die ook uw wensch is – kan vervuld worden, dat 'pro victu' [levensonderhoud] der confraters tenminste voor 't grootste deel door den Superior kan verzorgd worden."[740]

Van Hemert vertrok uit Kaokiatchoang, werd eerst benoemd tot pastoor van de kleine parochie Wangtchoang en daarna, in 1936, tot pastoor-deken van Kiangchow – de grote en oude parochie in het westen van het vicariaat. Kort daarna werd deze stad het centrum van een zelfstandige apostolische prefectuur en kreeg Van Hemert andermaal een belangrijke functie toevertrouwd, die van vicarius delegatus van de prefectuur. Na de Tweede Wereldoorlog vroeg Van Hemert om terugplaatsing in Kaokiatchoang: hij wilde in het klooster zijn laatste dagen slijten. Maar de aanwezigheid van de communisten in Zuid-Shanxi verhinderde dat. In 1948 verliet Van Hemert China en keerde naar Nederland terug. Hij stierf in 1966.[741]

4. Philotheus Bolander (1933-1939)

Voor de nieuwe superior regularis, Philotheus Bolander, viel er weinig eer meer te behalen. Kramer meende, terugkijkend, dat de tijd van het "franciscaanse pionieren" voorbij was: "het klooster stond er; de plaats van de Orde in deze plaatselijke Kerk was veroverd; haar financiële eigenstandigheid was bepaald; haar priesteropleiding was in het nieuwe centraal-seminarie op gang gebracht; en de eerste chinese Broeders waren reeds in het kloosterleven opgenomen."[742] De nieuwe superior moest dit alles op de eerste plaats consolideren en juist dat zou problematisch blijken. Bolander had zijn tijd niet mee. De gevolgen van de wereldwijde economische recessie – het is al eerder opgemerkt – waren ook voelbaar in het vicariaat van de Nederlandse franciscanen. Communistische guerilla's en, vanaf 1937, Japanse troepen maakten het Zuid-Shanxinese bergland onveilig. De communicatie met Nederland verliep steeds moeizamer: brieven kwamen pas na maanden of soms zelfs helemaal niet aan. En Spruits gezondheid ging steeds verder achteruit. In het najaar van 1935 werd hij tijdens een visitatiereis in het westen van het vicariaat ziek en moest naar Kiangchow worden overgebracht. Het was een ramp voor het vicariaat, schreef procurator en

740. Kaokiatchoang 15 september 1934, Van Hemert aan provinciaal ABL map 60, nr. 1.
741. Peking 14 oktober 1945, Pessers aan proviciaal, ABL map 182, nr. 2; Maastricht 1958, Van Hemert aan provinciaal, ABL map 126.
742. Kramer, *Kroniek*, 173.

deken van Luanfu Nicasius Flaat, "er is practisch geen bestuur."[743] Pas in december 1936 keerde Spruit in Luanfu terug maar van een volledige invulling van zijn ambt kon geen sprake zijn. Bolander, Graman en later hun opvolgers Poort en Kramer moesten voor hem waarnemen.[744]

Financieel kon Bolander slechts met moeite het hoofd boven water houden. De inkomsten uit zijn belangrijkste geldbronnen – misintenties en giften van de Nederlandse katholieken – liepen dramatisch terug. Hij was aangewezen op legaten, erfenissen en giften die de missionarissen van familie en vrienden kregen. Die konden echter niet zonder meer door hem besteed worden omdat ze vaak voor een bepaald doel waren gegeven:

> "'t Is werkelijk een heele toer om rond te komen. We hebben een klooster waar ieder jaar de noodige reparaties aan moeten verricht worden. De 6 broeders en 4 paters moeten gevoed en gekleed worden, er moet werkvolk gehuurd worden. De paters buiten moeten van sigaren voorzien worden, voor reparatie van breuken en tanden moet ik zorgen, evenzoo voor reisgeld als de paters op vacantie gaan, de visitatiereizen kosten ook geld, retraitegangers leven niet van den wind, de paters hebben lectuur noodig, P.Delegaat heeft jaarlijks ook graag wat subsidie van de superiores, douane- en vrachtkosten komen minstens op een $ 2000, enz. enz."[745]

Behalve deze financiële zorgen had Bolander problemen van personele aard: hij vond dat Nederland te weinig missionarissen stuurde. Provinciaal Caminada bestreed dit verwijt. Er was genoeg animo in de provincie voor Zuid-Shanxi en als de missie mensen nodig had dan kregen zie ook.[746]

Ondanks deze verzekering kon Bolander eigenlijk niet anders dan berusten in zijn lot, superior regularis te zijn in een van de moeilijkste tijden die het vicariaat doormaakte. Bij het einde van zijn bestuurstermijn liet hij de provinciaal weten – zoals al zijn voorgangers dat ook hadden gedaan – geen herbenoeming te wensen.

---

743. Luanfu 30 juni 1936, Flaat aan Saturninus van Egmond, ABL map 48, nr. 1.
744. Kaokiatchoang 31 december 1936, Bosse aan procurator te Weert, ABL map 62, nr. 1; Sintchoang 16 juni 1937, Graman aan provinciaal, AOFM R. Graman, doos 29, map 7; Kaokiatchoang 25 juni 1937, Bolander aan Agnus Ambrosius, ABL map 62, nr. 2; Changhai 13 juli 1938, Mathias Scholberg aan provinciaal, ABL map 49; Luanfu 17 juni 1941, Poort aan N.N., ABL map 60, nr. 3.
745. Kaokiatchoang 17 juli 1937, Bolander aan Agnus Ambrosius, ABL map 61, nr. 2.
746. 20 september 1936, Caminada aan Bolander, ABL map 60, nr. 2.

Zijn argument was – en ook dat was in het verleden vaker aangevoerd – de slechte verstandhouding tussen hem en de apostolisch vicaris, in dit geval Spruit:

> "'t feit ligt er dat Mgr. er bijzonder slag van heeft iemand 't leven onaangenaam te maken. Dat heeft mijn voorganger ondervonden en ondervind ik. Pais en vree is verre te zoeken tusschen den Superior Missionis [d.w.z. de apostolisch vicaris] en [de superior] regularis en omdat dit bevorderlijk is voor de goede loop der zaken, ben ik er sterk voor dat de superior actualis niet meer in aanmerking komt voor een herbenoeming."[747]

Helaas voor Bolander vonden zijn medebroeders dat hij goed werk leverde en kozen hem voor een tweede termijn.[748] Zijn overlijden, op 26 december 1939 aan longontsteking, betekende een zwaar verlies voor de missie, temeer daar ruim een maand eerder Rembertus Graman aan vlektyphus was gestorven. Hermenegild Poort, tweede consiliarius, nam de verantwoordelijkheden over, werd in 1941 officieel tot superior benoemd en zou dat tot 1946 blijven.[749]

5. Superiores buiten Shanxi

In 1943 werden door politieke omstandigheden de Nederlandse franciscanen gedwongen hun vicariaat te verlaten. Na een korte periode in het interneringskamp Weihsien vestigden ze zich in Beijing. Het ordescommissariaat en daarmee Hermenegild Poort, verhuisden mee. Poort, een zwaarmoedige en nerveuze man, was niet de meest geschikte persoon voor de functie van superior regularis, zeker niet in de zware periode die was aangebroken: "Ik heb altijd last van zenuwen gehad," schreef hij in 1941 aan provinciaal Van Leusden, "en dat is de laatste tijd erger geworden. Ik heb veel last van ongemotiveerde vrees en angst, die mij leelijke parten speelt."[750]

747. Kaokiatchoang 17 mei 1937, Bolander aan Caminada, ABL map 60, nr. 2.

748. z.p., z.j., Pessers aan provinciaal, ABL map 57, nr. 3; z.p., z.j., Van Rossum aan provinciaal, ABL map 57, nr. 3; Ts'intch'eng 24 maart 1937, Dercks aan provinciaal, ABL map 57, nr. 3; Luanfu 11 maart 1937, Van Etten aan provinciaal, ABL map 57, nr. 3; 6 april 1937, Van der Stok aan provinciaal, ABL map 57, nr. 3.

749. Kaokiatchoang 21 januari 1940, Poort aan provinciaal, ABL map 60, nr. 3.

750. 7 april 1941, Poort aan provinciaal, ABL map 60, nr. 3. Zie ook: 25 januari 1940, Van Rossum aan provinciaal; ABL map 57, nr. 3; Nan-koan 23 januari 1940, Cyrinus Enuma aan provinciaal, ABL map 57, nr. 3; Kramer, *Kroniek*, 230.

Na het einde van de Tweede Wereldoorlog probeerden de Nederlanders de draad weer op te pakken. Zij wilden weer naar Zuid-Shanxi. Pessers kon Kiangchow nog bereiken, maar pogingen in Luanfu weer vaste voet aan de grond te krijgen, mislukten. Het gevolg was dat Poort in de financiële problemen kwam. Hij moest betalen voor het levensonderhoud van het personeel van de missie. De Chinese priesters en zusters in Luanfu konden zich nog wel redden met giften van de christenen en het geld van het vicariaat. Maar de 22 franciscanen en 19 zusters in Beijing waren zijn verantwoordelijkheid. Zijn kas was echter leeg, lenen kon niet meer, geldverkeer met Nederland was niet mogelijk en hij kon niet bij het geld van het vicariaat. In 1943 had Spruit namelijk Johannes Ping tot provicarius benoemd. Met de dood van Spruit kreeg Ping daardoor als enige toegang tot de rekeningen van het vicariaat. Het was een precaire toestand en de enige oplossing zou zijn om zo spoedig een nieuwe bisschop voor Luanfu te benoemen "maar Rome is erg langzaam."

Via apostolisch delegaat Schnusenberg kreeg Poort Amerikaanse misstipendia en de Nederlandse overheid maakte een voorschot van $ 12.550,- over. Dat gaf Poort tijdelijk een beetje lucht. Maar er was een ingrijpender maatregel nodig. Zolang Luanfu nog niet vrij was van communisten, aldus Poort, was de oplossing om missionarissen op vakantie naar Nederland te sturen. Op 26 januari 1946 vertrokken vijf missionarissen en drie lekebroeders uit China. Maar in al in februari schreef Poort dat hij erover dacht om de oudste missionarissen definitief te repatriëren en voor de anderen een tijdelijke functie te zoeken in niet door communisten bezette vicariaten. Secundus van Mechelen, Gabriël Kuipers en Fructuosus Goedhart werden geplaatst aan het seminarie in Taiyuan. Marcianus Dercks en Gelasius Wismans werden ondergebracht in het ziekenhuis van de zusters.

In Nederland vroeg het provinciebestuur zich af wat te doen met de aspirant-missionarissen die al jaren wachten om naar China te worden uitgezonden? Had het nut om ze alvast naar Beijing te sturen om ze daar te laten wachten op betere tijden? Sommigen, aldus de provinciaal, begonnen hun geduld te verliezen en zouden zeker vragen om naar een andere missie te mogen of in Nederland een functie te krijgen. Poort overlegde met de nieuwe apostolisch vicaris, Constans Kramer. Die vond dat nieuwe missionarissen hun idealisme en werkkracht zouden verliezen als ze zagen dat er voor hen geen werk was. Maar anderzijds: zodra de situatie verbeterde – Kramer bleef optimistisch – waren jonge krachten broodnodig. Wachten op een "volledige opklaring van de toestanden in China" hoefde volgens hem niet. Maar in september 1946 was het toch duidelijk: "de Missie van Luanfu is verloren." schreef Poort. Nieuwe missionarissen hoefden niet meer gestuurd te worden en die op vakantie waren konden in Nederland blijven. Diegenen die nog in China waren

probeerde Poort onder te brengen in een ander vicariaat.[751] Voor hemzelf zag hij geen plaats meer. In maart 1947 keerde hij naar Nederland terug.

Poorts opvolger was Claudius van de Westelaken, een "begaafd, rustig en psychisch zeer evenwichtig man".[752] Geschikt dus voor de functie van superior regularis. Maar er was geen klooster meer en de missionarissen vertrokken, de een na de ander, naar Nederland of naar andere vicariaten. Het was zijn voortdurende zorg dat iedereen goed ondergebracht werd. Geholpen door Schnusenberg probeerde hij iedereen zoveel mogelijk te plaatsen in andere Chinese missies. Het punt was alleen dat die ook met hun personeel zaten. Eind 1946 kon Melchior Schilte in ieder geval zijn intrek nemen in het ziekenhuis van de zusters en in november vertrokken vijf missionarissen naar Hankow in Hubei.[753]

Toch bleven de franciscanen in deze chaotische en onzekere periode nog even geloven in een goede afloop. Misschien tegen beter weten in. In 1947 arriveerden zelfs, ondanks de beroerde toestand in een groot deel van China, zes nieuwe missionarissen: Pelinus Steltenpool, Artemius Huls, Hubertinus Backes, Abdias van de Sande, Stanislaus Mulder en Nevolon Smith. Ook keerden vijf "vakantiegangers" uit Nederland terug. Het waren jonge mensen en Van de Westelaken meende dat met het oog op een terugkeer naar Luanfu het voor hen beter was om in China te werken dan om in Nederland te zijn. Er was echter geen werk voor de nieuwkomers. Backes vertrok een jaar later al naar Brazilië en Huls, Mulder en Van de Sande zetten hun missionarisbestaan uiteindelijk in Japan voort. Nevolon Smith mocht sinologie gaan studeren in Amerika en is daar uit de orde getreden.[754]

In 1948 was de politieke situatie in China nog steeds niet verbeterd en moest Van de Westelaken de provinciaal afraden om nog mensen te sturen: "Er worden hoe langer hoe meer Missies geëvacueerd, zoodat vele Missionarissen geen raad weten waarheen. (…) Waarom zouden wij dan weer Missionarissen van Holland laten

---

751. Correspondentie Poort-provinciaal: Peking 8 mei 1945, Peking 21 september 1945, Peking 25 januari 1946, Weert 26 januari 1946, Peking 2 februari 1946, Peking 20 mei 1946, Peking 16 september 1946, Peking 29 september 1946. ABL map 136, nr. 1.

752. Kramer, *Kroniek*, 231.

753. Peking 3 november 1946, V/d Westelaken aan provinciaal, ABL map 136, nr. 2: Peking 14 december 1946, V/d Westelaken aan provinciaal, ABL map 136, nr. 2.

754. Peking 24 april 1947, V/d Westelaken aan provinciaal, ABL map 136, nr. 2; "Missiemarge. Kanttekeningen over missie en missionarissen", in: *Sint Antonius*, jrg. 56, nr. 4 (juli/aug. 1954), 55. De teruggekeerde missionarissen waren Berden, Kemp, Swinkels, Coolen en V/d Weide. Over Smith, zie: Peking 1 december 1948 Kramer aan Provinciaal ABL map 118 nr. 2; 7 augustus 1952 V/d Vat aan Pessers, ABL map 182, nr. 2.

terugkomen." Er was simpelweg geen werk voor ze.[755] In september vertrok ook Van de Westelaken zelf naar Nederland. Jeremias Kemp, die enige tijd in Taiyuan aan het seminarie had gedoceerd, keerde terug naar Beijing en volgende hem op. Van de Westelaken keerde niet meer terug. In oktober 1949 ging hij naar Nederlands Nieuw-Guinea en zou daar tot 1967 blijven. Ook daar bekleedde hij, van 1950 tot 1954, de functie van superior regularis.[756]

In Rome keurde men het af dat de provincies hun missionarissen terugriepen uit China. Dat ouderen en zieken met verlof gingen was te billijken, maar *en bloc* vertrekken achtte men slecht voor het imago van de Kerk. Jeremias Kemp was het daarmee eens. Het zou een slechte indruk maken op de Chinese bevolking. De toekomst van de Kerk kon alleen gered worden door te blijven: "Ook al zal ons de vrijheid van werken worden ontnomen, ook al zullen er levens mee gemoeid zijn. Ondanks de nood van andere missies die op hun knieen vragen om personeel, moeten wij blijven." Men zou nog veel goeds voor de christenen kunnen doen, al moest dat in het geheim. Voor de Chinese clerus zou het een "moreele slag" betekenen als alle buitenlandse missionarissen vertrokken. Kemp wilde zo lang mogelijk op zijn post blijven. Het werd hem bijna fataal.[757] Met Kramer en Hogenboom was hij in juli 1951 door de communisten in Beijing gevangengezet. Maanden bracht hij door in eenzame opsluiting tot hij begin 1952 werd uitgewezen.

In Kiangchow, dat in 1936 een prefectuur was geworden, werd Dositheus Ruys tot superior regularis benoemd.[758] Evenmin als zijn voorgangers was hij blij met die benoeming. Hij zag er tegenop want hij had altijd op verafgelegen posten gewoond en was "een beetje verwilderd, verruwd". Maar problemen met zijn apostolisch vicaris Quintinus Pessers en met de missionarissen schijnt hij niet gehad te hebben. Het ging "buitengewoon goed" en onder elkaar kon men het goed vinden: "Allemaal vroolijke jongens die van aanpakken houden. (…) Zij hebben troost aan het vroolijk gezicht van hun buurman, bij wien zij zich eens uit kunnen praten."[759] Ruys bleef superior gedurende het verblijf van de Nederlanders in Beijing tijdens de Tweede Wereldoorlog en keerde in april 1946 terug in het vicariaat. Het is onwaarschijnlijk

755. Peping 5 mei 1948, V/d Westelaken aan provinciaal, ABL map 136, nr. 2; Peping 9 juli 1948, V/d Westelaken aan provinciaal, ABL map 136, nr. 2. Het ging om Claudianus van Veldhuizen en Judocus Spruit. Van Veldhuizen werkte enige tijd in Nederland en zou later naar Formosa vertrekken, Spruit bleef in Nederland.

756. *Neerlandia Seraphica*, jrg. 37, nr. 2 (febr. 1967), 116.

757. Peking 20 januari 1949 Kemp aan Daan van Wely, ABL map 136, nr. 2.

758. Kramer, *Verhaal*, 7; 18 april 1937 Bolander aan provinciaal, ABL map 181; 8 juli 1937 Pessers aan custos, ABL map 182, nr. 1.

759. Kiangchow 1 oktober 1937 Ruys aan provinciaal, ABL map 185, nr. 1; Kiangchow 1 oktober 1937 Ruys aan provinciaal, ABL map 185, nr. 1.

dat hij daarna nog voluit kon werken. Hij werd ernstig ziek en overleed op 14 juni 1948.[760] Zijn opvolger, Albertinus Potveer, is tijdens zijn superiorschap altijd in Beijing blijven wonen. Vandaaruit onderhield hij het contact met Pessers en fungeerde hij als intermediair tussen de prefectuur en de provincie. In 1951 keerde hij terug naar Nederland.[761]

760. SinKiang 1 maart 1949, Pessers aan beste Piet, ABL map 182, nr. 2; Kiangchow 15 mei 1949, Pessers aan provinciaal, ABL map 182, nr. 2.

761. ABL map 185, nr. 2.

DEEL IV
MISSIONARIS ONDER ‘HEIDENEN’

Hoofdstuk I
Organisatie van het vicariaat

1. Financieel beleid

Na de toewijzing van Zuid-Shanxi aan de Nederlandse franciscanen in 1888 had de eerste apostolisch vicaris Martinus Poell een inspectietocht door zijn missiegebied gemaakt. Hij moest vaststellen dat het met de materiële kant van het missiegebied treurig gesteld was. Er waren slechts een paar kerken. De christenen kwamen samen in geïmproviseerde en tijdelijke gebedsruimten, ingericht in het – meestal zeer bescheiden – huis van de plaatselijke catechist. Goede woningen voor missionarissen waren er niet. De bouw van kerken, kapellen en residenties kwam dus hoog op de agenda. Voor verschillende plaatsen werden bouwplannen gemaakt. Maar met dit programma kwamen ook de financiële zorgen die Poells korte ambtstermijn van tweeënhalf jaar belastten. De kosten voor het levensonderhoud van de missionarissen, van de weeskinderen onder de hoede van de missie en het loon van het Chinese personeel waren nog wel op te brengen. Maar Poell wilde meer grond kopen, terreinen ommuren, bouwen. Het zuiden van Shanxi was nog geen zelfstandig vicariaat maar een apostolische prefectuur en viel formeel nog onder het vicariaat Noord-Shanxi dat bestuurd werd door de Italiaanse franciscaan Gregorio Grassi. De Nederlanders kregen dus vooralsnog geen eigen financiële toelage van de Propaganda Fide noch van de drie genootschappen die de missie ondersteunden (het Genootschap tot Voortplanting van het Geloof, het Genootschap van de H. Kindsheid en het Liefdewerk van de H. Petrus), maar waren aangewezen op geld van de Nederlandse minderbroedersprovincie, misintenties, d.w.z. geld van Nederlandse particulieren voor het lezen van missen. Gelukkig was Grassi vrijgevig. De Italiaan stond een gedeelte van zijn financiële toelage af. Bovendien leende hij Poell regelmatig wat zodat die zijn budgettaire gaten kon vullen. Ook misintenties – vaak door nieuwe missionarissen 'meegenomen' uit Nederland – voorzagen daarin.[762]

762. Zie onder meer: Matchang 13 oktober 1888, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1; Matchang 20 oktober 1889, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1; Matchang 11 december 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

Het probleem was vooral de trage aanpassing van de bestuurders van de Nederlandse provincie aan de omstandigheid dat men nu een eigen missiegebied te onderhouden had. Dat er in Nederland geen aparte missieprocurator was met alle aandacht voor financiële aangelegenheden met de missiegebieden, had daar zeker ook mee te maken.[763] Poell moest voortdurend vragen om geld en steeds weer uitleggen via welke wegen dat naar China kon worden gestuurd, dat wissels maanden onderweg waren en dat hij dringend middelen nodig had. Zijn ergernis over het onbegrip in Nederland nam gaandeweg toe: "Mij dunkt dat men in Holland volstrekt niet op de hoogte van onzen toestand is, anders zou men toch iets geschreven hebben. Ik heb zoo dikwijls onzen nood kenbaar gemaakt; ik heb herhaaldelijk geschreven dat ik zooveel tijd noodig heb, eer ik het geld in handen heb (…).[764] Na bijna anderhalf jaar was hij het zeuren en uitleggen beu en toen hij te horen kreeg dat men in de provincie het voor de missie bestemde geld in Nederland belegd had in plaats van naar China te sturen, was de maat vol. Hij plaatste de bestuurders in Nederland voor een voldongen feit: in februari 1890 gaf hij de procurator in Shanghai opdracht om 14.000 francs op te nemen bij de intermediair in Parijs. De provincie diende maar te zorgen – om niemand in verlegenheid te brengen – dat het geld naar Parijs werd gestuurd.[765] Pas in juli 1890 kreeg Poell een uitgebreide brief van de nieuwe, in 1889 aangetreden provinciaal Anselmus Ebben, waarin hem duidelijkheid werd gegeven over de financiële toestand in de provincie.[766] Ebben erkende de moeilijke omstandigheden in Shanxi maar kon geen oplossing bieden voor de problemen. Poell bleef nog geruime tijd kampen met tekorten.

Gelukkig voor Poell werd Zuid-Shanxi in het najaar van 1890 een zelfstandig apostolisch vicariaat en had daarmee dus recht op de jaarlijkse subsidies van de Propaganda Fide en de drie missiegenootschappen. Voor de opleiding van Chinese priesters was een beurzenfonds geopend.[767] Bovendien sprokkelden de Nederlandse katholieken met centen, dubbeltjes en kwartjes allengs bescheiden bedragen bij elkaar. In 1891 werd de Zuid-Chansi-bond opgericht. Leden moesten dagelijks een weesgegroet bidden voor de bekering van de niet-christenen van Zuid-Shanxi en elke week minimaal één cent aan de Bond afdragen. Als tegenprestaties kreeg men onder meer "Gods bijzonderen zegen" en het dagelijks gebed van "dankbare missionarissen

763. Sin-tchoang 25 maart 1889, Janssen aan NN, AOFM persoonsdossier Janssen, doos 11, map 6.

764. Lou-ngan-fou 22 maart 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

765. Matchang 30 november 1889, Poell aan Ebben, ABL map 16, nr. 1; Lou-ngan-fou 22 maart 1890, Poell aan Ebben, ABL map 16, nr. 1.

766. Matchang 16 juli 1890, Poell aan Ebben, ABL map 16, nr. 1.

767. Zuid-Chansi 21 oktober 1894, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2B; Zuid-Chansi, 21 januari 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2C. Een zeer royale particuliere gift van 5000 gulden wordt vermeld in: Zuid-Chansi, 19 juni 1892, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2A.

en hunner talrijke bekeerlingen". In 1923 ging de Zuid-Chansi-Bond op in de nieuw opgerichte internationale Franciscaanse Missiebond. Het jaarverslag van 1924 meldde dat er ongeveer 16.000 leden waren, van wie de meesten lid waren geweest van de Zuid-Chansi-Bond.[768]

Vanaf 1896 hield bovendien de Postzegelvereeniging China zich bezig met het inzamelen van gebruikte postzegels, zilverpapier, briefkaarten, ansichtkaarten, lood, enz. en verkocht deze zodat elk jaar kleine bedragen binnenkwamen. Zo brachten de 2 miljoen zegels die verzameld werden in 1897, samen 300 gulden op.[769] Zelateurs en, vooral, zelatrices gingen langs de deur om geld en artikelen op te halen. Vrouwen kwamen samen in zogenaamde missie-naaikringen om kazuifels, alben, koorkappen, velums en andere paramenten voor de missionarissen te maken.[770] Er werden missiebusjes geplaatst, missietentoonstellingen, missieweken en -dagen georganiseerd, en er werden toneelstukken gespeeld waarin de missie centraal stond. Tijdens hun vakanties in Nederland trokken de missionarissen het land door om in het kleurrijke kostuum van Chinese ambtenaren – concurrerend met het smetteloos wit van de in Afrika missionerende Witte Paters – op bijeenkomsten te vertellen over hun missie. Om de belangstelling levend te houden, werd de missionarissen ook op het hart gedrukt toch vooral te schrijven voor de populaire missietijdschriften van de franciscanen, *Sint Franciscus* en *Sint Antonius*. Een enkeling hield zich bezig met het maken van foto's en begin jaren dertig werd een film opgenomen.[771]

Maar het geldgebrek bleek chronisch. Johannes Hofman, opvolger van Poell, schreef er al in zijn eerste brieven over. Er waren grote kosten gemaakt, eerst voor de wijding van Poell in 1890 en kort daarop voor diens uitvaart.[772] Een bron van grotere zorg

---

768. "Missievereeniging 'Zuid-Chan-si'", in: *Sint Franciscus*, jrg. 6, nr. 7 (juli 1891), 224-226; "Onze Zuid-Chansi-Bond, onder bescherming der H.H. Martelaren van Gorcum", in: *Sint Antonius*, jrg. 24, nr. 10 (oktober 1918), 318); "Missierubriek", in: *Sint Antonius*, jrg. 24, nr. 11 (november 1918), 349-350; "Van Woord en Werk. De Franciscaansche Missiebond", in: *Sint Franciscus*, jrg. 38, nr. 8 (augustus 1923), 238-239); "De Franciskaansche Missiebond", in: *Sint Antonius*, jrg. 30, nr. 5 (mei 1924), 145-146. Elke orde had zijn eigen fonds om de missie te steunen. Zo hadden de jezuïeten de Sint Claverbond en de dominicanen de St. Dominicuspenning.

769. "De Postzegelvereeniging China", in: *Sint Franciscus*, jrg. 12, nr. 2 (februari 1897), 63.

770. "De Franciscaansche Missiebond", in: *Sint Antonius*, jrg. 30, nr. 7 (juli 1924), 211.

771. De fotoverzameling bevindt zich in Het Utrechts Archief, Utrecht. De film werd gemaakt door Claudius van de Westelaken die in de jaren dertig de film in verschillende plaatsen in Nederland vertoonde. Zie: Geldrop 25 juli 1935, Van de Westelaken aan definitorium, AOFM doos 105, map 5. Waar deze film is gebleven is onbekend. Wel waren niet-ontwikkelde fragmenten in het bezit van een familielid van Van de Westelaken. Zij zijn in 1994 ondergebracht bij de Stichting Film & Wetenschap in Amsterdam. Deze stichting is in 1996 opgegaan in het Nederlands Instituut voor Beeld en Geluid in Hilversum.

772. Bonaventura 1891, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr 2A.

waren de armoedige levensomstandigheden van de Chinese christenen die bij de geringste tegenslag de hongerdood te vrezen hadden als zij niet geholpen werden door de Nederlanders. Dat gebeurde vooral in 1892, en in 1900 aan de vooravond van de Bokseropstand.[773]

Hofman was tevreden met de manier waarop de lazaristen in hun procure in Shanghai de belangen van de franciscanen behartigden, maar hij miste een goede procurator in Zuid-Shanxi en, meer nog, een toegewijde procurator in Nederland. Want bestellingen kwamen vaak niet goed door en de correspondentie verliep moeizaam. Bovendien had, zoals eerder opgemerkt, de zaakwaarnemer in de provincie het geld voor de missie vastgezet en slechts de rente voor de missie bestemd. Daartegen had Hofman natuurlijk geprotesteerd met als argument – hetzelfde als destijds Poell – dat de missie nog jong was en dat er eerst in alle behoeften voorzien moest worden voordat er een spaarpot gemaakt werd. Hofman pleitte dan ook voor de aanstelling van een medebroeder die het procuratorschap niet als "liefhebberijzaak" beschouwde, maar als "eene zaak die opofferende behartiging vereischt".[774] Voorts stelde hij Felicianus Bloem, "bedaard en positief, met eene nauwkeurigheid in zaken die bewondering wekt", aan als procurator in Zuid-Shanxi. Ook sprak hij zich uit voor het initiatief van de Belgische apostolisch vicaris Christiaens om een procure in Shanghai te vestigen die exclusief de zaken van de negen franciscaanse vicariaten in China zou behartigen, om zo niet langer een beroep op de lazaristen te hoeven doen.[775] Al met al droegen deze maatregelen bij aan een verbetering van de geld- en goederenstroom tussen Nederland en Zuid-Shanxi.

Grote financiële problemen deden zich voor toen de missie de christenen moest onderhouden die in 1901 berooid uit de Bokseropstand waren gekomen. Voedsel en warme kleding waren er nauwelijks en wat te krijgen was, werd op krediet gekocht. Contant geld werd verkregen door het loon van het Chinese personeel – knechten, onderwijzers, catechisten – in te houden, de betalingen aan voedsters van weeskinderen op te schorten en wat te lenen. Maar de rantsoenen waren karig. Koud en hongerig gingen de christenen de winter in. Zorgelijk was ook het feit dat van de meesten alle bezittingen gestolen waren: "de tijd is nu daar dat de akkers moeten

773. Zuid-Chansi, Hemelvaart 1892, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2A; Zuid-Chansi, 29 juni 1900, Hofman aan NN, ABL map 16, nr. 2D.

774. Zuid-Chansi 22 mei 1893, Hofman aan provinciaal Franssen, ABL map 16, nr. 2B; Zuid-Chansi 29 maart 1894, Hofman aan provinciaal Franssen, ABL map 16, nr. 2B.

775. Zuid-Chansi 21 oktober 1894, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2B; Zuid-Chansi 29 november 1894, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2B; Zuid-Chansi; Hofman aan provinciaal ABL map 16, nr. 2C; Zuid-Chansi 1 maart 1895, Hofman aan provinciaal Franssen, ABL map 16, nr. 2C.

beploegd en bezaaid worden maar probeer dat eens zonder paard of muil, os of ezel, zonder ploeg, eg, schop of spade om van verdere landbouwbenoodigdheden niet te spreken."[776] Maar men kwam de winter door en in het voorjaar van 1901 kreeg men de eerste schadevergoedingen van de Chinese regering: 3000 tael voor de christenen en 2000 tael voor de missie. Een "boontje in een brouwketel" meende Hofman, want hij schatte de totale schade op ruim 1 miljoen tael.[777]

Theophilus Ouwens en Placidus Slijkerman gingen naar Beijing om bij de Fransen, destijds de beschermers van alle katholieke missionarissen, te verhalen over de gebeurtenissen in Zuid-Shanxi. Op grond daarvan werden hun door de Chinese regering nog eens 50.000 taels toegezegd.[778] Het ging Hofman niet snel genoeg en toen hij officieel door de Chinese regering werd uitgenodigd om terug te keren naar zijn vicariaat, weigerde hij, namelijk "om de Mandarijnen vrees aan te jagen en hen te dwingen onzen toestand gunstiger en zekerder te maken." Gesteund door de dreigende aanwezigheid van een Europees expeditieleger aan de grenzen van Shanxi, lukte zijn opzetje: het hoofd van het bestuur van Luanfu kwam hem persoonlijk uitnodigen en er werd een comité gevormd onder leiding van een Engelssprekende ambtenaar om de klachten en grieven van de missie en de christenen te behandelen. Ivo van den Boer, de Engelse taal machtig en een "fijn politicus", onderhandelde namens de missie en de christenen. Al spoedig werden 30.000 tael van de eerder toegezegde 50.000 uitgekeerd en kon Hofman zich plechtig laten inhalen in Luanfu.[779]

In 1903 kreeg de Nederlandse missie in Zuid-Shanxi van de Chinese regering een schadevergoeding (ook wel indemniteitsgelden genoemd) van ruim anderhalf miljoen Franse frank, destijds 750.000 gulden. Het geld werd door Beijing overgemaakt naar de financiële intermediair van de missie, de lazaristen in Parijs. Maar toen de nieuwe apostolisch vicaris, Odoricus Timmer, het geld wilde laten overboeken naar de procure in China, bleek de rekening leeg te zijn. De afgetreden apostolisch vicaris Johannes Hofman had op zijn terugreis naar Nederland de Franse hoofdstad aangedaan, de indemniteitsgelden opgenomen en naar Nederland meegenomen.[780] Timmer was zeer gepikeerd toen hem dit ter ore kwam en eiste dat het geld spoedig zou worden overgemaakt naar de procure van de lazaristen in Shanghai. Het geld kon in China

776. Matchang, maart 1901, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1.
777. Honan 5 maart 1901, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr 2D.
778. Honan 20 maart 1901, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2D.
779. Z.p., mei 1901, Hofman aan NN, ABL map 16, nr. 2D. Zie ook Ephrem Giesen: "Zuid-Chansi in 1901, Op Chineesch Nieuwjaar", in: *Sint Franciscus*, jrg. 17, nr. 8 (augustus 1902) 246-253.
780. Luanfu 3 maart 1915, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3; zie ook: 13 november 1928, provinciaal aan Spruit, ABL map 47, nr. 1; Luanfu 19 september 1932, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2.

tegen een hogere rente worden uitgezet dan in Nederland. Bovendien gaf Timmer duidelijk te kennen meer vertrouwen te hebben in de financiële administratie van de lazaristen dan van de minderbroeders in Nederland: hij kreeg van hen elke drie maanden een financieel overzicht en verantwoording en hij kon sneller beschikken over het geld als dat nodig was.[781]

Timmer kreeg zijn zin niet. Het geld bleef in Nederland. De in zijn brieven altijd beleefde en bedaarde Timmer schreef nu geërgerd aan de nieuwe provinciaal Vitalis Keenen: "En nu geloof ik, dat ik, als hoofd der Missie hier, wel de eerste persoon ben, die dient te weten waar het geld is en hoe het belegd wordt."[782] Hij beklaagde zich erover dat er in Zuid-Shanxi altijd onduidelijkheid had bestaan over het kapitaal en het beheer, maar dat men zich daarbij had neergelegd omdat het geld te beschouwen was als zijnde van de provincie. Maar nu was de situatie anders: het was geld voor geleden schade en daarmee had de provincie niets te maken temeer daar een belangrijk deel van de som bestemd was voor de christenen van Zuid-Shanxi.[783] De bestuurders in Nederland trokken zich weinig aan van Timmers klachten. De indemniteitsgelden bleven in Nederland, kwamen in een apart fonds, het Bisschoppelijk China Fonds (BCF), maar werden onder meer gebruikt voor de financiering van een nieuwe kerk in Haarlem, het klooster in Nieuwe Niedorp, de Rotterdamse Bosjeskerk en ter verstrekking van leningen aan de minderbroedersprovincie en aan enkele franciscaanse parochies, meestal tegen een lage rente en in sommige gevallen als renteloos voorschot.[784] Timmer kon niet anders dan genoegen nemen met de jaarlijkse rente van ongeveer 10.000 gulden en zich neerleggen bij het beleid van de provincie. Hij kreeg geen inzage, laat staan medezeggenschap over het kapitaal en zelfs werd hem informatie onthouden toen hij in 1907 precieze vragen stelde aan Bas van Giezen, de pastoor van Rotterdam die belast was met het beheer. Van Giezen vroeg aan provinciaal Keenen hoe te antwoorden en deze droeg hem op het exacte bedrag in het midden te laten en vooral geen volledige inlichtingen te geven en ook Timmer niet te laten weten dat Keenen hem dit opgedragen had.[785]

Waarom liet het provinciebestuur het vicariaat niet zelf zijn financiën regelen? Kende men de situatie onvoldoende om te kunnen beoordelen hoeveel geld de missie nodig

781. Lu-an-fu 23 december 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1.

782. Lu-an-fu 24 november 1904, Timmer aan Keenen, ABL map 28A, nr. 1.

783. Idem.

784. Luanfu 3 maart 1915, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3; Weert, 5 mei 1906, Vitalis Keenen aan Timmer, ABL map 28a, nr. 2. Enige leningen uit het Bisschoppelijk China Fonds verstrekt aan franciscaanse parochies en provincie in Nederland, ABL map 27, nr. 11.

785. Rotterdam 2 augustus 1907, Bas van Giezen aan Keenen, ABL map 28A, nr. 2; 3 augustus 1907 Keenen aan Van Giezen [conceptbrief], ABL map 28A, nr. 2.

had en onderschatte men dat? De redenen zijn moeilijk na te gaan maar zeker is dat men het politieke klimaat in China te risicovol vond om er een kapitaal te laten staan. Provinciaal Keenen herinnerde zich: "men kreeg opeens al dat geld; papieren vertrouwde men toen niet: men vond het beter het geld solied tegen matige rente te beleggen."[786] Constans Kramer erkent dat ook het belang van de Nederlandse provincie meespeelde: men kon met het geld een aantal projecten verwezenlijken.[787] Maar misschien vreesde men ook een al te royaal rondstrooien van geld. De provincie, zoals wel vaker bleek, scheen een bepaald beeld te hebben van het leven in Zuid-Shanxi en dat als te luxueus te zien. Kruitwagen meende: "In Holland heerscht een zeer verkeerde meening omtrent de geldkwestie hier."[788] Het was een klacht die meermalen terugkwam: in Nederland had men geen begrip van de omstandigheden in de missie. Tekenend is een passage in Timmers brief waaruit blijkt dat men zich in Nederland zorgen maakte om de wijze waarop in Zuid-Shanxi met het geld werd omgegaan:

> "De wenk mij door U HEw. gegeven, niet te royaal te zijn, beloof ik na te komen en zal tevens den paters bekend maken met Uw schrijven, opdat den schoen aantrekke, wien ze past. Evenwel behoeft U HEw. zich niet bang te maken, dat wij, omdat de indemniteit is uitbetaald, met al 't geld omspringen alsof 't geen waarde had, en dingen doen die afkeurenswaardig zijn. De klachten, welke men hierover heeft kunnen inbrengen kunt u gerust als overdreven beschouwen. In Holland zijn er zelfs geweest die het ons als weelde aanrekenden dat wij aardappelen aten!"[789]

Het viel wel mee met de weelde in missie. Guébriant, die in 1919-1920 het vicariaat visiteerde, maakte er geen opmerkingen over.[790] Maar toch bleef het beeld dat men in Zuid-Shanxi wat al te royaal leefde. In 1934 vraagt Alphaeus Swinkels aan Ludolphus Bosse of het waar was dat Regalatus Hazebroek, provinciaal van 1925 tot 1931, zich had opgewonden over de aanschaf van drie motoren voor de missie. Hij zou het luxe hebben gevonden. Swinkels begreep dat niet. De wegen in Zuid-Shanxi waren sinds kort verbeterd en zo kon men veel sneller reizen. Hij was beledigd: "Wat luxe is: 1e klas reizen in Holland, dat is luxe!!! En 't leven van Heeren pastoors franciscanen op de parochie de goede niet te na gesproken, dat is volgens Franciskaansche geest luxe!"[791]

---

786. 3 augustus 1907 Keenen aan Van Giezen [conceptbrief], ABL map 28A, nr. 2.
787. Kramer, *Kroniek*, 94.
788. Kao-tja-tswang Kerstmis 1902 Kruitwagen aan familie, AOFM persoonsdossier V. Kruitwagen, doos 22, map 1A.
789. Lu-an-fu 23 december 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1.
790. Luan 21 maart 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.
791. Pekiatchoang 29 mei 1934, Swinkels aan Bosse, ABL map 54, nr.1.

Evenals Timmer probeerde Fortunatus Spruit, Zuid-Shanxi's vierde apostolisch vicaris (1928-1943), duidelijkheid te krijgen over de schimmige administratie van het BCF. Bij zijn aantreden constateerde hij dat nu de pastoors van Haarlem en Rotterdam samen het fonds beheerden en dat noch hij noch het provincialaat daarop zicht hadden. In 1928 vroeg hij om een opgave van de jaarlijkse bedragen die hij kon verwachten uit het BCF en uit het beurzenfonds, dat de opleiding van Chinese priesters financierde.[792] Het was het begin van een langdurige correspondentie om helder te krijgen hoe groot het kapitaal van de missie was, wat er in de loop van de jaren met het geld was gebeurd en hoe het was geïnvesteerd. Onder provinciaal Honoratus Caminada kwam er enig schot in de zaak. Het provinciebestuur erkende dat een professioneler beheer van alle fondsen nodig was en droeg in 1935 de administratie over aan de econoom van de provincie.[793] Maar daarmee kreeg men in Zuid-Shanxi nog steeds geen duidelijk antwoord op alle vragen.

De kwestie werd des te dringender toen in 1936 het district Kiangchow een zelfstandige prefectuur werd en Quintinus Pessers als apostolisch prefect een derde deel opeiste om het gebied te kunnen opbouwen. Hij en Spruit meenden dat een reorganisatie van het BCF noodzakelijk was te meer daar zij, nadat ze hun eigen reconstructie van de transacties hadden gemaakt – mogelijk dankzij de "ijzingwekkende nauwkeurigheid" waarmee Timmer de boekhouding had bijgehouden – moesten concluderen dat de omvang van het resterende kapitaal van het BCF dat zij op ruim 600.000 gulden hadden berekend, slechts de helft bedroeg. Verkeerd gelopen beleggingen door de provincie hadden het kapitaal gehalveerd. Vooral Pessers was hierover gepikeerd. Hij vond dat er "met een goede trouw die aan het ongelooflijke grenst, wel eens geld [is] geplaatst, op een manier, die een notaris met het beheer van een vermogen, met de gevangenis zou hebben doen kennis maken."[794] Pas in 1936 – na de visitatie van Caminada – erkende het provinciebestuur de rechten van de apostolisch vicaris van Zuid-Shanxi op het BCF en legde men elk jaar verantwoording af van het beheer.[795]

792. Luan 23 mei 1928, Spruit/Boerke aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1.
793. 11 april 1935, provinciaal aan Spruit, ABL map 48, nr.1.
794. Luanfu 11 januari 1937, Spruit en Pessers aan secretariaat provincialaat, ABL map 46, nr. 1; Kiangchow 24 juni 1937 Pessers aan van Leusden, ABL map 26, nr. 1.
795. Kramer, *Kroniek*, 155; Jaarverslagen BCF 1937-1945, map 46, nr. 2.

2. Uitbreidingsmogelijkheiden: Noord-Shanxi, Noord-Shandong, Datong

Noord-Shanxi

De Nederlandse missionarissen kregen drie keer te maken met de mogelijkheid hun missiegebied uit te breiden. De eerste gelegenheid diende zich aan na de Bokseropstand. In Noord-Shanxi, Noord-Shandong, Noord-Shaanxi en Zuid-Hunan, dus in vier van de vijf vicariaten die door Italiaanse franciscanen werden bestuurd, was de functie van apostolisch vicaris vacant. Het franciscaanse ordesgeneralaat greep de situatie aan om tot een herschikking van de Chinese missiegebieden te komen want hoewel tot dan geen enkel gebied exclusief in handen was van een Italiaanse minderbroedersprovincie, woog de totale personele en financiële last inmiddels zwaar voor de Italianen. Bovendien was het voor andere franciscaanse provincies minder aantrekkelijk om missionarissen te sturen naar gebieden waar ze niets over te zeggen hadden.[796] Johannes Hofman, die net was teruggetreden als apostolisch vicaris van Zuid-Shanxi, werd benoemd tot visitator en kreeg de opdracht een herverdeling te onderzoeken.[797]

In eerste instantie kreeg Hofman te maken met verwikkelingen rond de vacante bestuursfuncties in het Italiaanse vicariaat Noord-Shanxi. Dat was een vicariaat in grote chaos. Het was het epicentrum van de Bokseropstand geweest. Duizenden Chinese christenen en tientallen zendelingen en missionarissen, onder wie de apostolisch vicaris en zijn plaatsvervanger, waren vermoord. Acht Italiaanse en veertien Chinese priesters hadden weten te overleven.[798] Het was onduidelijk wie de leiding had en hoe de wederopbouw vorm moest krijgen, maar in elk geval was één van hen, Barnaba Nanetti Da Cologna, op eigen initiatief in Beijing begonnen met de onderhandelingen over schadevergoeding. Aanvankelijk vertrouwde hij op de Fransen voor bemiddeling bij de Chinese regering. Maar Nanetti vond ze niet slagvaardig en verzocht daarop een Italiaanse organisatie als bemiddelaar op te treden. Dit voorbijgaan aan het Franse protectoraat was voor de Fransen onacceptabel. Er volgde druk overleg tussen de Franse legatie in Beijing, het Franse ministerie van buitenlandse zaken in Parijs, de Propaganda Fide in Rome, de Italiaanse regering,

796. Duitse franciscanen bijvoorbeeld, werkten verspreid over verschillende provincies.

797. Niet duidelijk is of Zuid-Hunan ook in de rondreis werd betrokken. Bernward H. Willeke, "Wie die deutschen Franziskaner nach Schantung kamen", in: *Franziskanische Studien*, vol. 63 (1981), 161-173; Kersten, *Gods werk*, 52. Roger G. Tiedemann, "Shandong Missions and the Dutch Connection, 1860-1919", in: Willy Vandewalle & Noël Golvers, *The History of the Relations Between the Low Countries and China in the Qing Era (1644-1911)*, Leuven 2003, 271-298.

798. Anthony E. Clark, *Heaven in Conflict: Franciscans and the Boxer Uprising in Shanxi*, Seattle/London 2015, 25.

verschillende franciscaanse missionarissen en de Franse lazarist Pierre-Marie Alphonse Favier, bisschop van Beijing.[799]

In het schaakspel tussen Italianen en Fransen om het protectoraat van de Italiaanse missie werd Placidus Slijkerman betrokken. Zoals gezegd was Slijkerman in Beijing voor de afhandeling van de Bokser-schadeloosstelling voor Zuid-Shanxi. Favier vroeg hem om bij de Nederlandse franciscanen te pleiten een van hun missionarissen beschikbaar te stellen als *administrator apostolicus* van Noord-Shanxi. Na verloop van tijd zouden ze dan het vicariaat kunnen overnemen. Faviers idee was waarschijnlijk dat de Nederlanders het Franse protectoraat niet ter discussie zouden stellen. Slijkerman schreef hierover aan Hofman en Timmer die beiden niet enthousiast waren en ook de rol van Slijkerman, tot diens ergernis, in de kwestie afkeurden. De meningen van de missionarissen in Zuid-Shanxi waren verdeeld. Sommigen vonden dat Noord-Shanxi er zó slecht aan toe was dat het te veel zou kosten om het weer op te bouwen. Anderen meenden dat als het aan de Italianen zou worden onttrokken, de Nederlanders het toch maar moesten overnemen, om het gebied in elk geval voor de franciscaanse orde te behouden. Anders zou het worden overgedragen aan de scheutisten, die hun missiegebieden aan de noordgrens van Shanxi hadden.[800]

Timmer vond dat Noord-Shanxi aan de Italianen behoorde, die er al vanaf de zeventiende eeuw werkten, maar hij hoefde geen officieel standpunt te in te nemen, want de Italianen in China lieten dit alles niet zomaar over hun kant gaan en waren inmiddels in actie gekomen. Epifanio Carlassare, apostolisch vicaris van Oost-Hubei en oude bekende van de Nederlanders uit hun tijd in Hubei, had zich naar Rome gehaast en de ordesgeneraal ervan weten te overtuigen zo snel mogelijk een Italiaan tot nieuwe apostolisch vicaris van Noord-Shanxi bij de Propaganda Fide voor te dragen.[801] De aanstichter van de affaire, Nanetti, die ook vanwege andere affaires onder vuur lag, werd door de Propaganda Fide gesommeerd het vicariaat te verlaten, maar Noord-Shanxi zou zich wel onder protectie van de Italiaanse staat stellen. In de jaren daarna zouden de andere Italiaanse vicariaten in China hetzelfde doen.[802]

In 1903 pleitte Slijkerman nogmaals bij Hofman om zich in te spannen om Noord-Shanxi door Nederland te laten overnemen, maar Hofman is daarover nooit enthousiast geweest, mogelijk omdat hij bij zijn visitatie constateerde dat de onderlinge verhoudingen tussen Chinese priesters en Italiaanse missionarissen niet

799. Ernest P. Young, *Ecclesiastical colony: China's Catholic Church and the French religious protectorate*, New York 2013, 82, 83.
800. Luanfu 15 april 1903 Timmer aan provinciaal, ABL map 28A nr 1.
801. Idem.
802. Young, *Ecclesiastical Colony*, 83.

goed waren en dat ook tussen Italianen onderling problemen bestonden. Bovendien vond hij de Chinese clerus in die regio te onbescheiden en te veeleisend.[803] Een eventuele Nederlandse apostolisch vicaris zou nog jarenlang met dit personeel moeten werken. Dat wilde hij kennelijk een landgenoot niet aandoen. Intussen werd Slijkermans enthousiaste solo-optreden in de Noord-Shanxizaak door Timmer met de mantel der liefde bedekt. Gezien de grote afstanden en de gebrekkige correspondentie, aldus Timmer, kon men Slijkerman niet verwijten op eigen houtje besprekingen te hebben gevoerd: "Maar hij is nu en dan – ja, hoe zal ik 't zeggen – hij fantaseert soms te veel. (…) Maar toch geloof ik dat de Franschen, en niet in 't minst Mgr. Favier, om de Italianen een hak te zetten, Placied er voorgespannen hebben en hij zich dit gaarne heeft laten aanleunen."[804]

Noord-Shandong

Het tweede vicariaat dat in die dagen zonder apostolisch vicaris was, lag in de kustprovincie Shandong, de bakermat van de Boksers. Hier lagen in totaal drie vicariaten: Zuid-Shandong, onder bestuur van de Duitse maar vanuit Nederland opererende SVD, Oost-Shandong van de Franse franciscanen en Noord-Shandong, met de hoofdstad Tsinan (Jinan), van oudsher bestuurd door Italiaanse franciscanen, maar met een internationaal personeelsbestand: er werkten ook Spanjaarden en Oostenrijkers. In augustus 1901 was daar de apostolisch vicaris gestorven. In april 1902 gaf Hofman het advies aan de generaal van de franciscanen, David Fleming, om dit gebied over te dragen aan Saxonia, een van de vier Duitse minderbroedersprovincies. Die hadden nog geen eigen vicariaat in China en alle verspreid in China werkzame Duitse missionarissen konden dan daar naartoe worden overgeplaatst. De Italianen werden, met één vicariaat minder om voor te zorgen, ontlast. Ook voorzag Hofman problemen als de Italiaanse provicaris, die recht dacht te hebben op de functie van vicaris en zijn bisschopsstaf al had besteld, benoemd zou worden, omdat hij slecht lag bij andere Europese missionarissen. Maar behalve deze interne ordespolitieke overwegingen, wilde Hofman Noord-Shandong vooral ook uit handen houden van de SVD, dat vanuit het aangrenzende vicariaat Zuid-Shandong begerig ("cupidis oculis") naar het noorden keek.[805] Hofmans advies arriveerde echter te laat op het generalaat in Rome. De zaak had al een andere wending genomen.

---

803. Young, *Ecclesiastical Colony*, 84. Over de verschillen tussen missionarissen uit het noorden en zuiden van Italië, zie Henriëtta Harrison, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village*, Berkeley/Los Angeles/London 2013, 125 e.v.

804. Luanfu, 15 april 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28a nr. 1.

805. Willeke, "Wie die deutschen Franziskaner nach Schantung kamen", 167-168. Willeke suggereert dat ook gesprekken met de Duitse missionaris Athanasius Götte (in de literatuur ook wel gespeld als Goette) tot de keuze voor Saxonia hebben geleid. Mogelijk hebben ook de imperialistische en militaire ambities van keizerlijk Duitsland, die zich manifesteerden in Shandong (de Duitsers hadden een marinehaven in Tsingtao (Qingdao) aan de zuidkust), voor Hofman meegewogen.

Ruim een half jaar eerder, in september 1901, had de Propaganda Fide aan het generalaat gevraagd om drie personen voor te dragen die geschikt waren om de in augustus overleden apostolisch vicaris van Noord-Shandong op te volgen. De nationaliteit deed er kennelijk niet toe. Op het generalaat had men nog de namen van capabele Nederlanders die kort daarvoor genoemd waren als opvolger van Hofman in Zuid-Shanxi. Op het lijstje stonden al Gerardus van Elk en Norbertus Janssen. De nieuwe naam was Ephrem Giesen, toegevoegd door ordesgeneraal Fleming omdat Hofman eerder zeer lovend over hem had geschreven. Het bericht dat Janssen in mei was overleden had Rome nog niet bereikt. In juli 1902 koos de Propaganda voor Giesen als nieuwe apostolisch vicaris.[806] De benoeming had plaatsgevonden zonder dat er overleg was geweest met de Nederlandse provincie, Timmer, Giesen of Hofman en was dus voor alle betrokkenen een verrassing.

Daarnaast vroeg Fleming om twee oudere, ervaren missionarissen uit Zuid-Shanxi met Giesen mee te sturen. Dat was veel gevraagd en het provincialaat was daarover "wel gestoord".[807] Immers, tussen december 1900 en januari 1902, dus in een periode van 14 maanden, waren vijf missionarissen gestorven. Bovendien was Hofman, nadat hij zijn ambt in 1901 had neergelegd, uit het vicariaat vertrokken. En nu werd door Fleming bevolen van drie missionarissen afstand te doen.[808] Eind oktober 1902 vertrok Giesen met Winfridus Groeneveld en Marinus van der Klei naar Beijing waar Giesen door Hofman tot bisschop werd gewijd. Op 16 december 1902 arriveerden ze in Noord-Shandong. Timmer noemde de drie een "heel verlies voor onze missie" maar had ingestemd omdat men in Zuid-Shanxi – en inmiddels ook op het provincialaat – hoopte dat Shandong uiteindelijk een Nederlands vicariaat zou worden: "Daarop moet, mijn inziens, gewerkt worden. In Holland is vocatie genoeg en Noord-Chantong is een schoon vicariaat."[809] Wel werd onder de Nederlanders in Zuid-Shanxi gesputterd over de grote afstand tot het mogelijk nieuwe missiegebied. Men zou beter Noord-Shanxi kunnen aannemen.[810] Toch besloot het generalaat, gevolgd door de Propaganda Fide in april 1904, Noord-Shandong niet aan de Nederlandse provincie te geven. Wat was er gebeurd?

806. Kersten, *Gods werk*, 54; Willeke, "Wie die deutschen Franziskaner nach Schantung kamen", 169.
807. Ongedateerd, provinciaal Van de Burgt aan provinciaal Saxonia, ABL map 40A, nr. 3.
808. Tsinanfu 25 maart 1903, Giesen aan provinciaal, ABL map 40A nr. 1; Provinciaal aan provinciaal Saxonia, 15 januari 1904 ABL map 40A nr. 3.
809. Luanfu 22 januari 1903, Timmer aan Nieuwenhuizen, ABL map 28A nr. 1. Zie ook: Luanfu 15 april 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1.
810. Sintchoang, 28 januari 1903, Ouwens aan Pater Lector, AOFM persoonsdossier Ouwens map 10, doos 15; Luanfu, 15 april 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1.

Allereerst had Hofman in Rome nooit de overname van een vicariaat door Nederlanders geadviseerd omdat hij vond dat het voor de Nederlandse provincie te zwaar zou zijn nóg een vicariaat van personeel te moeten voorzien. Timmer dacht dat het wél mogelijk was maar bemoeide zich verder niet met de zaak: "de zorg om voor N-Chantong te pleiten, kan ik gerust aan Mgr. Ephrem (Giesen) overlaten."[811] En in de Nederlandse provincie was pas belangstelling ontstaan toen Giesen tot apostolisch vicaris benoemd werd. Provinciaal Stephanus van de Burgt vroeg in december 1902 aan Giesen of het "doenlijk" was Noord-Shandong aan te nemen en Giesen antwoordde "uit volle overtuiging: 'zoover dat van de toestanden hier afhangt, ja.'" De nodige gebouwen waren er al: een hoofdresidentie, seminaries, weeshuizen en in belangrijke plaatsen kerken en kapellen. Er was een goede verstandhouding tussen de missionarissen onderling[812]. Ook financieel bestonden geen problemen want men kon aanspraak maken op een vergoeding voor de tijdens de Bokseropstand geleden schade. Giesen was optimistisch over de groeimogelijkheden van de missie hoewel er veel moest gebeuren want door slecht bestuur was een situatie van "langdurige kwijning" ontstaan.[813] Na dit bericht besloot het provincialaat in 1903 om Noord-Shandong aan te nemen en maakte dit kenbaar aan het generalaat. Daar was men nog bezig alle opties door te nemen, mogelijk de reden dat de provincie noch Giesen meteen antwoord kregen.

Het was voor het generalaat echter helemaal geen uitgemaakte zaak dat Noord-Shandong mettertijd aan de Nederlanders zou worden overgedragen. Ook de Duitse franciscanen hadden interesse en een overdracht aan hen zou conform het advies van Hofman zijn. Bovendien was bekend dat de Italianen slechts met tegenzin Noord-Shandong zouden opgeven. Men twijfelde. Fleming schoof de zaak door naar zijn opvolger, de in mei 1903 benoemde Duitser Dionysius Schuler. Maar ook die aarzelde. Giesen begon intussen te vermoeden dat men in Rome moeite had de knoop door te hakken en vroeg Schuler toch eindelijk eens te beslissen. Het vicariaat was lang verwaarloosd. Er moesten snel missionarissen en geld komen. Giesen zou eventueel zijn functie wel beschikbaar willen stellen als dat zou bijdragen aan een oplossing. Maar Schuler besloot dat eerst een Chinacommissie alle kanten van de zaak eens grondig moest onderzoeken. Uiteindelijk gaf de angst het missiegebied te verliezen aan de ambitieuze SVD de doorslag. De Chinacommissie adviseerde Noord-Shandong over te dragen aan de Duitse franciscaanse provincie Saxonia.[814]

---

811. Luanfu 15 april 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1.

812. "6 Italianen, 2 Spanjaarden, 2 Oostenrijkers, 3 Hollanders, 16 Chineesche priesters waaronder 1 invalide. Er zijn nog 2 diakens, en 1 Italiaansche en 1 Oostenrijksche leekebroeders." Tsinanfu 25 maart 1903, Giesen aan provinciaal Stephanus van de Burgt, ABL map 40A, nr. 1.

813. Tsinanfu 25 maart 1903, Giesen aan provinciaal Stephanus van de Burgt, ABL map 40A, nr. 1.

814. Willeke, "Wie die deutschen Franziskaner nach Schantung kamen", 172-173.

In januari 1904 hoorde Van de Burgt dit van zijn Duitse collega Wenceslaus Straussfeld. De vraag was of men in Nederland bezwaar had tegen de overname. Dat had men zeker. Van de Burgt vreesde voor Giesens gezag bij de Duitse missionarissen: "Zullen de Duitsche niet denken bij voorkomende gelegenheden: praat maar toe. Zoo spoedig wij kunnen zijn wij de baas enz." Als advies gaf hij de Duitse provinciaal: "Doe dan liever zooals wij gedaan hebben: zend ergens uwe missionarissen in een vicariaat en kies dan als de gelegenheid zich voordoet een hunner tot vicaris-ap., dan regelt zich de zaak van zelf."[815] Dit Nederlandse standpunt was niet nieuw. Op de mogelijkheid dat door verschillende nationaliteiten in één vicariaat problemen zouden kunnen ontstaan, was al in oktober 1903 gewezen door de Duitse consulaire dienst in Tsinan.[816] Toch maakte het protest van Van de Burgt indruk in Duitsland. Straussfeld schreef dat hij niets wist van de wensen van de Nederlanders en daarom afzag van de overname. Ook generaal Schuler vond het spijtig dat de zaak dit vervelende verloop had gekregen en bezwoer dat hij ter goeder trouw had gehandeld.[817]

De kiem voor al deze verwarring zou een visitatieverslag uit september 1901 kunnen zijn. Het was geschreven door Irenäus Bierbaum, oud-provinciaal van Saxonia en visitator van de Nederlandse franciscaanse provincie. De man was kennelijk niet bekend met de "komplizierten Missionsnomenklatur"[818] en al helemaal niet met de Chinese geografie en had – aangezien veel Europeanen de Chinese namen min of meer fonetisch opschreven – zeer waarschijnlijk een aantal provincienamen verhaspeld waardoor de indruk werd gewekt dat de Nederlanders een voorkeur hadden voor Noord-Shaanxi, destijds immers eveneens vacant.[819] Maar ordesgeneraal Schuler verweet provinciaal Van de Burgt ook dat die te lang gewacht had met het kenbaar maken van de wens om Noord-Shandong over te nemen. Van de Burgt van zijn kant vond dat hij met het afstaan van drie missionarissen er toch wel van had mogen uitgaan dat men in Rome begreep dat hij aanspraak maakte op het gebied.[820] Hoe dan ook, het generalaat veranderde niet van gedachte. Wel kon Giesen vooralsnog apostolisch vicaris in Noord-Shandong blijven.[821] Timmer meende echter dat Giesen

---

815. Düsseldorf 21 januari 1904, Wenceslaus Straussfeld (provinciaal Saxonia) aan provinciaal Van de Burgt, ABL map 40A, nr. 1; ongedateerd, Antwoord van provinciaal aan provinciaal Saxonia, ABL map 40A, nr. 3.
816. Tiedemann, "Shandong Missions", 285.
817. Willeke, "Wie die deutschen Franziskaner nach Schantung kamen", 171.
818. Willeke, "Wie die deutschen Franziskaner nach Schantung kamen", 171.
819. Willeke, "Wie die deutschen Franziskaner nach Schantung kamen", 169, 171; Kersten, *Gods Werk*, 61.
820. Kersten, *Gods Werk*, 61-62.
821. De latere apostolisch vicaris van Zuid-Shanxi, Constans Kramer, vroeg zich af of de politieke situatie in Shandong en het feit dat de ordesgeneraal van dat moment een Duitser was, mee hebben gespeeld. ABL map 40A, nr. 13. Wat kan hebben bijgedragen aan het rommelige verloop van de besluitvorming is dat in die jaren zowel de Propaganda Fide, het franciscaanse generalaat, de Nederlandse en de Duitse provincie bestuurswisselingen kenden.

en de twee andere Nederlanders nu maar moesten terugkeren naar Zuid-Shanxi. Het zou een goede gelegenheid zijn om dat vicariaat te verdelen. Giesen zelf wilde wel blijven, mits "… ze me hier in vrede laten (…)." Mocht hij af moeten treden, dan wilde hij liever naar Nederland terugkeren: "Want voor ik een ander vicariaat aanneem, zal men in Rome toch rare bokkesprongen moeten maken. Eens is genoeg."[822]

Giesens positie als Nederlands bestuurder van wat nu in wezen een Duits vicariaat was, is niet gemakkelijk geweest en hij heeft er over gedacht terug te treden. In 1913 vroeg hij Timmer of hij niet kon terugkeren in Zuid-Shanxi als coadjutor zonder recht van opvolging.[823] Hoewel Timmer erop tegen was een coadjutor aan te stellen, had hij geen bezwaar tegen de terugkeer van Giesen. De oudere missionarissen in Zuid-Shanxi hadden dat echter wel. Ze waren bang, aldus Timmer, "dat 't mogelijks minder goed zou gaan wegens 't karakter van Mgr. Giesen."[824] Giesen kwam echter nooit meer terug op zijn verzoek en bleef tot zijn dood in 1919 in Noord-Shandong.[825]

In missionair opzicht was Giesens ambtsperiode in Noord-Shandong succesvol: het aantal christenen steeg van 16.000 in 1902 naar 41.000 in 1919.[826] Maar wat Van de Burgt al vreesde, gebeurde: de Nederlanders kregen onenigheid met hun Duitse collega's. Die beweerden dat Giesen hen uit het bestuur van de missie hield, geen inzage gaf in de financiën en de stichting van missiescholen om de Duitse cultuur (*Deutschtum*) te propageren, tegenhield. Winfridus Groeneveld zou zelfs als procurator gefraudeerd hebben en bovendien wat al te vrij zijn omgegaan met de zusters in de residentie. Maar hoewel Giesen zich autoritair kon gedragen, hadden slechts vier à vijf Duitsers, door Groeneveld *stänker* en *grünschnabel* genoemd, problemen met het Nederlandse bestuur. Het merendeel, ruim twintig man, had dat niet.[827]

Behalve met deze onaangenaamheden kreeg Giesen ook te maken met de wisseling van het protectoraat van Frankrijk naar Duitsland en de wijziging van de grenzen van de Franse en Duitse vicariaten in Shandong.[828] Dat waren slepende kwesties waarin geopolitieke belangen en politieke machtsverhoudingen in Europa een rol speelden.

---

822. Tong-eul-kou (N.Chansi), 27 juni 1904, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1; Tsinanfou, 29 juni 1904, Giesen aan provinciaal, ABL map 40A, nr. 9.
823. Een coadjutor is een hulpbisschop met recht van opvolging (*cum iure successionis*). Giesen zag daar dus van af (*sine iure successionis*).
824. Luanfu 10 december 1913, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 3.
825. Ook de twee andere Nederlanders overleden in Noord-Shandong: Marinus van der Klei in 1909 en Winfridus Groeneveld in 1914.
826. Tiedemann, "Shandong Missions", 288.
827. Tsinanfu, 20 oktober 1913, Groeneveld aan provinciaal, AOFM persoonsdossier Winfridus Groeneveld, doos 12, map 33; Kersten, *Gods Werk*, 75.
828. Beschreven door Kersten, *Gods Werk*, 62-70.

Maar met name de onderhandelingen die Giesen in Beijing heeft moeten voeren over de positie van de Duitse missionarissen in Shandong na afloop van de Eerste Wereldoorlog, waren slopend geweest.

In 1919 hadden de geallieerden de repatriëring van alle Duitsers in China geëist, volgens Giesen omdat de Britse consul hierop stond. Ook de missionarissen moesten vertrekken: "Er werd dus geen onderscheid tusschen kooplui, handeldrijvenden en missionarissen gemaakt!"[829] Het zou een ramp zijn, niet alleen voor Noord-Shandong dat in één keer 24 missionarissen zou kwijtraken, maar ook voor Zuid-Shandong waar 36 Duitse missionarissen van de SVD werkten. Mogelijk vreesde Giesen zelfs voor het einde van de katholieke missie in Shandong. Vanuit Zuid-Shanxi schoot Timmer te hulp en stuurde drie Nederlanders: Victorianus Kruitwagen, Humilis Roques, en Evaristus van Kroonenburg. Ze zouden zich bezighouden met respectievelijk de financiën, de leiding van de Chinese priesters en het bestuur van de seminaries.[830] Samen met zijn collega-vicarissen, de Duitse SVD'er Augustinus Henninghaus van Zuid-Shandong en de Franse franciscaan Adéodat Wittner van Oost-Shandong, probeerde Giesen de repatriëring te voorkomen. Ernstig ziek, in wat het laatste jaar van zijn leven zou zijn, reisde hij meermalen naar Beijing en kreeg het uiteindelijk voor elkaar dat de eis tot repatriëring werd ingetrokken. De Duitsers toonden grote dankbaarheid voor zijn inspanning; Kruitwagen, Roques en Van Kroonenburg keerden - na een aangename en informatieve rondreis door Shandong - terug naar Shanxi.[831]

Historicus Gary Tiedemann spreekt met betrekking tot de katholieke missie in Shandong van een "Dutch connection" die nog wel eens over het hoofd wordt gezien in de beschrijvingen van de beide Duitse vicariaten op het schiereiland. Hij ziet drie cruciale momenten waarop Nederlandse steun van belang is geweest voor de Duitse missionering. Allereerst de stichting, in 1875, van de nieuwe Duitse missiecongregatie, de SVD, in het Limburgse Steyl dichtbij de Nederlands-Duitse grens. De congregatie trok ook Nederlanders aan van wie er drie[832] vóór 1919 naar Zuid-Shandong werden gestuurd en die volgens Tiedemann veel hebben bijgedragen aan de snelle groei van het vicariaat. Dan de aankomst in 1902 van Giesen, Groeneveld en Van der Klei in wat

829. V. Kruitwagen, "Van Luanfu naar Tsinanfu en weer terug", in: *Sint Franciscus*, jrg. 35, nr. 2 (februari 1920), 51-55.

830. Idem; H. Roques, "Van een verre reis", in: *Sint Antonius*, jrg. 26, nr. 9 (september 1920), 286-287.

831. Kersten, *Gods Werk*, 82; Tiedemann, "Shandong Missions", 287. Roques en Kruitwagen beschreven hun reis en verblijf. Zie van Roques de zes artikelen "Van een verre reis" in: *Sint Antonius*, jrg. 26 (1920) en van Kruitwagen de negen artikelen "Van Luanfu naar Tsinanfu en weer terug", in: *Sint Franciscus*, jrg. 35 (1920). Vijf jaar na zijn eerste bezoek aan Tsinan zou Roques er, op doorreis naar Nederland, overlijden en begraven worden. Zie: Tsin-nan-fou 4 april 1924, Stals aan provinciaal, AOFM persoonsdossier Roques, doos 16, map 2.

832. Theodorus Vilsterman, Jan Buis en Petrus Noyen.

later het Duitse vicariaat Noord-Shandong zou worden, waardoor dat gebied een nieuwe impuls kreeg. En tenslotte de beslissende rol die werd gespeeld door Nederlanders na de Eerste Wereldoorlog, waardoor voorkomen werd dat er een einde kwam aan de Duitse katholieke missie in Shandong.[833] Tiedemann vindt dit alles "indicative of the strong international character of the universal Church." En hij concludeert: "it is clear that the Dutch factor contributed greatly to the internationalization of the Catholic missionary enterprise, especially during and immediately after Word War I."[834] Missie, ook in China, had een internationaal karakter, zoals Tiedemann terecht opmerkt. Er waren weinig christelijke landen die geen missionarissen uitstuurden, op verschillende momenten werd met andere nationaliteiten samengewerkt en er waren gemengde congregaties. Maar de 'heidenen' waren ook een markt en dus was er sprake van onderlinge concurrentie zoals de hierboven beschreven verdelingen van vicariaten laat zien.[835] De missionerende instanties had zo hun eigen prioriteiten. Het gemeenschappelijk doel, de verspreiding van het christelijk geloof, was meermalen ondergeschikt aan het belang van de eigen orde of congregatie en aan het nationale belang, zeker als geopolitieke, economische en/of militaire factoren ook nog een rol speelden.

Datong

In 1921 kregen de Nederlandse franciscanen nogmaals de mogelijkheid hun gebied uit te breiden. De Propaganda Fide wilde Datong, het meest noordelijke district van het vicariaat Noord-Shanxi, zelfstandig maken en het aan de scheutisten toewijzen. In een poging het gebied voor de franciscanen te behouden, vroeg de ordesgeneraal aan Timmer – die eerder zijn steun had uitgesproken voor het behoud van Datong voor de franciscanen – zes missionarissen te sturen om een nieuwe missie op te zetten. Maar de omvang en samenstelling van de groep missionarissen was sedert 1902 veranderd. Na overleg met zijn *consiliarii* telegrafeerde Timmer resoluut "impossibile accettare." Hij kon niemand missen, allereerst vanwege de leeftijdsopbouw van zijn personeel: "de oudere en de jongere zijn niet geschikt om in een nieuw gebied werkzaam te zijn en die overblijven zelfs niet voldoende voor ons eigen vicariaat." Op de tweede plaats zou binnen niet al te lange tijd Zuid-Shanxi, het eigen vicariaat dus, verdeeld moeten worden en wilde men het nieuwe deel voor de Nederlanders behouden dan zou men ook daar voldoende missionarissen naar toe moeten kunnen sturen. Bovendien vond hij de onderhandelingen met de scheutisten al te ver gevorderd. In 1922 werd Datong dan ook aan hen overgedragen.[836]

---

833. Tiedemann, "Shandong Missions", 271-298.

834. Tiedemann, "Shandong Missions", 292.

835. Zie ook de rivaliteit tussen Italiaanse en Nederlandse franciscanen bij de verdeling van Hubei in de jaren 1883-1888 en de argwaan bij de Belgische franciscanen t.a.v. Ierse Columbanen, Dujardin, *Missie en Moderniteit*, 361, 364.

836. Rome 24 februari 1921, Generaal aan Timmer, ABL map 31B; Luanfu 27 mei 1921, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 1; Porthos bij Colombo, 25 september 1922, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

3. Gedwongen krimp: Kiangchow

In de zomer van 1932 schreef Spruit aan provinciaal Caminida dat er nagedacht moest worden over de bestemming van het dekenaat Kiangchow. Hij vreesde dat een dezer dagen apostolisch delegaat Celso Costantini er over zou beginnen want Zuid-Shanxi was een van China's grootste vicariaten en “Rome schijnt tegenwoordig voor kleinere Vicariaten te zijn.” Verschillende Europese vicarissen vonden dat Costantini daarmee wel erg veel haast maakte maar men had weinig in te brengen: de delegaat voerde de regie over de verdelingen. Caminida schrok. Als Kiangchow ook naar de Chinese clerus zou gaan, bleef er voor de Nederlandse minderbroedersprovincie in China wel erg weinig over. Het was daarom “zeer wenschelijk” dat het gebied, als prefectuur of als vicariaat, bij de Nederlandse provincie bleef.[837]

Uit correspondentie van later datum blijkt dat de missionarissen daar anders over dachten. Niet dat ze Kiangchow niet wilden behouden, maar zoals hierboven al is beschreven was het dekenaat een achtergebleven gebied: “Kiangchow is in geen enkel opzicht voldoende voorbereid en ingericht om op eigen beenen te kunnen staan.” schreef Pacianus Teepe in 1933. Superior regularis Philotheus Bolander zag vooral op tegen de verdeling van het personeel: als de missionarissen de vrije keus werd gelaten, zouden de meesten in Luanfu willen blijven.[838] Nivardus Noordermeer merkte bovendien op dat er voor de missionarissen die in Kiangchow werkten, weinig kans was ooit een mooie parochie – d.w.z. van enige omvang en met toegewijde christenen – te verwerven:

> “In 't Westen is zo weinig vooruitzicht: 't zijn ouwe christenen[839] van voor 1900. 't Grootste deel is toen uitgemoord, de over (…) geblevenen hebben altijd zaakjes met de Paters gemaakt (misschien niet ten onrechte) en de heidenen durven niet in de godsdienst te komen, omdat de schrik er in zit, en ook omdat de christenen 't niet willen hebben: sinds de vervolging is het 'n ware haat, van weerskanten.”[840]

---

837. Luanfu 21 juli 1932, Spruit aan provinciaal; 10 september 1932, provinciaal aan Spruit; Luanfu 4 november 1932, Spruit aan provinciaal, allen ABL map 47, nr. 2; Nieuwjaar 1933, provinciaal aan Spruit, ABL map 48, nr. 1.
838. Kiangchow 8 juli 1933, Teepe aan procurator, ABL map 55, nr. 1; Kaokiatchoang 30 mei 1935 Bolander aan provinciaal en Kaokiatchoang 9 juni 1936 en 8 december 1936 Bolander aan provinciaal, ABL map 60, nr. 2.
839. Met “oude christenen” bedoelen de missionarissen christenen die al meerdere generaties katholiek waren.
840. Luanfu 24 juni 1937, Noordermeer aan Beste Stef, AOFM persoonsdossier Noordermeer, doos 26, nr. 12.

Niettemin, Spruit ging andermaal aan de slag om een gebiedsverdeling tot stand te brengen. Hij schreef in 1933 een voorstel aan de Propaganda Fide om Kiangchow als apostolische prefectuur over te dragen aan de Nederlandse provincie, maar hoorde meer dan anderhalf jaar niets. Hij vreesde dat zijn voorstel afgekeurd zou worden maar de vertraging had misschien ook te maken met de overdracht van de functie van apostolisch delegaat. In 1934 volgde de Italiaan Mario Zanin zijn landgenoot Costantini op en die maakte volgens Spruit nauwelijks aanstalten zijn werk op te pakken: "De Delegaat Mgr. Zanin heeft tot nu toe niet veel meer gedaan dan reizen en zich overal laten féteeren", schreef hij afkeurend.[841] Zanin bleek inderdaad geen haast te hebben. In een gesprek met Spruit in 1935 uitte hij volgens Spruit bedenkingen: "Er zijn al te veel verdeelingen gemaakt, waarvan ik nu de lasten moet dragen."[842] Was dit kritiek op het beleid van zijn voorganger? Maar het voorstel tot verdeling was al naar de Propaganda Fide gestuurd en daar was Costantini inmiddels secretaris geworden.

Toen het voorstel eenmaal in behandeling was genomen, verliepen de onderhandelingen voorspoedig. Er kwamen enkele opmerkingen van de delegaat en van de Propaganda Fide maar er waren geen slepende conflicten: de grenzen van de prefectuur Kiangchow bleven gelijk aan die van het dekenaat Kiangchow en het over te dragen geldbedrag (50.000 Chinese dollars, waarvan 27.000 uit het BCF) [843] vond Spruit geen probleem. Hij had met alle plezier zijn medebroeders het dubbele gegeven, maar dat hoefde men in Rome niet te weten. Ook de verdeling van personen was "in vrede van stapel geloopen."[844] Op 25 mei 1936 werd Kiangchow officieel afgescheiden van Luanfu. De nieuwe apostolisch prefectuur was qua grondgebied groter dan Luanfu, maar telde veel minder christenen (Kiangchow 6.000, Luanfu 27.000). Er waren 7 quasi-parochies en in Kiangchow en het zuidelijker gelegen Yuncheng werkten al zusters van Heerlen.[845] Het wachten was op de benoeming van een apostolisch prefect.

Spruit was daar niet gerust op. "De bedoeling van Rome schijnt te zijn ons Europeanen langzaam aan onder Chin. Bisschoppen te zetten." Hij vreesde dat de Propaganda Fide een Chinese priester zou benoemen. Dat zou in lijn zijn met het begin jaren twintig ingezette beleid om een inheemse clerus op te leiden als toekomstige bestuurders van

841. Luanfu 5 mei 1934, Spruit aan provinciaal, ABL map 48, nr. 1; Luanfu 26 juni 1934, Spruit aan provinciaal, ABL map 48, nr. 1; Luanfu 15 december 1934, Spruit aan provinciaal, ABL map 48, nr. 1.

842. Luanfu, 26 juli 1935, Spruit aan provinciaal, ABL map 48, nr. 1.

843. 26 oktober 1936, Saturninus van Egmond aan Nicasius Flaat, ABL map 46, nr. 1.

844. Luanfu 9 februari 1935, Spruit aan provinciaal en Shanghai 2 november 1936, Spruit aan provinciaal, ABL map 48, nr. 1; Kramer, Kroniek, 159.

845. "Uit de Missiën. Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 11, nr. 1 (januari 1937), 18-19. Kramer, *Kroniek*, 161.

de Kerk in China. Iets dergelijks had zich al voorgedaan in Noord-Shanxi waar zeer tegen de zin van de Italiaanse apostolisch vicaris een Chinese priester tot coadjutor was benoemd. Tot ieders opluchting werd in december procurator Quintinus Pessers tot apostolisch prefect benoemd: "Algemene vreugde", schreef Spruit, "de juiste man op de juiste plaats."[846] Zoals in 1888 Poell Matchang introk, werd nu Pessers met groot vertoon in Kiangchow binnengehaald. De stoet trok in de middag tijdens de markt door de hoofdstraat naar de kerk:

> "Drie muziekverenigingen gaven hun krachten ten beste. De christenen van de stad Kiangchow waren voltallig aanwezig. Twaalf man politie zorgde voor de openbare orde en een vrije baan. (…) de mandarijn en de politieprefect (lieten) hun kaartjes van welkom overhandigen, zodat ook het wereldlijk gezag heeft meegeholpen om de kerk een groot gezicht [reputatie] te geven."[847]

Maar met de verdeling veranderde ook de onderlinge verhouding tussen de Nederlanders: Luanfu en Kiangchow werden nu twee partijen met hun eigen belangen en die golden vooral de financiën. Een belangrijk deel van het geld voor Shanxi zat in het Bisschoppelijk China Fonds. Bij de afsplitsing van Hongtong (waarover later meer) had Spruit het BCF nog buiten de financiële regeling kunnen houden door een eenmalig bedrag aan de Chinezen te geven. Maar Pessers was procurator in Luanfu geweest en kende het fonds goed. Hij wilde er een deel van, waarschijnlijk om daarvan de jaarlijkse rente te kunnen ontvangen, en extra geld om de prefectuur te kunnen opbouwen, want die stond er erbarmerlijk voor:

> "Nee, ik heb nooit kunnen denken dat het district van Kiangchow zoo stiefmoederlijk door Luanfu bedeeld is geworden. Koopen van grond, bouwen van huizen, spelonken, kerken, kapellen, is hier altijd maar op de lange baan geschoven. De hoofdresidenties die we hebben zijn zoo goed als allemaal treurig. Waar we wat aan kapellen – ik moet me feitelijk schamen dit woord voor die krotten te gebruiken – huizen of spelonken[848] hebben, zijn ze gewoonlijk gehuurd of is de grond van een ander en het huis van ons, dus ook een onmogelijke toestand of er

846. Shanghai 2 november 1936, Spruit aan provinciaal, ABL map 48n nr. 1; 12 januari 1937, Spruit aan provenciaal, ABL map 48, nr. 2. De missionarissen die er te werk gesteld werden waren: Jesualdus van Hemert, Dositheus Ruys, Albertinus Potveer, Herculanus Frankhuijzen, Hyacinthus Fortuin, Cajus vanden Eijnden, Aemilianus van Heel en de Chinese priesters Thomas Ping, Dominicus Tsoei en Didacus Song. Zie: "Uit het provincialaat", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 12, nr. 5 (mei 1937), 135.

847. "Kiangchow heeft een Apostolisch Prefect", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 4 (april 1937), 87 en 108.

848. Hiermee worden de grotwoningen bedoeld.

> wonen een paar andere huishoudens in hetzelfde huis bij in. Nergens een stukje grond er bij om uit te breiden. De missionaris kan in dergelijke huizen met veel goeden wil missie geven, maar om er zich te vestigen is onmogelijk."[849]

Men besloot dat eerst de hoofdresidentie moest worden aangepakt. En in de plaats van het kleine Chinese huis dat als kerk diende en waarvan het dak op invallen stond, moest een fatsoenlijke kerk komen "die ons zelf en de christenen de vreugd zal bezorgen van de uiterlijke plechtigheden van de kerk en waarmee we bij de heidenen voor den dag kunnen komen." Er moesten comfortabele residenties en mooie kerkjes komen want dat oefende "trekkracht op de heidenen" uit en was bovendien goed voor de geestelijke gezondheid van de missionarissen, want nooit eens iets zien "wat betrekking heeft op uiterlijk vertoon van den Godsdienst, (werkt) zeer deprimeerend." Een mededeling die iets laat zien van de psychische last van een missionaris. En het ontbrak aan scholen, wat ook al geen goede indruk maakte op niet-christenen.[850]

Kortom, Pessers had geld nodig. Hij had inmiddels 100.000 dollar van Luanfu gekregen maar hij vond dat hij ook recht had op een deel van de 40.000 dollar, die een jaar eerder door de Nederlandse provincie naar Shanxi waren overgemaakt. Er was daarvan slechts 4.456 dollar op de rekening van Kiangchow gestort. Toen Pessers opmerkte dat het toch wel een karig deel was, zou Spruit geantwoord hebben: "In Luanfu is veel, dus daar is veel noodig, in Kiangchow is nog bijna niks, dus daar is bijna niks noodig." Superior regularis Bolander waarschuwde al in 1935 dat 50.000 dollar ternauwernood genoeg zou zijn voor slechts enkele jaren. In Kiangchow was niets, er moest gebouwd worden. Bovendien was, door economische verschillen tussen de regio's, alles duurder dan in Luanfu en was er vaker hongersnood. Ook Pessers wees hierop en gaf enkele voorbeelden: in Luanfu betaalde men voor 10.000 brikken $ 30, voor 10.000 pond kalk $ 20, voor hardsteen per 100 meter $ 31. In Kiangchow betaalde men respectievelijk $ 72, $ 67 en $ 112. De personeelskosten lagen hoger: in Luanfu gaf men een catechismusleraar $ 5 à $ 6 per maand, in Kiangchow $ 10 à 12. "En die duurte zit over heel de linie." Bovendien waren de inkomsten beduidend minder: aan misstipendia en contributies – beiden afhankelijk van het aantal katholieken – haalde men in Kiangchow $ 525 per jaar op, in Luanfu $ 6.000.[851]

---

849. Kiangchow 5 april 1937, Pessers aan provinciaal, ABL map 182, nr. 1. Zie: Kaokiatchoang 30 mei 1935, Bolander aan provinciaal, ABL map 60, nr. 2.

850. Kiangchow 1 februari 1937 Pessers aan provinciaal, ABL map 182, nr. 1; Kiangchow 5 april 1937, Pessers aan provinciaal, ABL map 182, nr. 1.

851. Kaokiatchoang 30 mei 1935, Bolander aan provinciaal, ABL map 60, nr. 2; Kiangchow 5 april 1937, Pessers aan provinciaal, ABL map 182, nr. 1. Kiangchow 24 juni 1937, Pessers aan provinciaal, ABL map 46, nr. 1.

Kort na de benoeming van Pessers tot apostolisch prefect had Spruit hem een overeenkomst voorgelegd met de bepaling dat een vierde van de inkomsten uit Nederland zou worden overgedragen aan Kiangchow. Dat vond Spruit al heel royaal aangezien de nieuwe prefectuur slechts een vijfde van het aantal christenen van Luanfu had. Hij had wel meer willen geven "maar we moeten hier ook leven en hier zullen er ook residenties bij moeten komen."[852] Pessers had een ander uitgangspunt: niet de verhouding van het aantal christenen telde maar de bedroevende staat van de gebouwen. Hij vond een derde deel eerlijker. Het kwam tot een vervelend conflict. Pessers weigerde te tekenen met als argument dat Kiangchow "met zulk gering inkomen onmogelijk in stand zou kunnen gehouden worden." Bovendien meende hij dat Spruit:

> "… niet het recht [had] naar eigen goeddunken in deze zaak te beslissen en nog minder ons à bout portant (hij dreigde dat we anders niks zouden krijgen!!!) een stuk ter tekening voor te leggen, over welks inhoud hij zelfs niet eens wilde onderhandelen."[853]

Nog één keer wilde Pessers een verzoek bij Spruit indienen. Als zij dan nog niet tot overeenkomst konden komen, zou hij "een actie instellen" tegen Spruit bij het ordesgeneralaat en de Propaganda Fide "over het kapitaal dat het Vic. Luanfu bezit zowel binnen als buiten zijn missiegebied. De paters zijn het hier moe, om langer op een houtje te blijven bijten." Wel hoopte hij dat het niet zo ver zou komen:

> "… maar als ik langer talm in deze zaak, dan kom ik tekort aan den plicht dien ik als Prefect heb tegenover de Prefecture. Hadden ze mij maar gewoon soldaat gelaten in het missionaris leger, dan had ik met dien rommel niks te doen gehad." [854]

Spruit schikte zich naar de wens van Pessers en vroeg aan de beheerders van de financiën in Nederland om de verdeling zo uit te voeren dat Kiangchow een derde deel van het kapitaal van de missie kreeg.[855] Pessers kon aan de slag. Hij begon met de bouw van een kathedraal op het hoogstgelegen punt van de stad Kiangchow. Aan zijn medebroeders in Luanfu liet hij weten – plagend? – dat het gebouw een meter langer zou worden en een toren meer zou krijgen dan de kathedraal van Luanfu.[856] De

852. Luanfu 12 januari 1936, Spruit aan provinciaal, ABL map 48, nr. 2.
853. Kiangchow 24 juni 1937 Pessers aan provinciaal, ABL map 46, nr. 1.
854. Idem.
855. Luanfu 30 januari 1940 (kopie) Spruit aan Arcadius v/d Hoeven (econoom), ABL map 46, nr. 1.
856. Kramer, *Kiangchow*, 8.

prefectuur van Kiangchow is echter nooit tot ontplooiing gekomen. Vanaf 1937 was het gebied het toneel van oorlogshandelingen en communistische guerillas.

De territoriumdrift van de Nederlandse franciscanen beperkte zich niet tot China. Ook de Nederlandse provincie zelf wilde expansie. In 1929 had zij een missie aangenomen in Nederlands-Indië en daarvoor waren ook missionarissen nodig. Provinciaal Regalatus Hazebroek had "pogingen aangewend" om Melchior Schilte – op dat moment vanuit China in Nederland op vakantie – naar die Nederlandse kolonie te krijgen. Hij wilde iemand met "ervaring en goede gaven", iemand die gemakkelijk met de Chinezen die daar woonden om kon gaan. Bovendien meende hij dat Schiltes talenten:

> "… in Batavia beter tot hun recht konden komen dan op een klein plaatsje bij u of als rector van de Zusters. U moet dit niet beschouwen als een minder-achten van de staties bij u. Maar we mogen toch wel zeggen, dat een plaats als Batavia met een aantal inwoners van meer dan 400.000 inwoners en een cosmopolitische bevolking bijzondere eischen stelt."[857]

Een onthullend inkijkje overigens in het denken in de Nederlandse provincie over de hiërarchie van missiegebieden.[858] Apostolisch vicaris Spruit was terecht bezorgd. Hij kon zich niet voorstellen dat Hazebroek, die toch bekend was met het gebrek aan personeel in Zuid-Shanxi, een van de meest ervaren krachten naar een andere missie zou sturen. Dat zou "werkelijk een ramp zijn voor de Missie."[859] Gelukkig bedankte Schilte voor de eer, wat Hazebroek dan wel weer "zeer prijzenswaardig" vond.[860] Maar om toch te komen tot de noodzakelijk geachte vijf missionarissen voor Nederlands-Indië zag hij zich gedwongen om een missionaris, oorspronkelijk voor China bestemd, naar de nieuwe missie sturen. Hij deed moeite om de situatie uit te leggen:

> "Men zou de opmerking kunnen maken, die ik tegenover u wel wil beantwoorden, waarom een missie aannemen in Indië, als men niet voldoende volk heeft om de bestaande missies volop te bedienen. Het

857. 26 januari 1930, provinciaal aan Spruit, ABL map 47, nr. 2.

858. Zie hierover ook de opmerking van provinciaal Honoratus Caminada die het nieuwe missiegebied van de Nederlandse franciscanen in Papoea-Nieuw-Guinea omschreef als "een zwaardere missie, die meer offers gaat vragen (…) kan moeilijk gevonden worden." Geciteerd in: Jan Sloot, *Hoe God verscheen in Papoea. Nederlandse franciscanen in Papoea, 1937-1987*, Nijmegen 2010, 31. Sloot schrijft dat de missie "het paradepaard" en "het boegbeeld" was van de Nederlandse franciscanen. Idem, 380.

859. Luanfu, 1 augustus 1929, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1.

860. 26 januari 1930, provinciaal aan Spruit, ABL map 47, nr. 2.

> was reeds lang het algemeen verlangen van de Provincie, een missie in ons Indië te hebben. En zonder te aanvaarden 'de souvereiniteit van de volkswil' hebben wij om verschillende redenen gemeend, nu ons een kans werd geboden, die ons later misschien zou ontgaan, deze te moeten aannemen. Op het oogenblik brengt dit wel zorg, alle missies voldoende te bezetten, maar over enkele jaren krijgen wij missionarissen genoeg."[861]

Waarop dat optimisme gebaseerd was, is niet duidelijk. Hazebroeks opvolger, Caminada, was doortastender. In 1932 bood de Propaganda Fide aan de orde ook nog een missiegebied in Pakistan aan "en wel in zulke termen, dat weigeren voor ons eenvoudig onmogelijk was." Caminida wilde Valens Wienk sturen en hoopte dat Spruit daartegen geen bezwaar zou maken. Maar na zijn bezoek aan Zuid-Shanxi in 1933 nam Caminada zowel Wienk als Schilte mee naar de nieuwe missie. Wienk was voorbestemd voor de functie van superior regularis, voor Schilte had men het ambt van apostolisch vicaris in gedachte. Er deden zich echter problemen voor, waarna Schilte in januari 1934 terugkeerde naar China.[862]

4. Bouwbeleid

Zoals eerder opgemerkt, stond vanaf het begin de bouw van gebedshuizen en residenties hoog op de agenda van het vicariaatsbestuur. In Matchang werd de hoofdresidentie ingericht. Een logische keuze, want het dorp, op ongeveer een half uur reizen van de districtshoofdstad Luanfu, was een van de oudste en grootste parochies in Zuid-Shanxi, met een bijna uitsluitend christelijke bevolking.[863] Het lag min of meer centraal ten opzichte van andere christelijke gemeenschappen in het oosten van het vicariaat. Er werd een grote variëteit aan gewassen verbouwd en er stonden al een alleszins acceptabele kerk en een residentie die alleen maar opgeknapt

---

861. 26 januari 1930, provinciaal aan Spruit, ABL map 47, nr. 2.

862. 12 april 1932, provinciaal Caminada aan Spruit, ABL map 47, nr. 2; Ericus Uppenkamp: "In memoriam Melchior Schilte", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 28, nr. 2 (febr. 1958), 59-62. Over de totstandkoming van de missie in Pakistan, zie: Oswald Dijkstra ofm, Louis Mascarenhas ofm, *Dutch Franciscans and their missions. India and Pakistan*, Utrecht 1994.

863. In 1889 telde het ruim 600 christenen. Zie: Matchang 30 januari 1890, Cassianus Pompe aan N.N., AOFM Brieven afkomstig uit de archieven van de missionarissen van het H.Hart, Tilburg (M.S.C.). In 1903 werd het helemaal christelijk en bleef het getal christenen groeien tot ongeveer 1600 in het midden van de jaren dertig. Zie: Van Bussel, "Uit de Missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Franciscus*, jrg. 18, nr. 6 (juni 1903), 184-189. Enkele obscure feiten uit de geschiedenis van het dorp werden opgediept door Bertrandus Boerke. Zie: "Uit de Missiën. Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 5, nr. 2, (februari 1931), 70-72.

hoefden te worden.[864] Het interieur van de kerk werd opgefrist: de zuilen werden wit geschilderd, de muren roze-rood, het gewelf kreeg een blauwe kleur en werd beplakt met goudkleurige papieren sterren. Voor de residentie kocht Poell meubilair, liet het plafond schilderen en ruiten in de met papier beplakte vensters zetten. Ook werd er een moestuin aangelegd waar een jaar later aardappelen, kool, bonen en wortelen uit geoogst konden worden.[865]

In heel Zuid-Shanxi werd de uitbreiding van het aantal kerken, kapellen en residenties door Hofman voortvarend ter hand genomen. In zijn bestuursperiode nam het aantal kerken toe van zes in 1890 tot 24 in 1899. Het aantal kapellen steeg tot 57. Maar wanneer er geschreven werd over gebedshuizen moet men zich niet de gebouwen voorstellen zoals die in Nederland waren. Een kerk was in Zuid-Shanxi soms niet meer dan wat men in Nederland een kapel zou noemen; een kapel vaak slechts een uitgeruimde catechistenwoning of een witgekalkte grot. Grootse, majestueuze bouwwerken waren er niet veel. Alleen in Luanfu en later Kiangchow stonden imponerende kathedralen.[866] Kerken en kapellen waren niet de enige bouwwerken. Elke missionaris moest zijn eigen residentie hebben en daarnaast waren er scholen, seminaries, onderkomens voor personeel, stallen, schuren.

In 1893 besloot Hofman dat de hoofdresidentie van Matchang verplaatst moest worden naar Luanfu, een van de belangrijkste en grootste steden van Zuid-Shanxi: omringd door een muur met vier toegangspoorten en in die dagen met tussen de dertig- en veertigduizend inwoners die in, ook ommuurde, grotere en kleinere huizenblokken woonden. Vier onverharde hoofdstraten – de Noorderstraat, Oosterstraat, Zuiderstraat en Westerstraat – elk uitkomend bij een van de stadspoorten, doorkruisten de in zijn grondplan rechthoekige stad. Ondanks zijn omvang had Luanfu (voor westerse ogen althans) geen stedelijke uitstraling. De gebouwen waren laag, de meeste straten niet veel meer dan karresporen en de bevolking bestond hoofdzakelijk uit landbouwers. Er woonden in 1888 ongeveer 100 christenen. De katholieke kerk was niet het enige religieuze gebouw in de stad. Er waren tientallen pagodes en tempels, drie moskeeën en een residentie van Amerikaanse protestantse zendelingen.[867]

---

864. "Uit de Missiën. Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 5, nr. 12 (december 1931), 627.

865. Matchang 10 september 1889, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

866. O. Timmer, 1 september 1913, "Brief bij Jaarverslag", in: *Sint Franciscus*, jrg. 28, nr. 12 (december 1913), 373.

867. Matchang 13 oktober 1888, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1; Entre-nous Judocus Spruit ofm, Leskamer Weert 13-14 december 1932, AOFM Lezingen China; "Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 10, nr. 1 (januari 1936), 20-22.

De kosten voor de bouw van de nieuwe residentie werden geschat op 25.000 gulden.[868] Het complex, in de zuidoostelijke, wat verlaten hoek van de stad, bood onderdak aan 30 missionarissen. Een enorme ringmuur van meer dan drie meter hoog omsloot tweederde van het aangekochte terrein.[869] Behalve kamers voor de missionarissen waren er onder meer een refter, een recreatieruimte, een huiskapel en een ontvangstzaal voor bezoekende Chinese hoogwaardigheidsbeklederes.[870] Dit bestuurlijke hart van de missie van de Nederlandse franciscanen werd in 1897 in gebruik genomen en in de jaren die volgden voortdurend uigebreid. Er kwamen seminarie- en schoolgebouwen met eigen keukens, slaapzalen en badkamers, bibliotheken, studiezalen en privékapellen. Er werden voorraadschuren, stallen, kippen- en varkenshokken gebouwd en bloemen- en groentetuinen, zelfs een heuse "Engelsche tuin" aangelegd. Er waren verschillende werkplaatsen waaronder een boekdrukkerij en –binderij en een meelmolen. Forse uitbreiding vond plaats met de komst van de vrouwelijke religieuzen uit Heerlen begin jaren twintig: behalve gebouwen voor de zusters zelf, kwam er een ziekenhuis en huizen voor bejaarden en weeskinderen. De zusters kregen een eigen boerderij en een groentetuin. Eind jaren twintig woonden er in dit enorme complex meer dan 200 personen, inclusief Chinees personeel.[871]

Het meest in het oog springende gebouw van de hoofdresidentie was de kathedraal. Hofman – bouwheer van de Bosjeskerk in Rotterdam – was de ontwerper, hield persoonlijk toezicht op de bouw, die rond 1893 begon, en trok daarin zijn eigen plan. Met 'heidense' gevoeligheden hield hij geen rekening: de 70 kilo zware klok had hij laten gieten van omgesmolten koperen afgodenbeelden – overigens vrij gebruikelijk – en hij negeerde het advies van zijn missionarissen om geen hoge kerktoren te bouwen omdat dit provocerend voor de niet-christenen was.[872] Die reageerden overigens adequaat en bouwden daarna niet ver van de hoofdresidentie op de stadsmuur een pagode die boven de toren van de katholieken uitstak, daarmee het gevaar van de stad binnentrekkende kwade geesten bezwerend.[873]

---

868. Zuid-Chansi 22 februari 1893, Hofman aan provinciaal Ebben, ABL map 16, nr. 2B.

869. Hofman, "Aan de weldoeners van de Missie der Nederlandsche Paters Franciscanen in Zuid-Chansi, ingezonderheid aan de Leden der Missie-vereeniging", in: *Sint Franciscus*, jrg. 10, nr. 2 (februari 1895), 53-57.

870. Zuid-Chansi 20 juni 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2C.

871. Beschrijvingen van de hoofdresidentie: Jaarverslag 1923, ABL map 33, nr. 1; Luanfu 15 januari 1927, Van Elk aan provinciaal, AOFM persoonsdossier G. van Elk, doos 16, map 24. Enkele personeelsleden worden voorgesteld in: Placidus Slijkerman, "Een Kijkje in Zuid-Chansi. Ons Personeel." in: *Sint Franciscus* jrg. 19, nr. 14 (april 1904), 121-125. De missie maakte, in ieder geval in de jaren dertig, gebruik van een vaste aannemer, de familie Ts'ing. Zie: Kramer, *Kroniek*, 176.

872. K'ang tch'eng november 1896, O.Timmer aan Nieuwenhuizen, ABL map 16, nr. 3; Kramer, *Kroniek*, noot 1, 72. Giesen, "De inzegening der hoofdresidentie", in: *Sint Franciscus*, jrg. 12, nr. 4 (april 1897), 116-120.

873. "Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 10, nr. 1 (januari 1936), 20-23.

Tijdens de Bokseropstand van 1900 werden de meeste gebouwen vernield, ook de residentie en de bijna afgebouwde kathedraal in Luanfu. Maar zo snel men kon, begon men aan het herstel. In 1904 kon de kathedraal worden ingewijd. In het nabijgelegen Kaokiatchoang werd begin jaren dertig een klooster gebouwd. Het aantal kerken en kapellen in heel Zuid-Shanxi zou uiteindelijk, voordat het vicariaat werd verdeeld, oplopen tot respectievelijk 79 en 251 in 1930.

De financiering van deze projecten was natuurlijk een voortdurende zorg, vooral tijdens de crisis van de jaren twintig en dertig. Geld kwam van de Pauselijke Missiewerken en het Bisschoppelijk China Fonds, maar ook uit giften en nalatenschappen.[874] In een enkel geval werd doelgericht campagne gevoerd om een kerk te bouwen, zoals door Epiphanius Frericks. Hij schreef in juni 1910 in *Sint Antonius* dat in zijn residentie Litcheng dringend een nieuwe kerk nodig was maar dat het geld ontbrak. Hij riep daarom in vlammende bewoordingen de lezers op een geldelijke bijdrage te leveren: "En dat heiligdom te midden der vele pagoden opgericht, zal ongetwijfeld een vuurbaken zijn, welks licht heinde en ver schitterend, den algoeden God zal doen kennen aan ongelukkigen, die tot nu toe bevend in aanbidding neerknielen voor de afzichtelijke afbeeldsels hunner valsche goden."[875] Hij vond gehoor al moest hij geduld hebben: gedurende viereneenhalf jaar publiceerde *Sint Antonius* maandelijks de giften. In totaal werd ruim 1100 gulden gedoneerd, een bedrag waarmee een deel van de onkosten kon worden betaald.[876]

5. Chinees-christelijke architectuur en kunst

Kerken werden gebouwd in de stijl die men uit Nederland kende: neogotisch. Een kerk geïnspireerd op de architectuur van Chinese tempels en pagodes was zeldzaam. Dat was niet alleen in Zuid-Shanxi zo maar in alle katholieke missies in China. Die keuze was een doorn in het oog van apostolisch delegaat Celso Costantini, die zich inzette voor een Chinees-christelijke kunst.[877] Hij beschouwde die als een uitdrukking

874. Kramer *Kroniek*, 154.

875. Epiphanius Frericks: "Brief van den WelEerw. Pater Epiphanius Frericks", in *Sint Antonius*, jrg. 16, nr. 6 (juni 1910), 174-177.

876. Epiphanius Frericks: "Brief van Pater Epiphanius Frericks" in: *Sint Antonius*, jrg. 21, nr. 1 (januari 1915), 26-30.

877. Het navolgende is gebaseerd op: Fritz Bornemann svd, *Ars sacra Pekinensis. Die Chinesisch-christliche Malerei an der Katholischen Universität (Fu Jen) in Peking*, Mödling bei Wien 1950; zie ook: Sepp Schüller, *Neue christliche Malerei in China. Bilder und Selbstbiographien der bedeutendsten christlich-chinesischen Künstler der Gegenwart*, Düsseldorf 1940; Thomas Coomans, "Indigenizing Catholic Architecture in China: From Western-Gothic to Sino-Christian Design, 1900–1940", in: Cindy Yik-yi Chu (ed.), *Catholicism in China, 1900–Present. The Development of the Chinese Church*, New York 2014, 124-144.

van respect en sympathie van de Kerk voor de Chinese cultuur en als een middel om het geloof te verkondigen. Twee gebieden hadden zijn bijzondere aandacht: de architectuur van kerken en de schilderkunst. In 1923 schreef Costantini een brief aan Amerikaanse en Ierse missionarissen waarin hij wees op het belang van de architectuur van christelijke gebouwen in China.[878] Christelijke kunst, zo redeneerde hij, had zich altijd aangepast aan lokale culturen, dus waarom niet aan de Chinese? Hij bedoelde daarbij niet het kopieëren van een pagode of van het lukraak toepassen van elementen. Nee, juist de geest van de lokale architectuur moest begrepen worden.

Costantini benaderde de Nederlandse benedictijn Adelbert Gresnigt om een Chinees-christelijke stijl te bedenken voor kerken en kapellen, residenties en seminaries. Voor de vernieuwing van christelijke schilderkunst trok hij de schilder Chen Yuandu (Lukas Chen) aan. Zowel Gresnigt als Chen waren verbonden aan de katholieke universiteit in Beijing die in 1926 was opgericht. Vanaf 1930 was daar ook een kunstacademie. Chinees-christelijke kunst werd er niet gedoceerd maar men hoopte dat de omgeving Chinese studenten zou stimuleren ook christelijke motieven te gebruiken. In december 1934 werd een kleine tentoonstelling georganiseerd waarbij drie schilders hun werken, met het kerstverhaal als onderwerp, presenteerden. Alle schilderijen werden verkocht – maar niet aan de pastoors van de katholieke kerken in China. De afbeeldingen gingen vrijwel uitsluitend naar Europa en Amerika en werden als kunstobject verhandeld of als geschenk aan familie of vrienden gegeven. Een jaar later volgde een grote expositie in Shanghai waar honderd schilderijen met christelijke thema's werden gepresenteerd. De ontvangst was gemengd, van enthousiast tot afwijzend, maar er kwam een discussie in de internationale dagbladen en tijdschriften op gang waardoor Chinees-christelijke kunst steeds meer aandacht kreeg.

Ook in Zuid-Shanxi kwam het thema ter sprake. Pacianus Teepe wijdde er voor zijn Nederlandse lezers drie artikelen aan.[879] Hij was het eens met de opvatting dat religieuze kunst zich moest vormen naar de stijl van het land waar het geloof verkondigd werd. Maar bij Gresnigts ontwerpen van kerken en kapellen vroeg hij zich af of die richting wel toekomst had. Ook betwijfelde hij dat de Chinese beeldende

878. De brief is gepubliceerd onder de titel "Proper style of church architecture for the Chinese missions (Letter of the Apostolic Delegate to China Addressed to the American and Irish Missionaries)", in *Ecclesiastical Review*, vol. IX, nr. 3 (september 1923), 288-293. Costantini werkte zijn ideeën verder uit in *L'arte cristiana nelle missioni: manuale d'arte per i missionari*, Roma 1940.

879. Pacianus Teepe, "Chineesch-christelijke kunst. Een ingewikkeld vraagstuk", in: *Het Missiewerk*, jrg. 11 (1929/1930), 94-102; Pacianus Teepe, "Inheemsche kunst in het Vikariaat Luanfu", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 6, nr. 11 (november 1932), 452-464; Pacianus Teepe, "Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 7, nr. 4 (april 1933), 243-248.

kunst zich er toe leende om christelijke voorstellingen te verbeelden. Zij was immers voortgekomen uit bijgelovige tradities. En wat moest men verstaan onder Chinese kunst? Bovendien, zo constateerde hij, werden traditionele vormen eigenlijk niet meer beoefend: op alle gebieden namen Chinese architecten en kunstenaars de westerse kunst tot voorbeeld. "Architectuur, schilderkunst, poezie alles is min of meer goed geslaagd plagiaat van Amerikaansch of Europeesch model."[880]

Teepe bewonderde nietemin de pogingen om een Chinees-christelijke kunst te ontwikkelen. Hij besprak in dit verband drie Madonnafiguren. Allereerst de zogenaamde Maria van Tunglu, geschilderd door een Chinese jezuïet in 1909 en in 1924 door de Synode van Shanghai als artistiek ideaalbeeld van de Chinese Mariavoorstelling goedgekeurd. Aanvankelijk beviel het werk Teepe, maar toen hij erachter kwam dat de beeltenis was geïnspireerd op een, door een Amerikaanse schilderes vervaardigd, portret van de laatste keizerin, Cixi, veranderde hij zijn mening. Zij was immers "een van de meest afgrijselijkste monsters uit de eeuwenoude geschiedenis van China. Een baarlijke duivelin, die door haar cynische zedeloosheid zelfs de meest verwijfde heidenen afstootte. Een der wreedste kerkvervolgsters, die in verfijnde wreedheid niet voor Nero onderdeed."[881]

Geslaagder vond hij de Mariafiguur in de serie illustraties van Leon van Dijk, al moest hij erkennen dat hier geen sprake was van originele Chinees-christelijke kunst maar van een weergave naar Europese opvattingen van een Chineesch milieu. Teepe's laatste voorbeeld was de Mariavoorstelling van Irene Peltenburg[882], geïnspireerd op afbeeldingen van de (oorspronkelijk boeddhistische) godin van de barmhartigheid, Quan Yin. Teepe zelf was enthousiast maar een Chinese priester reageerde verontwaardigd en noemde het een "grove profanatie"[883] Quan Yin was te zeer verbonden met de oude tijd, de tijd van verval, de tijd "van het grofste bijgeloof en walgelijkste misbruiken, van vervallen pagoden en vervuilde bonzen, van een verwijfden hemelzoon in Peking en zijn corrupten ambtenarenkliek, een

880. Teepe, "Chineesch-christelijke kunst", 95-96.

881. Teepe, "Chineesch-christelijke kunst", 97. De beschrijving van Teepe was niet ongewoon in die tijd. De reputatie van Cixi in het Westen is lang zeer slecht geweest maar wordt in recente studies enigszins bijgesteld. Zie: Jolanda Jansen, "Van concubine tot Oude Boeddha. De literaire portrettering van de Chinese keizerin-weduwe Tz'u-hsi (1835-1908)", in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, jrg. 112, afl. 4 (1999), 598-615; Li Yuhang & Harriet T. Zurndorfer "Rethinking Empress Dowager Cixi through the Production of Art", in: *Nan Nü*, 14 (2012), 1-20.

882. Teepe heeft het over "de heer Peltenburger", maar bedoelde Irene Peltenburg (1906-1928), die tijdens een verblijf op Java belangstelling had gekregen voor Chinees-christelijke kunst. Zie: J. Schmutzer, "Irene Peltenburg en de aangepaste missiekunst", in: *St. Claverbond*, jrg. 46 (1934), 65-67.

883. Teepe, "Chineesch-christelijke kunst", 100.

tijd, toen juist de godsdienstige praktijken vrijwel met misdadige gewoonten van moreellaagstaande personen vereenzelvigd werden."[884]

Teepe concludeerde dat het beter zou zijn te wachten totdat de politieke situatie in China zich gestabiliseerd had. Dan zou vanzelf wel een nieuwe kunst opbloeien waarin de Kerk aanknopingspunten kon vinden voor een Chinees-christelijke kunst. Vooralsnog was de Kerk nog te marginaal om daaraan richting te geven. Tot die tijd voldeden naar zijn mening de religieuze voorstellingen van Van Dijk het beste.

Toch vroeg in 1932 de redactie van *Neerlandia Seraphica* of er nog een Chinese cultuur bestond die als voedingsbodem zou kunnen dienen voor de opbloei van een Chinees-christelijke kunstrichting.[885] Teepe meende dat wat er nog aan oude kunst was, zich bevond in musea, bij antiquairs en in collecties van Amerikaanse miljonairs. Dat wat niet te vervoeren was – pagodes, monumenten, grote beelden – was vuil, met onkruid overwoekerd, verrot, verbleekt. Het verval was een proces van eeuwen geweest. De Chinezen waren het spoor bijster en, herhaalde hij, wisten niets beter te doen dan de westerse kunst te imiteren.

Overigens vond Teepe de vraag betreffende het bestaan van inheemse kunst in zijn eigen vicariaat getuigen van gebrek aan kennis van de omstandigheden ter plaatse bij Europeanen die zich "van verre" interesseren voor de cultuurproblemen in China. Shanxi was namelijk geografisch afgesloten van de rest van China en zijn bevolking gold als conservatief. Daarom was een vraag naar kunst in Luanfu voor degenen die de situatie kenden, enigszins lachwekkend. Hij dacht dat de belangstelling in Europa voor dit onderwerp wel zou afnemen vanwege het gebrek aan succes.

Teepe kon zijn ideeën verder verduidelijken omdat hem de mogelijkheid werd geboden te reageren op enkele opmerkingen van de redactie van *Neerlandia Seraphica* bij zijn artikelen.[886] Hij benadrukte daarin andermaal de kloof die hij zag tussen missiologen en missionarissen, tussen theorie en praktijk. Chinees-christelijke kunst was naar zijn mening een thema, bij uitstek geschikt voor het bouwen van luchtkastelen. In de praktijk had men er weinig aan. Immers, óf er op een bepaalde plaats een kerk in Chinese stijl kon worden gebouwd, hing af van de lokale omstandigheden zoals

884. Teepe, "Chineesch-christelijke kunst", 101. Dezelfde drie Maria-afbeeldingen worden besproken door de Duitse kunsthistoricus Sepp Schüller. Zijn voorkeur gaat uit naar de voorstelling die door Irene Peltenburg werd ontworpen. De werken van Leon van Dijk tonen volgens hem het gebrek "einer inneren Anlehnung an den Geist der ostasiatischen Malerei." Zie: *Die Geschichte der Christlichen Kunst in China*, Berlin 1940.

885. Pacianus Teepe, "Inheemsche kunst", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 6, nr. 11 (november 1932), 452.

886. Pacianus Teepe, "Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 7, nr. 4 (april 1933), 243-248.

de mentaliteit van de niet-christelijke bevolking en het aantal christenen. Alleen een missionaris die van deze factoren op de hoogte was, kon en mocht hierin een beslissing nemen. Een theoreticus was daartoe niet gerechtigd. Teepe wees erop dat het bovendien vaak de Chinese christenen zelf waren die een scherp onderscheid wilden tussen christelijke en niet-christelijke cultuur. Zij waren niet gecharmeerd van een kerk in landseigen stijl. Het moest westers zijn, wilde het indruk maken op niet-christelijke landgenoten. Een westers gebouw was prestigieuzer dan die "wanstaltige, hybridische steenhoopen met een kruis erop."[887]

Het was overigens niet zo dat er helemaal niets in Chinese stijl te bekennen was. De oudste kerk van Kiangchow bijvoorbeeld was een paleis dat ooit bezit was geweest van de Ming-adel, en door de Mantsjoes aan de jezuïeten was geschonken. De kerk in de Maria-bedevaartplaats Tchaokialin was in Chinese stijl gebouwd maar het interieur was romaans, om meer ruimtewinst te boeken. De bouwmeester was een Chinese priester. Italiaanse franciscanen waren in 1872 met de bouw begonnen en voor de financiering hadden de christenen zelf gezorgd. In de sacristie hingen twee schilderijen van Maria en een van de Heilige Familie, beiden "zuiver-chineesch",[888] al is niet duidelijk wat dit, gegeven de discussie, precies betekende.

Het stilistisch allegaartje in de kerkbouw werd overigens ook geconstateerd door de Duitse kunsthistoricus Sepp Schüller en het argument dat de christenen een Europees gebouw wilden, is eveneens te vinden bij de apostolisch vicaris van Yenchowfu (huidig Yanzhou) in de provincie Shandong.[889] Ook de sinoloog Anthony E. Clark wijst er op dat ook nu nog de katholieken van Shanxi een voorkeur voor traditionele Europese architectuur hebben. Henrietta Harrison suggereert dat deze keuze in zekere zin Shanxi's katholieke ruimtes moderniseert door ze te verbinden met de westerse katholieke kerk.[890]

---

887. Pacianus Teepe, "Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 7, nr. 4 (april 1933), 243-248, aldaar 246.

888. Theodorus Leenen, "De Mariakerk van Tsao-kia-ling", in: *Sint Franciscus*, jrg. 21, nr. 2 (febr. 1906), 52-54; Servulus van Rossum, "Kunst en Missie", 519, 520.

889. Sepp Schüller, "Over kerkbouw in China", in: *R.K. Bouwblad*, jrg. 9 (1937-1938), 166-168; "Beschouwingen van Mgr. Aug. Henninghaus over kristelijke kunst in China", in: *Neerlandia Seraphica* jrg. 7, nr. 4 (april 1933), 276-277.

890. Anthony E. Clark, "Out of the Ashes: Remembrance and Reconstruction in Catholic Shanxi, 1900–Present", in: Cindy Yik-yi Chu (ed.), *Catholicism in China, 1900–Present. The Development of the Chinese Church*, New York 2014, pp 47-65; Henrietta Harrison, "Global Modernity, Local Community, and Spiritual Power in the Shanxi Catholic Church," in: Adam Yuet Chau (ed.), *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, London 2011.

De missionarissen van Zuid-Shanxi hadden terzake ook praktische redenen. Het inrichten van een voormalige pagode als kerk vonden zij zelden een optie: in een pagode kwamen individuen om wierookstokjes te branden en voorouders te eren. Die functie maakte de pagode ongeschikt, want te klein, om dienst te doen als christelijke kerk, waar immers vele mensen – de hele geloofsgemeenschap – bijeenkwamen om de eucharistie te vieren. Wilde men een groot gebouw in pagode-stijl optrekken – zoals Costantini voor ogen stond – dan was onder meer een bepaalde dakconstructie vereist. Met hout, het meest gebruikte bouwmateriaal in Zuid-Shanxi, zou die niet gebouwd kunnen worden. Men had daarvoor cement nodig en dat zou aangevoerd moeten worden van ver. Een katholieke kerk in Chinese stijl zou dus vele malen duurder zijn.[891] Dat wat Costantini wilde, was dus niet aan de missionarissen besteed: "Mgr. Costantini, die voor alles Chinees met de Chineezen wilde zijn en het ook van zijn onderdanen verlangt", meende Servulus van Rossum, "heeft in zijn chineesch paleis, dat kapitalen geld heeft gekost, toch niet geheel aan de Europeesche stijl kunnen vaarwel zeggen. B.v. ramen en geheel het meubilair zijn Europeesch".[892] Kortom, niet alleen de Chinese kerkbouw wezen de missionarissen af. Invoering van Chinees-christelijke voorstellingen stonden zij evenmin voor. Men dacht dat religieuze afbeeldingen niet begrepen zouden worden door de Chinezen: die waren te zeer gewend aan westerse afbeeldingen.[893]

In het algemeen kan men vaststellen dat de bouwactiviteiten van de franciscanen – zowel bij de Nederlanders in Zuid-Shanxi als bij de Belgen in Hubei – op de eerste plaats waren ingegeven door, zoals Dujardin stelt, een behoefte aan "institution-building", dat wil zeggen om de eigen aanwezigheid te legitimeren, en op de tweede plaats door "image-building", om het prestige van de Kerk te verhogen – en niet alleen in China. [894] In Nederlandse missietijdschriften was de bouw en inwijding van kerken een vaak voorkomend onderwerp. Zo kon men aan de Nederlandse katholieken zichtbaar maken dat er voortgang werd geboekt in de geloofsverkondiging. Maar men kan gerust stellen dat er ook sprake was van – om in jargon te blijven – "community-building". Voor zowel de missionarissen als de christenen was de inwijding van een kerk een bijzondere gebeurtenis, niet alleen de plechtigheid zelf maar vooral ook de festiviteiten er omheen. Muziek, vuurwerk, honderden soms duizenden gasten, het

---

891. Pacianus Teepe, "Inheemsche kunst", 462; Servulus van Rossum, "Kunst en Missie", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 6, nr. 12 (december 1932), 518-520; Dositheus Ruys, "Lief en leed op een missiepost", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 13, nr. 3 (maart 1939), 68-71.

892. Servulus van Rossum, "Kunst en Missie", 520.

893. Luanfu 28 december 1928, Spruit aan prokurator, ABL map 51, nr. 1; Chaocheng 16 mei 1929 Scholberg aan prokurator, ABL map 55, nr. 2; Peking 19 november 1939, Bruns aan Jan en Puck Vermeij, AOFM brieven Bruns, Rome-Hongshui, doos 39.

894. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 232.

aanbieden van cadeaus aan de missionarissen, een uitgebreid feestmaal, een militair escorte als de apostolisch vicaris deelnam: het waren de deels traditioneel Chinese ingrediënten van een meerdaags evenement waarin ook de onderlinge verbondenheid van de christelijke gemeenschap tot uitdrukking kwam.[895]

895. Enkele voorbeelden van beschrijvingen van kerkwijdingen: Felicianus Bloem, "Eene Kerkwijding in China", in: *Sint Franciscus*, jrg. 10, nr. 11 (november 1895), 346-349; Fortunatus Spruit, "Een Kerkwijding", in: *Sint Antonius*, jrg. 17, nr. 6 (juni 1911), 180-183; Epiphanius Frericks, "Brief van Pater Epiphanius Frericks", in: *Sint Antonius*, jrg. 21, nr. 1 (januari 1915), 26-30; Silvanus van den Bosch, "Kerkwijding in den 'Tuin' van Z.-Chansi", in: *Sint Antonius*, jrg. 25, nr. 4 (april 1919), 120-127. Tess Johnston & Deke Erh, *God & Country. Western Religious Architecture in Old China*, Hong Kong 1996.

Hoofdstuk II
Catechisten en maagden

1. Catechisten

Het is onmogelijk om over de geschiedenis van katholieken in China te schrijven zonder de rol van catechisten – mannelijk en vrouwelijk – te analyseren. Zij bepaalden de ontwikkeling van het Chinese christendom en men kan met R.G. Tiedemann stellen, dat China niet door missionarissen werd bekeerd maar grotendeels door de Chinezen zelf.[896] David Cheung meende dat Chinese catechisten beter de culturele kloof konden overbruggen dan een missionaris. Zij waren immers niet slechts de spreekbuis van missionarissen, maar vertaalden de christelijke boodschap in begrippen en symbolen die betekenisvol waren voor de Chinezen.[897]

Dit zijn niet alleen maar moderne, recente opvattingen. Al in 1923 schreef de Duitse missioloog Joseph Schmidlin in zijn *Katholische Missionslehre im Grundriss* dat catechisten onmisbaar waren, niet alleen omdat ze het werk van de missionaris gemakkelijker maakten, maar ook omdat ze de verbindende schakel waren tussen de priester en de geloofsgemeenschap. Ze hadden immers gemakkelijker toegang tot hun landgenoten dan een buitenlandse missionaris.[898] In veel opzichten waren catechisten efficiënter dan missionarissen. Ze spraken de taal, deelden dezelfde zorgen en begrepen de gebruiken van het volk. Bovendien wisten ze wat de moeilijkheden waren die een Chinees moest overwinnen om zich aan te sluiten bij de katholieke kerk. Anton Volpert svd (1863-1949), die gedurende zestig jaar in Shandong en Kansu werkte, vond de vorming van goede catechisten zelfs belangrijker dan de vorming van een inheemse clerus. Ook gaf hij de voorkeur aan vrouwelijke catechisten boven inheemse zusters.[899]

---

896. R.G. Tiedemann, "Indigenous Agency, Religious Protectorates, and Chinese Interests: The Expansion of Christianity in Nineteenth-Century China", in: Dana L. Robert (ed.), *Converting Colonialism. Visions and Realities in Mission History, 1706-1914*, Grand Rapids MI 2008, 206-241, ald. 240.
897. David Cheung (Chen Yiqiang), *Christianity in Modern China. The Making of the First Native Protestant Church*, Leiden/Boston 2004, 201-202.
898. Charbonnier, "Chinese Catholics", 228.
899. Rivinius, "Manuale missionariorum", 254.

Er waren twee soorten catechisten: de leiders van een christelijke lokale gemeenschap en de rondreizenden. Beiden waren meestal wat ouder, konden beter lezen en schrijven en waren getrouwd of weduwenaar. Catechisten waren gekozen door de gemeenschap of benoemd door de missionaris. Hun religieuze opleiding kregen ze in een groep of individueel. Hun taken waren al vastgelegd in regels uit 1744, van de Franse missionaris Joachim Enjobert de Martiliat, toen de apostolisch vicaris van Yunnan en Szechwan. Ze waren verantwoordelijk voor de dagelijkse gang van zaken en moesten een voorbeeld voor de andere christenen zijn: nederig, kuis, geduldig en vlijtig. Ze hadden de supervisie over de christenen en moesten dronkaards, gokkers en ruziezoekers vermanen, het kerkbezoek bijhouden, de priester informeren over huwelijken, zieken bezoeken, stervende kinderen en volwassenen dopen, leidinggeven bij begrafenissen, disputen tussen christenen beslechten. Ook gingen ze voor in gebeden en in zondagsdiensten als de priester afwezig was. Daarnaast handelden ze ook meer wereldlijke zaken af zoals de aankoop van huizen en land voor de missie.[900]

Een belangrijke taak was het onderricht aan zogenaamde catechumenen: niet-christelijke Chinezen die gedoopt wilden worden. Het catechumenaat bestond uit het leren van morgen- en avondgebed, de rozenkrans en het begrijpen van de belangrijkste geloofswaarheden. Een Chinese catechist gaf over al die zaken uitleg, de missionaris overhoorde. Die praktijk werd beschreven in een inventarisatie in *Neerlandia Seraphica* in 1927. Daaruit blijkt dat men niet werkte volgens een vast tijdschema. Het hing van verschillende omstandigheden af hoe snel een catechumeen klaar was om gedoopt te worden: kon hij lezen, was hij ijverig, wat waren zijn motieven om zich te willen bekeren, waren er in zijn omgeving "oude" christenen die een goed voorbeeld konden geven, etc. Maar doorgaans duurde het enkele jaren voordat een catechumeen zover was om gedoopt te worden.[901]

Rondreizende catechisten waren geringer in aantal en hielden zich bezig met het bekeren van niet-christenen en het uitdelen van religieuze pamfletjes.[902] Sommigen dienden de missie ook als gids, tolk en koerier. Meestal waren ze van eenvoudiger komaf dan de residentiële catechisten. De missie betaalde voor hun levensonderhoud en onkosten.[903]

---

900. Entenmann, "Chinese Catholic Clergy and Catechists", 403-407; Mungello, *Drowning Girls*, 108; Charbonnier, "Chinese Catholics", 227-229. Rivinius, "Manuale missionariorum", 254
901. "Het catechumenaat", in *Neerlandia Seraphica*, jrg. 1, nr. 3 (september 1927), 110-112.
902. De meeste vicariaten hadden een eigen drukkerij. Zie: 5. Onderwijs, pers en propaganda.
903. Mungello, *Drowning Girls*, 107; Entenmann, "Chinese Catholic Clergy and Catechists", 405.

In Shanxi was het aantal Nederlandse missionarissen te klein om elke christenheid in het vicariaat permanent te bemannen en om intensief onder niet-christenen te werken. Bij dat laatste speelde ook nog mee dat men de methode om zich al prekend onder de ongelovigen te begeven als weinig effectief beschouwde. In synodale besluiten en bestuurlijke richtlijnen werd de missionarissen weliswaar nadrukkelijk de plicht voorgehouden niet alleen voor christenen maar ook voor niet-christenen te preken, maar in de praktijk was het niet gebruikelijk.[904] In de statistieken van het vicariaat wordt aanvankelijk nog wel een rubriek preken voor 'heidenen' opgevoerd, maar of het hier ook daadwerkelijk om openbare preken gaat, valt te betwijfelen. Immers, Poell schreef dat openbare prediking "door velen als onvoorzichtig en schadelijk aan de Voortplanting des geloofs beschouwd worden."[905] Ook Timmer liet zich in gelijke bewoordingen uit en bekritiseerde zelfs de romantische voorstelling waarin "de Missionarissen met het kruis in de hand stad en land rondtrekken, overal het geloof predikende."[906] Graman tenslotte bestempelde preken in het openbaar als "paarlen voor de zwijnen."[907]

Dus was ook in Zuid-Shanxi de inzet van catechisten noodzakelijk. Maar het gebrek aan catechisten en hun, op enkele uitzonderingen na, ondermaatse kwaliteit, was een chronisch probleem.[908] Bovendien kon hun geen opleiding gegeven worden vanwege het tekort aan missionarissen. In 1920 kaartte Bertrand Boerke, toen superior regularis, het probleem aan bij de provinciaal. Een of twee catechistenscholen waren volgens hem en zijn collega's een van de meest urgente behoeften in het vicariaat. Het duurde echter nog drie jaar voordat het er daadwerkelijk van kwam. De reden was dat apostolisch vicaris Timmer de zaak afhield, bang, althans volgens Boerke, voor een mislukking.[909] Uiteindelijk wogen de wensen van de missionarissen zwaarder dan zijn bedenkingen en werd in 1923 in Hongtong in het noordwesten van Zuid-Shanxi een catechistenschool geopend, waarover verder weinig bekend is. In 1927 opende men een tweede in Sintchoang. Pacianus Teepe kreeg hierover de leiding.[910]

---

904. Johannes Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 97-100.

905. Tien-men 20 oktober 1874, Poell aan provinciaal, ABL map 2, nr. 1.

906. Hongtong november 1893, Odoricus Timmer aan provinciaal, ABL map 16, nr. 3. Kritiek op dat beeld in dezelfde bewoordingen ook in: Een Missionaris, "Uit de Missie van Zuid-Chansi. China's Bekeeringswerk", in: *Sint Franciscus*, jrg. 33, nr. 4 (april 1918), 109-113.

907. Rembertus Graman aan Fraters van Weert, ca. 1919, ABL map 26, nr. 2.

908. Zie bijvoorbeeld de volgende jaarverslagen: Jaarverslag 1923, ABL map 23; "Uit onze Missiën. Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 1, nr. 3 (september 1927), 102-103; "Uit onze Missiën. Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 4, nr. 11 (november 1930), 458-466; "Uit onze Missiën. Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 8, nr. 3 (maart 1934), 108-113.

909. Luan 15 december 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luanfu, Feest van Bonaventura 1923, Boerke aan provinciaal, ABL 35, nr. 2; Luanfu 20 oktober 1923, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

910. "Missiekroniek", in: *Sint Antonius*, jrg. 30, nr. 10 (oktober 1924), 317; Sintchoang 31 oktober 1927, Spruit aan provinciaal Hazebroek, ABL map 36, nr. 3; Sintchoang 2 januari [1928], Spruit aan Kruitwagen, ABL map 51, nr. 1.

In een uitgebreid artikel bestempelde Teepe de geschiedenis van deze tweede school als een "frappante illustratie" van de stand van zake met betrekking tot de geloofsverspreiding in China.[911] In zijn metafoorrijke taal vergeleek hij de school met een mosterdzaadje. Decennialang had men "gewerkt, gezwoegd en geploeterd", was men bezig geweest met het "ontginnen van den bodem, ploegen, eggen en bemesten om zoo den akker te bereiden voor het zaad." Nu was de tijd gekomen om te kijken of de grond al vruchtbaar genoeg was om "het zaad te doen ontkiemen."

De keuze van de leerlingen was het moeilijkste geweest. Velen hadden zich aangemeld vanwege de gratis maaltijden, sommigen waren te jong, anderen hadden een gezin en dus verplichtingen, enkelen waren niet intelligent genoeg. Uiteindelijk begon de cursus met twaalf leerlingen. Men had twee doelen voor ogen: ten eerste de vorming van wat Teepe "predikanten" noemde: christenen die er op uittrokken om het geloof te verspreiden, nieuwe christianiteiten te bezoeken en "door contact te zoeken met de heidenen nieuwe stichtingen voor te bereiden." Het tweede doel was de vorming van bestuurders van gevestigde christengemeentes, de echte catechisten, plaatsvervangers van de pater-missionaris, verantwoordelijk voor de goede gang van zaken en vertegenwoordiger van de christelijke gemeenschap in "de relaties met het heidensch dorpsbestuur."

Het studieprogramma was ambitieus. De aspirant-catechisten kregen onder meer uitleg van de catechismus en van de "*Cheng-kiao-tiao-li*", een boekje voor de christenen van het vicariaat met de voornaamste gebruiken, regels en bisschoppelijke voorschriften, bijvoorbeeld met betrekking tot huwelijks- en begrafenisplechtigheden en het beheer van de kerkelijke goederen. Verder kregen ze onderricht in het oude en nieuwe testament, werden hun de rituelen van de H. Mis en van de sacramenten verklaard en werd hun geleerd hoe de voornaamste leerstellingen van het confucianisme, boeddhisme en daoïsme te weerleggen. Tenslotte werden ook lessen gegeven in het Chinese schrift, dat de meesten nooit geleerd hadden – het waren tenslotte boerenzonen.

De leerlingen waren met enthousiasme aan de cursus begonnen maar slechts de helft rondde de cursus met succes af. Voor een aantal bleek het programma al spoedig te zwaar; sommigen werden naar huis geroepen voor familie-aangelegenheden. Het was te weinig om van een succes te kunnen spreken. Al een jaar later, in 1928, schreef Postma aan Kruitwagen dat de school een "teringachtig leven" leidde; hij vermoedde dat apostolisch vicaris Spruit het de moeite niet waard vond.[912]

---

911. Pacianus Teepe, "De Nieuwe Catechistenschool in Sin-tchoang", in: *Sint Antonius*, jrg. 34, nr. 6 (juni 1928), 185-188.

912. Kiangchow Aschwoensdag 1928, Postma aan Kruitwagen, ABL map 54, nr. 1.

Hoe het de school verder is vergaan, is uit de bronnen niet op te maken. Maar de overtuiging dat het noodzakelijk was om catechisten een samenhangende opleiding te geven, bleef. In 1933 werd een derde maal een school opgezet, ditmaal in Kiangchow. Door de enorme afstanden – vanuit Luanfu duurde het zes dagen voordat men in Kiangchow was en ook binnen het gebied lagen de christenheden ver uit elkaar – bestond juist hier grote behoefte aan hulp van goed opgeleide catechisten. Het programma leek op dat van de school in Sintchoang met onderdelen als uitleg van gebeden en catechismus, bijbelse en kerkelijke geschiedenis, apologie, lessen in wellevendheid en welsprekendheid, Chinese literatuur, geschiedenis en schrift. Daarnaast deed men aan rollenspelen waarbij de missionaris de rol van "verstokte heiden" op zich nam en de leerling-catechisten hem moesten bekeren. Interessant is, dat nu ook de politieke actualiteit aan de orde kwam. Zo werden bijvoorbeeld de ideeën van Sun Yat-sen behandeld.[913]

Tot directeur van de school werd opnieuw Pacianus Teepe benoemd – inmiddels ervaren in het opleiden van catechisten. Teepe wilde eigenlijk een dubbele cursus opzetten: een wintercursus van zes maanden voor "gewone" christenen en een uitgebreid programma van drie jaar voor catechisten. Geldgebrek en een zeer bescheiden onderkomen dwongen hem echter het aantal cursisten te beperken: dertig hadden zich aangemeld, maar er was slechts geld en plaats voor veertien leerlingen. Als Teepe wilde uitbreiden moest hij zelf de middelen – hij had 1600 gulden extra nodig – werven.[914] Dat bleek een probleem. De Propaganda Fide liet hem, na hem 8 maanden op antwoord te hebben laten wachten, weten dat vanwege de crisis in Europa geen speciale subsidies werden verleend. De Derde Orde in Nederland schreef dat men hem nu niet kon helpen omdat men bezig was een "reuzenbeweging" op touw te zetten om op den duur alle missies te steunen; een vreemd streven, vond Teepe, want niet elke missie was zo noodlijdend als die van Zuid-Shanxi. Ook van de missieclub van de fraters van Weert kreeg Teepe niet meer dan goede intenties. Zij ontvouwden hem hun groots opgezet plan om de Derde Orde voor de missie te enthousiasmeren, maar in een resultaat op korte termijn geloofde Teepe niet: "Wellicht zullen mijn verdroogde botten nog eens juichen en jubelen over de vruchten van hun actie."[915] En tenslotte kon de procurator in Nederland, Ludolphus Bosse, tijdelijk gerepatrieerd, niet meer doen dan hem moed inspreken: "Moeilijkheden zijn er juist om overwonnen te worden en vindt men overal. Dat staalt de spieren, geeft strijd en wij moeten overwinnen."[916]

913. Kao-lao-tchen 4 juli 1933, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5.
914. Kiangchow 29 maart 1933, Teepe aan N.N. ("Beste Pancraat"), ABL map 55, nr. 1; Kiangchow 8 juli 1933, Teepe aan Bosse, ABL map 55, nr. 1.
915. Kiangchow 8 april 1934, Teepe aan Bosse, ABL map 55, nr. 1.
916. z.p. 18 oktober 1933, Bosse aan Teepe, ABL map 55, nr. 1.

Er zijn ook geen verdere gegevens bekend over de school in Kiangchow. Het vermoeden lijkt gerechtvaardigd dat de opleiding niet lang heeft bestaan, temeer daar Teepe, toch de man met een uitgesproken visie op de opleiding, in december 1934 het vicariaat verliet.

2. Chinese maagden en Chinese zusters

Vanaf het begin van de katholieke missie in China, in de 16e eeuw, wisten de missionarissen dat voor het opbouwen van een stabiele christelijke gemeenschap het niet voldoende was om alleen mannen te bekeren. Immers, als de vrouwen in een familie niet ook gedoopt werden, gingen die gewoonlijk binnenshuis door met het onderhouden van de traditionele gebruiken en het overbrengen daarvan op de kinderen. Maar juist de verkondiging van het christelijk geloof aan vrouwen was een groot probleem voor de westerse katholieke missie in China. De verhoudingen tussen mannen en vrouwen in het keizerrijk waren aan strenge regels gebonden. Voor zowel westerse als Chinese priesters en voor mannelijke Chinese catechisten was het daarom bijna onmogelijk om met niet-christelijke vrouwen in contact te komen.[917] Daarvoor was de missie afhankelijk van katholieke vrouwen die hun leven in dienst hadden gesteld van de Kerk, de zogenaamde maagden.

Vrouwen hadden in de patriarchale Chinese samenleving nauwelijks status. De confuciaanse doctrine schreef voor dat een vrouw moest trouwen, kinderen krijgen en dat ze haar hele leven ondergeschikt was aan een man: achtereenvolgens haar vader, haar echtgenoot en haar zoon (*sancong*).[918] Vrouwen werden al als kind uitgehuwelijkt of moesten zich voegen in een rol als concubine. Hun voeten werden op jonge leeftijd ingebonden. En ze bleven hun hele leven economisch afhankelijk. Ook het feit dat vooral meisjes slachtoffer waren van infanticide illustreert hun lage positie op de maatschappelijke ladder. Cultuurhistoricus Dorothy Ko wijst erop dat vrouwen niettemin een zekere mate van vrijheid hadden, zij het binnen bepaalde grenzen. Het was niet zo dat álle vrouwen aan álle mannen gehoorzaam moesten zijn. De relatie gold binnen een sociale klasse en binnen een familie. In het huishoudelijk domein hadden vrouwen bewegingsvrijheid en hadden (groot)moeders een zekere autoriteit.[919] En hoewel het huwelijk voor vrouwen zo goed als universeel

917. Wiest, *Maryknoll in China*, 86; Tiedemann, *Controlling the Virgins*; Mungello, *Drowning Girls*, 109.

918. De volledige benaming van deze leer van gedragsregels en morele principes is *sancong side*: "de drie gehoorzaamheden van een vrouw en de vier vrouwelijke deugden"

919. Om deze reden stelt Ko als vertaling van *sancong* "Thrice Following" voor. Het doet volgens haar beter recht aan de praktijk van de doctrine. Zie: Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers. Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford 1994, 6-7.

was – zeker op het platteland – bestonden er mogelijkheden om zich daaraan te onttrekken, althans als zij kozen voor een celibatair leven. Weduwen en vrouwen van wie de verloofde vóór het huwelijk was gestorven, hoefden niet te hertrouwen als ze maar door het leven gingen als een, wat werd genoemd "kuise vrouw" (*zhennü*) – een gerespecteerde status. Maar vrouwen konden ook boeddhistische of daoistische non worden of, als ze in het gebied van de Parelrivierdelta woonden, toetreden tot een genootschap van ongetrouwde vrouwen. De leden legden geloften van kuisheid af en veranderden hun haardracht om hun status zichtbaar te maken. Ze bleven doorgaan met het vereren van hun voorouders, maar woonden meestal apart van hun familie en waren vaak ook economisch onafhankelijk door hun werk in de Zuidchinese zijde-industrie.[920]

De komst van het christendom vanaf de zestiende eeuw gaf vrouwen, mits katholiek, nóg een mogelijkheid tot een ander leven dan binnen de grenzen van de confuciaanse ideologie. Katholieke vrouwen die hun leven in dienst van de Kerk wilden stellen, kregen daarvoor meestal de ruimte van hun familie en werden door de samenleving getolereerd. Zij besloten niet te trouwen en celibatair te leven. Officieel werden ze dus als *zhennü* aangeduid, maar in de dagelijkse omgang noemden men hen onder meer "zij die in het huis van hun ouders wonen" (*zhujiade*), "oude moeder" (*guniang*) of "tantetje" (*gu tai tai*).[921] Door Chinese christenen werd hun sociale status dus vaak in termen van familierelaties aangeduid. In de engelstalige literatuur wordt het begrip "virgins" gebruikt, in de nederlandstalige "maagden".

De vroegste verwijzingen naar maagden stammen uit de zeventiende eeuw, maar het was zeker niet zo dat álle westerse missie-orden ook enthousiaste pleitbezorgers waren. De jezuïeten, consequent in hun strategie van aanpassing aan de Chinese cultuur en beducht voor provocatie van de patriarchale autoriteit, hielden zich aan het gebruik van de strikte scheiding tussen de sexen en waren zeer terughoudend in hun omgang met vrouwen. Bovendien kenden zij, anders dan de franciscanen en dominicanen, geen afdelingen voor vrouwen binnen hun orde. Om die redenen waren er bijna geen christelijke maagden in de missie van de jezuïeten.[922]

Voor de Spaanse dominicanen die vanaf de jaren dertig van de zeventiende eeuw in de dorpen rond de stad Fu'an in de provincie Fujian aan de zuidoostkust werkten,

---

920. Entenmann, *Christian Virgins*, 184; Taveirne, *Han-Mongol Encounters*, 469; Mungello, *Drowning Girls*, 110.

921. Tiedemann, *Controlling the Virgins*; Mungello, *Drowning Girls*, 111.

922. Eugenio Menegon, "Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest between Christian Virginity and Confucian Chastity" in: *Nan Nü: Men, Women and Gender in Early and Late Imperial China*, jrg. 6, nr. 2 (Leiden 2004), pp 177-240, aldaar 209-210, 215.

golden deze overwegingen niet. Anders dan de jezuïeten waren zij agressiever in hun apostolaatsmethoden en minder genegen zich aan te passen aan de Chinese omgangsvormen. Zij zochten wél het contact met vrouwen en moedigden hen aan hun leven in dienst van de Kerk te stellen. Bovendien waren ze gewend aan celibatair levende religieuze vrouwen. In Spanje waren deze *beatas* sinds de late middeleeuwen een tamelijk alledaags verschijnsel. Zij leefden alleen, bij hun familie of in kleine gemeenschappen met andere *beatas*, relatief onafhankelijk van kerkelijke autoriteiten. Maar voor die laatsten vormden ze, juist vanwege die onafhankelijkheid én hun charismatische uitstraling, een bedreiging. De *beatas* werden zodoende regelmatig door de Inquisitie onderzocht op verdenking van ketterij en in de besluiten van het Concilie van Trente (1545-1563) werden hun vrijheden beperkt en hun levenswijze in een kloosterlijk model, de *beaterio*, gegoten.[923]

Het concept van de *beatas* introduceerden de dominicanen in hun missiegebieden in de Spaanse koloniën en in China. Als samenlevingsvorm vonden ze de *beaterio* echter ongeschikt: het had te veel gelijkenis met de in laag aanzien staande boedhistische vrouwenkloosters. Bovendien werden ongetrouwd samenwonende vrouwen er al snel van verdacht prostituées te zijn.[924] In plaats van de *beaterio* namen de dominicanen het confuciaanse ideaal van de *zhennü* als model. De maagden bleven, nadat ze een eenvoudige gelofte van kuisheid hadden afgelegd, in hun ouderlijk huis wonen en kregen daar een eigen ruimte voor religieuze oefeningen. Hun familie voorzag in hun onderhoud. In 1649 waren er 12 maagden op 5400 christenen in het missiegebied van de dominicanen; in 1746 was het aantal gestegen tot 130-200.[925] In dit alles toont het fenomeen van de maagden veel gelijkenis met dat van de klopjes zoals die in de Nederlanden van de zestiende tot en met de negentiende eeuw voorkwam.[926]

Ook de zuidwestelijke provincie Sichuan kende ongehuwde katholieke vrouwen, die bij hun familie woonden en een celibatair en contemplatief leven leiden. In de jaren veertig van de achttiende eeuw waren dat er 18 à 20. Maar ze werden minder goed geaccepteerd bij de niet-christelijke bevolking dan de maagden in Fujian. Ze riepen weerstand op, waarschijnlijk omdat in Sichuan in de achttiende eeuw een tekort aan huwbare vrouwen bestond.[927] Om hen een zekere status en bescherming te bieden, én om de vrouwen een geestelijke leidraad te geven, besloot de Italiaanse dominicaan Luigi Maggi, apostolisch vicaris van de provincie, een aantal voorschriften op te

---

923. Menegon, "Child Bodies, Blessed Bodies", 216.
924. Menegon, "Child Bodies, Blessed Bodies", 214, 219; Taveirne, *Han-Mongol Encounters*, 469.
925. Mungello, *Drowning Girls*, 109; Menegon, "Child Bodies, Blessed Bodies", 213, 218, 223, 225.
926. Zie hierover: Marit Monteiro, *Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Hilversum 1996.
927. Entenmann, *Christian Virgins*, 182.

stellen die hij baseerde op de regels voor de maagden in Fujian. Zijn opvolger, de fransman Joachim Enjobert de Martiliat van de *Société des Missions Étrangères de Paris* (MEP) werkte het concept uit en voegde daar nog een enkele aspecten van Franse religieuze gemeenschappen aan toe. In 1744 werden de regels van kracht. Daarmee was het "Instituut van Christelijke Maagden" een feit: een losse organisatie met gemeenschappelijke regels onder controle van westerse missionarissen.[928]

De maagden legden een gelofte van kuisheid af, maar droegen geen speciale haardracht of kleding om zich te onderscheiden. Ze leiden een sober leven met vaste tijden voor gebeden en huishoudelijk werk. Hun bewegingsvrijheid was beperkt: ze mochten het ouderlijk huis niet zonder toestemming en dan nog alleen onder begeleiding, verlaten. Contact met mannen buiten de eigen familie dienden ze te vermijden en ook in de omgang met missionarissen moesten ze de nodige reserve in acht nemen. Door te benadrukken dat de maagden, wat hun geestelijk leven betreft, waren toevertrouwd aan priesters, wist Martiliat op vernuftige wijze aan te sluiten bij de confuciaanse notie van *sancong*. De maagden kregen dus canonieke erkenning maar, aldus Entenmann, waren in feite hun autonomie kwijt.[929]

Vanaf 1772 veranderde de aard van het "Instituut voor Chinese Maagden" radicaal door de bemoeienis van de franse missionaris Jean-Martin Moÿe (MEP). Hij verlegde het zwaartepunt van het Instituut van contemplatie naar actief apostolaat. De maagden trokken erop uit en gingen zich bezighouden met geloofsverkondiging, onderwijs aan vrouwen en meisjes en het dopen van stervende kinderen. Deze nieuwe oriëntatie vroeg om aanpassing van de regels. Dat gebeurde met enige regelmaat. Zo bepaalde in 1784 de Propagande Fide dat de maagden niet mochten preken voor een publiek met mannen en dat hun familie hen moest onderhouden. Als deze regels niet werden nageleefd dan moest het Instituut ontbonden worden. Volgens Entenmann was dat een teken dat men in Rome het Instituut als marginaal beschouwde. Niettemin werden in 1832 de definitieve regels voor de levenswijze van de maagden door de Propaganda Fide vastgelegd. Vanaf dat jaar golden ze in heel China.[930]

Verschillende onderzoekers bestempelen het Instituut als uniek omdat het zijn oorsprong vond als initiatief van Chinese vrouwen die een religieus leven wilden leiden.[931] Ook het belang van de maagden voor het voortbestaan van katholieke gemeenschappen tijdens de periode van het verbod op het verkondigen en uitoefenen

928. Entenmann, *Christian Virgins*, 184-186.
929. Entenmann, *Christian Virgins*, 185-186, 193.
930. Entenmann, *Christian Virgins*, 186-187, 190-191; Tiedemann, *Controlling the Virgins*; Mungello, *Drowning Girls*, 111.
931. Mungello, *Drowning Girls*, 110; Entenmann, *Christian Virgins*, 193.

van het christelijk geloof (1724-medio negentiende eeuw) wordt onderstreept. In dat tijdsbestek van ruim een eeuw ontwikkelden de gemeenschappen een organisatie waarin maagden grote invloed hadden. Zo werd de gemeenschap in Nanjing tussen 1800 en 1850 geleid door een weduwe.[932]

Maar in de tweede helft van de negentiende eeuw verloren de Chinese christenen langzaam maar zeker hun autonomie: de westerse missionarissen eisten de controle op en gaven de Kerk in China een hiërarchische structuur waarin de Chinese christenen ondergeschikt waren aan de buitenlandse clerus. Volgens Bob Whyte, die beschreef hoe dit proces verliep toen de jezuïeten in Jiangnan terugkeerden, betekende dit het blokkeren van de groei naar een volwassen Chinese katholieke kerk, de vernietiging van vrouwelijk leiderschap en de bevestiging van mannelijke dominatie. Josef Metzler noemde de ontwikkeling "ein gewisser ultramontaner Zentralismus an die Peripherie der Kirche, noch ehe er im europäischen Zentrum wirksam geworden war."[933]

Niettemin bleven maagden tot in de twintigste eeuw een belangrijk rol spelen in het christelijk leven in China. Doorgaans kwamen ze uit oude, christelijke families of waren het vrouwen opgegroeid in de weeshuizen van de Heilige Kindsheid. Meestal bleven de eersten bij hun familie wonen, maar dat kon per regio verschillen.[934] Sommige vrouwen kozen voor een contemplatief leven maar het merendeel leidde een actief bestaan en deed huishoudelijk werk voor de missionarissen, hield de kerk schoon, gaf onderwijs in de beginselen van het geloof aan familieleden en werkte als catechiste onder vrouwen en meisjes. Sommigen voedden op eigen kosten een weeskind op, of zorgden voor zieken en bejaarden. Vrouwen met enige medische kennis (bijna altijd oudere weduwen) trokken rond om, heimelijk, stervende kinderen van niet-christenen te dopen; anderen werkten als vroedvrouw en probeerden infanticide te bestrijden.[935]

---

932. Whyte, *Unfinished Encounter*, 108.

933. Whyte, *Unfinished Encounter*, 107, 109; Metzler, *Die Synoden in China*, 55. Overigens was dit centralistische streven na decennialange, soms eeuwenlange afwezigheid in een gebied, een patroon in de katholieke kerk. Behalve in China deed het zich ook voor in Libanon en Japan.

934. In het vicariaat van de Belgische franciscanen in Zuidwest-Hubei bijvoorbeeld leefden de meesten in een groep en was een maagd die thuis bleef een uitzondering. Zie: Dujardin, *Missie en Moderniteit*, 371.

935. Tiedemann, *Controlling the Virgins*; Mungello, *Drowning Girls*, 111; Wiest, *Maryknoll in China*, 86, 223; Taveirne, *Han-Mongol Encounters*, 469.

Hun werk werd ook zeker gewaardeerd door de missionarissen.[936] Maar die waren beducht voor de zelfstandigheid en invloed van de vrouwen en namen maatregelen om hun activiteiten in te kapselen in de strukturen van de Kerk. Er werden congregaties met vastomlijnde leefregels gesticht voor vrouwen die een religieus leven wilden leiden. In grote christelijke gemeenschappen werden ze ook wel onder het bestuur van europese nonnen (vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw in China) geplaatst. Maagden gingen na verloop van tijd zelf vragen om toelating tot de congregaties. Door dit alles vergrijsde de groep maagden en werd geleidelijk aan kleiner.[937]

Een gevolg van dit beleid van inkapseling van de Chinese maagden in een westerse kerkelijk organisatiemodel was, dat de groep die zo belangrijk werd gevonden voor stabiele christelijke gemeenschappen, namelijk vrouwen, minder goed bereikbaar werd voor de christelijke missie. Het was immers zowel europese als Chinese nonnen niet toegestaan buiten het klooster te leven, terwijl de maagden gewoonlijk in de dorpen tussen hun landgenoten woonden.[938] In hoeverre dit door het missionaire establishment was voorzien is onduidelijk.

Ook in Zuid-Shanxi woonden en werkten maagden. In het statistisch overzicht van 1891/92, het jaar waarin de Nederlanders het missiegebied overnamen, wordt melding gemaakt van 49 vrouwen.[939] Over de periode 1893-1922 ontbreken cijfers. Mogelijk rekende men hen in dat tijdvak tot de catechisten, onderwijzers of tertiarissen. Velen werkten immers in deze hoedanigheden voor de Kerk. Vanaf 1923, het jaar waarin Nederlandse zusters in Zuid-Shanxi arriveren, worden ze weer apart vermeld. Voor dat jaar noteerde men vijf maagden.

In de meeste oude christelijke gemeenschappen woonden enkele maagden, meestal bij hun familie. In Matchang echter woonden ze samen in één huis, naast de kerk. De communiteit was opgezet, waarschijnlijk in 1903, door Aegidius Broekman, destijds pastoor van het dorp. De reden was een praktische geweest: de "meisjes die besloten hadden, thuis te blijven" zorgden voor het wassen en verstellen van kerkgewaden en het was voor dat werk efficiënter om hen samen te laten wonen. Daarnaast zou het zo ook gemakkelijker zijn om religieuze oefeningen te doen. De leiding was in handen van een vrouw die een jaar bij franse zusters in de provincie Hebei was geweest en

936. Dat gold in ieder geval voor de scheutisten in Mongolië, zie: Taveirne, *Han-Mongol Encounters*, 470; de Amerikaanse Maryknollers in Guangdong en Guangxi, zie: Wiest, *Maryknoll in China*, 86 en de Belgische franciscanen in Zuidwest-Hubei, Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 375.

937. Wiest, *Maryknoll in China*, 223; Tiedemann, *Controlling the Virgins*

938. Wiest, *Maryknoll in China*, 87; Entenmann, *Christian Virgins*, 192.

939. *Administratio Spiritualis* 1891-1892, ABL map 14, nr. 4.

daar had leren borduren en hoe "Europeesch werk" te doen. Ook in de hoofdresidentie Luanfu woonden, in ieder geval in 1923, drie à vier maagden samen. In Sintchoang leidden enkele maagden een tehuis voor gehandicapte kinderen. Waarschijnlijk woonden ook zij samen.[940]

De maagden hadden een "tijdelijke gelofte van zuiverheid afgelegd" en onderhielden een "soort leefregel".[941] Zelf beschreven ze zich als vrouwen die "'thuis wenschen te blijven om Onze Lieve Vrouw na te volgen.'" Ze kwamen samen om te bidden en onderscheidden zich van andere christelijke vrouwen door eenvoudiger kleding. Van een enkeling werd vermeld dat ze haar hoofdhaar had afgeknipt bij wijze van "grote professie". De meesten waren lid van de Derde Orde en hadden de voor maagden gebruikelijke taken. Een enkeling had grotere verantwoordelijkheden. In het bergdorp Ngan-k'eou hielp een maagd de missionaris bij het toedienen van het H.Oliesel en zag ze er op toe dat nieuwe christenen geen bijgelovige ceremonieën meer uitvoerden. Sommigen voedden op eigen kosten een kind uit de Kindsheid op. De werkzaamheden bleven niet beperkt tot de woonplaats zelf. De maagden deden hun werk ook in de omliggende dorpen en gehuchten.[942] Kortom, het patroon in Zuid-Shanxi komt overeen met de rest van China.

Een opmerkelijk gegeven is dat de maagden tijdens hun jaarlijkse retraite in 1913 besloten om hun voeten niet meer in te binden en normale schoenen te dragen.[943] Dat zal vooral betrekking hebben gehad op de jongsten onder hen. Voor volwassen vrouwen was het door vergroeiing van de voeten onmogelijk om normale schoenen te dragen en te pijnlijk om de voeten niet strak in te wikkelen. Hoe de maagden tot hun besluit zijn gekomen wordt in de bronnen niet vermeld. Misschien hebben de missionarissen er invloed op gehad, hoewel ze zich afzijdig hielden van dit thema. Mogelijk is ook dat de maagden in onderling overleg tot het besluit kwamen. Ze waren immers nog steeds relatief zelfstandig.

Volgens een niet bij name genoemde auteur van een artikel in *Sint Franciscus* uit 1903 beschouwden de maagden zich als "iets meer of iets anders dan de gewone christenen."

---

940. NN, "Onze klopjes", in *St. Franciscus*, jaargang 18, nr. 12 (december 1903), 376-379, ald. 379; Kramer, *Kroniek*, 131.

941. oktober-november 1936 "Uit een brief van zuster Edmundia [Weys]" AZ ordner 6, nr. 1; Kramer, *Kroniek*, 128.

942. NN, "Onze klopjes", in: *St. Franciscus*, jaargang 18, nr. 12 (december 1903), pp 376-379; NN, "Onze klopjes", in *St. Franciscus*, jaargang 20, nr. 9 (september 1905), pp 278-282; C. Postma, "Seraphijnse Kroniek", in: *St. Franciscus*, jaargang 35, nr. 3 (maart 1920), 95; H. Roques, "Iets over de H.Kindsheid in Zuid-Chansi", in: *St. Antonius*, jaargang 25, nr. 1 (januari 1919), 25-29.

943. NN, "Weer een Petekindje van Westwoud", in: *St. Antonius*, jrg. 20, nr. 4 (april 1914), 114; NN, "Uit de Missie van Zuid-Chansi", *St. Franciscus*, jrg. 32, nr. 2 (februari 1917), 50-53.

Het was kennelijk ook statusverhogend een maagd in de familie te hebben: "Sommige christenen dwingen hun meisjes weleens om maagd te blijven, vooral als ze niet erg arm zijn, ze stellen er 'n eer in als hun dochter maagd blijft."[944] Dat leidde weleens tot problemen. Als een meisje op jonge leeftijd werd uitgehuwelijkt, kreeg haar familie daarvoor geld. Wilde het meisje, eenmaal oud genoeg en ondanks de druk van de familie, niet trouwen maar haar leven in dienst van de Kerk stellen, dan moest haar familie het geld teruggeven. Dat kon men niet altijd en dan moest de Kerk bijspringen.[945] Dat een jonge vrouw haar wens kon doordrukken in de traditionele Chinese samenleving is opmerkelijk. Mogelijk dat de plaatselijke missionaris daar een krachtige stem in had. Hij betaalde immers.

Problemen deden zich ook voor in de jaren dertig toen China geteisterd werd door de machtsstrijd tussen nationalisten en communisten. In Lou-tch'eng verplichtte de plaatselijke ambtenaar de maagden te trouwen, anders zouden een zware straf opgelegd krijgen. Volgens de missionaris die hierover berichtte, meende de ambtenaar dat de Kerk door het faciliteren van een celibataire levenswijze het Chinese volk uit wilde roeien.[946] Communisten wierven onder de maagden omdat sommigen konden lezen en schrijven en dus ingezet konden worden voor communistische propaganda. Enkele maagden sloten zich inderdaad aan bij de communistische beweging.[947]

De positie van de Chinese maagden in Zuid-Shanxi veranderde fundamenteel in 1922. In dat jaar arriveerden in Luanfu de Kleine Zusters van de H.Jozef. De maagden in Luanfu werden onmiddellijk ingelijfd bij het huishouden van de zusters. Het was de bedoeling ze op te leiden in "verschillende werkzaamheden" en hen "te bekwamen tot helpsters van de Missionarissen op de Missieplaatsen."[948] Ook sommige werkzaamheden van de maagden werden overgenomen: tien kinderen die in Sintchoang door maagden werden verzorgd en opgevoed, werden naar Luanfu overgebracht.[949]

Het jaarverslag van 1923 meldde dat de maagden in Zuid-Shanxi "volgaarne als medehelpsters" de leiding van de zusters accepteerden en Bertrand Boerke meende

---

944. NN, "Onze klopjes", in *St. Franciscus*, jaargang 18, nr. 12 (december 1903), pp 376-379, ald. 376; oktober-november 1936, "Uit een brief van zuster Edmundia [Weys]", AZ ordner 6, nr. 1.
945. oktober-november 1936, "Uit een brief van zuster Edmundia [Weys]", AZ ordner 6, nr. 1.
946. Luanfu 10 februari 1930, Graman aan Beste Jan, ABL map 51, nr. 2.
947. Luanfu januari 1938, "Uit de laatste brieven die we uit China ontvingen, ontlenen we 't volgende", AZ ordner 6, nr. 1.
948. Kramer, *Kroniek*, 131-132; Bertilla à Campo, "Het werk der Zusters van Heerlen in Luanfu," in: *Sint Antonius*, jrg. 30, nr. 4 (april 1924), 312-315, ald. 312.
949. Kramer, *Kroniek*, 131-132.

dat zij "overgelukkig" waren nu ze bij de zusters konden werken.[950] Maar dat waren ze niet: hun zelfstandigheid werd immers beperkt. Na een moeizame start schijnt de verhouding echter te zijn verbeterd. Al hadden zowel missionarissen als zusters kritiek op de manier waarop ze hun werk deden: er moest een Europese zuster leiding geven aan de werkzaamheden "om den werklust er in te houden en deze in de juiste richting te leiden."[951]

Het was overigens zeker niet zo dat alle maagden in het vicariaat onder het bestuur van de zusters kwamen. Alleen in de vijf residenties van de zusters in de grotere plaatsen van Zuid-Shanxi woonden gewoonlijk ook drie tot vijf maagden samen met de zusters of apart in een eigen huis. Ze draaiden mee in het huishouden en vergezelden de zusters op ziekenbezoek. De maagden die in de dorpen werkten als onderwijzeres of als catechiste lijken redelijk zelfstandig te zijn gebleven, min of meer onder toezicht van de missionaris.

Maar de verandering in de positie van de maagden ging verder. Bertilla à Campo, de energieke moeder-overste van de Kleine Zusters, wilde hen in haar congregatie opnemen. Ze zou altijd al "gedroomd" hebben van Chinese medezusters, maar was zich ook bewust van de culturele kloof. De Chinezen in Zuid-Shanxi waren niet bekend met het leven van vrouwelijke religieuzen en het zou dus veel tijd kosten om aan meisjes die wilden intreden duidelijk te maken wat het leven in een religieuze gemeenschap inhield. Bovendien was daar het taalprobleem. À Campo wilde niet dat de voertaal in een gemengde congregatie Nederlands was, maar Chinees, en het zou dus jaren duren voordat de Nederlandse zusters een acceptabel niveau in die taal hadden bereikt.[952]

À Campo's wens over opname van Chinese vrouwen sloot niet aan bij het denken op meerdere bestuurlijke niveaus. In Rome was men sinds het begin van de jaren twintig sterk georiënteerd op de vorming van een Chinees kader omdat dat bevorderlijk zou zijn voor de verspreiding van het geloof en de ontwikkeling van een Chinese kerk. Er was eveneens kritiek op het feit dat Chinese zusters in europese congregaties verplicht waren europese habijten te dragen. Dat zou afstand tot de Chinese

950. Jaarverslag 1923, ABL map 33, nr. 1; Luanfu 20 oktober 1923, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

951. Kramer, *Kroniek*, 131; Marjet Derks, "Dochters van het Oosten. De eerste jaren van de Kleine Zusters van de H. Joseph in China, 1922-1937", in: José Eijt, Hester Genefaas, Peter Nissen (red.), *Gaan voor God. Ideaal en praktijk van missie in historisch perspectief*, Hilversum 1998, 78-98; met name 85-86, 91. C. van de Westelaken, "Van Nieuwe Zusters en Oude Mannen", in: *St. Antonius*, jrg. 31, nr. 11 (november 1925) 340-344, ald. 342. Zie ook: Luanfu 16 september 1928, Desideria Vousten aan "Moeder" AZ ordner 2, nr. 2; Luanfu 22 juni 1929, Fortunatus Spruit aan "Beste P.Procurator", ABL map 51, nr. 1.

952. Kramer, *Kroniek*, 174-175.

bevolking scheppen. Ook het bestuur van de Kleine Zusters in Heerlen vond het, vooralsnog, te vroeg voor uitvoering van het initiatief. En Odoricus Timmer, toch al geen voorstander van veranderingen in de werkwijze zoals die in Zuid-Shanxi al meer dan dertig jaar gevolgd werd, hield de zaak af. [953] Maar mettertijd ging ook À Campo anders denken over de vorm: ze vond het uiteindelijk beter een zelfstandige Chinese congregatie te stichten. Spruit en Driessen waren het met haar eens en in 1928 werd de Congregatie der Franciscanessen van St. Elisabeth opgericht. Nog datzelfde jaar begon men met de bouw van een zelfstandige residentie voor de Chinese zusters.[954]

Het huis kwam in Laokiuntchoang, dertig kilometer van Luanfu. Dat was ver genoeg van de grootste christelijke gemeenschappen waaruit de meeste roepingen kwamen, zodat, aldus Spruit, "de inlandsche zusters niet te gemakkelijk relatie kunnen hebben met hun familiebetrekkingen." [955] De constituties van de Kleine Zusters werden grotendeels overgenomen voor de nieuwe congregatie maar op enkele punten aangepast aan de Chinese omstandigheden. Daarnaast bleven de Chinese zusters nog bijna vijfentwintig jaar onder het bestuur van de Nederlandse oversten en werden ze door Nederlandse zusters opgeleid.[956] Over de vaak bediscussieerde congregatiekleding is in de bronnen niets te vinden. Foto's laten evenwel zien dat de Chinese zusters dezelfde kleren droegen als de Nederlandse. Opmerkelijk, gezien de kritiek hierop. In Hubei bij de Belgische franciscanen werd daar anders mee omgegaan: daar had de apostolisch vicaris bepaald dat hun kleren hetzelfde moesten zijn als die van andere Chinese vrouwen.[957]

In 1929 legde Bertilla à Campo haar functie als moeder-overste neer en ging leiding geven aan de vorming van Chinese zusters. Toegewijd begon ze aan de studie van de Chinese taal en leerde ze gebeden en gezangen uit het hoofd om zich "chinees te maken met de chinezen." Het doel was om in het najaar van 1929 met de opleiding te beginnen, maar door het overlijden van À Campo op 16 oktober werd dat met een half jaar uitgesteld. De jonge Joseph van der Meer, pas een jaar in China, werd de nieuwe novicenmeesteres.[958]

---

953. Tiedemann, "Catholic Religious Communities of Women (foreign)", in: *Handbook of Christianity in China*, 530. Dorren, *Minste der Mijnen*, 74, 504-505.

954. Luanfu 10 maart 1928, Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1 nr 2; Luanfu 5 februari 1929 Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2; Luanfu, 28 december 1928, Fort. Spruit aan Beste Proc., ABL map 51, nr. 1; Luanfu, 19 januari 1929, Hoogeerw. P.Provinciaal ABL map 47, nr. 1; Kramer, *Kroniek*, 175

955. Luanfu 5 februari 1929, Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

956. Kramer, *Kroniek*, 175.

957. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 442.

958. Luanfu 17 september 1929, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 1.Kramer, *Kroniek*, 177; Dorren, *Minste der mijnen*, 74.

De eerste vier Chinese meisjes legden in 1932 de professie af. Hun aantal liep gestaag op. Toen in 1943 de Nederlanders Luanfu moesten verlaten waren er meer dan 40 Chinese zusters die verspreid in Zuid-Shanxi in de verschillende huizen werkten.[959] Het initiatief was dus een succes. De taak van de novicenmeesteres was weliswaar niet altijd gemakkelijk: het koste moeite de meisjes "alles aan het verstand te brengen." Maar doorgaans werd er lovend geschreven over de Chinese zusters: "Wat hebben we toch een goeie hulp aan onze Chineesche zusjes hè!"[960] Ook Spruit was tevreden. Hij vond hen een "goede hulp" bij alle werkzaamheden. Bovendien hoorde hij nooit een woord over eventuele zelfstandigheid, al wist hij dat dat er eens van moest komen omdat de Propaganda Fide daar voor was.[961]

Die ontwikkeling naar zelfstandigheid kwam in een stroomversnelling in de periode 1943-1945 toen de Chinese zusters zich zelf moesten zien te redden, zonder de leiding van de Nederlandse zusters. Die zaten immers in Beijing. Adelberta Bertjens, dan moeder-overste, vroeg zich bezorgd af of ze na de oorlog weer welkom zouden zijn bij de Chinese zusters. Had de tijdgeest hen misschien veranderd? Wat zeker was, aldus Bertjens: ze konden op eigen benen staan waardoor de Propaganda Fide zou aandringen op een scheiding. Superior regularis Hermenegild Poort deelde die zorgen. Het zou moeilijk zijn om de oude hiërarchie te herstellen. Poort en Bertjens maakte zich onnodig zorgen: bijna alle Chinese zusters zijn na de communistische machtsovername in Zuid-Shanxi naar Beijing gevlucht waar ze zich weer schikten onder het bestuur van de Nederlandse zusters. Van de 53 Chinese zusters hadden slechts drie de congregatie verlaten. Pas toen de Kleine Zusters in 1952 uit China vertrokken, kregen ze hun zelfstandigheid.[962] De Elisabethzusters zijn na 1952 blijven voortbestaan. Zij moesten hun geloof lange tijd verborgen houden, maar keerden terug naar Zuid-Shanxi en zijn tot op heden actief gebleven in de caritas.[963]

---

959. Kramer, *Kroniek*, 177; Statistieken, ABL map 45 nr. 1.

960. Luanfu 7 augustus 1933, Timothea Borghans aan zr. Gerardis, AZ ordner 6, nr. 1; Luanfu 6 november 1933 Timothea Borghans aan Gerardis AZ ordner 6, nr. 1; Lao-kiun-tchoang 25 juli 1934 Milburga van Eemeren aan Gerardis AZ ordner 7 nr. 3; Tchang-tchoang 10 dec 1936 Elisabeth Coumans aan Eer. Moeders en zusters, AZ ordner 3, nr. 6; het citaat is uit Luanfu 2 juni 1937 Adelberta Bertjens aan Rosaria en Gerardis, AZ ordner 6, nr. 1.

961. Luanfu 19 januari 1941 Fort.Spruit aan Mdr.Oda AZ ordner 1, nr. 2.

962. Peking 21 september 1945 Poort aan provinciaal ABL map 136, nr. 1; Peking 14 augustus 1945, Adelberta Bertjens aan goede Eerw. Moeder, AZ ordner 4, nr. 3; februari-maart 1951 "Situatie in Peking", China-archief prov. Ofm Utrecht. Brieven van mgr. Pessers en mgr. Kramer; Dorren, *Minste der Mijnen*, 521.

963. Dorren meldt in 2013 dat er in Matchang ruim 40 zusters wonen. Dorren, *Minste der Mijnen*, 621.

Hoofdstuk III
Personeelsbeleid: priester-missionarissen

1. Chronische tekorten

Behalve met voortdurende financiële zorgen, kampte de missie met een chronisch personeelstekort. Op papier zag het personeelsbestand waarover Martinus Poell tussen 1888 en 1890 kon beschikken er redelijk uit: binnen tweeënhalf jaar was het aantal Nederlandse missionarissen gestegen van 1 naar 10 maar het aantal Chinese priesters gedaald van 5 naar 3. Deze cijfers moeten genuanceerd worden. Een nadere beschouwing laat zien dat de inzetbaarheid in die tweeënhalf jaar minder dan 50% was. Allereerst kan lekebroeder Bonifacius Timmer niet als missionaris bestempeld worden. Hij had andere taken. Ten tweede duurde het minimaal een half jaar voordat een nieuwe missionaris ook daadwerkelijk zijn bijdrage aan het werk kon leveren omdat hij eerst moest acclimatiseren: de taal leren en wennen aan de zeden en gewoonten, het klimaat en het eten. In een enkel geval duurde het zelfs veel langer.[964] Tot slot beperkte ziekte de inzetbaarheid. Met name typhus, en de mildere, maar eveneens gevaarlijke variant typhuskoorts, kon een missionaris maandenlang van zijn werk houden. Of erger. Binnen twee jaar stierven drie Nederlanders aan de ziekte.

Een gevoelige klap was de dood van de eerste Nederlandse missionaris in Zuid-Shanxi, Augustinus Faaij, in de zomer van 1889. Met hem viel de op dat moment meest ervaren man weg, immers, Faaij kende de streek en het dialect, was een bedreven bouwheer en – belangrijk in die dagen – zeer vertrouwd met de behandeling van rechtszaken tussen de missie en de christenen enerzijds en de niet-christenen anderzijds.[965] Poell sprak van een crisis die voorlopig bezworen werd doordat Grassi een Chinese priester aan hem uitleende maar een duurzame oplossing was dit niet. Vandaar dat de apostolisch vicaris regelmatig vroeg om de overplaatsing van zijn vier nog in Hubei werkende collega's, met name Hofman en Broekman.[966] Een nog groter

964. Ivo van den Boer werd pas na bijna een jaar geschikt geacht zelfstandig te werken. Zie: Matchang 16 juli 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

965. Over Faaij zie o.m. Chansi 9 december 1880, Cornelisse aan Nieuwenhuizen, AOFM persoonsdossiers Cornelisse, doos 9; Chansi 17 mei 1886, Cornelisse aan provinciaal, idem; Matchang 14 juli 1889, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

966. Matchang 14 juli 1889, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

verlies kreeg de missie te verwerken toen Poell zelf, op 2 januari 1891 aan typhus bezweek. Zuid-Shanxi kwam zonder zijn bestuurder te zitten. De missionarissen voelden zich verweesd en ervoeren de grilligheid van hun bestaan in alle hevigheid toen ook nog, slechts enkele maanden later, de jonge missionaris Valentinus van den Oord stierf.[967]

In de periode waarin Johannes Hofman apostolisch vicaris was (1891-1901), kon hij vijftien nieuwe missionarissen verwelkomen, onder wie zijn drie ervaren medebroeders uit Hubei.[968] Maar hij moest ook van zes weer afscheid nemen. Al in 1892 overleed plotseling Stanislaus Cornelisse, door Hofman zelf beschouwd als zijn rechterhand. Toch schreef hij in 1895 aan de provinciaal dat hij voorlopig geen nieuwe missionarissen kon gebruiken. Wat overhaast, want een maand later moest hij hier al op terugkomen: alle parochies waren wel bezet maar er lag nog onnoemelijk veel werk daarbuiten, daar waar "Gods H. Naam nog nooit gehoord is."[969] Twee jaar daarna stierf Felicianus Bloem, de bedaarde en nauwgezette procurator. Maar ronduit dramatisch was de periode kort na de Bokseropstand (1900). Binnen een half jaar overleden vier missionarissen onder wie veteraan Broekman.

Evenals Poell had Hofman bij het verdelen van zijn personeel en van het werk rekening te houden met inwerkperiodes en ziektes. Bovendien ontstonden met de groei van het vicariaat nieuwe functies, zoals die van vicaris, procurator, secretaris en rector van het seminarie, die met directe missionering en met parochiewerk weinig van doen hadden. Een vertrouwenspositie kreeg Ephrem Giessen. Hofman was in zijn nopjes met diens komst want hij zag in hem een intelligente en bovenal discrete secretaris voor de onvermijdelijke maar soms moeilijke correspondentie met de Propaganda Fide: "over handelwijzen in 't werk met de Chineezen, waarvoor zij [de Propaganda Fide], bij gebrek aan ondervinding moeilijk een juist oordeel kan vellen, terwijl een rechtvaardiging van onzen kant door die Hooge Congregatie maar zoo gemakkelijk niet wordt aangenomen."[970] Een speciale functie had Hofman in gedachte voor de Nederlandse franciscaan Cyrillus la Rose, een muzikant die te kennen had gegeven naar China te willen. Hij zou plechtigheden en feestelijkheden in de hoofdresidentie luister bij kunnen zetten en enkele jongens tot muzikant kunnen opleiden. Hofman verzocht, mocht La Rose komen, deze te laten meebrengen: een groot en een klein harmonium, een compleet stel instrumenten voor een harmonie en de nodige

967. Van den Oord was pas negen maanden in China en heeft daarmee de twijfelachtige eer de kortstdienende missionaris te zijn geweest.

968. Achtereenvolgens Broekman in 1892, Ouwens in 1893, Van Elk in 1894.

969. Zuid-Chansi, 1 maart 1895, Hofman aan provinciaal Benvenutus Franssen, ABL map 16, nr. 2C; Zuid-Chansi, 2 april 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2C.

970. Zuid-Chansi 21 october 1894, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2b.

bladmuziek, inclusief "kamermuziek voor liefhebberij". Maar de christenen van Luanfu en omstreken bleven verstoken van een muzikale omlijsting in Europese stijl van hun feestelijkheden: La Rose zag uiteindelijk van de onderneming af.[971]

Timmer begon in 1901 met 16 missionarissen. In de loop van zijn ambtstermijn, die liep tot en met 1927, kwamen er 54 bij. Maar Timmer kwam snel krap in het personeel te zitten. In dezelfde periode overleden 24 missionarissen; 8 missionarissen vertrokken, de meesten vrijwillig, een enkeling gedwongen. Al een jaar na zijn ambtsaanvaarding moest Timmer, op aandringen van het ordesgeneralaat, drie missionarissen afstaan aan het vicariaat Noord-Shandong.[972] En in de loop der jaren bleef het personeelstekort nijpend. Het leidde tot een beleid waarbij, noodgedwongen, voortdurend geïmproviseerd moest worden. Een voorbeeld. In 1906 stierf Winandus Nelissen op 31-jarige leeftijd aan typhus, na slechts 3½ jaar in Zuid-Shanxi te hebben gewerkt. IJzersterk leek hij, was nooit ziek geweest en scheen overal tegen te kunnen. Zowel zijn medebroeders als de christenen hadden er bij hem op aangedrongen meer rust te nemen en beter te eten en hem voortdurend gewaarschuwd geen "koud water" – dat wil zeggen, geen ongekookt water – te drinken. Hij negeerde alle raadgevingen. Uit onvoorzichtigheid, meende Timmer; "de pater wil niet leven", zeiden de Chinezen. Met de dood van Nelissen kwam de parochie Kouo-ts'uen zonder pastoor. Het dorp, op ongeveer 6 uur afstand van Luanfu, telde 1500 inwoners van wie er 275 christenen waren. Het bijbehorende district telde nog eens 893 christenen en 406 catechumenen verspreid over 22 dorpen. Een grote en uitgestrekte missiepost dus. Timmer kon niet anders dan "een gat door een gat stoppen": de volstrekt onervaren Leo van Eekeren, amper anderhalve maand in de missie, werd de opvolger van Nelissen; de pastoors uit de naburige parochies werden ingezet om in het district de missies te geven. Van Eekeren pendelde tussen alle dorpen om de urgente bedieningen van zieken en stervenden – handelingen die geen buitengewone kennis van de Chinese taal vereisten – te doen.[973]

Het waren in die eerste twee decennia van de twintigste eeuw vooral relatief jonge missionarissen die stierven en opvallend is dat hun dood (mede) werd toegeschreven aan het feit dat zij hun fysieke mogelijkheden overschatten. Over Anselmus

971. Zuid-Chansi 22 mei 1893, Hofman aan provinciaal Franssen, ABL map 16, nr. 2b; Zuid-Chansi 29 december 1893, Hofman aan provinciaal Franssen, ABL map 16, nr. 2b; Zuid-Chansi 20 juni 1895, Hofman aan prov, ABL map 16, nr. 2c.

972. Ephrem Giesen, Winfridus Groeneveld en Marinus van der Klei.

973. Luanfu, 15 juni 1906, Timmer aan provinciaal, ABL Map 28a, nr. 2; Luanfu 20 juni 1906, Timmer aan provinciaal, ABL map 28a, nr. 2; Kouo-tsien 6 september 1906 Van Eekeren aan confraters, AOFM persoonsdossier L. van Eekeren, doos 13, map 7; NN: "Uit de Missie van Zuid-Chansi. De Zeereerw. Pater Winandus Nelissen", in: *Sint Franciscus*, jrg. 21, nr. 9 (september 1906), 281-282.

Hoefnagels, die in 1909 overleed na 6 jaar in Zuid-Shanxi te zijn geweest, werd geschreven: "Uitputting heeft zijn overigens zoo sterk gestel in den bloei des levens geknakt; overwerkzaamheid heeft hem zoo vroeg aan de missie ontrukt." Hetzelfde gold voor Theodulus Riepstra, gestorven in 1910, na slechts drie jaar in de missie: "De Pater was totaal overwerkt. Zwak van gestel, kon hij de vermoeienissen der reizen, het afmattende der missies en voorbereidingen der aanstaande Vorming niet verdragen." En weer een jaar later overleed Arnulphus Driessen. Hij was vermoeid en ziek van een bediening gekomen maar toch doorgereisd om op een andere plaats het werk dat hij had onderbroken, voort te zetten. Vijf jaar was hij als missionaris werkzaam geweest.[974]

Het was niet zo dat het vicariaatsbestuur geen oog had voor de gezondheid van de missionarissen. Caspar Seelen, een "goeie jongen" maar ook een "zwak ventje" dat altijd klaagde over lichamelijke ongemakken, werd al na tweeënhalf jaar naar Nederland teruggestuurd. Ook Theodorus Leenen liet men vertrekken. Hij was 18 jaar in de missie maar eigenlijk nooit gezond geweest. En Placidus Slijkerman was in de jaren na de Bokseropstand zodanig achteruitgegaan dat men het beter oordeelde ook hem naar het vaderland te laten terugkeren.[975]

Het kon niet anders: een missionaris had nu eenmaal de plicht minstens éénmaal per jaar álle christenen in zijn district te bezoeken en die plicht werd zeer serieus genomen. "Arme missie: hoe hijgend verlangt, ja snakt zij naar haar nieuwe missionarissen." verzuchte Boerke in 1910. Zelfs de ouderen – Ouwens, Van Bussel, Van den Boer en Van Elk, allen de vijftig gepasseerd – werden ingezet.[976] Rampzalig was het jaar 1917. Al ruim drie jaar waren er geen nieuwe missionarissen meer gekomen vanwege de oorlog in Europa. Binnen enkele maanden overleden vier missionarissen; er waren zieken en niet elke oudere missionaris was nog inzetbaar.[977] Het personeelsbestand vergrijsde. De gemiddelde leeftijd, die vanaf 1871 bleef

---

974. C.Postma: "Pater Anselmus Hoefnagels", in: *Sint Franciscus*, jrg. 24, nr 9 (september 1909), 281-284; NN, "Pater Theodulus Riepstra", in: *Sint Franciscus* jrg. 25, nr. 11 (november 1910) 347-348; C. Grimmelt: "Uit de Missie van Zuid-Chansi", in *Sint Franciscus*, jrg. 26, nr. 4 (april 1911), 116-118.

975. Over Seelen: Ngan-K'eou 3 februari 1905 Kruitwagen aan Familieleden, AOFM persoonsdossier V. Kruitwagen, doos 22, map 1B; Luanfu, 1 augustus 1905, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1; Lou-ngan-fou, 9 mei 1906, Van Elk aan Nieuwenhuizen, AOFM persoonsdossier G. van Elk, doos 16, map 24; Luanfu 1 maart 1906, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 2. Over Leenen: Ma-tchang, maart 1901, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1; Luanfu 1 maart 1906, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 2. Over Slijkerman: Luanfu 1 maart 1907, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 2.

976. Luan 9 januari 1910, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

977. Tchefou 14 juni 1917, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 4; Sin-tchoang 30 juni 1917, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35, nr. 1.

oplopen, bedroeg 42; zeven missionarissen waren ouder dan vijftig, elf tussen de 40 en 50 jaar en dertien tussen de 30 en 40. Acht priesters werkten in het bestuur of aan het seminarie en deden dus geen pastoors- en missiewerk.

De bestuurders van het vicariaat luidden de noodklok en probeerden aan de provincie duidelijk te maken hoe ernstig de situatie was. Men becijferde dat een missionaris gemiddeld ongeveer 1000 christenen te verzorgen had; gezien de uitgestrektheid van de districten te veel en zeker te veel om nog aandacht te kunnen besteden aan niet-christenen en catechumenen. Sommigen draaiden dubbele parochies: Longinus Keijsers moest in zijn eentje voor de 2000 christenen van Matchang zorgen; Fortunatus Spruit zorgde voor 1600 christenen. Nieuwkomers werden dus meteen ingezet en hadden geen tijd om de taal te leren en te wennen aan de omstandigheden. Met als gevolg dat er nauwelijks jonge missionarissen waren die goed Chinees konden spreken.[978] De twee à drie missionarissen die elk jaar vanuit Nederland gestuurd werden, waren niet voldoende om een evenwichtige personeelsopbouw te creëren. “De ouden te oud, de jongeren te jong en van 't middensoort zijn er te weinig.” vatte Fortunatus Spruit in 1925 het probleem samen.[979] Hij vermoedde bovendien dat het hoge sterftecijfer onder de missionarissen in China een reden was voor het geringe animo onder de Nederlandse franciscanen voor Zuid-Shanxi. Hoge sterftes door overwerk wel te verstaan, want, meende hij: “Als we allen als martelaren gestorven waren zouden er in Holland feesten voor aangelegd worden en er zouden zeker twintig andere klaarstaan om ons te vervangen. Maar zou bij O.L.Heer degene die met goede bedoeling naar Z.Chansi gaat wetend dat hij daar niet lang zal leven, veel minder verdienste hebben?”[980] Maar er zou geen verandering komen in die situatie.

Nog acuter werd het probleem toen Rome dringend adviseerde dat als het eigen personeel niet toereikend was voor een goede zorg voor de christenen en voor uitbreiding van het geloof, een deel van het vicariaat afgestaan moest worden.[981] Zuid-Shanxi gedeeltelijk overdragen aan een andere franciscaanse provincie laat staan een andere orde of congregatie, was iets wat het Nederlandse provinciebestuur koste wat kost wilde voorkomen. Maar de nood was hoog. Spruit gaf een overzicht: er was geen procurator, één parochie met meer dan duizend christenen had geen pastoor, in twee grote parochies waren geen kapelaans, de superior regularis kon zijn werk niet naar behoren doen omdat hij ook nog de zorg voor een parochie had, op het

978. Luanfu 14 november 1917, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35, nr. 1; Luanfu 20 november 1917, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1; Matchang 3 maart 1919, Keijzers aan provinciaal, ABL map 32, nr. 3.

979. Oudewater 18 december 1925, Fortunatus Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 2.

980. Lou-an-fu, 19 juli 1926, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 2.

981. Luanfu 13 maart 1928, Spruit en Boerke aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1.

seminarie was een professor te weinig, een school in Luanfu was al gesloten vanwege het ontbreken van een rector, er was een priester nodig voor de catechistenschool, de communiteit van de zusters inclusief de ouden en kinderen die zij verzorgden was zo groot dat zij een kleine parochie op zich vormde en dus eigenlijk een eigen pastoor moest hebben. Spruit stelde daarom voor het westelijk district Kiangchow af te stoten.[982] Het zou een oplossing voor het personeelstekort zijn geweest als men dit gebied aan een andere orde of congregatie had gelaten. Maar de Nederlandse provincie wilde het behouden. Eind 1936 vond dat zijn beslag: Kiangchow werd een zelfstandige apostolische prefectuur. Per saldo bracht het echter geen verlichting voor Luanfu. Het personeelstekort was en bleef dus structureel.

Maar dat vond niet iedereen. In 1936 was superior regularis Philotheus Bolander erachter gekomen dat enkele, door hem niet met name genoemde, medebroeders de provinciaal hadden laten weten dat er weinig werk was in Zuid-Shanxi en dat daarom nieuwe missionarissen niet nodig waren. Bolander was gepikeerd. In september schreef hij aan provinciaal Caminada:

> "Dit klagen over weinig werk is niet het gevolg van het afwezig zijn van werk maar meer van 't niet zoeken van werk. Wanneer zij deden wat is voorgeschreven: zorg besteden aan hun preeken, goed catechismus geven, studie van taal en theologie bijhouden, de missies niet afjakkeren enz. enz. dan kunnen allen hun tijd nuttig besteden."[983]

Caminada vond dat vanuit Nederland toch regelmatig nieuwe missionarissen naar Zuid-Shanxi werden gestuurd. Maar hij meende ook – nogal opmerkelijk – dat al werkte een tekort aan personeel "belemmerend", een teveel aan werkkrachten "nog nadeeliger is, voor de missie zelf, maar vooral voor het geestelijk leven onzer paters." Bovenal, zo ging Caminada verder, deed men in Zuid-Shanxi de *public relations* niet goed:

> "Weet ge, wat ook van invloed is: het overleg tussen Provinciaal en Missieoversten. Brazilië, overigens een bodemloos vat, schreeuwt telkens om nieuwe krachten en wijst dan op parochies en plaatsen waar paters hard nodig zijn; men zoekt dan en vindt en stuurt nieuwe arbeiders uit; Java en vooral Karachi volgen al dezelfde methode; vergeet niet, dat naar Karachi binnen 3 jaar 14 paters uit Holland vertrokken zijn. Ik twijfel niet, of eenzelfde methode door U en den Bisschop aangewend, zou op mij en mijne opvolgers eenzelfde succes hebben.

982. Luan 23 mei 1928, Spruit en Boerke aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1.
983. Kaokiatchoang 1 september 1936, Bolander aan Caminada, ABL map 60, nr. 2.

> 't Is nu eenmaal logisch dat men weten wil of de nieuwe krachten kunnen gebruikt worden. En wanneer ik uit Chansi telkens hoor: we hebben daar en daar een pater nodig want het getal christenen is weer uitgebreid; Mgr. wil hier of elders een nieuwe standplaats vestigen; we hebben er geen mensen voor; dan komen ze, want… ge behoeft nimmer te vrezen, dat met al onze nieuwe missies de roepingen voor China gevaar lopen te verminderen; de Paters die nu terugkeren zullen het U kunnen vertellen, hoe onder de jongeren onze zwaarste missie goddank nog altijd het meest in trek is."[984]

"Onze zwaarste missie", zo keek Caminada tegen Zuid-Shanxi aan. Daarmee moest Bolander het doen. Hij krabbelde terug. Alleen omdat confraters verkeerde berichten de wereld instuurden, had hij "een beetje alarm geblazen" maar Caminada's brief had hem gerustgesteld. Vol vertrouwen, zo verzekerde hij de provinciaal, zag hij nu de toekomst tegemoet.[985]

2. Opleiding van de franciscaanse missionarissen

2.1 De dagelijkse praktijk als leermeester

Gedurende de eerste vijf decennia na de stichting van het vicariaat gold de dagelijkse praktijk in China als leerschool. Plaatselijke gebruiken, het werk en vooral de Chinese taal moest men al doende leren. Daarbij kreeg men weliswaar steun van oudere collega's, Chinese priesters, seminaristen en christenen, maar ideaal was de situatie niet.[986] Het was een langdurig en moeizaam proces. Kon een missionaris dan eindelijk, na lange tijd "letters eten" – zoals de missionarissen hun taalstudie noemden – een gesprek voeren en een preek houden, dan was hij meestal alleen te verstaan voor zijn parochianen omdat dezen gewend waren aan zijn typische uitspraak. Contacten met niet-christenen en ambtenaren waren daarom problematisch en liepen vaak via Chinese priesters of catechisten. Met name in de eerste jaren had slechts een enkeling voldoende tijd, energie en belangstelling om naast de lokale variaties in de spreektaal ook het schrijven, lezen en spreken van het klassiek Chinees onder de

---

984. 20 september 1936, Caminada aan Bolander, ABL map 60, nr. 2.

985. Kaokiatchoang 8 december 1936, Bolander aan provinciaal, ABL map 60, nr. 2.

986. Het was niet vanzelfsprekend dat Chinese priesters wel optimaal toegerust waren voor hun taken, zeker niet in de 18e eeuw toen zij voor hun opleiding jarenlang in het buitenland verbleven. Zo had Vitalis Kuo, geboren in Shaanxi in het noorden en korte tijd werkzaam in Guangdong in het zuiden, een tolk nodig bij het horen van de biecht. Ook beweerde hij dat drie Chinese jezuïeten die in dezelfde provincie werkten, moeite hadden met zowel Chinees als latijn. Joseph Krahl sj, *China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times, 1738-1787*, Rome 1964, 166.

knie te krijgen. Onder de missionarissen van het eerste uur waren dat onder anderen Aegidius Broekman, - die volgens Poell "Chineesch spuwt als een Venraysche boer op kermisdag den inhoud van zijn gevleeschde biertong"[987] –, Odoricus Timmer en Ivo van den Boer. Van latere generaties waren het onder meer Pacianus Teepe, Leonides Bruns en Nevolon Smith die excelleerden.

Al in 1889 signaleerde Martinus Poell het probleem van de gebrekkige vorming en wilde hij daarin verandering brengen. Hij hoopte dat als er eenmaal voldoende personeel zou zijn, jonge paters zich gedurende langere tijd "met hart en ziel op de studie van het Chineesch kunnen toeleggen en het er ver in zullen brengen."[988] Het gebrek aan werkkrachten was echter chronisch en tot aan het begin van de jaren twintig bleef de praktijk daarom zoals die door Rembertus Graman werd beschreven in een brief, waarin hij uitgebreid antwoordde op vragen aan hem gesteld door fraters die in het klooster in Weert studeerden.

Het was gebruikelijk, schreef Graman, dat een nieuwe missionaris al spoedig na aankomst bij een oudere medebroeder werd geplaatst. Als hij tussen de maanden juni en september arriveerde, was zijn oudere socius thuis en kon hem helpen bij de studie van de taal en het verklaren van de zeden en gewoonten. Kwam hij aan in het missieseizoen – de periode van oktober tot mei waarin de missionaris al zijn christenen bezocht – dan was de nieuweling voor taalstudie op hulpvaardige christenen aangewezen: zij benoemden een voorwerp en de missionaris zei hen na. Was er een leerboek voorhanden dan las hij een tekst voor aan een knecht of een schoolmeester, die dan de uitspraak verbeterde. Na ongeveer een jaar kon men een kort preekje houden en biecht horen. Dat laatste overigens alleen nadat men vaste uitdrukkingen die bij de biecht werden gebruikt van buiten had geleerd. Pas na vier of vijf jaar begon men goed Chinees te verstaan en enigszins acceptabel te spreken.

Graman vond die methode waarbij van christenen de taal werd geleerd, allesbehalve optimaal. Volgens hem waren de Chinezen, uit beleefdheid, weinig kritisch. Het nadelig gevolg was dat men een zin meer volgens de Nederlandse syntaxis dan de Chinese construeerde. Ook de uitspraak liet volgens hem veel te wensen over: "wij houden te veel aan Europeesche klanken vast". Hij wees erop dat nieuwe missionarissen eerder het Chinees van een oudere collega verstonden dan dat van een Chinees zelf. En zelfs diegenen die al een half leven in de missie achter de rug hadden, moesten steeds weer constateren dat nieuwe christenen en niet-christenen hen slecht verstonden. Graman onderstreepte dat alleen door zeker één jaar, maar

987. Goe-ze-pe 25 november 1875, Broekman en Poell aan Benvenutus, AOFM Broekman, doos 11, map 4.
988. Ma-tchang 30 november 1889 Poell aan provinciaal, ABL map 16 nr. 1.

beter nog enkele jaren, te studeren onder een Chinese priester of meester een degelijk fundament kon worden gelegd. Want wie eenmaal volop aan het werk was, had geen tijd en meestal ook geen zin om zich nog te verdiepen in het Chinees.[989]

Vanaf 1920 verbeterde de situatie enigszins. De toenmalige superior regularis Bertrand Boerke vond dat het zo niet langer kon. Omwille van zijn prestige mocht een missionaris niet achterblijven bij een gewone christen en zeker niet bij de Chinese priesters. Hij meende dat een goede beheersing van de taal het evenwicht tussen Nederlanders en Chinese clerus kon waarborgen: "wij worden niet te afhankelijk van hen; zij niet te aanmatigend."[990] Boerke wist apostolisch vicaris Timmer ervan te overtuigen dat het beter was om nieuwaangekomenen tijd en gelegenheid te geven zich de taal eigen te maken. De 63-jarige Chinese priester Raphael Kao werd aangewezen als leermeester, een functie die hij met "taai geduld" en toch ook enthousiasme invulde. Degenen die bij hem hadden gestudeerd hadden de beste uitspraak van heel het vicariaat.[991] Maar Kao, die overigens al vanaf het begin van de missie in Zuid-Shanxi velen had bijgestaan in hun studies, kon het ambt slechts kort vervullen. Na enkele jaren begonnen zijn geestelijke vermogens dusdanig achteruit te lopen dat hij moest worden vervangen. Timmer, al decennia in China, nam zijn taak over.[992]

Hoe noodzakelijk een betere taalbeheersing was, onderstreepte de lazarist Schmid. Hij meende dat de gebrekkige taalkennis – zowel in spraak als in lezen en schrijven – van het grootste deel der missionarissen de belangrijkste oorzaak was voor de trage voortgang van het werk. Na twee à drie jaar konden de meesten zich weliswaar redelijk uitdrukken, maar zij waren eigenlijk alleen te verstaan door de christenen die gewend waren aan de uitspraak van Europeanen. Slechts enkelen konden met niet-christenen een gesprek voeren en dat alleen na tien à vijftien jaar vlijtig studeren. Een ongedwongen conversatie met de Chinese priesters was om dezelfde reden evenmin mogelijk. Tenslotte wees Schmid erop, dat in een cultuur waarin de taal, de letterkunde, zo'n centrale plaats inneemt, iemand die kon lezen noch schrijven, nauwelijks aanzien genoot.[993]

---

989. [ca. 1920] Graman aan de fraters van Weert, ABL map 27, nr. 2.

990. Luan 21 augustus 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

991. Bertrand Boerke, "In Memoriam [Raphael Kao]", in: *Sint Antonius*, jrg. 36, nr. 12 (december 1930), 374-375.

992. Luanfu 14 juli 1922, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 1; Pe-che 1 februari 1925, Joosten aan H.E.P, AOFM doos 18, nr. 3.

993. Pater Schmid cm: "Standpunt van den missionaris tegenover de Chineesche taal", in: *Het Missiewerk*, jrg. 4 (1922-1923), 155-159.

Silvanus van den Bosch, vanaf 1911 in Zuid-Shanxi, reageerde hierop met een artikel waarin hij het belang van kennis van de geschreven taal en een perfecte uitspraak relativeerde.[994] Allereerst, schreef hij, was het van belang te weten dat er in Zuid-Shanxi geen sprake was van één taal maar van vele, verschillende dialecten. De variatie was zo groot dat er zelfs een streek was waar de vrouwen een geheel eigen taal hadden.[995] Het merendeel van de bevolking verstond slechts het eigen dialect. Vervolgens draaide Van den Bosch het probleem om: de slechte verstaanbaarheid lag niet zozeer aan het feit dat Europese missionarissen de taal niet voldoende machtig waren, maar aan "de weinige ontwikkeling der hoorders." Hij geloofde dan ook niet dat de studie van het schrift een goede verstaanbaarheid zou bevorderen. Zelfs Chinese priesters, van wie enkelen golden als zeer geletterd, ondervonden dat hun preken door de Chinese boeren slecht werden verstaan. Wel erkende Van den Bosch dat door onderwijshervormingen in China het analfabetisme was teruggelopen, en dat het dus belangrijk was dat ook missionarissen op z'n minst elementaire vaardigheden in lezen en schrijven opdeden. Maar het was ook zo dat het aanzien van de geschreven taal verminderde juist door die onderwijshervormingen: engels, rekenen, aardrijkskunde werden minstens zo belangrijk gevonden. Tenslotte voerde Van den Bosch aan dat een missionaris alleen al uit zijn karakter niet het meest geschikt was om "zoo'n langdurige en droge studie" vol te houden. Studiehoofden voelden zich nu eenmaal niet snel aangetrokken tot een leven in de missie. Een interessante observatie, die het complexe thema van de motivatie mede illustreert.

2.2 Een Academie in Zuid-Shanxi

Boerke's initiatief was niet voldoende voor enkele, vooral jongere, missionarissen. Zij waren niet tevreden met de wijze waarop zij zich met het werk en het leven in Zuid-Shanxi vertrouwd moesten maken. In het tijdschrift *Neerlandia Serafica* verscheen in 1927 een artikel, getiteld *Een Academie in Zuid-Shansi?*[996] De niet met name genoemde schrijver stelde voor om de kennis en ervaring die men in de loop van de tijd had opgedaan, te verzamelen en gestructureerd aan te bieden aan aspirant- en nieuwe missionarissen. Te veel moesten zij nog zelf leren, te vaak werden steeds weer dezelfde fouten gemaakt. De schrijver stond een "soort academie" in de missie voor ogen, waarbinnen de verschillende aspecten van het werk bestudeerd konden worden. Er zou aandacht gegeven kunnen worden aan lokale geschiedenis, de ontwikkelingen in het onderwijs, religieuze uitingen, gewoontes en gebruiken van de Zuid-Shanxinese bevolking. Er was, volgens de schrijver, belangstelling voor een dergelijk instituut en

994. Silvanus van den Bosch, "Chineesche taal-kwestie", in: *Het Missiewerk*, jrg. 5 (1923-1924), 146-148.

995. Dit werd ook opgemerkt door anderen. Zie: Tsaili 27 april 1893, Slijkerman aan provinciaal, persoonsdossiers AOFM doos 12, map 14; Entre-nous met Judocus Spruit OFM, Leskamer Weert, 13-14 december 1932, AOFM Lezingen China.

996. Een Academie in Zuid-Shansi?, in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 1, nr. 1 (1927), 154-155.

hij zou graag zien dat een confrater in Nederland de organisatie ervan op zich nam. Die zou een opzet moeten maken, missionarissen moeten voorzien van moderne literatuur over onderwerpen die aan hun werk raakten en de verschillende bijdragen van de missionarissen moeten verzamelen en uitgeven.[997]

Op dit artikel volgden enkele reacties, waarvan twee door de franciscaan Odulphus van der Vat. Hij studeerde missiologie in Münster bij de grondlegger van dit vakgebied Joseph Schmidlin en zou in 1932 promoveren.[998] Ook was hij, ten tijde van de eerste publicaties van de artikelenreeks, in correspondentie met de latere superior van de apostolische prefectuur Kiangchow, Dositheus Ruys. De briefwisseling was door hem begonnen en bedoeld, zo schreef hij, als uitwisseling van gedachten tussen een "theoreticus en een practicus".

Ruys had hem geschreven dat het idee voor een academie was uitgegaan van Ludolphus Bosse, "een stille, maar harde werker (…) die als jong pater, zonder ervaring, in de bergen is uitgepoot."[999] Bosse, in 1920 naar China gekomen, had inderdaad zeer slechte ervaringen opgedaan. Hij werd geplaatst bij de om zijn moeilijk karakter bekend staande Columbanus Postma, raakte overspannen en moest in 1930 tijdelijk terugkeren naar Nederland. Volgens Ruys had Bosse het idee voor een academie geopperd "uit reactie tegen sommige oudere paters, die maar zeggen 'wij hebben alles uit de praktijk moeten leeren, met veel schade en schande, jullie moeten 't ook maar zien klaar te spelen'".[1000] Ook Ruys meende dat veel al doende geleerd moest worden, maar hij vond dat dit, ook in het belang van het prestige van de Kerk en haar missionarissen, wel sneller kon dan het geval was.[1001] Ruys was bovendien een groot voorstander van een wetenschappelijke aanpak. Hij adviseerde Van der Vat, die na zijn studie graag in China wilde gaan werken, om zich ook te verdiepen in vergelijkende godsdienstgeschiedenis, volkskunde of sociologie. Eenmaal in China zou hij zich moeten toeleggen op de studie van de klassieke taal, opdat hij de Chinese filosofie zou kunnen bestuderen: "prepareer je om in China publicist te worden (…) en breng de Chineezen aan de hand van de eigen filosofen naar de waarheid."[1002] Het

997. Idem.

998. *Neerlandia Seraphica*, Kunst en Wetenschap, jrg. 1, nr. 1 (maart 1927), 29; *Neerlandia Seraphica*, Kunst en Wetenschap, jrg. 6, nr. 8 (augustus 1932), 313. De titel van Van der Vats proefschrift: *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Entwicklung im nahen Orient und in den Mohamedanischen Gebieten während des XIII Jahrhunderts*

999. Liao-nan-ling 14 januari 1929, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5.

1000. Liao-nan-ling 14 januari 1929, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5.

1001. Idem.

1002. Y-neng/Che-kia-tchoang 24 maart 1928, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5; Lia-nan-ling 14 januari 1929, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5.

was een inzicht dat de jezuïeten al in de 17e eeuw hadden benut. Maar hun positie aan het hof in Beijing maakte de betekenis ervan natuurlijk wel realistischer.

Wetenschappelijk gevormde geloofsverkondigers, aldus Ruys, waren nodig, want China stond op een keerpunt in zijn geschiedenis. De Chinezen bevonden zich in een crisis en waren zoekende. Om de geloofsverbreiding in goede banen te leiden, was een ander type missionaris nodig dat nieuwe methoden in praktijk kon brengen. Veel jongeren, schreef Ruys, maar ook enkele ouderen, waren het met hem eens. De conservatieve elementen waren echter invloedrijk. Ruys wees met een beschuldigende vinger naar Melchior Schilte, aan wie hij grote capaciteiten toeschreef en die hij kende als een vroom religieus en hartelijke medebroeder, maar die niets moest hebben van vernieuwing op wetenschappelijke grondslag en erg sceptisch stond tegenover jonge missionarissen die moderne ideeën naar China brachten.[1003] Kortom, oordeelde Ruys, het was hoog tijd om afscheid te nemen van de bestaande praktijken, door hem nogal beeldend omschreven als: "…de werkwijze van een regenworm, die zich van voren een gat vreet door een klomp aarde, maar van achteren de opening die hij bij zijn doortocht gemaakt heeft, weer volpoept (…) en geen spoor achterlaat dan een streep mest (…). Een ideale toestand zou zijn, als we visschers hadden en lui die de vischvangst in konden zouten en voor bederf bewaren."[1004]

De academisch gevormde Van der Vat, wiens ambities zoals gezegd naar China uitgingen, voelde veel voor het door Bosse geopperde idee om kennis en ervaring gestructureerd aan te bieden. Zijn concrete voorstel behelsde een verlenging van de retraites – gelegenheden waar een groot aantal missionarissen bijeen was – met enkele dagen. In die tijd konden dan lezingen en discussies worden gehouden over onderwerpen die hij over drie grote thema's verdeelde: de geschiedenis van de Nederlandse minderbroeders in China, de omstandigheden in Zuid-Shanxi (geografie, economie, ethnologische en linguïstische vraagstukken, godsdienst, zeden en gebruiken en politieke geschiedenis) en missiemethoden. Voor dit laatste thema zag hij graag dat de *Missionslehre* van zijn promotor Schmidlin als uitgangspunt werd genomen.[1005]

Al in een eerder artikel had Van der Vat voorgesteld om door middel van een enquête de meningen van de missionarissen te peilen.[1006] De uitslag werd gepubliceerd in januari 1929. Van de 36 toen in Zuid-Shanxi werkende missionarissen, reageerden

1003. Y-neng/Che-kia-tchoang 24 maart 1928, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5.
1004. z .p., z.j. [1929] Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5.
1005. *Neerlandia Seraphica*, jrg. 2, nr. 8 (september 1928), 282-283.
1006. *Neerlandia Seraphica*, jrg. 2, nr. 3 (april 1928), 101-102.

veertien. Meer dan de helft daarvan, voor het merendeel de jongeren, oordeelde positief. Daarbij werd door enkelen wel gewezen op het praktische probleem van de grote afstanden en het tekort aan personeel waardoor een langere bijeenkomst van missionarissen moeilijk te realiseren zou zijn. Interessant is dat ook de veteranen Boerke, Postma en Bolander instemmend reageerden. Zij vonden echter de vorm te formeel en stelden voor de regelmatig gehouden dekanale vergaderingen voor dit doel uit te bouwen.[1007]

De uitgestrektheid van het vicariaat en de slechte infrastructuur van de provincie waren – veel meer dan in andere vicariaten – inderdaad een obstakel voor grotere bijeenkomsten. Boerke meende bovendien, en waarschijnlijk niet ten onrechte, dat áls de confraters dan eens samen waren, zij zich liever bezighielden met een ongedwongen en broederlijke uitwisseling van ervaringen dan met wetenschappelijke discussies. Ook vreesde hij dat, in een tijd waarin grote veranderingen plaatsvonden, zowel in de Chinese politieke constellatie als in de benadering van de missie door westeuropese missietheoretici, met als extra probleem het gezag in Rome, een polarisering van standpunten zou plaatsvinden en conflicten niet te vermijden waren. "Zelfbeheersching zal gevraagd worden van de ouderen, die door hun ervaring echter groote voorlichting kunnen geven, zelfbeheersching zal ook gevraagd worden van de jongeren, die uiteraard meer voortvarend zijn."[1008]

Van het oorspronkelijke, door Bosse voorgestelde en door Van der Vat uitgewerkte, plan om een academie te stichten is na de publicatie van de enquête niets meer vernomen. Misschien hebben zij, met Ruys, de behoefte én belangstelling in Zuid-Shanxi om een geïnstitutionaliseerd doorgeefluik van kennis en ervaring op te zetten, verkeerd ingeschat.

Wel werden in de Nederlandse provincie pogingen ondernomen om te komen tot een betere voorbereiding op het missiewerk. Van 1921 tot 1938 bestond in Sittard het instituut *H. Franciscus Solanus*. In 1929 opende *Sint Willibrordus* in Katwijk aan de Rijn. Dat bestond tot 1963. Hoewel beide instellingen 'missiecollege' werden genoemd, werd er nauwelijks iets aan missionaire vorming gedaan: het onderwijsprogramma was hetzelfde als dat van een kleinseminarie en de studie bood geen garantie voor uitzending naar de missie. Godsdienstsocioloog Jan Sloot meent dat het etiket

1007. "Een academie in Zuid-Shanxi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 3, nr. 1 (januari 1929), 32-38. Dekanale vergaderingen waren bijeenkomsten van Nederlandse missionarissen en Chinese priesters uit één dekanaat onder leiding van de deken.

1008. Idem.

meer bedoeld was voor propagandadoeleinden.[1009] Daarnaast werd in 1924 een jaar missievorming in Rome aan het franciscaanse studiecollege, het *Atheneum Antonianum* (waarover hieronder meer), verplicht gesteld. En Van der Vat? Hij vertrok uiteindelijk niet naar China, maar naar Brazilië.

Toch bleef de vorming van missionarissen een thema. In 1937 hield Pacianus Teepe een lezing op de *Missiologische Week van Leuven* die in Nijmegen werd gehouden. Hij pleitte voor een "Apologetisch systeem" aangepast aan de Chinese traditie, door samenwerkende sinologen, theologen en missionarissen ontworpen.[1010] De zo ontwikkelde methode van geloofsverkondiging zou door "vergelijking van de kristenleer met de inheemse godsdienst de waarde van het kristendom boven het heidendom" bewijzen. Daarbij moest de missionaris het evenwicht zien te houden tussen "een stugge, strenge vasthoudendheid aan de leer" en een "zich steeds en overal aanpassende soepelheid in het dagelijks verkeer."[1011] Vooral in China moest de missionaris rekening houden met de religieuze cultuur en de religieuze tradities. Juiste argumentatie en weerlegging van tegenspraak waren van groot belang om de Chinezen te overtuigen. Een grondige studie van taal, geschiedenis, kultuur en godsdienst was dan ook, aldus Teepe, essentieel. Daartoe waren al pogingen ondernomen, maar die "liepen hopeloos vast in nutteloze en eindeloze disputen, waaraan de voornaamste fakulteiten in Europa met grote felheid en kleingeestige eenzijdigheid deelnamen."[1012] Het lijkt erop dat hij zinspeelde op de missiologische discussies aan de universiteiten van Münster en Leuven. Maar er was nog een ander probleem: weinigen voelden zich aangetrokken tot een diepgaande studie. "Zelfs de missionaris […] staat vreemd en huiverig tegenover deze taak." Bovendien had die het meestal te druk met de "praktische zielzorg".[1013] En met die mening sloot Teepe aan bij de eerder aangehaalde Silvanus van den Bosch die schreef dat een missionaris alleen al uit zijn karakter niet het meest geschikt was om lang te studeren.

Wat Teepe's pleidooi concreet inhield voor de missionaire praktijk op het platteland van Zuid-Shanxi, maakte hij niet duidelijk. Uitleg over het geloof en onderricht aan catechumenen en niet-christenen (veelal analfabeet) waren immers belangrijke taken

---

1009. Jan Sloot, *Hoe God verscheen in Papoea. Nederlandse franciscanen in Papoea, 1937-1987*, Nijmegen 2010, 37.

1010. Pacianus Teepe, "Apologie en Missie", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 12, nr. 11 (november 1938), 367-371, ald. 370-371.

1011. Pacianus Teepe, "Apologie en Missie", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 12, nr. 9 (september 1938), 314-316, ald. 314-315.

1012. Pacianus Teepe, "Apologie en Missie", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 12, nr. 10 (oktober 1938), 328-339, ald. 328, 339.

1013. Idem, nr. 11, 368.

van catechisten en niet zozeer van gestudeerde missionarissen. En ook aan "goed-geschoolde, welbespraakte en taktvolle katechisten die het gesprek moesten leiden en de nodige uitleg geven" was gebrek.[1014] Er waren al met al te veel obstakels om Teepe's visie te verwezenlijken.

2.3 Het Atheneum Antonianum te Rome

Zorg om de opleiding en vorming bestond ook elders. Al in 1919 had Natalis Gubbels, een van de leidende figuren in het Belgische vicariaat Zuidwest-Hubei, voorgesteld dat jonge paters gedurende een half jaar onder leiding van oudere collega's moesten studeren op de Chinese taal en gewoonten. De vooruitstrevende Gubbels wilde echter nog meer en kon zijn plannen, althans gedeeltelijk, verwezenlijken toen hij in 1921 benoemd werd tot missiesecretaris van de francicaanse orde in Rome. In de door hem opgestelde *Statuta pro Missionibus* uit 1924 werd een éénjarige cursus voor aankomende missionarissen verplicht gesteld. Aanvankelijk kon dat zowel in de provincie als op het *Atheneum Antonianum*, maar vanaf het begin van de jaren dertig alleen nog in Rome.[1015] In het najaar van 1925 werden de eerste Nederlandse franciscanen, vijf in getal, onder wie ook Dositheus Ruys, naar het Antonianum gestuurd.[1016] Natuurlijk protesteerden de apostolisch vicarissen omdat zij vonden dat het inzetten van nieuwe arbeidskrachten daardoor een jaar vertraagd werd. Zelfs Bertrand Boerke vond een heel jaar te veel van het goede.[1017] Maar de meeste kritiek kwam van de studenten zelf.

Hyacinth Fortuin, in 1930 deelnemer aan de cursus, vroeg zich af of het ook werkelijk de moeite loonde. Er stonden veertien lessen per week op het programma maar hij had er tot dan slechts tien gehad en die werden dan nog voornamelijk gegeven door één docent, de Duitser Vitalis Lange. Fortuin vond diens lessen "buitengewoon practisch" en interessant – een observatie die op zich al tekenend is voor de, althans bij deze student, bestaande behoefte. Maar hij was ook van mening dat men daarvoor alléén geen jaar naar Rome hoefde. Fortuin beweerde dat ook Lange zelf niet tevreden was met de situatie.[1018]

Een jaar later brachten Humilis Castelein en Jeremias Kemp een zeer kritisch verslag uit van hun ervaringen op het *Antonianum*. Op papier zag het programma er geweldig uit, maar de praktijk was dat allesbehalve. De lessen Pedagogiek en Geneeskunde waren nog nooit gegeven. De docent had zich nimmer vertoond, en had hij zich

1014. Idem, nr. 11, 368.
1015. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 137-138.
1016. "Missiekroniek", in: *Sint Antonius*, jrg. 31, nr. 11 (november 1925), 345.
1017. Porthos bij Colombo 25 september 1922, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.
1018. Rome 19 december 1930, Fortuin aan provinciaal, AOFM H. Fortuin, dossier 1988.

wel van zijn taken gekweten dan nog had men er weinig aan gehad: de man sprak alleen Italiaans en dat verstonden de meesten niet. De vakken Missiestatuten en Religieuze Geschiedenis werden gegeven door een Fransman die, voor iedereen behalve voor zijn landgenoten, onverstaanbaar Frans sprak. Castelein en Kemp vonden het ook inhoudelijk niets voorstellen. Religieuze Geschiedenis behelsde slechts een presentatie van eenvoudige schema's van primitieve godsdiensten. En bij Franciscaanse Missiegeschiedenis kreeg men niets anders voorgeschoteld dan jaartallen, persoons- en plaatsnamen en feiten. Ascese en Mystiek werden daarentegen goed gegeven, maar het meeste had men al in Nederland geleerd. Chinese Taal en Chinese Missiegeschiedenis, gedoceerd door de eerder ook door Fortuin geprezen Vitalis Lange, waren zeker de moeite waard, maar omdat daarvoor te weinig lesuren ter beschikking stonden, waren ook deze vakken nutteloos. Bovendien zou Lange het jaar daarop weer naar zijn missie in Shandong vertrekken, zodat daarmee ook nog eens een van de weinig goede docenten zou wegvallen.[1019]

Men was dus ontevreden en deed zijn beklag bij de magister van het College. Die bleek echter niet gevoelig voor de kritiek en wees erop dat het Gods wil was dat de studenten in Rome waren en dat zij daarom tevreden moesten zijn. Castelein bekende van dit argument aanvankelijk onder de indruk te zijn geweest,

> "Tot op een dag ik tot de ontdekking kwam dat hier groote nonsens wordt verkocht om de eenvoudige reden dat het hier niet zozeer gaat om de Wil van God ten opzichte van ons, als wel om de Wil Gods ten opzichte van het college: de vraag is en blijft: wordt hier op het college voldoende en praktisch les gegeven? Moet deze vraag ontkennend worden beantwoord, dan zou ik niet weten waarom ik en wij en de verschillende Provinciale Oversten niet ontevreden mogen zijn."[1020]

Alles was in Nederland ook, en sneller, te doen. Daardoor zou er tijd overblijven om bijvoorbeeld de inmiddels in Rotterdam aangeboden medische cursus te volgen. Bovendien zou men eerder naar China kunnen vertrekken.

In de provincie kon deze kritiek slechts voor kennisgeving worden aangenomen, want men was nu eenmaal verplicht toekomstige missionarissen naar het *Antonianum* te sturen. Er veranderde weinig, zodat ook jaren later nog dezelfde klachten geuit werden. In 1935 was het Desideratus Mulder die de meeste lessen nutteloos vond; in

1019. Rome december 1931, Castelein en Kemp aan Kruitwagen, AOFM China Archief. Brieven/ Gegevens 1923-1947.

1020. Idem.

1937 bestempelde Leonides Bruns de cursus als "zonder meer slecht". Alleen de lessen van Pacianus Teepe waren praktisch en functioneel.[1021]

Deze Pacianus Teepe was, na twaalf jaar in Zuid-Shanxi te hebben gewerkt, in 1935 – zéér tegen zijn zin – benoemd tot lector aan het *Antonianum*. Evenals de studenten had hij forse kritiek op de opleiding: het ontbrak aan leermiddelen, een missiebibliotheek was geheel afwezig, er waren te veel docenten en de cursus zelf was "geheel verstard in theorie", praktische kennis deed men nauwelijks op. De apostolisch vicarissen in China hadden bovendien al opgemerkt dat tot nu toe geen enkele missionaris, opgeleid in Rome, sneller inzetbaar was of beter functioneerde dan de missionarissen die vroeger direct naar de missie waren gekomen.[1022]

Teepe beweerde dat hij niet de enige docent was die er zo over dacht. Toen dan ook in september 1939 de taalschool van de franciscanen in Beijing werd geopend, besloten Teepe en zijn collega's tot een overleg waarbij de inhoud van de cursus en de verhouding tot de taalschool in de Chinese hoofdstad werden besproken. Bijna iedereen stemde voor Teepe's voorstel om álle aankomende Chinamissionarissen voor een praktische cursus van één jaar naar Beijing te sturen en daarna de meest getalenteerden een wetenschappelijke studie sinologie te laten doen. Het plan werd voorgelegd aan het Generaal Definitorium, maar meer dan een half jaar later had men daarop nog geen reactie ontvangen. Teepe was uiteraard teleurgesteld en concludeerde vernietigend: "De missiecursus hier is niet ernstig bedoeld, maar veel meer een reclame-object, om een goed figuur te slaan bij de Congregatie [Propaganda Fide] naast andere orden."[1023] Hij veronderstelde dat het niet lang meer zou duren voordat de taalschool in Beijing de opleiding van Chinamissionarissen in zijn geheel zou overnemen: het programma was veel beter én er werd daar hard gewerkt om die overname te bewerkstelligen.

> "Het is dus te voorzien dat de Romeinsche cursus binnen enige jaren haar overbodigheid zal bewijzen en een natuurlijke dood zal sterven. Plichtgetrouw zal ik mijn beste krachten nog wijden aan de ten doode opgeschreven patiënt, maar zonder een traan te laten aan het sterfbed staan en met een opgelucht hart de doodsklok luiden."[1024]

1021. Rome 29 december 1935, Desideratus Mulder aan P.Reverende, AOFM D.Mulder, doos 43, map 5; Rome 21 december 1937, Bruns aan provinciaal, AOFM Brieven Bruns, Rome - Hongshui, doos 39.
1022. Rome 29 november 1935, Teepe aan provinciaal, AOFM P.Teepe, doos 82, map 7.
1023. Rome 15 januari 1937, Teepe aan provinciaal, AOFM P.Teepe, doos 82, map 7.
1024. Rome 15 mei 1937, Teepe aan provinciaal, AOFM P.Teepe, doos 82, map 7.

2.4 De taalschool in Beijing

De missiecursus aan het *Atheneum Antonianum* sloot inderdaad in 1940. Missionarissen in spe gingen voortaan naar de taalschool in Beijing. Wel moesten de franciscaanse provincies nog elk jaar één student naar Rome sturen, die alvorens naar China te vertrekken, diende te promoveren tot doctor in de theologie of het kerkelijk recht.[1025]

De oprichting van een taalschool was een langgekoesterde wens van Natalis Gubbels. Al tijdens zijn eerste periode in Zuidwest-Hubei (1903-1921), had hij dit plan voorgesteld. Daarbij bleef het vooralsnog totdat het idee, in de tweede helft van de jaren dertig, werd overgenomen door de apostolisch delegaten Gerard Lunter en Alphonsus Schnusenberg.[1026] De vicarissen en superioren waren echter allerminst gecharmeerd. Toenmalig procurator Quintinus Pessers berekende dat men voor een missionaris die een jaar in Beijing verbleef minstens $ 2000,- zou moeten opbrengen, terwijl een missionaris, onderwezen in Zuid-Shanxi door een Chinese meester, slechts $ 300,- kostte.[1027] Ook apostolisch vicaris Fortunatus Spruit protesteerde. Naast het hoge bedrag vond hij een studie in Beijing nutteloos: eenmaal in de missie zouden nieuwe paters toch weer een jaar moeten besteden aan het bestuderen van het plaatselijke dialect[1028] - het aloude argument van de vicariaatsbestuurders. Spruit weigerde dan ook maar één van de drie nieuwe missionarissen die in 1936 waren gearriveerd, naar Beijing te sturen:

> "Als onderdaan van P. Generaal en zijn Delegaat heb ik te gehoorzamen, maar van de andere kant waar moet ik de centen vandaan halen? (…) 't Is voor P.Delegaat wel gemakkelijk te zeggen 'stuur en betaal', doch ik zou toch graag hebben dat hij mij ook een bron van inkomsten aangaf, want zoover heb ik 't nog niet gebracht dat ik zelf gouden of zilveren eieren kan leggen."[1029]

Spruit had daarin geen ongelijk: geldgebrek was – evenals personeelstekort – een chronisch probleem. Niettemin moesten hij en zijn collega vicarissen het onderspit delven. Nieuwe missionarissen zouden vanaf het einde van de jaren dertig eerst in Beijing studeren alvorens naar hun missiegebied te gaan.

1025. z.p. 18 februari 1940, provinciaal aan Pessers, ABL map 182, nr. 1. Of dat ook gebeurd is, blijkt niet uit de geraadpleegde bronnen.
1026. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 138-139.
1027. Shanghai 20 november 1936, Pessers aan provinciaal, ABL map 53, nr. 2.
1028. Shanghai 20 november 1936, Spruit aan provinciaal, ABL map 48, nr. 1.
1029. geciteerd in: Kaokiatchoang 8 december 1936, Bolander aan provinciaal, ABL map 60, nr. 2.

De taalschool, waarvan de Belgische franciscaan en sinoloog Beatus Theunissen directeur was, groeide uit tot een college waar niet alleen les gegeven werd in het Chinees, maar ook in Chinese cultuur en geschiedenis, missiegeschiedenis en missiemethoden. De missionarissen zélf ervoeren deze tweejarige cursus niet als last, maar als nuttig en plezierig.[1030] Maar al met al kan men concluderen dat de professionalisering van de missionarissen-opleiding te laat in gang was gezet om – althans voor China – nog effectief te zijn.[1031]

1030. Peking 30 december 1938, Bruns aan Pater Reverende, ABL Brieven Bruns, Rome-Hongshui, doos 39; Peking 8 april 1940, Seesink aan provinciaal, ABL map 57, nr. 3; Peking 8 april 1940, Schoorl aan provinciaal, ABL map 57, nr. 3.

1031. De gebrekkige missionaire vorming en taalstudie van Nederlandse missionarissen is een constante in de geschiedenis van de Nederlandse missie. Zelfs mét de ervaringen van de missie in China werden vanaf 1937 franciscanen naar Papoea-Nieuw-Guinea gestuurd met slechts minimale voorbereiding. Zie: Jan Sloot, *Hoe God verscheen in Papoea. Nederlandse franciscanen in Papoea, 1937-1987*, Nijmegen 2010, 40.

Hoofdstuk IV
Personeelsbeleid: lekebroeders[1032]

1. Bonifacius Timmer (1847-1903)

De franciscaanse orde is een gemeenschap waarin iedereen broeder genoemd wordt, ongeacht de werkzaamheden die hij verricht. Principieel speelt priesterlijk werk hierin geen rol. Om toch een onderscheid te maken tussen de broeders die priester waren en zij die dat niet waren, noemde men de niet-priesters lekebroeders. Aangezien zij niet gewijd waren, vervulden zij ook heel andere taken, zeker in een missiegebied. In de woorden van Claudianus van Veldhuizen: "Van schoenmaker tot kok, van kleermaker tot brouwer, van ziekenoppasser tot econoom, van sigarenmaker tot beenhouwer, van portier tot tuinman of wasser, van monteur tot baanveger of kerkenbouwer."[1033] In Zuid-Shanxi hebben vier lekebroeders gewerkt. De eerste, Bonifacius Timmer (1847-1903), oudere broer van Odoricus, arriveerde op 26 februari 1884 in Hankow. Hij was door het provincialaat naar Hubei gestuurd om de praktische zaken van de missie op zich te nemen.

Na enkele maanden in Hankow te hebben doorgebracht vertrok Timmer naar Zuidwest-Hubei. Hij werd geplaatst in de procure te Sha-sze en kwam daar onder de hoede van de Belg Benjamin Christiaens. Timmer was verantwoordelijk voor de huishouding, het personeel en de ontvangst en verzending van goederen. In feite werd hij echter aan zijn lot overgelaten. Omdat Christiaens vaak weg was, kreeg hij geen steun bij het leren van de Chinese taal en boeken of een leermeester had hij niet. Bovendien was Sha-sze een plaats waar geen christenen en nauwelijks Europeanen woonden.

Maar Timmer was optimistisch en stelde zich veel voor van zijn functie. Hij vond dat hij zich niet hoefde te beperken tot de administratie in de procure of huishoudelijk

1032. Eerder verschenen in: Jolanda Jansen, "De lekebroeders in de Chinese missie van de Nederlandse franciscanen", Lieve Gevers e.a., *Da mihi Belgas. De Nederlanden en hun missie. Themanummer Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden*, jrg. 5 nr. 4 (1996), 360-368.

1033. Claudianus van Veldhuizen, "Broeders in de missie", in: *Sint Antonius*, jrg. 53, nr. 5 (september/oktober 1951), 144-147.

werk in de residentie, weeshuizen en scholen, maar dat hij zeker ook directer bij het missiewerk betrokken kon worden. Wat hij wilde bereiken was de positie van intermediair tussen de Europese paters en de Chinese christenen. Hij was ervan overtuigd dat Europese broeders door de aard van hun werk beter dan Chinese priesters konden beoordelen of onderwijzers en catechisten zich gewetensvol van hun taak kweten. De broeders zouden met deze Chinese christenen leren praten en hun handelen begrijpen en dat beter over kunnen brengen aan de missionarissen dan een Chinees (priester of christen) zelf. De verklaring voor dat idee, was Timmers mening dat een lekebroeder dichter bij de Chinese christenen stond dan een Europese missionaris en dichter bij een Europese missionaris dan een Chinese priester.[1034]

Maar Timmers wens zal wel de vader van zijn gedachten zijn geweest. Uit zijn latere brieven blijkt dat hij niet heeft kunnen doen wat hij zich aanvankelijk had voorgenomen. In 1886 schrijft hij teleurgesteld aan de provinciaal: "'t [is] zeker dat ik niet veel voor de missie doe, en wil mij met dat weinige vergenoegen, omdat het de wil des Oversten is, waarin ik Gods Wil erken."[1035] Een jaar later concludeert hij: "mijne werkzaamheid [was] weinig of niets."[1036]

Timmer zou tot 1888 in Sha-sze blijven. In dat jaar konden de Nederlanders het felbegeerde eigen missiegebied in het zuiden van Shanxi betrekken. Martinus Poell liet de provinciaal weten dat handige broeders méér dan welkom waren. Hij zag echter nog wel enkele problemen. Ten eerste: de zorg om het geestelijk welzijn van de broeders was een extra taak voor de toch al met werk overladen missionarissen. Ten tweede: de weerstand bij de Chinezen: "Zij hebben geen idee van leekebroeders en kunnen maar niet begrijpen dat "een europeesche knecht" met de geestelijke Vaders mag eten en omgaan, terwijl zij altijd moeten buigen en knielen en op afstand blijven."[1037] Aanvankelijk dacht Poell dat hierin verbetering zou komen zodra er meer paters en meer broeders zouden zijn; hij raakte echter steeds meer overtuigd van het tegendeel. De missionarissen hadden niets aan broeders, vond hij, en Chinezen wilden niet naar hen luisteren. Ze kostten de missie alleen maar geld.[1038] Alleen als er in het vicariaat een klooster zou worden gesticht, was er plaats voor lekebroeders, eerder wilde Poell daar beslist niet aan beginnen.

Het is aannemelijk dat deze omslag in zijn denken vooral is terug te voeren op zijn ervaringen met Timmer, de enige broeder immers in Zuid-Shanxi. Er is weliswaar

1034. Sha-sze 20 oktober 1884, Timmer aan provinciaal, AOFM doos 11, map 18.
1035. Sha-sze, 7 juli 1886, Timmer aan Hoog Eerwaarde Pater, AOFM doos 11 map 18.
1036. I-tchang-fou, 18 april 1887, Timmer aan Hoog Eerwaarde Pater, AOFM doos 11 map 18.
1037. Matchang 30 november 1889, Poell aan Hoog Eerwaarde Pater, ABL map 16 nr. 1.
1038. Ma-tchang, 16 juli 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16 nr. 1.

geen brief van Poell overgeleverd waarin hij zich expliciet uitlaat over het al dan niet functioneren van zijn lekebroeder, maar de conclusie dat diens werk bepaald niet goed is geweest, dringt zich op. Zeker als men afgaat op Johannes Hofman. Die was geen tegenstander van broeders in de missie. Hij wilde in het vicariaat snel residenties, kerken en kapellen te bouwen. Maar hoe belangrijk hij die onderneming ook vond, hij wilde er geen missionaris aan zetten en vroeg daarom om een broeder die verstand had van bouwen en het werk aan kon, want hij verwachtte niet dat Timmer alléén de verantwoordelijkheid voor een dergelijk werk zou kunnen dragen. Hij vond de broeder het "kruis van het huis". Hij was, aldus Hofman, wel te vertrouwen in de procure, maar verder zou het hem liever zijn als Timmer niet in het vicariaat was.[1039]

Voor Timmer hield Hofmans negatieve beoordeling in, dat hij jaren moest wachten voordat zijn grootste wens – als lekebroeder toe te mogen treden tot de Eerste Orde – in vervulling kon gaan. Al in Nederland had Timmer verzocht professie te mogen doen, maar door zijn vertrek naar China was daarvan niets gekomen. In Hubei begon hij weer aan een proefjaar maar dat werd onderbroken door zijn vertrek naar Shanxi. Een dispensatieregeling in 1892 maakte het mogelijk dat Hofman hem de professie kon afnemen, maar deze vroeg zich af of het wel raadzaam zou zijn. Hij had geen aanmerkingen op Timmers morele gedrag, maar vond hem wel trots, brutaal, zorgeloos en te weinig respectvol tegenover zijn meerderen. En Hofman ergerde zich duidelijk aan – wat hij vond – de privileges die Timmer genoot.

> "Wat kost en kleeren en recreatie aangaat staat de Br[oeder] in alles gelijk met mij en de Paters; zoo dat hij van dien kant een kostelijk leven heeft en daarbij weinig genegenheid toont om zich in iets te versterven. Dit zal wel voortkomen uit het gebrekkige van zijn noviciaat. Nu ben ik maar bang dat hij nog onhandelbaarder zal worden, als hij eenmaal zijne professie zal hebben afgelegd. Hierom ben ik van gevoelen hem nogmaals een geregeld noviciaat te laten houden (…). Is hij hiermee tevreden, dan is alles wel, anders laat ik hem zoo als hij is."[1040]

Hofman zou Timmer pas in oktober 1893 toestaan om met het noviciaat te beginnen, maar waarschijnlijk gebeurde dat ook toen niet van harte: "Ik hoop en vertrouw dat hij ten goede verandere, nadat ik persoonlijk zijn vuile onordelijke boel heb op orde gebracht en hem duidelijk heb gezegd, dat hij naar Europa terug moet zoo hij zich

---

1039. Ma-tchang 24 november 1891, Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2a;Tai-yuen-foe 6 mei 1892 Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2A.

1040. Zuid-Chansi, 30 december 1892 Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2A.

niet verbetert. Op zijn zedelijk gedrag is niets af te wijzen, maar daar heeft de Missie geen nut van."[1041]

Los van de vraag of deze harde woorden terecht waren en Timmer inderdaad een zenuwachtige, chaotische man was, werd zijn noviciaat dus buiten zijn schuld regelmatig onderbroken. Daardoor was het voor hem onmogelijk zich volgens de regels voor te bereiden op toetreding tot de Eerste Orde. Zijn wens werd meerdere malen ondergeschikt gemaakt aan de eisen van het vicariaat. Wanneer een missionaris in zijn afgelegen post ziek op bed lag, wanneer ergens extra hulp nodig was: Timmer werd gestuurd. Pas in 1898 mocht hij zijn geloften als lekebroeder afleggen. Het is niet duidelijk of hij toen eindelijk voldeed aan Hofmans eisen. Mogelijk heeft zijn jongere broer Odoricus inspraak gehad bij de beslissing. Over Timmers leven vanaf dat gedenkwaardige moment in 1898 tot aan zijn dood in 1903 is nauwelijks iets bekend, behalve dat hij tijdens de Bokseropstand in 1900 veilig in de rustige christengemeente Ngan-keou, hoog in de bergen, zat. Uit die periode zijn van hem geen brieven bekend en anderen hebben weinig over hem geschreven. Bij zijn overlijden wijdde *Sint Franciscus* slechts een kort en obligaat artikeltje aan hem waarin hij werd gekarakteriseerd als een "missionaris van gebed":

> "Bij zijn arbeid lagen zijne gebedenboekjes en zijn rozenkrans steeds naast hem, om deze na zijn arbeid het eerst bij de hand te hebben. Op zijne wandelingen zag men hem meestal biddende. Dagelijks bezocht hij meermalen Jezus in zijn H.Sacrament (…). Bovendien was Br. Bonifacius zeer arbeidzaam. Hij zat nooit stil, maar zocht op alle manieren nuttig te zijn voor het vicariaat en dienstig voor de missionarissen."[1042]

2. Devote eremieten

Het duurde dertig jaar voordat er weer lekebroeders naar China werden gestuurd. Voorlopig hield men vast aan het principe van de eerste apostolisch vicaris Martinus Poell: eerst een klooster, dan broeders. In april 1931 begon men aan de bouw van een klooster in Kaokiatchoang, een stad in de buurt van de hoofdresidentie Luanfu. In diezelfde maand vertrok Hippolytus van Schie naar China. Nadat op 4 oktober 1932 het klooster ingewijd was, arriveerde Faustinus Coolen. Eind 1933 volgde tenslotte Agnellus van der Weide. Zij waren lekebroeders die of al in Nederland of kort na hun aankomst in China geprofest waren in de Eerste Orde.

1041. Zuid-Chansi 23 augustus 1893, Hofman aan provinciaal, ABL map 16 nr. 2B.

1042. NN, "Uit de Missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Franciscus*, jrg. 18, nr. 7 (juli 1903), 221-222.

Het vicariaatsbestuur had gevraagd om broeders die niet alleen toezicht zouden houden op het Chinese personeel en het gebruikelijk broederwerk konden verrichten , maar ook om helpers bij de opleiding van Chinese broeders tot catechist.[1043] Caminada, de toenmalige provinciaal, benadrukte: "De leekebroeders uit onze Provincie, die in China werkzaam zijn, zullen, naar vermogen, medewerken om den goeden geest en de gebruiken der Orde bij de inlandsche leekebroeders vooral door hun voorbeeld aan te kweeken."[1044] Dat strookte, minstens ten dele, met de gedachte die ooit Timmer had gehad. Het vicariaatsbestuur had ook oog voor de bijzondere omstandigheden waarin een lekebroeder verkeerde. Om die reden werd na de komst van Van Schie uitdrukkelijk verzocht nog twee broeders te sturen: "dan [hebben] ze meer steun en genoegen onder elkaar."[1045], een verzoek waaraan dus snel gevolg werd gegeven.

Over de broeders die vanaf begin jaren dertig tot circa 1950 in de Nederlandse franciscaanse missie in China werkten, schreven de apostolisch vicarissen en superior regularissen slechts in algemene bewoordingen. Met name over Faustinus Coolen is weinig in de archieven te vinden. Over Van Schie en Van der Weide is, dankzij brieven van latere datum, meer bekend.

Over Van Schie was men niet tevreden. In 1949 schreef missiesecretaris Odulphus van der Vat aan provinciaal Van Leusden "dat men in China niet erg gesticht was geweest over de broeder, omdat het hem ontbrak aan onderdanigheid t.o.v. de Superior Regularis, eerbied t.o.v. de Paters en een grote drang naar zelfstandigheid en onafhankelijkheid."[1046] Het waren deels dus dezelfde bezwaren die eerder Timmer had moeten horen. Latere superiores hebben zich ook in die bewoordingen uitgelaten. Hij was niet zo'n slechte broeder, meende Van de Westelaken, hij moest alleen een "beetje strak" gehouden worden.[1047] In zijn werk zal hij hebben voldaan want toen in 1934 van hogerhand werd bevolen dat Van Schie moest worden overgeplaatst naar de havenstad Tianjin omdat men daar een broeder nodig had, liet men hem niet graag vertrekken.[1048] Van Schie vertrok dus naar Tianjin en werd daar in de procure te werk gesteld. Het was een teleurstelling voor hem, zo snel weer te worden gescheiden van de andere twee lekebroeders. Meermaals heeft hij verzocht terug te mogen

1043. Sintchoang 3 augustus 1930, Jesualdus van Hemert aan provinciaal, ABL map 60 nr. 1.
1044. Kaokiatchoang 9 december 1933 J. van Hemert aan Cariss. Confr. ABL map 60 nr. 1.
1045. Kaokiatchoang 22 september 1931 J. van Hemert aan provinciaal ABL map 60 nr. 1.
1046. Weert, St.Jozef 1949, V/d Vat aan Van Leusden, AOFM dossier 1985, Van Schie.
1047. Peking 25 januari 1946, Poort aan provinciaal, ABL map 136, nr. 1; Peking 20 november 1946, V/d Westelaken aan provinciaal, ABL map 136, nr. 2; Weert 19 januari 1947, provinciaal aan V/d Westelaken, ABL map 137, nr. 22; Geldrop 16 maart 1949, V/d Westelaken aan V/d Vat, ABL map 136, nr. 2.
1048. Luan 11 februari 1934 Pessers aan Bosse, ABL map 53 nr. 2.

keren omdat dat beter zou zijn voor zijn geestelijk leven. Maar hij bleef broeder in de procure tot hij in 1949 China "met gebroken hart en met tranen in de ogen"[1049] moest verlaten vanwege de dreigende communistische machtsovername. Gedurende vier maanden verbleef hij op Java, daarna werd hij overgeplaatst naar Bangalore in India. Hier was Van Schie erg ongelukkig. Geplaatst in een noviciaatshuis werd hij geacht een goed voorbeeld te zijn voor de fraters. In alles moest hij meedoen met de novicen. In de recreatie vond hij geen ontspanning: hij kon niet communiceren met de anderen omdat hij de Engelse taal niet voldoende machtig was, hij mocht niet roken, nooit kreeg hij eens een biertje. Dat alles vond hij zo zwaar, dat hij zich afvroeg of hij "soms straf verdiend [had] en een noviciaat moest overmaken na 18 jaren China." Hij begon zelfs te twijfelen aan zijn roeping als broeder. Toen men hem vroeg of hij geen priester wilde worden, had hij geantwoord: "Ik [ben] met 17 jaar al broeder geworden en ik heb me gelukkig gevoeld. En in de Missie van China en in onze orde komt dat niet voor dat een broeder gaat studeren."[1050] Maar nu deden zijn ervaringen in Bangalore hem hevig twijfelen. In Bangalore waren twee broeders, van wie de een nog studeerde voor priester en de ander al gewijd was. Dat hem vaak werd gevraagd waarom hij geen priester was geworden, ervoer hij als grote druk. Daarom smeekte hij om weer naar Java terug te mogen: daar leek het nog een beetje op China, daar sprak men Chinees en vooral, daar waren broeders. In Nederland toonde men begrip voor deze problemen. Hij werd na enkele maanden overgeplaatst, niet naar Java, maar naar Karachi in Pakistan. Van Schie heeft daar tot zijn terugkeer naar Nederland in 1968 met plezier gewerkt.

Uit dit voorbeeld blijkt hoe belangrijk het was dat een broeder in een omgeving woonde en werkte waar meer lekebroeders waren. Dat zou dan ook het succes verklaren van Faustinus Coolen en Agnellus van der Weide. Beiden werkten jarenlang, naar ieders tevredenheid, samen in Zuid-Shanxi totdat ook zij China moesten verlaten. Coolen ging naar Irian en werkte daar tot 1976. Van der Weide werd naar Hongkong gestuurd om te helpen in het Studium Biblicum, een instituut waar werd gewerkt aan een Chinese vertaling van de Bijbel. Bij zijn overlijden in 1983 schreef Theobald Diederich, een van de mensen met wie Van der Weide nauw had samengewerkt: "I have always wondered why in his youth he did not choose the way to priesthood. He had the best talents and gifts. During the past years when some laybrothers decided to become priests he never mentioned or thought of a similar desire. He intended to serve God and the Church as a laybrother in the spirit of St.Francis."[1051]

1049. Batavia 4 februari 1949, Van Schie aan provinciaal, AOFM dossier 1985, Van Schie.
1050. Bangalore India, juni 1949 Van Schie aan provinciaal, AOFM dossier 1985, Van Schie.
1051. Hongkong 11 december 1983, Theobald Diederich aan provinciaal, AOFM dossier 1983, V/d Weide

In een artikel getiteld "Broeders in de missie"[1052] herinnerde superior regularis Claudianus van Veldhuizen zich dat de drie broeders Van Schie, Coolen en Van der Weide leefden als "eremieten met 'n 'devotie', d.w.z. met een toewijding tot in het heldhaftige toe." Van Veldhuizen somt de hoge eisen op die aan hun karakter en vaardigheden werden gesteld: ze moesten eenvoudig, gelijkmoedig, zelfbeheerst, gastvrij, behulpzaam en van alle markten thuis zijn. Bovenal moesten broeders "de geest van het gebed" bezitten. Daarmee stipte Van Veldhuizen het grootste probleem aan. Voorwaarde voor een evenwichtig innerlijk leven was regelmaat in koorgebed en meditatie. Vanwege de aard van hun werk konden broeders daaraan niet altijd voldoen, met als gevolg een verflauwde spiritualiteit en ontevredenheid bij de missie-oversten. Van Schie, Coolen en Van der Weide hebben zich echter weten te handhaven. Uiteindelijk konden zij een zinvolle invulling geven aan hun werk. Het vicariaatsbestuur wist voorwaarden te scheppen zodat lekebroeders goed te konden functioneren: een klooster, betekenisvolle functies en waardering voor de bijdrage die zij leverden aan het werk onder de Chinezen. Maar misschien is het ook van belang geweest dat de christenen op het platteland van Shanxi gewend waren geraakt aan de aanwezigheid van Europese missionarissen en, sedert 1922, aan zusters en de veelsoortigheid van het werk.

1052. Claudianus van Veldhuizen, "Broeders in de missie", in: *Sint Antonius*, jrg. 53, nr. 5 (september/oktober 1951), 144-147.

Hoofdstuk V
De Kleine Zusters van de Heilige Jozef

1. Vrouwen en het christendom in Zuid-Shanxi

Vrouwen hebben in Europa zelf altijd een rol gespeeld in de verspreiding van het katholicisme, maar vanaf de negentiende eeuw nam hun aandeel in missie-activiteiten spectaculair toe.[1053] Dit had ten eerste te maken met de toename van vrouwencongregaties in Europa: tussen 1770 en 1914 zijn 75% van de nieuwe religieuze instituten van de katholieke kerk gemeenschappen van vrouwen, waarvan sommige uitsluitend op missie gericht waren. Op de tweede plaats speelde de concurrentie met de protestantse zending een rol. Die had met onderwijs en gezondheidszorg – terreinen waarop vanouds veel vrouwen werkten – groot succes in niet-christelijke landen, dit tot ongenoegen van de katholieken. Gaandeweg gingen ook dezen in hun missiegebieden scholen en ziekenhuizen opzetten.[1054] Op de derde plaats meende men in het door mannen gedomineerde missie-establishment, dat de inzet van vrouwelijke religieuzen onontbeerlijk was voor de opbouw van stabiele christelijke gemeenschappen, vooral om de vrouwen in niet-christelijke gebieden te bekeren. Het was immers nagenoeg onmogelijk voor missionarissen om met hen in contact te komen. Daarvoor konden nu westerse zusters ingezet worden. In China zouden ze de Chinese maagden, die dat werk op kleine schaal deden, vervangen. Bovendien waren deze inheemse vrouwen te autonoom voor de Kerk. Ze pasten niet in de westerse kerkelijke structuur. Het streven was daarom om hen te organiseren in eigen congregaties of op te nemen in westerse congregaties. Gezien deze bezwaren tegen de Chinese maagden was de introductie van westerse zusters een voor de hand liggende ontwikkeling die ook politiek mogelijk werd door de internationale verdragen tussen

1053. Voor overzichten zie: Sue Bradshaw, "Religious Women in China: An Understanding of Indigenization", in: *The Catholic Historical Review*, vol. 68, nr. 1 (januari 1982), 28-45; R.G. Tiedemann, "Catholic religious communities of women (foreign)", in: R. G. Tiedemann (ed.) *Handbook of Christianity in China*, Volume 2, 1800 to the Present, Leiden/Boston 2010; Carine Dujardin, "Gender: een beloftevolle invalshoek voor de studie van missie en zending", in: *Trajecta*, 12 (2003), 275-306, Marjet Derks, "Dochters van het Oosten. De eerste jaren van de Kleine Zusters van de H.Joseph in China, 1922-1937", in: Eijt, José, Hester Genefaas, Peter Nissen, *Gaan voor God. Ideaal en praktijk van missie in historisch pespectief*, Hilversum 1998, 78-98.

1054. Carine Dujardin, "Gender: een beloftevolle invalshoek voor de studie van missie en zending", in: *Trajecta*, 12 (2003), 275-306, aldaar 279-280.

China en westerse naties die medio negentiende eeuw werden afgesloten. Vanaf die periode gingen, naast missionarissen, ook zusters naar China. Tot het einde van de missie in China bleven talloze vrouwencongregaties hun leden sturen.[1055]

De orde van de franciscanen trok in de werving van vrouwelijke religieuzen geen uniforme lijn. Zo waren in Zuidwest-Hubei, het vicariaat van de Belgische franciscanen, al sinds 1889 zusters van de van oorsprong Franse congregatie Franciscaines Missionnaires de Marie (FMM) actief. Ze waren gevraagd omdat de Belgen weeshuizen (cruciaal in hun missiestrategie) wilden openen. Vanaf 1899 werkten de FMM ook in Noord-Shanxi, het vicariaat van de Italiaanse franciscanen. Ook bij de Duitse franciscanen in Shandong waren ze actief. Soms wilden missionarissen echter liever zusters met dezelfde nationaliteit als zijzelf: de Italiaanse franciscanen in Hubei gaven de voorkeur aan Zusters Canossianen, van oorsprong Italiaans. Het generalaat of de Propaganda Fide bepaalden kennelijk niet wanneer en met welke vrouwelijke religieuzen men ging samenwerken. Dat lijkt aan het vicariaatsbestuur zelf te zijn gelaten. De voorliefde van de franciscanen voor de FMM zal mogelijk zijn ingegeven door het internationale karakter van de congregatie en door hun verwantschap in spiritualiteit.[1056]

In vergelijking met andere vicariaten arriveerden in Zuid-Shanxi vrouwelijke religieuzen tamelijk laat, pas in 1922. Hoe kwam het besluit tot stand om een samenwerking aan te gaan en hoe werd die samenwerking vorm gegeven? Was daarin het argument dat er christelijke vrouwen nodig waren om niet-christelijke vrouwen te bereiken van belang? Hoe hebben de zusters hun werk en hun religieuze leven in Zuid-Shanxi vormgegeven? En wat hebben de werkzaamheden van de zusters voor de missie opgeleverd?

In 1893 speelde de vraag of er vrouwelijke religieuzen naar Zuid-Shanxi gehaald moesten worden voor het eerst. In een brief aan provinciaal Benvenutus Franssen wees apostolisch vicaris Johannes Hofman het idee af: "Zusters te nemen, daaraan denk ik volstrekt niet, en wordt door niemand onzer goedgekeurd, veel minder gewenscht."[1057] Hij noemde daarvoor twee redenen en die hingen samen met de zorg voor al dan niet verweesde kinderen. In een aantal vicariaten in China beheerden Europese zusters huizen voor hulpbehoevende kinderen. In Zuid-Shanxi echter was

---

1055. Voor een overzicht zie R. G. Tiedemann, *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China: From the Sixteenth to the Twentieth Century*, part II Roman Catholic: Religious Communities of Women, Armonk N.Y., 2009. Zie ook Sue Bradshaw, "Religious Women in China: An Understanding of Indigenization", in: *The Catholic Historical Review*, vol. 68, nr. 1 (januari 1982), 28-45.

1056. Dujardin, *Missie en Moderniteit*, 107.

1057. Zuid-Chansi 23 augustus 1893, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2B.

het gebruikelijk dat de missie een kind tot diens zesde levensjaar onderbracht bij een christelijk gezin. Het waren overigens vooral meisjes die werden opgenomen. Daarna werd het kind meestal aangenomen door de familie waarin het was opgegroeid. Kinderen voor wie geen voedster gevonden kon worden (meestal omdat ze een lichamelijke of geestelijke handicap hadden) kregen onderdak in een huis in Sintchoang dat onder leiding van enkele Chinese maagden stond. Dit systeem vervangen door een systeem waarbij Europese zusters een weeshuis bestuurden, zou de kosten doen stijgen, want behalve voor het onderhoud van de kinderen moest dan ook voor het onderhoud van zusters en van gebouwen worden betaald. Daarnaast meende Hofman dat de aanwezigheid en activiteiten van vrouwelijke religieuzen door niet-christelijke Chinezen vaak gebruikt werden als voorwendsel om missionarissen en gebouwen van de missie aan te vallen.[1058]

Daarin had hij geen ongelijk. Met name de katholieke weeshuizen hadden een slechte reputatie bij dat deel van de Chinese bevolking dat toch al wantrouwend stond tegenover westerlingen. Het sterftecijfer in de weeshuizen was namelijk hoog omdat de kinderen die werden opgenomen vaak al ernstig ziek en verzwakt waren. De Chinezen meenden echter dat de kinderen gedood werden om van hun harten en ogen medicijnen te maken. Dit wantrouwen, gevoed door anti-westerse propaganda, leidde meer dan eens tot bloedige excessen. Het zogenaamde Bloedbad van Tianjin in 1870, waarbij onder meer tien Franse zusters van de FMM werden vermoord, is het meest beruchte incident.

In 1903, tien jaar nadat de kwestie in Zuid-Shanxi voor het eerst ter sprake kwam, werd de vraag opnieuw gesteld maar ook Odoricus Timmer, dan apostolisch vicaris, wees de samenwerking met vrouwelijke religieuzen en de daarmee samenhangende stichting van weeshuizen af. Hij was ertegen om kinderen voor een bepaald bedrag van hun arme ouders te 'kopen' om hen in weeshuizen onder te brengen: "Dit geeft geen goeden naam; wij geven een kleine aalmoes en daarmee uit."[1059] Bovendien, aldus Timmer, leerden de meisjes die in katholieke Chinese families waren ondergebracht en opgegroeid, het huishouden, terwijl zij die waren opgevoed in weeshuizen onder leiding van Europese vrouwelijke religieuzen niet veel meer leerden dan "borduren, haken, breien en dergelijke fraaiigheden meer", vaardigheden die nauwelijks van pas kwamen op het Chinese platteland, zeker niet voor meisjes met een meestal straatarme achtergrond.[1060]

1058. Zuid-Chansi 23 augustus 1893, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2B.

1059. Luanfu 22 januari 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1.

1060. Luanfu 22 januari 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1; Taiyuenfu 3 juli 1904, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1.

In die mening stond hij overigens niet alleen. Missionarissen van de congregatie van Scheut in Mongolië dachten hetzelfde over opvoeding en scholing. Meisjes die zij naar Beijing hadden gestuurd, hadden daar een "Franse verfijnde opvoeding" gekregen die op het Mongoolse platteland niet erg gewaardeerd werd.[1061] Het lijkt er echter op dat Timmer en de scheutisten zich niet bewust waren van de rijke traditie, het sociaal-economische belang en de culturele betekenis van borduurwerk, van oudsher verbonden met de produktie van zijde. De traditionele kostuums van keizers, hun familieleden en ambtenaren waren rijk gedecoreerd met kleurrijke en betekenisvolle geborduurde figuren: hemellichamen, draken, andere dieren, planten, landschappen. Ook voorwerpen zoals kamerschermen, wandkleding en kleine vrouwenschoentjes werden zo versierd.

Het was het ambacht van vrouwen en de mate van bekwaamheid werkte statusverhogend. Er waren missionarissen en ook zendelingen die zich dat wél realiseerden.[1062] In de aan de zuidkust gelegen stad Chaozhou vestigden ze handwerkateliers waar christelijke vrouwen werkten die daardoor de mogelijkheid hadden sociaal en economisch verder te komen.[1063] En een protestantse bezoeker van een katholiek weeshuis in de negentiende eeuw had lovende woorden voor de opvoeding van katholieke meisjes en sprak van hun "magnificient embroidery". Tot die bezigheden bleef het onderwijs niet beperkt, in ieder geval niet in de huizen van de FMM. Daar leerden meisjes ook ambachten zoals weven, zodat ze zelf wat konden verdienen. In 1907 bestonden in de provincie Sichuan zelfs zo'n 500 weverijen die allemaal gedreven werden door katholieke Chinezen.[1064]

Hoewel het dus niet voor alle regio's gold, is het zeer wel mogelijk dat in Shanxi en Mongolië inderdaad weinig vraag was naar verfijnde kleding.

1061. Zie Taveirne, *Han-Mongol Encounters*, 470.

1062. Mission Etrangères de Paris, American Baptist Mission en de English Presbyterian Mission

1063. Cai Xiang-yu, *Christianity and gender in South-East Asia. The Chaozhou Missions (1849-1949)*, Leiden 2012. Met name hoofdstuk 7, "Missions, the Needlework and gender". https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/18940. Zie ook: Schuyler Cammann, "Embroidery Techniques in Old China", in: *Archives of the Chinese Art Society of America*, vol. 16 (1962), 16-40. Het onderwerp kreeg de laatste jaren meer wetenschappelijke aandacht. Zie: Dorothy Ko, "Epilogue: Textiles, Technology, and Gender in China", in: *East Asian Science, Technology, and Medicine . Special Issue on Women and Textile Production Techniques in Traditional China*, nr. 36 (2012)167-176; Grace S. Fong, "Female Hands. Embroidery as a Knowledge Field in Women's Everyday Life in Late Imperial and Early Republican China", in: *Late Imperial China*, vol. 25, nr. 1 (juni 2004), 1-58; Rachel Silberstein, "Eight Scenes of Suzhou. Landscape Embroidery, Urban Courtesans, and Nineteenth-Century Chinese Women's Fashions", in: *Late Imperial China*, vol. 36, nr. 1 (juni 2015), 1-52; Rachel Silberstein, "Cloud Collars and Sleeve Bands. Commercial Embroidery and the Fashionable Accessory in Mid-to-Late Qing China", in: *Fashion Theory*, vol. 21 nr. 3 (2017), 245-277.

1064. B. Le Baron de Hübner, *A Ramble Around the World* (n.p., 1874) II, 439, geciteerd bij Bradshaw, 35.

2. Op zoek naar zusters

Waren in het begin van de twintigste eeuw de meeste missionarissen in Zuid-Shanxi het nog met Timmer eens, in 1919 vond het merendeel dat, in tegenstelling tot hun apostolisch vicaris, zusters wel degelijk een rol zouden kunnen spelen. Men dacht daarbij vooral aan ziekenzorg. Daarin liepen de missionarissen schromelijk achter ten opzichte van andere vicariaten én van de protestanten. Maar ze konden ook de verzorging en verpleging van zieke missionarissen op zich nemen. Die zorg was altijd gebrekkig geweest, iets wat volgens vooraanstaand missionaris Bertrand Boerke velen het leven had gekost.[1065] Boerke noemde naast ziekenzorg nog een andere taak, namelijk het vergroten van de effectiviteit van de Chinese maagden voor de missie: "(…) al zouden de europeesche nonnen geen grooter voordeel hebben dan aan ons legio inlandsche maagden wat religieuze opvoeding te geven, en voor onze H.Geloofsverkondiging bruikbaar te maken, dan is hun nut [van de europese zusters] al niet klein."[1066]

Desondanks was Timmer slechts met moeite te bewegen om in te stemmen met de komst van zusters. Was hij niet "moraliter gedwongen" geweest dan zouden ze, volgens de latere apostolisch vicaris Fortunatus Spruit, onder Timmers bestuur nooit zijn gekomen. Zijn afwijzende houding kwam Timmer zelfs op een "flinke vermaning" van Joseph Gérenton ofm tijdens diens visitatie in 1920 te staan.[1067]

Hoewel de meeste missionarissen de voorkeur gaven aan Nederlandse zusters, nam Timmer in 1920 contact op met de Franciscaines Missionnaires de Marie omdat die, zoals opgemerkt, al in verschillende franciscaanse vicariaten actief was. Kennelijk is korte tijd sprake geweest van de komst van zes zusters uit Shandong. Maar dat is uiteindelijk niet doorgegaan.[1068] Daarop vroeg Timmer alsnog het provincialaat hem te helpen om een Nederlandse congregatie voor Luanfu aan te trekken. Een viertal zusters voor verzorgende taken vond hij om te beginnen genoeg. "'t Voor haar bestemde huis is kant en klaar en ik heb hier al eenige brave maagdjes, die haar in den eersten tijd behulpzaam kunnen zijn. Haar werkkring zal zich tot charitatief werk enz. bepalen; dus s.v.p. geen onderwijzeressen."[1069]

1065. Luanfu 18 april 1919, Kaspers aan provinciaal, ABL map 32, nr. 3; Victorianus Kruitwagen, "Beschouwingen over 'Van Luanfu naar Tsinanfu en weer terug'", in: *Sint Franciscus*, jaargang 35, nr. 12 (december 1920), 366-370; Luan 6 december 1919, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

1066. Luan 21 maart 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2

1067. Li-t'suen-keou 29 november 1926, Spruit aan Zeereerw. Pater, ABL map 37, nr. 2; Luan 21 maart 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

1068. Luanfu, 31 augustus 1920, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 4; Luan, 21 augustus 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luanfu, 15 oktober 1921, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 1; Amsterdam, 6 november 1921, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

1069. Luanfu 15 oktober 1921, Timmer aan provinciaal, ABL map 28b, nr 1.

In 1921 vertrok Bertrand Boerke naar Nederland en zocht tijdens zijn verblijf contact met verschillende zustercongregaties.[1070] Voor katholiek Nederland waren deze jaren de hoogtijdagen van de missie. Bijna alle orden en congregaties stuurden nu niet alleen priesters en broeders maar ook zusters naar de aan hun toegewezen missiegebieden in Afrika, Azië en Zuid-Amerika. De mogelijkheid uitgezonden te worden was, zoals eerder opgemerkt, voor menigeen zelfs een motief om voor een bepaalde orde of congregatie te kiezen. Boerke kwam uiteindelijk tot overeenstemming met de Kleine Zusters van de Heilige Joseph uit Heerlen, een congregatie die zich toelegde op zorg en onderwijs aan armen. De Kleine Zusters hadden missie nog niet op hun repertoire. Mogelijk is dit hun overweging geweest om op het aanbod van de franciscanen in te gaan. Misschien speelde van de kant van de congregatie ook mee dat hun directeur, de priester Leo Driessen, een broer was van Arnulphus Driessen, van 1906 tot 1911 missionaris in Zuid-Shanxi.[1071] Ook zijn zus Ivonne Driessen, lid van de congregatie, wilde naar de missie. Wat zeker een rol heeft gespeeld, is dat de congregatie in 1922 haar vijftigjarig jubileum zou vieren. Het bestuur wilde ter gelegenheid daarvan een "groot offer" brengen en een "nobel gebaar" maken.[1072]

Van de 530 "eeuwig geprofeste" zusters die de congregatie op dat moment telde, waren er ongeveer 200 geschikt om uitgezonden te worden. Er melden zich 83 zusters aan[1073], ondanks de nogal heftige waarschuwing in een rondschrijven van Driessen:

> "Eventueele candidaten moeten weten, dat vertrek naar China voor het leven is, dat zij het vaderland nooit meer zullen terugzien, dat zij tegemoet gaan een leven, buitengewoon rijk aan verdiensten voor de hemel wel is waar, maar ook een leven van offers en ontberingen

1070. Onder meer met de Franciscanessen van Etten. Zie: Woerden, 9 september 1921, Cleofas aan provinciaal, ABL map 39; nr. 1; Etten 18 januari 1922, Mère Clotilde aan NN, ABL map 39, nr. 2.

1071. De suggestie wordt gedaan door Dorren, *Met de minsten der Mijnen. Geschiedenis van De Kleine Zusters van de H. Joseph*, Hilversum 2013, 68; Arnulphus Driessen (1878-1911) werd door zijn medebroeders zeer gewaardeerd en als veelbelovend beschouwd. Grimmelt vond hem: "een sterk, gezond, vlug en onbevreesd man." Zie: Tsao-kia-lin 3 mei 1910, Grimmelt aan provinciaal, persoonsdossier Grimmelt, AOFM doos 12, map 32; Kruitwagen schreef: "Als we bij elkaar zijn hebben we altijd verbazend veel lol. Het is een echte kerel." Zie: Ngan-kou-liang Lu-an-fu 22 nov 1906, Kruitwagen aan Ouders (enz.), AOFM V. Kruitwagen, doos 22, map 1B. Driessen overleed in China aan tyfus.

1072. Gabrielle Dorren, *Met de minsten der Mijnen. Geschiedenis van De Kleine Zusters van de H. Joseph*, Hilversum 2013, 68; Marjet Derks, "Dochters van het Oosten. De eerste jaren van de Kleine Zusters van de H.Joseph in China, 1922-1937", in: Eijt, José, Hester Genefaas, Peter Nissen, *Gaan voor God. Ideaal en praktijk van missie in historisch pespectief*, Hilversum 1998, 80.

1073. Dorren, *Minsten der Mijnen*, 68. "Eeuwig geprofesten" waren religieuzen die zich door zogenaamde eeuwige geloften voor het leven aan een orde of congregatie hadden verbonden. Wat de geschiktheid bepaalde, is niet duidelijk. Mogelijk spelen leeftijd, gezondheid en opleiding een rol.

> terwijl de mogelijkheid niet is uitgesloten, dat zij haar leven met den marteldood moet eindigen."[1074]

Opmerkelijk is de zin dat "zij het vaderland nooit meer zullen terugzien". In die jaren was het immers al gebruikelijk dat missionarissen, na een periode van 12 jaar in de missie, voor een vakantie naar Nederland gingen. Zo'n optie was voor de zusters dus niet afgesproken. Uiteindelijk keerden de meesten wél terug: 34 van de 44 uitgezonden zusters. Tien zusters stierven in China, meestal aan infectieziekten.

Het thema vakantie kwam overigens in 1931 aan de orde. Missionaris Gabriël Kuipers werd – nota bene tijdens zijn eigen vakantie in Nederland – door een familielid van een in Nederlands-Indië gestorven zuster gewezen op het feit dat missionarissen wél, maar zusters géén vakantie kregen. Dat had Kuipers aan het denken gezet en hij vroeg de algemeen-overste in Heerlen, Oda Hommelberg, om vakantie voor zusters in overweging te nemen. Het zou goed zijn voor hun lichamelijk en geestelijk welzijn, ze konden nieuwe ideeën opdoen en tenslotte verkwikt terugkeren naar China. Hommelberg zag er niets in. Ze vond het meer iets voor missionarissen dan voor zusters. Ook leek haar een tweede afscheid nóg moeilijker.[1075] Voordeel was wel dat zusters die ongeschikt voor de missie waren gebleken "op weinig opvallende wijze" de gelegenheid gegeven kon worden om voorgoed in Nederland te blijven.[1076] Dit enkele argument was echter onvoldoende om vakantie in te voeren. Bovendien, zo zou later blijken, vond men het geen probleem ongeschikte zusters buiten de vakantie terug te sturen. In 1932 is wel gesproken over een vakantie voor de zusters die in 1922 met de eerste groep naar Zuid-Shanxi waren gekomen. De meesten gaven echter aan op te zien tegen de reis of er geen behoefte aan te hebben.[1077]

Voor de eerste van de uiteindelijk elf groepen die werden gestuurd, werden zes zusters geselecteerd. Onder hen moeder-overste Bertilla à Campo en de zus van

---

1074. Heerlen 13 februari 1922, Driessen aan Bertilla à Campo, AZ ordner 1, nr. 1.

1075. Een soortgelijke opmerking vinden we ook bij Timothea Borghans (een van de oversten van de Kleine Zusters in Zuid-Shanxi) als argument om het nut van een radio te betwijfelen. Het was voor velen toch al een hele toer, constateerde zij, om zich over het afscheid van familie en vaderland heen te zetten en met het verstrijken van de tijd lukte dat gewoonlijk ook wel. Maar een radio zou het contact met Nederland levend houden en dan "gaat het nog veel moeilijker." Zie: Luanfu 13 juli 1934, Borghans aan "Gerardis", AZ ordner 6, nr. 1.

1076. Shanghai 29 oktober 1931, Kuipers aan Hommelberg en (9 december 1931) Hommelberg aan Kuipers, AZ ordner 1, nr. 4. Ook Johannes Hofman opperde al in 1884 zo'n regeling waarbij ongeschikte missionarissen zonder gezichtsverlies de missie konden verlaten. Zie: China Hoepè 21 februari 1884, Hofman aan provinciaal, ABL map 3, nr. 1. Het is overigens in 1932 wel aan de orde geweest om zo een zuster te laten terugkeren. Dat geval wordt hierna behandeld.

1077. Luanfu 5 september 1932, Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.

directeur Driessen, Ivonne. Twee van de zes, Timothea Borghans en Milburga van Eemeren, waren opgeleid in zieken- en kraamzorg, één in "nuttige handwerken"; een vierde was onderwijzeres.[1078] Van de andere twee is niet bekend of zij een opleiding hadden gevolgd. Onduidelijk is waarom uit de meer dan tachtig gegadigden juist deze zes het meest geschikt werden gevonden. De keuze voor À Campo is in ieder geval opmerkelijk. Zij was kort te voren herkozen als overste van de congregatie, een functie die ze nu zou opgeven. Veel zusters hadden groot respect voor haar vanwege haar grote inzet en religieuze ijver. Van de andere kant had zij als overste de zakelijke leiding van de congregatie geheel aan directeur Driessen overgelaten. Men kon verwachten dat ze in China niet anders zou doen.[1079] Was dit de invloed van Driessen, die hiermee hoopte de zeggenschap over de zusters in China zo groot mogelijk te houden, of meende hij dat de missie gebaat zou zijn bij de specifieke kwaliteiten van À Campo? Over het besluit om Ivonne Driessen uit te zenden is, vanwege haar moeilijke karakter, lang geaarzeld. Haar aanwezigheid in de missie zou later inderdaad problemen opleveren.[1080]

Aan de voorbereiding van de zusters op het werk in een geheel nieuwe omgeving werd weinig aandacht besteed. Deze bleef beperkt tot wat extra medisch onderwijs door een arts en lessen in de Chinese taal door Boerke.[1081]

Bevoegdheden en regels betreffende de samenwerking tussen de franciscanen en de Kleine Zusters lagen vast in een contract, opgesteld door Boerke en Driessen en ondertekend door Driessen, door de provinciaal van de franciscanen en door de bisschop van Roermond.[1082] Wat opvalt is de zeggenschap die het congregatiebestuur in Heerlen, in casu Driessen, hield over de zusters in Shanxi en de beperkte beslissingsbevoegdheid van de zusters ter plaatse. Dat was in lijn met de oorspronkelijke taakverdeling binnen de congregatie die bij de stichting in 1872 was vastgelegd in een voorlopige constitutie en vervolgens in de definitieve constitutie van 1882.[1083] De leiding van de Kleine Zusters was zoals gezegd in handen van een priester, een directeur die het beleid bepaalde. Een algemeen-overste, moeder genoemd, hield toezicht op de naleving van de regels en de uitvoering van het beleid. Vanaf 1917 was een dergelijke constructie niet meer in overeenstemming met het

1078. Dorren, *Minsten der Mijnen*,70.
1079. Dorren, *Minsten der Mijnen*, 66-67.
1080. Luanfu 7 augustus 1929, Borghans aan Driessen, AZ ordner 2, nr.2.
1081. Dorren, *Minsten der Mijnen*, 69.
1082. De Kleine Zusters waren en zijn een diocesane congregatie. Ze vielen niet onder Rome, zoals zoveel andere internationaal werkende congregaties, maar onder een bisschop. Zie: Dorren, *Minsten der Mijnen*, 57-58.
1083. Dorren, *Minsten der Mijnen*, 38-43.

nieuwe kerkelijk recht, maar bij de Kleine Zusters bleef ze gehandhaafd tot de dood van directeur Driessen in 1930.[1084]

Deze organisatie vond zijn vertaling in het contract met de franciscanen. De zusters bleven "ten allen tijde en in alles gehouden aan den Regel en de Constitutien van het Moederhuis"[1085] en "Bij oprichting van meerdere huizen in Zuid-Chansi, is en blijft aan het Bestuur der Congregatie te Heerlen (…) de bevoegdheid om de Zusters, die in Zuid-Chansi werkzaam zijn, volgens omstandigheden te verwisselen, te verplaatsen enz." De moeder-overste van Luanfu, in het contract aangeduid als "tijdelijke Overste", mocht "eventueel" beslissen over verplaatsingen en de moeder-oversten van andere huizen hadden de vrijheid naar eigen goeddunken het werk over de zusters verdelen.[1086]

De zeggenschap van Heerlen over de zusters in Zuid-Shanxi was in ieder geval Nicephorus Willemse ofm, definitor van de minderbroedersprovincie, opgevallen en bekritiseerd: "Wij spelen samen kaart maar zoo, dat Mgr. D(riessen) per se troefboer in handen heeft en de Missie 't zeventje." Volgens hem had de provincie eerst moeten onderzoeken wat contracten van andere zustercongregaties die in de missie werkten, inhielden. Nu was het opstellen van de overeenkomst overgelaten aan "een niet verantwoordelijke missionaris" (Boerke) en aan de directeur van een congregatie die meende "verstand van missiewerkzaamheden" te hebben. Willemse ging dan ook "slechts noodgedwongen" akkoord met het contract. Tijd om opnieuw te onderhandelen was er echter niet meer, nu "de kaartjes zijn genomen en de stoomfluit reeds gilt."[1087]

In de overeenkomst is inderdaad de hand van Driessen te zien. Hij was directeur van 1907 tot 1930 en werd omschreven als een kalme man, tot op zekere hoogte eigengereid en onverstoorbaar, iemand die wist te bewerkstelligen dat wat hij wilde ook gebeurde. Driessen hield bij zakelijke overeenkomsten altijd nauwlettend in de gaten dat de congregatie onafhankelijk en gelijkwaardig bleef en stond niet toe dat een andere partij zich mengde in het personeelsbeleid. Dorren meent dat zijn bestuur bijna niet anders dan als "alleenheerschappij" omschreven kan worden.[1088] Dat hij ook op de zusters in Zuid-Shanxi, duizenden kilometers verderop, invloed wilde houden, past dus bij zijn stijl van besturen. Overigens was in het kerkelijk wetboek vastgelegd dat de apostolisch vicaris over de missiestrategie in zijn vicariaat

1084. Dorren, *Minsten der Mijnen*, 76-77.
1085. "Overeenkomst", Artikel 2, ABL 39 nr. 9.
1086. "Overeenkomst", Artikel 3, ABL 39 nr. 9.
1087. Alverna 23 augustus 1922, Nicephorus Laurentius Willemse, ABL map 39, nr. 7.
1088. Dorren, *Minsten der Mijnen*, 55, 57, 61, 77.

besliste. Voor bepaald werk kon hij de hulp vragen van vrouwelijke congregaties. Zusters vielen, wat hun werk betrof, daarom onder de apostolisch vicaris. Hij had vaak ook het laatste woord bij benoemingen en bij het al dan niet openen van nieuwe huizen. Ook wees hij de missionarissen aan die fungeerden als geestelijk leider en biechtvader van de zusters. Vrouwen in de missie bevonden zich dus – formeel – in een ondergeschikte positie.[1089]

Het werkterrein van de zusters werd de zieken-, bejaarden- en kinderzorg. Onderwijs geven aan Chinese katholieke vrouwen werd – geheel volgens Timmers wens – in het contract niet genoemd. Daarnaast kregen ze huishoudelijk taken bij de franciscanen. Het vicariaat nam de reiskosten, en de kosten voor alle gebouwen (zoals woonhuizen en ziekenhuizen), kleding en voeding voor zijn rekening.[1090]

3. Het Sint Joseph Hofje in Luanfu: bedrijvig zenuwcentrum

Op 23 augustus 1922 vertrok Boerke met de zes zusters.[1091] Tweeënhalve maand later arriveerde het gezelschap in Luanfu. Odoricus Timmer ontving de zusters in "het deftigste vertrek" van zijn residentie: de kamer die ook werd gebruikt als er Chinese ambtenaren op bezoek kwamen. Op Timothea Borghans maakte Timmer een "onvergetelijke" indruk: "Mgr. begroette ons met vaderlijke welwillendheid en drukte zijn vreugde erover uit, dat wij naar Zuid-Shansi waren gekomen om de missionarissen te helpen."[1092] Ófwel de oude bisschop was een beleefde man en hield zijn mening over de komst van de zusters voor zich, ófwel Borghans was naïef en te zeer onder de indruk van Timmer om aan diens eerlijkheid te twijfelen, ófwel ze doorzag de façade en koos ervoor zich daarover niet uit te laten, maar blij met de komst van de vrouwen was Timmer allerminst en aanvankelijk konden de zusters weinig goed bij hem doen. Niettemin schreef de procurator in Nederland enkele jaren later in een artikel in het katholieke daglad *De Tijd* dat de "hartewensch" van de apostolisch vicaris in vervulling was gegaan: de missieretoriek verdroeg geen rimpelingen in het positieve beeld dat men in de loop der jaren had opgetrokken. Spruit had om het bericht moeten lachen. Timmer had zich er verder niet over uit gelaten.[1093]

1089. Dujardin spreekt van bevoogding. Zie Dujardin, "Gender", 299-300.
1090. "Overeenkomst", ABL map 39, nr. 9.
1091. Het was een van de grotere reisgezelschappen uit de geschiedenis van het vicariaat: er reisden ook vier nieuwe missionarissen mee: Leobinus Krah, Winfridus Jansen, Claudius van de Westelaken en Pacianus Teepe.
1092. Timothea Borghans, geciteerd bij Kramer, *Kroniek*, 130.
1093. Li-t'suen-keou, 29 november 1926, Fort. Spruit aan procurator, ABL map 37, nr. 2.

De meeste missionarissen waren oprecht blij. Zij waren immers voor het merendeel voorstanders van de komst van zusters geweest al hadden ze daarvoor uiteenlopende redenen. Zo was procurator Humilis Roques vooral in zijn nopjes "omdat er een kokkin bij is."[1094] Roques was niet de enige die zo'n vaardigheid op prijs stelde. Voor de viering van Sint Franciscus in oktober 1926 hadden de zusters een "fatsoenlijk Hollands middageten" voor de 37 aanwezige missionarissen gemaakt. Die hadden daar zo van genoten dat ze gezamenlijk een muzikale hulde aan de zusters hadden gebracht: "Er was een ongekend leven in ons stil hofke [de residentie van de zusters]. En ze zongen 'Een, twee, drie, vier en de zusters die zijn hier.' En ik weet niet wat nog meer allemaal."[1095]

Het is moeilijker om zicht te krijgen op de reacties van de Chinezen. Zowel katholieke als niet-katholieke Chinezen – van wie de meerderheid onbekend was met westerse religieuze vrouwen – lijken snel vertrouwen in de zusters te hebben gekregen. Hun medische expertise, al was die beperkt, werd tenminste al spoedig gezocht en gewaardeerd.[1096] De Chinese priesters daarentegen waren niet geïnteresseerd en hadden volgens Spruit ook weinig begrip van zustercommuniteiten.[1097] De komst van de zusters had de ingrijpendste gevolgen voor de Chinese maagden. Deze ongehuwde vrouwen hadden tot dan toe huishoudelijke taken in de residenties, zorgden voor kinderen, oude mannen en vrouwen en gaven eenvoudig catechismusonderwijs aan christenen. Of hun van te voren is uitgelegd dat de Nederlandse zusters hun werkzaamheden zouden overnemen, is niet duidelijk, maar volgens Borghans waren ze "heel begrijpelijk op het eerste moment helemaal niet ingenomen". Kramer zag hun houding in de loop der jaren echter veranderen en meende dat de zusters uiteindelijk "veel hulp en medewerking van hen [hebben] gehad."[1098]

Zowel Timmer als Boerke hadden verwacht dat de zusters na de lange reis eerst wilden uitrusten en wat tijd nodig zouden hebben om te wennen aan de nieuwe omstandigheden. Maar de zes vrouwen gingen meteen energiek van start in het Sint Joseph Hofje. De residentie met een eigen kapel, refter, keuken, slaapzaal en polikliniek, was door de missionarissen gebouwd naast de kathedraal van Luanfu.

1094. Luanfu 3 april 1922, Timmer aan V. Kruitwagen, procurator Weert, ABL map 29 nr. 1.

1095. (Luanfu) oktober 1926, Borghans aan NN, AZ ordner 9, brieven Timothea I.

1096. De statistiek van 1923 geeft 1746 consultaties, die van 1936 geeft 92.398 consultaties. "Statistiek van het werk der Kleine Zusters van St. Joseph in Zuid-Chansi", samengesteld door Edoald Berden ofm, in: (Maturus Hendriks ofm) *Zusters op zoek naar zielen. Schets van het leven en werken der kleine Zusters van de H. Jozef in de Missie van Zuid-Chansi bij gelegenheid van het zilveren herdenkingsfeest van hun missie-arbeid aldaar 1922-1947*, Heerlen 1947.

1097. Luanfu 5 februari 1929, Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

1098. Borghans geciteerd bij Kramer, *Kroniek*, 131.

Het aanvankelijke gemis aan kennis van de Chinese taal en cultuur noch gebrek aan missie-ervaring vormden een belemmering.

Onder leiding van moeder-overste Bertilla à Campo, die met een "haast roekeloze liefde"[1099] het werk oppakte, begonnen de zusters hun leven in Zuid-Shanxi. Binnen een maand hadden ze enkele oude vrouwen en gehandicapte kinderen onder hun hoede: "een blinde, 2 doofstommen, 1 dwergje van 13 jaar".[1100] Een paar maanden later werden tien oudere kinderen die in het nabijgelegen Sintchoang in een tehuis onder de hoede van Chinese maagden woonden, naar Luanfu overgebracht. Ook kinderen met een geestelijke of lichamelijke gehandicap werden opgenomen. In de herfst van 1923 vonden de zusters voor hun poort een in stro gewikkelde zuigeling. Het was gebruikelijk dat vondelingen aan de zorg van een Chinese voedster werden toevertrouwd. Maar Bertilla à Campo stond erop het kind te houden en daarmee begon de opname van weeskinderen.[1101] Een opmerkelijke daad want zij ging hiermee in tegen het beleid van apostolisch vicaris Timmer. Kramer schreef dat Timmer niet op kon tegen de "grote liefde" van À Campo, maar deze romantische verklaring is niet afdoende. Het is waarschijnlijker dat andere vooraanstaande missionarissen het met À Campo eens waren.

In de loop der jaren nam het aantal bewoners van de hoofdresidentie in Luanfu gestaag toe. Een niet aflatende stroom hulpbehoevenden deed een beroep op de zusters. Bovendien kwamen regelmatig nieuwe zusters uit Nederland en meldden zich jonge Chinese vrouwen aan die een religieus leven wilden leiden. In 1931 woonden ruim 300 mensen in het Sint Joseph Hofje en dat aantal bleef alleen maar stijgen. Het leidde tot continue bouwactiviteiten. Voortdurend werd de residentie uitgebreid met keukens, slaapzalen en ziekenzalen. Op bestaande gebouwen kwam een verdieping; in 1930 bouwde men een grotere kapel en in 1934 een echt ziekenhuis. Er werd een moestuin aangelegd en er werden dieren gehouden: geiten, koeien, varkens, kippen, ganzen en konijnen.[1102] En naast dit groot- en kleinvee kweekten de zusters kanaries voor henzelf en voor de missionarissen. Bijna elke missionaris hield een of meer zangvogels in een kooitje.[1103]

De zusters beperkten hun activiteiten al snel niet tot Luanfu alleen. In totaal zouden ze, inclusief de hoofdresidentie in Luanfu, vijf huizen openen: Hongtong (1925, in

1099. De opmerking is van Kramer; zie: *Kroniek*, 131.
1100. Luanfu 14 dec 1922, À Campo aan de zusters, geciteerd bij Dorren, *Minsten der Mijnen*, 70.
1101. Kramer, *Kroniek*, 131-132.
1102. Kramer, *Kroniek*, 179; (Maturus Hendriks ofm) *Zusters op zoek naar zielen*, 8-9, 16.
1103. 10 juni 1928, Francinia Brink aan NN, AZ ordner 9, Timothea I; januari 1929, Borghans aan NN, AZ ordner 9, Timothea I.

1929 overgedragen aan Chinese maagden), Kangtcheng (1929), Yuntcheng (1929) en Kiangchow (1932). Alle residenties hadden zaaltjes voor zieken, bejaarden en kinderen. In die verschillende huizen werden volgens een opgave eind jaren dertig doorlopend gemiddeld 300 mensen verzorgd en verpleegd.[1104] Daarnaast begonnen ze een meisjesschool in Kangtcheng (1925), een noviciaatshuis voor Chinese zusters in Laokiuntchoang (1930) en een weeshuis in Tchangtchoang (1933). Ze zetten kleine werkplaatsen op waar de bewoners van de tehuizen te werk werden gezet: gehandicapten produceerden tapijten en zakken van geitenhaar; maagden maakten handwerkjes: "Daar komen nog wel 'ns aanvragen voor van America". Blinden liet men wol spinnen, in Luanfu was een kleine katoenweverij en in Kiangchow maakte men schoenen.[1105]

Ook onderhielden de zusters een netwerk van polikliniekjes annex apotheek. Deze *dispensaires* waren een succes. Zodra de zusters in Luanfu de deuren openden, kwamen zowel christenen als niet-christenen om behandeling van hun ziekten en kwalen vragen. Vooralsnog moest daarbij een missionaris tolken, wat vaak problematisch was bij de behandeling van vrouwelijke patiënten. Een obstakel was het echter niet, gezien de groei van het aantal consultaties.[1106] Sommige zusters legden huisbezoeken af. Naast dit alles gaven zij op beperkte schaal toch onderwijs, hadden ze huishoudelijke taken in de residentie, verpleegden ze zieke missionarissen, moesten ze Chinees leren en hun religieuze verplichtingen nakomen.

Van de bij protestantse vrouwelijke zendelingen zo prominent aanwezige strijd tegen de traditie van het inbinden van voeten bij meisjes, was bij de zusters geen sprake. Het gebruik was in 1912, tien jaar voor hun komst, door de nationalistische regering verboden. Er was hooguit verbazing over de exotische gewoonte.[1107] De zorg voor zieke missionarissen daarentegen had absolute prioriteit. Werd iemand ziek, dan bracht men hem naar Luanfu. Als hij niet te vervoeren was, gingen twee zusters naar zijn residentie om hem te verplegen en verzorgen.

1104. "Bij een zilveren professiefeest", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 7 (juli 1937), 172-173.

1105. Luanfu 18 mei 1930 Borghans aan "Eerwaarde Moeders", AZ ordner 3, nr. 4; Luanfu 16 en 17 juni 1936, Borghans aan missieprocure Heerlen, AZ ordner 6, nr. 1; Luanfu 4 augustus 1936, Othmara Simons aan familie, AZ ordner 9, nr. 1; Kiangchow 19 november 1939 Assisia de Rooy aan NN, AZ ordner 3, nr. 2.

1106. Luanfu 9 november 1922 Timmer aan Driessen, AZ, ordner 1, nr. 2; Luanfu 1 januari 1923 Boerke aan Driessen, AZ, ordner 1, nr. 2; Kramer, *Kroniek*, 131.

1107. Luanfu 1 januari 1924, Borghans aan NN, AZ ordner 9 Timothea I; Luanfu februari 1924, Borghans aan NN, AZ ordner 9 Timothea I.

Al met al vergde het werk van de zusters vaak zware lichamelijke inspanning: wassen en herstellen van kleding voor missionarissen, seminaristen en de bewoners van de verschillende tehuizen; schrobben en boenen van de huizen om proberen ze vrij te houden van luizen, vlooien en ratten – een gevecht tegen de bierkaai. Daar kwamen bij de vuile, onhygiënische omstandigheden waarmee de zusters geconfronteerd werden bij huisbezoeken: "Als ik thuis kom ga ik meestal eerst naar de cel om te kijken of ik geen ongenode gasten aan m'n lijf heb. Enkele blijven er gewoonlijk wel hangen in die vuile achterbuurtjes, maar als men ze maar direct vangt, hebben ze tenminste de kans niet om zich te vermenigvuldigen." schreef Edmundia Weys over het ongedierte dat in haar kleding ging zitten.[1108] Vooral de verzorging van Chinese patiënten met tyfus, cholera of dysentrie was een hachelijke onderneming, helemaal in de gevangenissen die de zusters ook bezochten en waar mensonterende omstandigheden heersten. In 1934 schreef Borghans hierover aan haar medezusters in Nederland:

> "(…) zoo iets had ik nog nooit gezien. Het waren ± 200 mannen, echte boeven, en vuil niet te beschrijven. De hokken waar ze uit kwamen, waren zeker niets te goed voor varkensstallen. Wij kropen ook in een paar van die krotten waar erge zieken lagen. Daar lagen er een paar met zware disenterie. De stakkerds hadden hooge koorts, de lippen waren zwart van de dorst, zoo lagen ze op den grond in de asch. (Ze konden zichzelf niet meer helpen om naar de W.C. te gaan, zoo lagen ze in hun eigen vuil. Was het al te erg dan deed de een of ander een schop droge asch onder hen.) En dat zijn menschen met een onsterfelijke ziel, geschapen naar Gods beeld. Dagenlang zag ik steeds al die ellende nog voor me. U begrijpt, dat wij ook maar heel weinig kunnen doen, wat helpt hier een beetje medicijn, als er geen verzorging is. Maar enfin, die stakkerds, hoe verwilderd ze ook zijn, als ze zoo ellendig liggen zijn ze toch soms zoo dankbaar voor een goed woord, een poeder of een beetje fruit."[1109]

Het werk ging altijd door, al waren de weersomstandigheden soms zo slecht dat het haast onmogelijk was. Vooral Yuntcheng in de zuidwestelijke hoek van Shanxi was berucht om zijn hete zomers:

1108. Luanfu 26 juli 1936, "uit een brief van Zr.Edmundia" aan missieprocure Heerlen, AZ ordner 6, nr. 1.

1109. Luanfu 30 oktober 1934, Borghans aan "Moeder en Zusters", AZ ordner 3, nr. 4.

> "We zegden al, als dat zoo twee maanden duurt, dan bezwijken wij eronder, want van den morgen tot den avond en omgekeerd met verlof maar zweeten dat het met druppels van je afloopt, niet kunnen eten en slapen, alleen maar drinken, en nog heel dikwijls heel hard naar een zekere plaats loopen wil je niet te laat komen, dat vraagt krachten."[1110]

En dit alles onder primitieve omstandigheden, merkte Constans Kramer later op: geen gas, geen elektriciteit, geen waterleiding. De zusters die zieken behandelden moesten het doen met hun verpleegkundige opleiding en medische handboeken.[1111]

Dat weerhield hen er niet van zo nu en dan gecompliceerde operaties uit te voeren. Timothea Borghans, opgeleid als verpleegkundige, opereerde schotwonden bij soldaten en oogste daarmee de bewondering van een Chinese officier.[1112] Nog sprekender is de beschrijving van een keizersnede. De zusters hadden een vrouw opgenomen die al drie dagen barensweeën had. Het kind kon niet geboren worden omdat de vrouw een vernauwd bekken had. Alleen een operatie kon moeder en kind redden en ondanks hun gebrek aan ervaring besloten de zusters te opereren. Ze staken vier kaarsen aan bij een beeld van Maria en gingen, onder leiding van Borghans, aan de slag:

> "Het was niet gemakkelijk. Alles ontbrak, en op de eerste plaats de kennis. Ik moest weer operateur zijn. Och zus, wat was het hard werken. De vrouw liet elke keer weer de tong in de keel vallen, of veel meer de kaak zakken. Dan moest het heele personeel aan het werk om het vrouwtje te doen ademen. Toen de buik open was, zag ik dat de placenta mij in de weg zat. Een buikspanner hebben wij niet. Moeder hield de buikwant [sic] terug. Zr.Silvina gaf narcose en Zr. Maura gaf mij alles aan. Nu alle moed bijeen geraapt een flinke snee in de baarmoeder en daar had ik het kind. Ik wist niet of hij leefde. Zr. Maura pakte hem aan en ik had hard werk om het bloed te stillen. Want doordat het kind zoo vast was ingedreven, was een scheur in de hals gekomen."[1113]

Alles bij elkaar waren de zusters enkele uren bezig geweest, maar de ingreep was succesvol: de vrouw én haar kind overleefden.

1110. Yuncheng 17 augustus 1934, Vousten aan "Moeders en medezusters", AZ ordner 3, nr. 7.
1111. Kramer, *Kroniek*, 180.
1112. Luanfu, 8 december 1930, Graman aan Hoog Eerw. Pater, AOFM doos 29, map 7.
1113. Lu-an-fu 22 januari 1939, Borghans aan "liefste zusjes", AZ ordner 9, nr. 1, Timothea I.

Het tafereel laat geloof, lef en vindingrijkheid zien en bewijst ook de fenomenale ontwikkeling die met name Borghans op medisch gebied had doormaakt. Maar in de eerste jaren waren de Kleine Zusters overbelast. Dat vond Odoricus Timmer en dat concludeerde jaren later ook Constans Kramer.[1114] De tol voor hun werk onder zware omstandigheden betaalden de zusters in de periode tussen oktober 1929 en augustus 1930, toen binnen één jaar vier van hen stierven aan vlektyfus.[1115] Onder hen de gedreven Bertilla à Campo. Het toont hoe kwetsbaar de zusters in feite waren, vooral door hun werk in de *dispensaires*, de gevangenissen en bij huisbezoeken. Dit gevaar verminderde aanzienlijk toen een vaccin tegen tyfus beschikbaar kwam. In november 1932 werd begonnen met de toediening van dit "luizensap", zoals het werd genoemd, aan zowel missionarissen als aan zusters, en sedertdien daalde het aantal tyfusslachtoffers onder hen "beduidend".[1116]

Behalve het organiseren van hun eigen werkzaamheden, moesten de zusters ook de samenwerking met de franciscanen vormgeven, bepaalde aspecten van hun religieuze leven heroverwegen en een koers vinden in hun personeelsbeleid en de omgang met elkaar. Bij dat laatste was de benoeming van oversten en de (ver)plaatsing van zusters belangrijk, evenals de beoordeling van de geschiktheid van individuele zusters voor de missie. Dit alles ging niet zonder slag of stoot en meer dan eens was er sprake van wrijvingen tussen de zusters onderling, tussen de missionarissen onderling en tussen de zusters enerzijds en de missionarissen anderzijds.

De belangrijkste personen in de discussies aan de kant van de Kleine Zusters waren zoals te voorzien Leo Driessen, de directeur in Heerlen en door de zusters in hun brieven vaak "geestelijke vader" genoemd, Bertilla à Campo, de eerste moeder-overste in Zuid-Shanxi, Timothea Borghans, een van de meest gezaghebbende zusters in Luanfu, en Elisabeth Coumans en Desideria Vousten, oversten van de huizen in respectievelijk Hongtong en Yuntcheng. Timmer zelf en later zijn opvolger Fortunatus Spruit hadden als apostolisch vicaris een belangrijke stem in beslissingen over de werkzaamheden van de zusters. Daarnaast waren franciscanen in verschillende hoedanigheden bij de zusters betrokken: Bertrand Boerke was door Timmer belast met de "geestelijke zorg" voor de zusters; dat hield waarschijnlijk vooral in dat hij een luisterend oor bood en zonodig advies gaf. Rembertus Graman werd aangewezen als biechtvader en Melchior Schilte trad enkele keren op als visitator. De procurator zou zorgen voor de "stoffelijke belangen".[1117]

1114. Kramer, *Kroniek*, 132, 177.

1115. Bertilla à Campo 16 oktober 1929, Rumolda Venken 6 juli 1930, Jeanne Loebler/Lübler 10 juli 1930, Raymunda van Rooy 11 augustus 1930.

1116. Kramer, *Kroniek*, 177; Luanfu 30 november 1932, Fort. Spruit aan Kruitwagen, ABL map 51, nr. 2.

1117. "Jaarverslag 1923", ABL map 23, nr. 1.

4. Bestuursstructuur: de lange arm van Heerlen

Bijna onvermijdelijk ontstonden er in het kader van de samenwerking tussen de zusters en de franciscanen problemen over de vraag: wie had waarover wat te zeggen. Zoals eerder opgemerkt besliste de apostolisch vicaris over de missiestrategie en daarom vielen de werkzaamheden van de zusters onder hem. Hij had ook een stem bij het openen van nieuwe huizen.

De bepalingen in het contract waren echter te vaag voor een eenduidige uitleg. Boerke had al spoedig na de aankomst van de eerste zusters bij À Campo en Timmer aangedrongen op verduidelijking van zijn positie. De moeder-overste zelf wilde daar Driessen niet mee lastig vallen en stemde in met de belofte van Timmer om aan procurator Humilis Roques, die spoedig op vakantie zou gaan naar Nederland, de opdracht te geven deze aangelegenheid in Heerlen te bespreken. Maar Roques overleed in maart 1924, aan de vooravond van zijn vertrek, en de kwestie bleef liggen. De bestaande verhoudingen werden stilzwijgend voortgezet waarbij Timmer de zorgen voor de zusters aan Boerke liet. In een brief aan Driessen uit november 1925 deed Timmer voorkomen dat hij, als apostolisch vicaris, de bevoegheid had de zusters geestelijk te begeleiden; Boerke zou slechts tijdelijk die taak waarnemen: "Toen de Zusters hier in Luanfu kwamen, en geruimen tijd daarna, was ik steeds afwezig. Ik kon mij dus weinig met de Zusters bemoeien en droeg dus aan p. Bertrandus op, waar het noodig was, de Zusters in haar geestelijke behoeften te helpen."[1118] Maar Boerke vatte zijn taak ruim op en meende dat de zusters hem beschouwden als de plaatsvervanger van Driessen. Zij beweerden immers dat Driessen tegen hen gezegd had: "Hebt gij moeielijkheden dan kunt Gij u bij p. Boerke vervoegen."[1119] Wel overlegde hij, naar eigen zeggen, bij belangrijke zaken altijd met Timmer. Hij had het er druk mee, maar voelde zich zeer gemotiveerd: "Ik deed 't met geestdrift en vreugde, ja het was zelfs mijn ideaal geworden om met [de zusters] nu een nieuw leven in ons Vicariaat te brengen."[1120] Maar toen de zusters hun werkzaamheden wilden uitbreiden buiten Luanfu en Boerke hen daarin steunde, ontstond een conflict met Timmer.

In de zomer van 1924 heerste een epidemie rond Luanfu en kinderen stierven "bij honderden." De zusters wilden hulp bieden maar waren kerkrechtelijk verplicht om aan de apostolisch vicaris toestemming te vragen. Die kregen ze. Ze mochten, zij het tijdelijk, buiten Luanfu zieken behandelen. De zusters trokken erop uit en doopten op hun eerste tocht ook zeven stervende kinderen, iets waarover volgens Boerke alle

1118. Luanfu 17 november 1925, Timmer aan Driessen, AZ, ordner 1, map 2.
1119. Luanfu 20 augustus 1924, Boerke aan provinciaal Bennenbroek, ABL map 35, nr. 2.
1120. Luanfu 20 augustus 1924, Boerke aan provinciaal Bennenbroek, ABL map 35, nr. 2.

missionarissen en zusters in Luanfu "in de wolken" waren. Maar Timmer was minder enthousiast en gaf te kennen dat hij het eigenlijk onverantwoord vond om buiten de poorten van Luanfu te werken. Boerke trok zich daarvan niets aan. Timmer had immers zijn toestemming gegeven – in ieder geval voor de duur van de epidemie – en "de hoop op zoovele kinderzieltjes de Hemel in te brengen was veel te schoon en te gemakkelijk om te verwezenlijken." Hij liet een bericht opstellen voor de Chinese bevolking rond Luanfu, dat tijdens de epidemie kinderen kosteloos zouden worden verzorgd en de zusters huisbezoeken aflegden mits het niet te lang reizen was.[1121]

Timmer zette een streep door deze plannen. Hij wees erop dat Boerke geen beslissingsbevoegdheid had ten aanzien van het werk van de zusters – die lag bij hem, als apostolisch vicaris. Hij stuurde nu een bericht naar de zusters dat ze niet buiten Luanfu mochten werken en ook niemand in hun residentie mochten opnemen, zeker geen kleine kinderen. Volgens Boerke vreesde Timmer door het toe te zeggen een te grote toestroom van hulpbehoevenden en wilde hij niet dat de zusters afweken van het traditionele kindsheidsysteem, want dat was zoals eerder opgemerkt, goedkoper en efficiënter.[1122]

Dit betekende, aldus de teleurgestelde Boerke, dat de werkzaamheden van de zusters beperkt zouden blijven. Hij accepteerde dat Timmer bevoegdheden over de zusters had, maar het speet hem dat ze nu aan de "willekeur van onzen anti-zusters-bisschop zijn overgegeven" en moesten toezien dat in andere vicariaten andere congregaties wél weeskinderen opnamen en huisbezoeken aflegden. Boerke meende dat Timmer door zijn hoge leeftijd opzag tegen de problemen, die nu eenmaal onvermijdelijk waren als men plannen wilde realiseren.[1123] Dat oordeel is niet helemaal terecht. Timmer was in sommige opzichten een té bedachtzaam bestuurder en heeft lang vastgehouden aan zijn overtuiging dat vrouwelijke religieuzen nauwelijks iets konden bijdragen aan de opbouw van de kerk in Zuid-Shanxi. Met leeftijd had dat weinig te maken.

De onenigheid tussen Timmer en Boerke en de tamelijk bruuske manier waarop de eerste zijn autoriteit had laten gelden, zorgden natuurlijk voor onrust bij de zusters. Ze wisten niet hoe ze zich tot dit alles moesten verhouden en vonden bovendien dat Boerke wat al te onstuimig was in zijn activiteiten voor hen. Dat was inderdaad de keerzijde van een karaktertrek die echter ook werd gewaardeerd. Boerke stond namelijk bekend om zijn "niet te miskennen talent om iets op dreef te helpen."[1124] Maar zijn enthousiasme was de zusters dus iets te veel. Het is ook mogelijk dat À Campo meende dat zo'n nauwe

---

1121. Luanfu 20 augustus 1924, Boerke aan provinciaal Bennenbroek, ABL map 35, nr. 2.
1122. Luanfu 20 augustus 1924, Boerke aan provinciaal Bennenbroek, ABL map 35, nr. 2.
1123. Luanfu 20 augustus 1924, Boerke aan provinciaal Bennenbroek, ABL map 35, nr. 2.
1124. Luanfu 22 februari 1916, Graman aan provinciaal, R. Graman AOFM, doos 29, map 7.

samenwerking niet was toegestaan. De zusters schreven erover aan Driessen, hun "geestelijke vader" in Heerlen, die daarop de missionarissen in het algemeen vroeg om zich wat minder met de zusters te bemoeien. Dat deden ze: "[Zij] laten ons allen stil onzen gang gaan" schreef Borghans een jaar later.[1125] De zaak had de verhoudingen echter geen goed gedaan. Borghans beklaagde zich bij Driessen over de slechte communicatie: "(…) toch hoort men soms langs omwegen dat onze handelwijze wordt afgekeurd, maar niemand zegt ons iets of men moet het weer uitdrukkelijk vragen."[1126] Toen ze van een niet nader genoemde missionaris hoorde dat Boerke soms kritiek op de zusters had, was ze naar eigen zeggen "erg kwaad" geworden. Ze besprak het met haar biechtvader Graman. Die wees haar erop dat het juist op verzoek van haar eigen congregatie, i.c. Driessen, was geweest dat de missionarissen zich zo weinig mogelijk met de zusters bemoeiden. Graman vond dat "erg klein van Heerlen". Immers, voor zover de missionarissen zich met de zusters bemoeiden, waren ze nooit om het gezag van Driessen heen gegaan. Gramans overtuiging was dat direct bestuur vanuit Heerlen niet mogelijk was. Wilde de zustergemeenschap in Zuid-Shanxi floreren, dan moest het bestuur van de zusters ter plaatse een eigen mandaat hebben. Borghans was inmiddels ook tot die conclusie gekomen.[1127]

Het congregatiebestuur in Heerlen had eveneens ingezien dat de zusters in China meer zelfstandigheid gegeven moest worden en een aantal bepalingen uit het samenwerkingscontract aangepast. De tijdelijke overste van Luanfu werd aangesteld als plaatsvervangster van de algemeen overste in Heerlen "met dezelfde volmachten en rechten, ook over de filiaalhuizen in Z. Chansi." In gevallen waarin zo snel mogelijk een besluit moest worden genomen maar waarvoor niettemin de goedkeuring van de directeur vereist was, mocht de tijdelijk overste naar eigen inzicht handelen. Ze moest wel "naderhand" de directeur op de hoogte brengen en hem alsnog om goedkeuring vragen. Desideria Vousten en Timothea Borghans werden aangewezen als raadzusters.[1128] Timmer was blij met deze verandering: "Dit bevordert de eenheid, verzekert de stipte naleving van regel en constitutiën."[1129]

Met deze bevoegdheden vroeg de functie van moeder-overste in Zuid-Shanxi op de eerste plaats om een zelfverzekerde en besluitvaardige persoon. Maar of het congregatiebestuur er goed aan heeft gedaan om Bertilla à Campo de leiding te geven valt te betwijfelen. Ze was, zoals gezegd een gezagsgetrouwe vrouw met een sterke plichtsbetrachting. Ze was vooral op het religieuze leven gericht en had nauwelijks

1125. Luanfu 26 augustus 1925, Borghans aan Driessen, AZ, ordner 2, nr. 2.
1126. Luanfu 26 augustus 1925, Borghans aan Driessen, AZ, ordner 2, nr. 2.
1127. Luanfu 26 augustus 1925, Borghans aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 2.
1128. Heerlen oktober 1925, AZ ordner 2 nr. 5.
1129. Luanfu 17 november 1925 Timmer aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

belangstelling voor bestuurlijke zaken. Die houding kenmerkte haar toen ze nog moeder-overste in Heerlen was en dat kenmerkte haar ook in diezelfde functie in de missie. Kon ze in Nederland nog leunen op sturing door directeur Driessen, in de missie moest ze zelfstandig besluiten nemen en daar had ze grote moeite mee. [1130] Het werd een probleem toen de zusters in het voorjaar van 1925 een tweede huis openden in Hongtong in het westen van het vicariaat. Er moest beslist worden over verplaatsingen en over aanpassing van de leefregels aan de soms extreme weersomstandigheden daar. Bovendien bleken niet alle zusters qua karakter bij elkaar te passen waardoor de spanningen in de kleine communiteit soms hoog opliepen en verplaatsingen nodig waren. À Campo was niet bij machte dit alles zelfstandig op te lossen en hield star vast aan de regels van de congregatie en de instructies van Driessen. De meeste zusters vonden dit beleid te streng en sommigen uitten hun ongenoegen. Voor À Campo was dat een deprimerende ervaring: "Het is of er een verkeerde geest rondwaart, die de dierbaarste zielen van mij afkerig maakt (…) en anderen, die me zo lief zijn, gedrukt te zien, te voelen, dat ze leed hebben en dat je niet helpen kunt, dat is verschrikkelijk. Ik voel me meer dan onnuttig en als te veel hier."[1131]

Borghans zag de worsteling van haar moeder-overste met de verantwoordelijkheden van de functie en vreesde voor haar gezondheid. Zich realiserend dat de afstand tot de missionarissen eigenlijk te groot was, vroeg ze aan À Campo of zij misschien behoefte had aan een goede gesprekspartner aan de franciscaanse kant om in vertrouwen de problemen te bespreken. À Campo dacht dat zoiets niet was toegestaan, maar wees het idee niet af: "(…) een verstandige Pater die zwijgen kon, daar zou zij ook zeker (…) een groot voordeel in zien."[1132] Borghans vroeg aan Driessen om hierover aan Timmer te schrijven.[1133] Of Driessen dat gedaan heeft, is onduidelijk, maar omdat Boerke inmiddels naar een andere parochie was vertrokken en Timmer gaandeweg zijn aanvankelijke bedenkingen tegen de zusters had laten varen[1134], nam de apostolisch

1130. Dorren verdiept À Campo's persoonlijkheid door te wijzen op haar opvoeding: "Van jongs af aan was Mina het beeld ingeprent van een Hemel, waar haar moeder en zusje op haar wachtten. Het verdienen van de hemel werd haar levensdoel. Uit zuster Bertilla's woorden sprak soms een regelrecht doodsverlangen." Zie: Dorren, *Minsten der Mijnen*, 64. Bij haar zilveren professiefeest zou À Campo volgens Borghans gezegd hebben: "Ik zou zo graag meteen maar naar de hemel gaan." Kramer, *Kroniek*, 176.

1131. Geciteerd bij Dorren, *Minsten der Mijnen*, 72.

1132. Luanfu 26 augustus 1925, Borghans aan Driessen, AZ, ordner 2, nr. 2. De opmerking over discretie is mogelijk een kritiek op Boerke, die bekend stond om zijn loslippigheid. Ruys schreef over Boerke: "Hij kan namelijk z'n mond niet houden (geen kwaje wil, maar praatzucht) (…)." Y-neng/Che-kia-tchoang, 24 maart 1928, Ruys aan Bosse, ABL map 54, nr. 5.

1133. Luanfu 26 augustus 1925, Borghans aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 2.

1134. In december 1925 schreef Timmer dat hij zeer tevreden was over de zusters: "'t zijn er juist zoals we hier moeten hebben: goeie, eenvoudige, gezeggelijke zielen." Luanfu 30 december 1925, Timmer aan provinciaal, ABL map 28B, nr. 1.

vicaris zelf de taak op zich om voor de "geestelijke behoeften" van de zusters te zorgen. "Ik heb dus tegen Moeder gezegd dat, als ze moeilijkheden heeft, zij zich voortaan direct tot mij kan wenden (…). En ik zal er mij een plicht van maken, haar zooveel mogelijk te helpen, waar dit noodig mocht zijn."[1135] Mogelijk zag ook Timmer de problemen van À Campo en haar behoefte aan sturing in bestuurlijke zaken.

In 1927 legde Timmer zijn functie neer en in 1929 kreeg À Campo de leiding over de Chinese novicen, een taak die haar veel beter lag. Ze overleed echter kort na die benoeming op 16 oktober 1929. Hun opvolgers, Spruit en Borghans, waren beter toegerust leiding te geven aan de samenwerking. De nieuwe moeder-overste was in bestuurlijke zaken slagvaardiger dan haar voorgangster en de nieuwe apostolisch vicaris was altijd onvoorwaardelijk vóór de zusters geweest. Hij prees hen als "voorbeeldige missionarissen" en als een "zegen" voor het vicariaat. Bovendien inspireerden zij hem: "Dikwijls ben ik in haar gesticht geweest en spoorden ze mij indirect tot ijver aan."[1136] Daarmee had een fundamenteel ander idee over missie in het denken van de missionarissen vormgekregen. Een factor van belang in het ontstaan van een soepeler samenwerking was ook het overlijden van Leo Driessen in 1930. Met hem verdween de functie van directeur van de congregatie en daarmee de verregaande controle vanuit Heerlen. Voortaan konden de zusters in Zuid-Shanxi rechtstreeks overleggen met hun algemeen overste, Oda Hommelberg.[1137]

Wat betreft de financiële kant van hun bestaan in Zuid-Shanxi, kenden de zusters geen problemen. Het merendeel van de kosten kwam voor rekening van het vicariaat: dat betaalde voor de reis naar China, voor het levensonderhoud en voor de gebouwen. Af en toe werd hen een legaat nagelaten en tot op zekere hoogte waren ze zelfvoorzienend: hadden ze, bijvoorbeeld, eenmaal een koe of een geit dan hadden ze ook melk voor de zuigelingen in het weeshuis. Vanaf 1938 ontvingen de zusters ook geld uit het "Maria-fonds", opgericht in 1937 voor de verpleging van arme kraamvrouwen in Zuid-Shanxi. In twee jaar tijd konden hierdoor circa 300 kraamvrouwen gedurende enkele weken verpleegd worden.[1138] Rijkere patiënten betaalden voor hun behandeling in het ziekenhuis of in de *dispensaires*.

1135. Luanfu 17 november 1925, Timmer aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

1136. Sintchoang 9 januari 1928, Fort. Spruit aan "Monseigneur", AZ ordner 1, nr. 2.

1137. Dorren, *Minsten der Mijnen*, 82-83.

1138. Het initiatief was uitgegaan van Adelberta Bertjens die in een ingezonden brief in het Medisch Missie Maandblad schreef over de kosten van de zorg voor kraamvrouwen in Luanfu. Haar idee was om de circa 1700 zusters in de congregatie een jaarlijkse gift van 25 cent te vragen. Het plan werd overgenomen door Heerlen en men schreef een "bedelbrief" aan familie, vrienden en kennissen. Met succes: in 1938 werd ongeveer 3000 gulden opgehaald. AZ ordner 10, nr. 8. [In 2021 zou dit ruim € 30.000,- zijn. Berekening m.b.v. calculatie-tool van het IISG]

Zeggenschap over een eigen budget hadden de zusters niet, maar dat hebben ze waarschijnlijk niet als een probleem ervaren, zeker niet onder Spruit. Alleen Pessers, in zijn tijd als procurator, "gooide er nog wel eens wat uit, zoveel voor de nonnen, of hoe of wat…"[1139] Diezelfde Pessers moest overigens als apostolisch prefect van Kiangchow in 1951 bij de congregatie door het stof om zijn prefectuur te behouden. De missionarissen waren nu niet alleen financieel afhankelijk van de *dispensaire,* de "kurk waarop voor den oogenblik de missie drijft (…)," maar ook: "zoo ongeveer wel de eenige reden waarom we hier nog geduld worden. [door de Chinese communisten]" Mocht Heerlen besluiten om vanwege de gevaarlijke omstandigheden in Zuid-Shanxi de zusters terug te trekken, zou dat einde van de prefectuur betekenen. Met flemende woorden probeerde Pessers het congregatiebestuur ervan te overtuigen om de zusters vooralsnog niet naar Nederland terug te roepen:

> "Mogelijk vindt U mijn standpunt eenigszins egoistisch, maar 't is egoisme voor de goede zaak, egoisme waarvan te voorzien is dat het ons persoonlijk niets anders zal brengen dan de verdiensten van nieuwe moeilijkheden. Daarenboven gaat het hier niet over 't opofferen van Zusters, maar over Zusters die zich zelf weten te offeren, waarvan de eer alleen maar kan terugslaan op de Congregatie waarin zij gevormd zijn."[1140]

Deze opmerking van Pessers, in de nadagen van de franciscaanse missie, onder uitzonderlijke omstandigheden weliswaar, laat zien dat een omkering van de verhoudingen had plaatsgevonden. De zorgtaak was gaan domineren over de pastorale zorg.

5. Hoe te leven?

De tweede kwestie waarmee de zusters geconfronteerd werden, was de vormgeving van hun religieuze leven. De vestiging van het huis in Hongtong in het voorjaar van 1925 riep vragen op over de mate waarin de regels van de congregatie mochten worden aangepast aan lokale omstandigheden. Het ging om veranderingen in kleding, voeding en dagindeling. Dat zijn geen triviale zaken want ze hingen nauw samen met de identiteit van de Kleine Zusters. Wat zich afspeelde, eerst in Hongtong en later in

---

1139. Luanfu 28 februari 1941, Bertjens aan "Gerardis", AZ ordner 6, nr. 1; april 1928, Borghans aan NN, AZ ordner 9, Timothea I; Kramer, *Kroniek*, 180; (Maturus Hendriks ofm) *Zusters op zoek naar zielen* (37).

1140. Sinkiang 21 augustus 1951 Pessers aan Mdr.Gerarda AZ ordner 1, nr. 2.

Yuntcheng, dwong de betrokkenen om te bepalen wat nu uiteindelijk belangrijker was: het religieuze leven van de zusters of de effectiviteit van hun optreden in de missie.

In Hongtong werkten vier zusters onder leiding van moeder-overste Elisabeth Coumans. Daarnaast was Philotheus Bolander er pastoor en Fortunatus Spruit (de latere apostolisch vicaris) er deken. De zusters leefden aanvankelijk volgens de congregatieregels die onder meer bepaalden dat ze een bruin, wollen habijt en een wit hoofdkapje met zwarte sluier moesten dragen en een strikte dagindeling dienden te volgen.[1141] In Luanfu, dat een gematigd klimaat kende, waren de voorschriften gemakkelijk te handhaven. Maar in Hongtong konden de zomers extreem heet zijn, met temperaturen boven de 40°C. Toen bleken een aantal regels wel erg onpraktisch. Bolander maakte zich al aan het begin van de zomer van 1925 zorgen. Hij vreesde dat de dikke wollen kleding de gezondheid van de zusters zou schaden en stelde Timmer voor om het congregatiebestuur in Heerlen toestemming te vragen om bij extreme hitte een katoenen habijt te mogen dragen. Omdat de temperaturen al in het voorjaar hoog waren, vroeg hij Timmer ook of hij in afwachting van het antwoord uit Heerlen alvast toestemming wilde geven voor de aanpassing. Timmer besprak het met enkele missionarissen en met Bertilla à Campo. De moeder-overste had bezwaar, maar Timmer was, evenals de missionarissen en ook Timothea Borghans, wél gevoelig voor het verzoek en bepaalde dat de zusters binnenshuis een habijt van bruin katoen mochten dragen. Vorm en kleur van de kleding bleven dus ongewijzigd. Buitenshuis, bijvoorbeeld als ze naar de kerk gingen, moesten de zusters het gebruikelijke wollen habijt dragen.[1142]

Echter, bruin katoen bleek in Hongtong niet te krijgen en dus besloot Coumans, mogelijk in overleg met Bolander en Spruit maar zonder Timmer en À Campo in te lichten of te wachten op toestemming van Heerlen, om de habijten van grijs katoen te maken. Deze afwijking van de regel bracht nogal wat commotie te weeg toen ze eenmaal bekend werd in Luanfu en Heerlen. In een brief aan Driessen nam Timmer de verantwoordelijkheid op zich. Hij had immers toestemming gegeven voor verandering van stof en de zusters hadden geen andere mogelijkheid dan grijze katoen te gebruiken. Bovendien, zo relativeerde hij, hadden ze de kleding slechts korte tijd gedragen omdat de nazomer koel was.[1143] Ook Coumans schreef erover aan Driessen. Het speet haar dat Driessen er "zooveel verdriet" van had gehad en ze vroeg hem om vergiffenis "voor 't leed U aangedaan". Maar zich verontschuldigen

1141. Voor de regels zie Dorren, *Minsten der Mijnen*, 40.

1142. Luanfu 17 november 1925, Timmer aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2; Luanfu 26 augustus 1925, Borghans aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 2.

1143. Luanfu 17 november 1925, Timmer aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

voor haar besluit deed ze niet want het was nooit haar bedoeling geweest om tegen de regel in te gaan of zonder Driessens toestemming iets in te voeren. Het ging haar alleen om "een ons redden voor 't oogenblik om daarna van alles rekenschap te geven." Ze meende daarmee haar plicht gedaan te hebben. Bovendien had ze voor haar vertrek naar Hongtong het kledingprobleem meer dan eens aangekaart bij Bertilla à Campo maar nooit een afdoend antwoord gekregen.[1144]

De reden voor À Campo's terughoudendheid hoeft in dit geval niet alleen uit haar karakter voort te komen. Het zou ook kunnen zijn dat À Campo dacht alleen autoriteit te hebben over het huis in Luanfu en niet over andere vestigingen. De grondslag voor die opvatting lag in een brief van Driessen: alleen in "dringende gevallen" mocht de moeder-overste van Luanfu beslissen over verplaatsing van zusters en uitzonderingen op de leefregels. Ook Coumans meende op grond hiervan dat het gezag van À Campo in Hongtong beperkt was. Hun verhouding leed eronder. Op een brief van À Campo aan Coumans over het nakomen van rusttijden en de studie van de Chinese taal, reageerde Coumans fel. De zusters in Hongtong hadden hun best gedaan, maar "Uit uw brief die van begin tot eind tinteld [sic] van wantrouwen, moet ik echter verstaan dat wij hier plichtvergeten eropaanleven." De brief deed afbreuk aan haar gezag, vond ze.[1145] Coumans was er hoe dan ook de persoon niet naar om gedwee te gaan zitten wachten op richtlijnen van hogerhand in urgente, praktische aangelegenheden. Twee jaar later moest ze zich weer verantwoorden, omdat de zusters in Hongtong enkele keren tijdens de recreatie een spelletje kaart hadden gespeeld. Ze had weer praktisch geredeneerd: breien en borduren – een toegestane vorm van ontspanning – was geen doen tijdens de snikhete zomers en in de kleine communiteit was ook niet altijd gespreksstof.[1146] Met dat al viel het Coumans zwaar om overste te zijn, vooral omdat de sfeer in de kleine gemeenschap niet goed was. Zodra de gelegenheid zich voordeed vroeg ze om van haar functie ontheven te worden. Dat gebeurde toen Hongtong in 1929 werd opgeheven. Coumans ging naar het huis in Kangtcheng.

Hoe de kwestie in Hongtong werd opgelost, is onduidelijk. In ieder geval was het niet zo dat een overste ter plaatse het mandaat kreeg om naar eigen inzicht de levenswijze van de zusters af te stemmen op de lokale omstandigheden. Dat bleek toen in 1929 het in huis in Yuntcheng werd gestart en zich soortgelijke problemen voordeden.

Omdat Hongtong in 1929 werd overgedragen aan Chinese priesters oordeelde het vicariaatsbestuur dat het beter was om de zusters die er werkzaam waren over te

1144. Hungtung 18 oktober 1925, Coumans aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 3.
1145. Hungtung 18 juli 1926, Coumans aan À Campo, AZ ordner 2, nr. 3.
1146. Hungtung 16 september 1928, Coumans aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 3.

plaatsen naar Yuntcheng in de zuidwestelijke hoek van Zuid-Shanxi. Echter, de zomers daar waren zo mogelijk nog heter dan in Hongtong. De discussie startte opnieuw. Spruit, inmiddels apostolisch vicaris, schreef aan Driessen dat het "onverantwoordelijk" zou zijn als de zusters daar de voorgeschreven donkere kleding moesten dragen. Ze zouden zeker onder de hitte bezwijken. Daarom vroeg hij Driessen: "(…) zoudt U misschien mij de noodige volmachten kunnen verstrekken, den Zusters toe te staan, in de zomermaanden een kleeding te dragen, meer aangepast aan het klimaat."[1147] Driessen gaf de dispensatie. Wat opvalt is dat Bertilla à Campo hierin gepasseerd werd. Zij had een aanpassing niet nodig gevonden, volgens Spruit vanwege "haar vurige ijver voor de onderhouding der regel."[1148] Mocht À Campo bij Driessen bezwaar aantekenen, dan, aldus Spruit, kon Driessen haar antwoorden dat het op Spruits verantwoording was bepaald "en dan zal zij er zich wel bij neerleggen."[1149] Het voorbijgaan aan À Campo was gezien haar onbuigzaamheid verstandig, maar de besluitvorming was omslachtig en stond op afstand van de zusters: de Heerlense directeur gaf een volmacht aan de apostolisch vicaris in Luanfu, die aan de zusters in Yuntcheng – rechtstreeks en niet via hun moeder-overste in Luanfu – toestemming verleende om de regels aan te passen.

In het voorjaar van 1929 vertrokken drie zusters vanuit Luanfu naar Yuntcheng. Desideria Vousten werd de moeder-overste van het nieuwe huis. Bertilla à Campo had inmiddels kennelijk meer begrip gekregen voor lokale variaties in de omstandigheden en had min of meer bevolen (later door Driessen bevestigd) om bij grote hitte witte schorten te dragen. Het was geen verbetering. Integendeel, de schorten waren binnen de kortste keren vuil. De zusters in Yuntcheng hadden er een hartgrondige hekel aan en droegen de schorten alleen "uit gehoorzaamheid". Vousten schreef erover aan Borghans: "Ge kunt het die hooge lui maar niet uit het hoofd praten, och het is zoo lastig."[1150] Het was belangrijk voor Vousten want ze sprak er in 1929 ook over met Gerard Lunter, de visitator van de franciscanen die op bezoek was in Yuntcheng. Deze raadde witte kleding af: "Ge kunt niets lastigers hebben." zou hij gezegd hebben. Behalve dus het onpraktische wit, vond Lunter de kleur van de kleding, of die nou zwart, bruin of donkergrijs was, eigenlijk niet belangrijk, zeker niet binnen de muren van het eigen huis. De stof deed er voor hem meer toe. Katoen moest het zijn want wol was "niet om uit te houden."[1151]

1147. Luanfu 5 februari 1929, Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

1148. Luanfu 3 april 1929, Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

1149. Luanfu 3 april 1929, Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

1150. Yun-tch'eng (1929), Vousten aan Borghans, AZ ordner 3, nr. 7.

1151. Lunter had ook bij de Franciscaines Missionnaires de Marie (FMM) er op aan gedrongen hun witte habijt te vervangen. Yun-tch'eng (1929), Vousten aan Borghans, AZ ordner 3, nr. 7. Maar voor de Franse congregatie was die kleding te bepalend voor hun identiteit: ze werden niet voor niets ook wel Witte Zusters genoemd. Tiedemann beschrijft de kleding van zusters in China als "elaborate and rather impractical", R.G. Tiedemann, *Handbook of Christianity in China. Volume II: 1800 to the Present*, Leiden/Boston 2010, 530.

Evenals Vousten, schreef Borghans naar Heerlen over de witte schorten van Yuntcheng. Kennelijk was er sprake van dat Driessen wilde dat er ook in Luanfu witte kleding gedragen werd, niet uit praktische overwegingen maar omdat hij dat "beter voor de eenheid vond." Borghans benadrukte dat wit onpraktisch was en bovendien, terecht, dat de kleur door Chinezen werd geassocieerd met rouw en ongeluk. Kleding van dun katoen had de voorkeur. Borghans stuurde zelfs lapjes stof mee zodat Driessen en de moeder-overste in Heerlen een verantwoorde beslissing konden nemen: "Maar alles onderwerpen wij aan U wijs oordeel."[1152] Kortom, Borghans handelde in de kwestie niet alleen integer maar ook verstandig. Toch sleepte de kwestie zich nog enige tijd voort. In oktober 1931 schreef missionaris Gabriël Kuipers aan de moeder-overste in Heerlen nog eens over de noodzaak om de kledingvoorschriften aan te passen aan de warmte, ditmaal naar aanleiding van de ervaringen van de reis naar China die hij met enkele zusters had gemaakt. Ook hij wees erop dat wit aantrekkelijk leek, maar snel vuil werd.[1153]

Na bijna twintig jaar heen en weer schrijven liet Heerlen uiteindelijk de zusters in Zuid-Shanxi de vrijheid om naar eigen inzicht van kleding te wisselen. In 1944 schreef algemeen overste Hommelberg aan de oversten Bertjens en Borghans: "Zooals ik in Uw brief gezien heb, draagt U nu andere kappen en schorten, in plaats van die wollen warme kleeren. Zoolang als dat noodig is mag U dat gerust doen. We moeten ons in dezen treurigen tijd maar aanpassen (…)."[1154] Maar tot het overdragen van die bevoegdheid zal vooral zijn besloten omdat vanwege de oorlog communicatie tussen Heerlen en China bijna onmogelijk was.

Aanpassing van kleding alleen was onvoldoende om de moordende hitte van Yuntcheng te doorstaan. De hoge temperaturen vroegen ook om een afwijking van de vaste dagorde. Ook op dit punt deden de details er voor de zusters toe. Desideria Vousten vroeg in mei 1929 aan Driessen of ze bij wijze van uitzondering om half tien en half vier kaas bij het brood mochten eten, zodat ze "in de ergste heetste tijd wat weerstandsvermogen hebben". Ze vroeg ook ruimte om naar eigen inzicht de maaltijden samen te stellen, omdat ze nog niet wist welk voedsel er in zomer beschikbaar was en wat de zusters konden verdragen.[1155] In september van dat jaar had zij echter nog geen antwoord gehad. Ze nam een besluit "met verondersteld verlof" en legde later verantwoording af aan Driessen. Het regime van eten en drinken had ze aangepast aan de hoge temperaturen. De zusters aten en dronken wanneer ze de

1152. Luanfu 23 september 1929, Borghans aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 2; februari 1927, Borghans aan NN, AZ ordner 9, Timothea I.
1153. Shanghai, 29 oktober 1931 Gabriël Kuipers aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 4.
1154. Heerlen 10 juli 1944, Hommelberg aan Bertjens en Borghans, AZ ordner 4, nr. 4.
1155. Yun-tch'eng 1 mei 1929, Vousten aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 4.

behoefte voelden, maar "zoo gauw toen we er niet meer zoo'n behoefte aan hadden hebben we weer heel trouw gedaan zooals onze H.regel het ons voorschrijft."[1156]

Vousten vroeg ook toestemming om, op advies van de Marcianus Dercks, de pastoor in Yuntcheng, de dagindeling aan te passen aan het koelere najaar. Dercks raadde de zusters aan later op te staan. Daarmee werd niet alleen dure brandstof voor de kachels uitgespaard, maar volgden ze ook het ritme van de lokale bevolking, want als Dercks de ochtendmis te vroeg zou houden, kwamen de Chinezen niet. Vousten zou "verschrikkelijk blij" zijn als Driessen haar een antwoord zou sturen. In geval hij geen tijd had, vroeg ze om maar weer "met verondersteld verlof" te werk te mogen gaan. Ze verzekerde Driessen dat de zusters elkaar hielpen om de regels van de congregatie zoveel mogelijk te volgen en dat ze "gelukkig en tevreden" en gezellig leefden. De congregatiedirecteur was weer niet snel met antwoorden. Voor het latere tijdstip van de ochtendmis had Spruit daarom toestemming gegeven, in de hoop dat Driessen zich erin kon vinden.[1157]

De zoektocht naar een dagelijkse orde die paste bij de omstandigheden in China bleef de zusters bezighouden. Ook in latere berichten, uit 1949 en 1951, zijn daarvan voorbeelden te vinden. Het ging nog steeds om het aanpassen van de dagindeling, zodat deze samenviel met het leefritme van de Chinezen door de seizoenen heen, maar ook om het gunnen van rust aan zusters die 's nachts werden weggeroepen voor een bevalling. Ook het besluit dat de Nederlandse en Chinese zusters vanwege de taalverschillen op sommige momenten beter gescheiden konden bidden, paste in deze flexibeler en pragmatischer omgang met de congregatieregels.[1158]

6. Puzzelstukjes: verplaatsingen en benoemingen

Verplaatsingen en benoemingen waren het derde gebied waarop de zusters gaandeweg werkbare verhoudingen moesten vinden. Drie momenten illustreren dit: het advies van visitator Melchior Schilte in 1932 om vijf zusters terug te sturen naar Nederland en de benoemingen van oversten in 1940 en 1945.

Het plaatsen en verplaatsen van zusters was – veel meer dan bij de franciscanen – een puzzelstukje, waarover de oversten soms licht wanhopig schreven. Er moest met

1156. Jun Cheng 12 september 1929, Vousten aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 4.

1157. Jun Cheng 12 september 1929, Vousten aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 4; Luanfu 25 oktober 1929 Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

1158. Sinkiang 27 februari 1949 Joseph van der Meer aan Borghans en Zusters, AZ ordner 5 nr. 2; Sinkiang 6 januari 1951 [Joseph van der Meer] aan "Goede Eerw. Moeder", AZ ordner 5 nr. 2.

veel rekening worden gehouden. Er waren verschillen in opleiding tussen de zusters: sommigen waren als verpleegkundige, anderen als onderwijzeres en een derde groep was niet geschoold maar maakte zich verdienstelijk in het huishouden en in de zorg voor de moestuinen en veestapel. Er moest dus een evenwichtige verdeling over de huizen gemaakt worden. Daarbij waren er verschillen tussen de zusters in hun beheersing van de Chinese taal. Ook dat beperkte de mogelijkheden.[1159] Wat het voor de moeder-oversten ook moeilijker maakte dan voor de apostisch vicarissen om mensen te plaatsen, was het beperkte aantal huizen. Voor missionarissen waren er meer mogelijkheden, omdat er meer residenties waren. Daarnaast woonden zusters altijd in een kleine groep van minimaal drie personen. Missionarissen konden ook alleen wonen. Dus kon men 'moeilijke' karakters alleen op een kleine post plaatsen.[1160]

Het was een constante in de geschiedenis van de zusters in Zuid-Shanxi: de klacht dat de zusters soms zo verschilden van elkaar dat het tot conflicten leidde. Al in mei 1924 (er zijn dan tien zusters in Luanfu) schreef Bertilla à Campo: "De karakters verschillen, de meeningen verschillen en dan kan het soms zoo weinig lijden of de lieve vrede is gestoord."[1161] In 1932 constateerde Melchior Schilte dat het "niet goed" ging: "(…) de meeste zusters klaagden erover; sommige zeiden: dat is 't ergste, wat mij in China is tegengevallen, dat 't communiteitsleven er niet plezierig is."[1162] En in 1940 stelde Borghans dat het altijd al veel hoofdbrekens kostte om "in alle huizen wat zusters bijeen te zoeken dat in liefde en vrede het werk kon gedaan worden."[1163]

Voor Spruit waren de regelmatig terugkerende problemen tussen zusters onderling aanleiding om in 1928 aan Driessen te vragen aan kandidaten voor de missie goed uit te leggen wat het betekende om te kiezen voor Zuid-Shanxi. Men zou veel moeilijkheden tegenkomen, zoals het leren van de Chinese taal en de omgang met vrouwen die een andere culturele achtergrond hadden. Het werk zou vermoeiend zijn. Troost moest dus niet in de resultaten gezocht worden. Daarom moest aan de zusters duidelijk gemaakt worden: "dat zij naar de missie moeten komen met de vaste overtuiging dat God haar roept en dat zij geen ander doel mogen hebben, geen andere voldoening mogen zoeken dan het volbrengen van Gods H.Wil." Het enthousiasme voor de missie moest, aldus Spruit, "bestaan in een onverflauwbare ijver om alles voor allen te worden om allen voor Christus te winnen, voor Christus

1159. Luanfu (1930), Borghans aan "Eerw. Moeder", AZ ordner 3, nr. 4; Peking 16 augustus 1945, Borghans aan "Dierbare Eerwaarde Moeder", AZ ordner 4, nr. 3.

1160. Zoals bijvoorbeeld Ivo van den Boer en Maurus van Genk.

1161. Luanfu 8 mei 1924, À Campo aan algemeen overste Adriana Hermans, geciteerd bij Dorren, *Minsten der Mijnen*, 72; zie ook: Luanfu (1930), Borghans aan Hommelberg, AZ ordner 3, nr. 4.

1162. Luanfu 5 september 1932, Melchior Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.

1163. Luanfu 26 november 1940 Borghans aan Hommelberg, AZ ordner 3 nr. 4.

onzen kruisdragenden Koning."[1164] Dat was, vond Spruit, het belangrijkste probleem in de missie: teleurstelling en frustratie over het uitblijven van resultaten, ondanks al het harde werk. Maar daar kon kennelijk niet iedereen mee omgaan.

In 1932 kon men niet anders dan besluiten dat er zusters naar Nederland teruggestuurd moesten worden. Melchior Schilte had de zusters gevisiteerd en geconstateerd dat vijf niet langer te handhaven waren: Ivonne Driessen, Gabina Both, Angélique Miermans, Chantal van Eekeren en Eufrancinia Hinskens.[1165] Een opmerkelijk punt in zijn visitatieverslag was, dat hij de verantwoordelijkheid voor het "falen" van de zusters voor een groot deel neerlegde bij de congregatie. Die had een onjuiste inschatting gemaakt van de geschiktheid van de zusters die nu onacceptabel gedrag vertoonden. Zulke beoordelingsfouten zag hij ook bij andere orden en congregaties. De oorzaak daarvan was volgens hem dat de oversten de missie niet hadden bezocht. Daarom was het:

> "(…) zeer moeilijk (…) in Holland zich een juist idee van 't missieleven te vormen, zoodat én Oversten, én onderdanen, én soms ook biechtvaders van een Congregatie in Holland dikwijls of liever meestal, een te hoog, en daarom verkeerd idee van het missieleven hebben, en aldus zeer moeilijk met juistheid over de geschiktheid der candidaten voor de missies kunnen oordelen. Men denkt dikwijls: personen, die in Holland niet erg bruikbaar zijn, die komen in de missie nog wel te pas, daar is van alles te doen: ofwel: personen die niet zo vast in hun roeping staan, zullen, als zij dit hoogste offer gebracht hebben, daar in de missie wel volharden."[1166]

Toch pleitte Schilte ook de zusters zelf niet helemaal vrij: "Ook de candidaten zelf denken soms, hier in Holland is het sukkelen met mij, maar als ik eenmaal in de missie ben, dan zal O.L.H. mij wel vooruit helpen."[1167] Schilte's opmerkingen zijn in wezen een herhaling van Spruits waarschuwingen vier jaar eerder: de missie is een zwaar bedrijf en men moet stevig in zijn/haar schoenen staan om er voldoening uit te halen. Een korte beschrijving van de individuele gevallen laat zien hoe Schilte bij zijn conclusies kwam.

1164. Luanfu 10 maart 1928 Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.
1165. Luanfu 5 september 1932, Melchior Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2. Er waren destijds circa 30 zusters in Zuid-Shanxi werkzaam.
1166. Luanfu 5 september 1932, Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2. Algemeen overste Gerarda Donners bracht in 1948 een bezoek aan China
1167. Luanfu 5 september 1932, Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.

Ivonne Driessen, zus van de directeur, was zoals gezegd al in Heerlen lastig in de omgang geweest en het congregatiebestuur had geaarzeld om haar naar China te sturen. Ze kreeg echter het voordeel van de twijfel en mocht in 1922 met de eerste groep vertrekken. Maar haar gedrag was vanaf haar aankomst in Zuid-Shanxi problematisch. Borghans vond haar "te wispelturig" en het was moeilijk om een geschikte werkomgeving voor haar te vinden: in de *dispensaires* ging ze "te vrij met sommige pat[iënten] om" en haar plaatsen aan een school gaf problemen omdat daar ook mannelijke onderwijzers werkten. Borghans meende waarschijnlijk dat het pijnlijk voor Leo Driessen moest zijn om deze berichten over zijn zus te lezen en probeerde de kritiek milder te brengen:

> "U weet wel H.E.Vader hoe Yvonne is. Het is op zich geen groot kwaad, maar (…) is iemand maar een beetje vrij tegenover een man dan nemen ze dadelijk ergernis en dat dit op zoo'n school met groote meisjes nog veel erger is als bij de zieken, omdat de meisjes dat allemaal zien, dat is te begrijpen."[1168]

Maar ook voor haar medezusters was Ivonne Driessen moeilijk om mee te leven en te werken. De een kon er goed mee omgaan, zoals Wenceslaus van Nispen die het geen probleem vond "mijn karakter wat naar het hare (te) schikken" omdat ze het al erg genoeg vond dat Driessen "zooveel last met zich zelve heeft."[1169] Een ander, Assisia de Rooy, werd daarentegen overgeplaatst omdat ze zich soms zo kwaad maakte over het gedrag van Driessen, dat het haar gezondheid schaadde.[1170] Driessen zelf werd enkele keren overgeplaatst, maar dat ging uiteindelijk niet meer; het aantal huizen was immers beperkt.[1171]

Heel andere zorgen gaf Gabina Both die in 1923 was gekomen. Schilte vreesde voor haar geestelijke gezondheid. Ze hield er volgens hem vreemde ideeën op na en een "meer of mindere graad van godsdienstwaanzin" in de toekomst achtte hij niet uitgesloten. Ook Spruit gaf aan dat men bang was dat "Gabina nog 'n keer gek wordt."[1172] Evenals Ivonne Driessen had Both vanaf haar komst voor problemen

---

1168. Luanfu 7 augustus 1929, Borghans aan Driessen, AZ ordner 2, nr.2.
1169. Hungtung 17 januari 1926, Wenceslaus van Nispen aan À Campo, AZ ordner 2, nr. 3.
1170. Hungtung september 1928, Coumans aan algemeen overste Adriana Hermans, AZ ordner 2, nr. 3.
1171. Luanfu 5 september 1932, Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.
1172. Luanfu 5 september 1932, Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2. Luanfu 8 september 1932, Fort. Spruit aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2. Ook enkele zusters hadden, al eerder, naar Heerlen geschreven over het gedrag van Both. Zie: 17 februari 1929, Raymunda van Rooy aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 2; Luanfu 18 februari 1929, Borghans aan Driessen, AZ ordner 2, nr. 2; Luanfu 11 november 1929, Borghans aan Driessen, AZ ordner 3, nr. 4.

gezorgd. Bertilla à Campo had haar al eens willen terugsturen, maar dat had Spruit afgeraden. Hij vond toen dat áls er dan een zuster wegens niet-functioneren de missie diende te verlaten, dat Ivonne Driessen moest zijn. En daar wilde À Campo weer niets van horen.[1173]

Het derde probleemgeval was Angélique Miermans, die in de twee jaar dat ze in de missie was vaak onenigheid had met Borghans. Schilte twijfelde aan haar roeping: "Zij loopt allang met het verlangen rond, in de wereld of tenminste naar Holland terug te keeren, maar wil de verantwoording op anderen schuiven, en zichzelf wijs maken dat 't dan de Wil van God is, om later geen zelfverwijt te hebben, en voor de wereld te kunnen zeggen, dat zij er door de schuld van de Overste uitgegaan is."[1174]

Schilte wilde dus Driessen, Both en Miermans terugsturen naar Heerlen. Dat leek hem beter voor het algemeen belang, maar de maatregel was ook bedoeld als straf voor deze drie vrouwen die zich in zijn ogen ongedisciplineerd en ongehoorzaam gedroegen. Voor twee anderen, Chantal van Eekeren en Eufrancinia Hinskens, achtte hij het leven in Zuid-Shanxi gewoon te zwaar. Beiden deden hun best en voegden zich naar de regels, maar Van Eekeren had verklaard geen roeping te hebben en Hinskens leed aan sombere buien: "voor zichzelf tobt zij verschrikkelijk. Toen zij in 't begin hier was, lag zij dikwijls op bed, en dan is het akelig om te zien hoe zij lijdt en hoe mismoedig zij is."[1175] Volgens Dorren had Borghans een aandeel in dit advies. Maar het had Borghans ook aangegrepen en ze moest een rustkuur ondergaan. "Ik geloof wel, dat al die kwesties in haar maag zitten, zoodat ze niets kan eten" meende Spruit.[1176]

Het terugsturen van zusters was voor Schilte geen kleinigheid. Op de eerste plaats wilde hij ruimte laten voor een eventuele terugkeer van Ivonne Driessen. Aan haar kon verteld worden dat ze op vakantie mocht. Eenmaal terug in Heerlen kon men haar observeren en oordelen of ze naar China terug kon.[1177] Het plannetje ging niet door. Spruit had er geen vertrouwen in en het was hem misschien ook te gortig om Driessen zo om de tuin te leiden. Hij vertelde haar gewoon dat ze weg moest. Op de tweede plaats was Schilte beducht voor het beeld dat bij de Chinezen zou ontstaan door het terugsturen van zusters. Hij stelde voor om de zusters te laten vertrekken met twee missionarissen, die dat najaar naar India zouden gaan. Zo "zou het hier voor de chineesche Zusters, maagden en christenen tenminste eenigszins de schijn

1173. Luanfu 17 november 1925, Timmer aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.
1174. Luanfu 5 september 1932, Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.
1175. Luanfu 5 september 1932, Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.
1176. Dorren, *Minsten der Mijnen*, 505; Luanfu 8 september 1932, Fort. Spruit aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.
1177. Luanfu 5 september 1932, Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.

wekken, dat zij met die Paters naar Indië gaan. Dat zou natuurlijk later toch wel uitkomen, maar de eerste indruk zou tenminste wat gunstiger zijn."[1178] Ook dat opzetje ging niet door.

Spruit was het maar ten dele met Schilte's voorstel eens. Vijf zusters ineens terugsturen vond hij te veel. Het terugsturen beschouwde hij als een "laatste middel" waartoe niet te snel besloten mocht worden. Hij stemde wel in met het vertrek van Driessen en Both. Dat was "zeer goed" voor het algemeen welzijn. Wat de overige drie zusters betrof, verwachtte Spruit dat Miermans zou terugkomen op haar wens om de congregatie te verlaten. Hinskens en Van Eekeren hadden eigenlijk niet naar Zuid-Shanxi mogen worden uitgezonden, maar nu ze er eenmaal waren, leek het hem goed dat ze zolang mogelijk bleven. Van Eekeren had hem in ieder geval beloofd goed haar best te zullen doen en de gedachte aan uittreden uit haar hoofd te zetten. Spruit merkte wel op dat Van Eekeren er "zeer slecht" uitzag en bijna niets at, maar dat vond hij niet onrustbarend.[1179]

Enkele maanden later was Spruit van mening veranderd. Nu vond hij ook Hinskens niet meer te handhaven:

> "Ze toont zich den laatsten tijd ook een struikelblok voor onderlinge liefde, is een voortdurende last voor den biechtvader maar, wat erger is: spreekt over dingen, waarover ze moest zwijgen en wat ongetwijfeld veel aanstoot moet geven. Zooals haar gedrag nu is, acht ik me verplicht haar terug te moeten zenden."[1180]

Inmiddels had het congregatiebestuur zelf al besloten om Driessen, Both en Miermans terug te roepen. Men vond het jammer dat zij niet aan de verwachtingen hadden voldaan en het vooruitzicht hen te zien terugkeren, viel zwaar. Maar het algemeen welzijn ging voor. Ook met het vertrek van Hinskens stemde Heerlen in. Men verzocht wel om de zusters niet met vieren tegelijk te laten gaan, maar twee aan twee.[1181] Spruit besloot, waarschijnlijk in overleg met Borghans, om Driessen en Hinskens als eersten te laten vertrekken. Beiden hadden zijn "bevel nederig aanvaard", en Spruit meende te zien dat het hen zwaar viel. Of er later nog zusters zouden worden weggestuurd, zou van hun gedrag afhangen. Miermans had in ieder geval beterschap beloofd.[1182]

1178. Luanfu 5 september 1932, Schilte aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.
1179. Luanfu 8 september 1932, Fort. Spruit aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.
1180. Luanfu 3 december 1932, Fort. Spruit aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.
1181. Heerlen 7 november 1932, Hommelberg aan Schilte, AZ ordner 1, nr. 2; Heerlen 24 januari 1933, Hommelberg aan Fort. Spruit, AZ ordner 1, nr. 2.
1182. Luanfu 23 februari 1933, Fort. Spruit aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.

Op de ochtend van 23 februari 1933 verlieten Driessen en Hinskens Luanfu. Ze werden door Claudius van de Westelaken naar Shanghai gebracht. Vandaar vertrokken ze per boot naar Nederland. In december kon Spruit melden:

> "Tot mijn groot genoegen kan ik U geruststellen en schrijven dat de onderlinge liefde onder de Zusters zeer goed is. Sedert 't vertrek van Zr.Ivonne en Zr.Euphrancine hoorde ik niet de minste klacht daarover. Ik dank er God voor want zonder liefde jegens elkander kan men onmogelijk op passende wijze de liefde tegenover de Chinezen beoefenen, want deze merken zoo iets dadelijk."[1183]

Chantal van Eekeren vond uiteindelijk haar draai in de kleine communiteit van Yuntcheng[1184] maar het bleef tobben met Gabina Both en toch ook met Angélique Miermans. In 1935 schreef Spruit dat Miermans haar werk goed deed, maar hij vreesde dat zij in de toekomst alsnog zou willen uittreden. Ook Borghans voorzag problemen. Miermans was kennelijk niet te handhaven en werd in 1936 naar Heerlen teruggestuurd.[1185] Both bleef ondanks haar wankele psychische gesteldheid in China en werkte vooral in de keukens van Luanfu en Kiangchow.[1186]

Het tweede en derde illustratieve moment voor de problemen die Heerlen met de missie had, was de benoeming van oversten in 1940 en 1945. Volgens de overeenkomst van 1922 benoemde Heerlen dus de oversten in de missie. In 1929 opperde apostolisch vicaris Spruit, naar aanleiding van het aftreden van À Campo en de benoeming van Borghans, dat het "goed zou zijn" als de zusters in Zuid-Shanxi zelf hun oversten mochten kiezen. Het zou, meende hij, voor een gekozen overste een "troost en aanmoediging bij moeilijkheden" zijn, als zij zich gesteund wist door de meerderheid van de zusters. Maar Driessen en de algemeen overste zagen

---

1183. Luanfu 15 december 1933, Fort. Spruit aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2.

1184. "Och 't gaat hier allemaal zoo gemoedelijk. Daar kan geen Hollandsch huisgezin tegen aan." Yun tch'eng 8 december 1934 Van Eekeren aan "Gerardis", AZ ordner 7, nr. 6. Van Eekerens werk bestond uit het verzorgen van zuigelingen en het verplegen van zieken. Ze overleed in 1939 aan vlektyfus. Zie: 5 november 1939, Adelberta Bertjens aan NN, AZ ordner 6, nr. 1.

1185. Luanfu 22 maart 1935, Fort. Spruit aan Hommelberg, AZ ordner 1, nr. 2; Luanfu 3 september 1934, Borghans aan "Gerardis", AZ ordner 6, nr. 1; Luanfu 18 februari 1936, Borghans aan "Gerardis", AZ ordner 6, nr. 1.

1186. Kiangchow 20 oktober 1938, Assisia de Rooy aan Hommelberg, AZ ordner 3, nr. 2; Kiangchow 19 november 1939, Assisia de Rooy aan NN, AZ ordner 3, nr. 2; "Zr. Gabina is vreemd (…). Daar veranderd men niets aan." Zie: Luanfu 23 november 1940, Adelberta Bertjens aan Hommelberg, AZ ordner 3 nr. 4.

geen reden om de benoemingsprocedure te veranderen.[1187] Dat weerhield Borghans er overigens niet van op benoemingen vooruit te lopen door medezusters voor functies aan te bevelen, zoals in 1929 bij de opvolging van À Campo als novicenmeesteres in het huis in Laokiuntchoang.[1188]

Dat men in Heerlen bleef vasthouden aan formele procedures was tijdrovend en lastig voor de zusters in Zuid-Shanxi. Weliswaar volgde het congregatiebestuur vaak hun adviezen, maar daar ging dan een uitgebreide briefwisseling aan vooraf en het bezorgde het bestuur en de raadzusters in Luanfu veel hoofdbrekens om Heerlen duidelijk te maken wanneer een benoeming niet verstandig was, zoals dus in 1940 en 1945.

Eind jaren '30 hadden zich in Luanfu niet nader omschreven problemen voorgedaan tussen Adelberta Bertjens, toen overste, en Silvina Gierlings. Bertjens had daarna Gierlings naar Kiangchow overgeplaatst. Op 21 november 1940 kreeg zij echter bericht uit Heerlen dat ze was benoemd tot overste van Kiangchow. Gierlings werd terug naar Luanfu verplaatst en Borghans werd benoemd tot overste in de hoofdresidentie. Bertjens was van die Heerlense beslissing geschrokken. Ook Borghans was er door van slag. Uitgerekend op haar 50ste verjaardag had ze de brief ontvangen en de hele nacht "gebeden en geweend."[1189]

Borghans besprak de kwestie met enkele oudere zusters, onder wie Elisabeth Coumans. Na het beraad zette Borghans aan Heerlen uiteen waarom er van verplaatsing geen sprake kon zijn. Het was, herhaalde zij, altijd moeilijk om zusters bij elkaar te zoeken, die met elkaar konden samenwonen en -werken. Daarbij kwam nu dat reizen tussen Luanfu en Kiangchow te gevaarlijk was vanwege oorlogshandelingen. Ook liet de gezondheid van Bertjens het niet toe de dagenlange, ongemakkelijke reis te maken. Kiangchow was sowieso geen optimale plek voor haar: er was geen melk te krijgen en er stonden weinig groenten op het menu. Tenslotte moest men, als Bertjens werd verplaatst, ook weer verschillende andere zusters verplaatsen om het werk efficiënt te verdelen. Maar bovenal was Borghans beducht om de beroering die de verplaatsing teweeg zou brengen. Immers, het terugdraaien van de verplaatsing van Gierlings zou mogelijk worden gezien als een afkeuring van haar aanstelling door Bertjens. En aangezien beide zusters geschikt waren voor bestuurlijke functies vond Borghans het "erg jammer als hun schuld werd toegerekend die ze niet hebben. Want Moederke wij zijn hier maar met weinig en als

1187. Luanfu 18 februari 1929, Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2; 9 april 1929, Driessen aan Fort. Spruit, AZ ordner 1, nr. 2.

1188. Luanfu 11 november 1929, Timothea aan Driessen, AZ ordner 3, nr. 4.

1189. Luanfu 23 november 1940, Bertjens aan Hommelberg, AZ ordner 3, nr. 4; Luanfu 26 november 1940, Borghans aan Hommelberg, AZ ordner 3, nr. 4.

een zuster door Heerlen een vernedering wordt aangedaan dan zijn [er] verschillende die dat niet gauw vergeten."[1190]

Dus voeren Borghans en Coumans hun eigen koers. Ze besloten om Bertjens voorlopig naar het huis in Lao-kiun-tchoang te sturen. Daar was het rustiger dan in Luanfu. Het zou haar zeker goed doen want de laatste jaren waren zwaar geweest. Aan de andere zusters werd niet gezegd dat ze geen overste meer was totdat er antwoord uit Heerlen was gekomen. Het congregatiebestuur trok de benoeming van Bertjens inderdaad in en gaf bovendien de zusters in Zuid-Shanxi wat meer ruimte om naar eigen inzicht te benoemen en te verplaatsen. De brief met dat besluit is mogelijk nooit in Luanfu ontvangen: de oorlog bemoeilijkte de correspondentie tussen China en Nederland.[1191] Waarschijnlijk hebben de zusters de situatie gelaten zoals die was, met Borghans en Gierlings als oversten in respectievelijk Luanfu en Kiangchow. Na bijna 20 jaar was de mentale afstand tot Heerlen groot geworden. De zusters waren zich assertiever en zelfstandiger gaan gedragen.

In 1943 moesten de zusters, evenals de missionarissen, Zuid-Shanxi verlaten en brachten de oorlogsjaren grotendeels door in Beijing. Na het einde van de Tweede Wereldoorlog konden de huizen in het westen (Kiangchow en Yuntcheng) al snel weer bezet worden. Maar Silvina Gierlings was inmiddels een te groot probleem geworden om nog de functie van overste in Kiangchow te kunnen bekleden. Ze had de afgelopen jaren "een slecht voorbeeld (…) gegeven wat de gehoorzaamheid betreft" en zou zijn "verblind" door een "bijzondere vriendschap" met een medezuster. Borghans en Bertjens stelden daarom een andere zuster als overste voor. Ook hier volgde Heerlen de voordracht.[1192] In Luanfu bleef men zich echter zorgen maken over Kiangchow en dat had volgens de zusters ook te maken met de missionarissen:

> "'t Blijven moeilijke huizen in 't Westen, vooral als het niet goed gaat, de zusters gaan naar Mgr. en de Paters hun nood klagen. 't Is zoo anders als in Holland Moeder. De Paters wonen vlak naast je deur, komen elke dag met dopen of vormen of wat ook in huis en zien dadelijk als het

1190. Luanfu 26 november 1940, Borghans aan Hommelberg, AZ, ordner 3, nr. 4.

1191. Luanfu 26 november 1940, Borghans aan Hommelberg, AZ ordner 3, nr. 4; Luanfu 23 november 1940, Bertjens aan Hommelberg, AZ ordner 3, nr. 4; Luanfu 5 maart 1941, Bertjens aan Hommelberg, AZ ordner 3, nr. 4; Heerlen 10 juli 1944 Mdr. Overste aan Bertjens en Borghans, AZ ordner 4, nr. 4.

1192. Peking 14 augustus 1945, Bertjens aan Eerw. Moeder, AZ ordner 4, nr. 3; Peking 16 augustus 1945, Borghans aan Hommelberg, AZ ordner 4, nr. 3; 16 augustus 1945 Agimunda van Heel aan Hommelberg, AZ ordner 4, nr. 3; Heerlen 6 oktober 1945, Hommelberg aan "Moeders en Zusters", AZ ordner 4, nr. 4.

> niet gaat. En als ze dan geneigd zijn uit te vragen ook bij Chineesche zusters, maagden enz. is het voor de Overste zoo moeilijk."[1193]

Dat apostolisch prefect Pessers weinig bestuurlijk gezag had, vergrootte de moeilijkheden meenden Bertjens en Borghans. Had hij eenmaal "een antipathie tegen je, men kan geen goed doen." Bij problemen had men weinig aan hem. Hij was "ook niet de man om te helpen dat een goede geest van overeenstemming heerscht tussen Overste en zusters."[1194] Silvina Gierlings werd overigens korte tijd later weer in genade aangenomen. Ze had bestuurlijk talent en sprak goed Chinees. Bovendien "(…) luistert zij weer beter." Borghans wilde haar graag als assistente, een functie die ze al eerder had vervuld.[1195]

7. Besluit

Het is moeilijk te bepalen of de activiteiten van de zusters hebben bijgedragen aan de groei van het aantal christenen. De zusters zelf schreven over het "redden van zielen". Dat deden ze door het dopen van stervende kinderen, doorgaans zonder dat de niet-christelijke ouders daar weet van hadden, en het dopen van volwassenen op hun sterfbed nadat ze hen de meest elementaire geloofswaarheden hadden geleerd. De aantallen "gedoopt in stervensgevaar" liepen op van 5 in 1923 tot 622 in 1936. Het begrip "bekering" gebruikten de zusters zelden in hun brieven.

De franciscanen waren in ieder geval zeer tevreden. Apostolisch vicaris Spruit sprak met groot respect over de zusters en rekende hun werk onder "een der voornaamste middelen ter geloofsuitbreiding." Vooral de verpleegkundigen hadden veel goeds gedaan: "[…] zeer veel kinderen in stervensgevaar gedoopt, voor zeer veel heidenen was de verpleging der Zusters de eerste kennismaking met de H.kerk en de aanleiding tot bekeering, over 't algemeen heeft Haar werken veel vooroordeelen weggenomen en het prestige der H.Kerk zeer verhoogd."[1196] Spruit noemde hen zelfs "voorbeeldige missionarissen", een term die destijds nauwelijks voor zusters werd gebruikt.[1197]

Het "zieleheil" van niet-christenen was niet het enige motief voor de zusters om naar China te gaan. Ook hun eigen heil telde mee. Het enthousiasme voor uitzending

---

1193. Peking 14 augustus 1945, Bertjens aan Hommelberg, AZ ordner 4, nr. 3.
1194. Peking 14 augustus 1945, Bertjens aan Hommelberg, AZ ordner 4, nr. 3; Peking 16 augustus 1945, Borghans aan Hommelberg, AZ ordner 4, nr. 3.
1195. Pei-p'ing 7 mei 1946, Borghans aan Hommelberg, AZ ordner 4, nr. 3.
1196. Luanfu 16 juli 1928 Fort. Spruit aan Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.
1197. Sintchoang 9 januari 1928 Fortunatus Spruit aan "Monseigneur", AZ ordner 1, nr. 2.

was groot geweest. De omineuze woorden van hun directeur Leo Driessen dat hen "offers en ontberingen" te wachten stonden, hadden de zusters niet weerhouden. De omstandigheden waaronder ze moesten werken waren inderdaad zwaar, maar de in het vooruitzicht gestelde "offers en ontberingen" waren niet altijd nodig geweest. In de eerste jaren komen ze voor een deel op het conto van Heerlen i.c. van Driessen die controle over de zusters in China wilde houden. Daarnaast was Bertilla à Campo niet flexibel genoeg om de aanpassingen van de orderegels – gewenst door haar medezusters – vorm te geven. Ze bleef wachten op instructies van Driessen, die echter geen idee had van de omstandigheden in Zuid-Shanxi. Voor beiden woog het behoud van de regels zwaarder dan de belasting van de zusters.[1198] Timothea Borghans, Elisabeth Coumans en Desideria Vousten – minder extreem gericht op het religieuze leven en praktischer ingesteld – voeren een assertievere en pragmatischer koers.

1198. Men kan van mening verschillen over Derks' stelling dat À Campo "het meest uitgesproken voorbeeld was" voor de instelling waarmee "sommige" zusters naar China vertrokken: offers brengen, lijden, martelaarsverlangen met als doel zelfheiliging. À Campo werd zeker gewaardeerd door medezusters (en ook door missionarissen) om haar voorbeeldige religiositeit en werkkracht. Maar de meerderheid van de zusters stond een meer praktische en flexibeler levenswijze voor, waarbij het belang van de voorgeschreven kleding en vastgelegde dagorde, ondergeschikt was aan de omstandigheden. Derks, "Dochters van het Oosten", 89.

Hoofdstuk VI
Missionering in Zuid-Shanxi

1. De blik van de missionaris

Over China en zijn bevolking wisten de missionarissen voor hun vertrek uit Nederland nauwelijks iets.[1199] Kennis kwam pas nadat ze enige tijd in China hadden gewoond en gewerkt. Een handvol missionarissen heeft geschreven over het leven van de Chinezen en over de verschillende godsdiensten en filosofiën. De artikelen verschenen in de missietijdschriften en waren bedoeld voor het Nederlandse publiek, maar geven ook een beeld van de opstelling van de missionarissen tegenover de zo andere cultuur.

1.1 Chinese godsdienst

De missionarissen keken naar de Chinese godsdiensten en filosofiën als waren die één religieus mengsel, niet zozeer een samenhangend geheel, maar eerder een ratjetoe waaruit de Chinezen naar believen hun rituelen en goden kozen. Bertrand Boerke noemde als voorbeeld de pagoden die gebouwd waren om de drie "godsdienststichters", Confucius, de Boeddha en Lao-tse, te eren: "Deze tempel noemt men: San-Kiao t'ang d.i. tempel der drie godsdiensten, en om geen jalouzie bij hen op te wekken, ziet men nu eens aan den eenen, dan weer aan den anderen de eereplaats aangewezen."[1200] Het in het Westen gangbare beeld, waarin de geletterde elite het confucianisme onderschreef en de rest van de bevolking het boeddhisme en daoïsme aanhing, zagen de missionarissen als een alleen in theorie voorkomende scheiding der geesten. De praktijk wees immers uit dat ambtenaren-literati "er geen gewetensbezwaar (van maakten) om taoïstische of bouddhistische goden te vereeren." en dat de "gewone man" zich hield aan een "mengsel van bouddistische en Taoistische wouwel, gekruid met wat men de etische leerstukken van Confucius gelieft te noemen."[1201]

1199. Zie deel I, hoofdstuk I, 4.

1200. Bertrandus Boerke, "Causerietjes over de Chineezen XII", in: *Sint Franciscus*, jaargang 17, nr. 5 (mei 1902), 152-157. Aldaar 152.

1201. Het eerste citaat is van Rembertus Graman, "Bijgeloof in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 23, nr. 1 (januari 1917), 23-26. Aldaar 23; het tweede citaat is van Odoricus Timmer, Brief aan de fraters van Weert, ca. 1920, ABL map 26, nr. 1.

Deze situatie, waarin volgens de franciscanen in China dus niet één geloofsovertuiging de boventoon voerde en waarin zich dus ook geen duidelijke godsdienstige tegenstrever liet onderscheiden, verminderde voor hen kennelijk de noodzaak om zich verder in de religieuze stromingen te verdiepen. Uit brieven noch tijdschriftartikelen blijkt grote belangstelling voor boeddhisme, daoïsme of de "Grote Traditie" (*Ru*, *Ruxue*), de Chinese term voor de filosofische traditie die in het Westen confucianisme wordt genoemd. In de opleiding in Europa werd er geen aandacht aan besteed en de dagelijkse praktijk in China was zodanig dat die ontbrekende kennis ook niet gemist werd. Dit gold zeker voor het confucianisme. De missionarissen leefden en werkten onder een analfabete plattelandsbevolking. Het waren niet de literati die men wilde bekeren. Waarom zou men zich dan in hun denken verdiepen? Het is ook de vraag in hoeverre de eigen "ongeletterdheid" van de franciscanen, dat wil zeggen het niet kunnen lezen van het traditionele Chinese schrift, een rol speelde. Als de missionarissen méér wilden weten van de Chinese godsdiensten dan waren de meesten afhankelijk van de publicaties van anderen, niet van eigen onderzoek.

Slechts een enkeling toonde intellectuele nieuwsgierigheid. Zoals bijvoorbeeld Pacianus Teepe, een van de produktiefste schrijvers onder de missionarissen, die een van zijn vele artikelen begon met de mededeling dat hij in zijn vrije tijd nog wel eens in de Chinese klassieken "grasduinde".[1202] Teepe was niet ongevoelig voor de beschaafdheid, de beleefde conversatie, de uiterlijke waardigheid die voortkwamen uit het navolgen van de, op eeuwenoude gewoonten en gebruiken gebouwde regels. Maar hij miste daarin wel de "innerlijke kern", de "tot de ziel doordringende christelijke cultuur."[1203] Hetzelfde gold voor Odoricus Timmer. Hij lijkt een meer dan gemiddelde kennis gehad te hebben, niet alleen van het confucianisme, maar ook van het boeddhisme. Zijn mening over deze in de eerste eeuw in China geïntroduceerde godsdienst was overigens niet negatief. Hij vond dat het boeddhisme een gunstige invloed had op de zeden van de Chinezen omdat de leer "op verscheidene punten der moraal zoo menig treffende overeenkomst toont met voorschriften door God ons gegeven (…)."[1204]

Ook Maurus van Genk was positief over het boeddhisme. Deze introverte man die tegen zijn zin in naar China was gestuurd, en daar teruggetrokken van de anderen leefde, schreef een aantal artikelen waaruit in ieder geval een bovengemiddelde belangstelling en misschien zelfs een zekere bewondering voor het boeddhisme

---

1202. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 5 (mei 1937), 117-118.

1203. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 8 (augustus 1937), 198-199, 215. Aldaar 198. Zie ook Pacianus Teepe, "Bedrieglijke Glanzen", in: *Sint Antonius*, jrg. 31, nr. 8 (augustus 1925), 237-243; Pacianus Teepe, "Nieuwe Geestesstroomingen in China", in: *Het Missiewerk*, jrg. 20 (1939), 6-17, 175-183.

1204. Odoricus Timmer, Brief aan de fraters van Weert, ca. 1920, ABL map 26, nr. 1.

blijkt. In 1928 beschrijft hij een bezoek aan een van de drie boeddhistische kloosters die in zijn missiedistrict lagen. Als "katholiek kloosterling" had hij daartoe behoefte gevoeld. Van Genk vertelt over de ontvangst door de bonze, de ideeën die aan de architectuur van het klooster ten grondslag lagen en de symboliek van de beelden. Dit alles liet hem niet onberoerd:

> "Het trof mij, omdat er zooveel overeenkomst in ligt met de katholieke leer der volmaaktheid die ook drie wegen onderscheidt, de zuiveringsweg, de weg der verlichting, de weg der vereeniging. Het trof mij omdat er zoovele hoofdideeën in liggen uitgedrukt, omdat er zoo mooi op wordt gewezen, dat de deugd blij moet maken, niet misantropisch, wel wereldverachtend, niet menschenverachtend en godzalig en pessimistisch; het trof mij ook, omdat, terwijl het modern heidendom in Europa in litteratuur en de andere kunsten het vooral schijnt te zoeken in het erotische, in het prikkelen der lagere instincten, hier het Boeddhistische heidendom tientallen van eeuwen haar hooge ideeën nog heeft behouden en uitbeeldt."[1205]

In een tweede artikel, enkele jaren later gepubliceerd, beschrijft Van Genk de gebedsoefeningen van boeddhistische monniken, het verschil tussen rondtrekkende bonzen en kloosterlingen en een professie-ceremonie: "Het zijn geen menschen die God opzij zetten om vrijer te kunnen zondigen. Hun verstand is verduisterd (…). Maar aan hun wil en gemoed valt niet eenige edelmoedigheid te ontzeggen."[1206] In een derde artikel, uit 1930, beschrijft hij de boeddhisten die behoren tot de sekte "van de negen offeranden" als bijzonder ijverig en nauwgezet in de uitoefening van hun geloof en betreurt hij het dat zij zich in hun goedgelovigheid weleens laten oplichten door bedriegers.[1207] En tenslotte, in 1931, wees hij op de "prachtige moreele tractaatjes" van de daoïsten en boeddhisten om aan te tonen dat het zedelijk peil en het moraliteitsbesef van de Chinezen niet zo laag waren als bepaalde westerse wetenschappers wel wilden doen geloven. De mening van een, door Van Genk niet nader genoemd, "groot theologant" daarover, karakteriseerde hij als een "oordeel dat ruikt naar het studeerkamervertrek."[1208]

1205. Maurus van Genk, "Bezoek aan een klooster", in: *Sint Antonius*, jrg. 34, nr. 7 (juli 1928), 218-221. Aldaar 221.

1206. Maurus van Genk, "Oefening der Bonzen in Chansi", in: *Sint Antonius*, jrg. 36, nr. 11 (november 1930), 345-346.

1207. Maurus van Genk, "Het mislukken van het doopen van een Heidensch Kindje en over Chineesche Spiritisten", in: *Sint Antonius*, jrg. 36, nr. 10 (oktober 1930), 313, 315.

1208. Maurus van Genk, "Of de Heidenen ook een fijn geweten hebben", in: *Sint Antonius*, jrg. 37, nr. 11 (november 1931), 348-349.

Een vijfde artikel gaat over de geest van de aarde, door Van Genk T'ai choei genoemd.[1209] Het is een geest waarvoor de niet-christenen, meent hij, nogal bang zijn en waaraan zij vlees en brandewijn offeren bij elk werk waarbij de aarde omgewoeld moet worden: het bouwen van een huis, het graven van afwateringsgreppels en, in het bijzonder, het delven van een graf. Chinese christenen geloven niet meer in deze geest, maar moeten soms de oude gebruiken hanteren bijvoorbeeld als zij een huis bouwen: "dan komen eerst verschillende christenen te zamen, bidden hardop, sprenkelen met wijwater en tracteeren de heidensche metselaars op vleesch en wijn, omdat deze anders het werk niet durven beginnen."[1210] Ook bij ziekten of ongelukken worden beloften aan de T'ai choei gedaan. Op zijn feestdag offert men geld of een schaap, brandt men wierookstokjes en bekent men schuld door in de pagode negen hoofd- en kniebuigingen uit te voeren in het bijzijn van twee mannen die elk een groot stroo-hakmes bij zich dragen. Van Genk concludeert hieruit het volgende:

> "Zooals gij ziet, hebben de heidenen bij al hun dwalingen, toch het bewustzijn van schuld behouden, en erkennen zij zich voor hun godheden den dood schuldig, hetgeen uitgebeeld wordt door die groote stroo-hakmessen. In plaats van zichzelf, offeren zij nu een schaap of geit. Zoo vinden wij hier in 't heidendom nog zuiver terug het idee van offer. Dit is zeker iets, wat ontroert, doch alle offers gaan naar 't verkeerde adres, d.w.z. naar den duivel. Uit hetgeen ik u hierboven verhaalde, blijkt duidelijk, dat in iederen mensch, het bewustzijn leeft voor een opperwezen, voor een Looner van het goede en Straffer van het kwaad, en wel zóó sterk, dat zij zich groote opofferingen en moeiten zullen getroosten om hun geweten te ontlasten. Dat God dan in zijne barmhartigheid ook deze heidenen moge bezoeken, opdat zij spoedig komen tot Zijn Kerk en Zijn leer."[1211]

In een laatste artikel, uit 1933, noemt Van Genk lichtgelovigheid als een opvallende karaktertrek van de Chinezen. De daoïstische en boeddhistische wonderverhalen die zij van jongsaf aan horen, accepteren ze zonder meer: ze hebben de "grens tusschen werkelijkheid en de onmogelijkste fantasie" uitgewist. Van Genk meent dat dit wellicht te maken heeft met het gegeven dat de verering van geesten en voorouders stoelt op angst voor ongeluk en rampspoed. In alles ziet de Chinees voorspellingen van ongeluk of geluk. Toch merkt hij op: "Die neiging tot bijgeloof, 'ijdele waarneming',

---

1209. Het is niet duidelijk welke godheid Van Genk bedoelde.

1210. Maurus van Genk, "T'ai choei, de Geest der aarde, de nachtmerrie voor de heidenen", in: *Sint Antonius*, jrg. 37, nr. 12 (december 1931), 217-219. Aldaar 218.

1211. idem, 218-219.

is niet alleen bij de Chineezen te vinden. Denk maar eens aan Europa, met zijn getal 13, zijn mascotten, konijntjes etc. etc., om nog te zwijgen van de hexenprocessen [sic] der middeleeuwen, die menig oud grootje het leven heeft gekost."[1212]

Zo'n gedetailleerde belangstelling voor China's godsdiensten als bij Van Genk lijkt echter een uitzondering te zijn geweest. Bestudering ervan was een privé-aangelegenheid, een aangename vrijetijdsbesteding voor de weinigen die geïnteresseerd waren. Anders was dat met de oude volksreligieuze traditie. Die moest bestreden worden: niet het confucianisme, daoïsme of boeddhisme maar het "bijgeloof" was de vijand van het katholicisme.

Het "bijgeloof", schrijft bijvoorbeeld Bertrand Boerke in 1902, is "alvermogend" en dicteert het gedrag van de Chinezen bij alle belangrijke gebeurtenissen en "geldt van de keizer tot de bedelaar." Eenzelfde mening verkondigde Graman in 1917: "Het leven van den Chinees wordt geheel en al beheerscht door bijgeloovige praktijken." En tenslotte nogmaals Van Genk in 1931: "Geheel China is doortrokken van bijgeloof, in al hun handelingen, bij alle gelegenheden, worden bijgeloovige praktijken toegepast."[1213]

Wát een aantal missionarissen precies onder bijgelovige praktijken verstonden, wordt duidelijk uit een inventarisatie van *Neerlandia Seraphica* in 1929. Bij de vraag van de redaktie "Welke meest voorkomende uitingen van bijgeloof worden in uw district aangetroffen?", werd het antwoord van elf missionarissen afgedrukt.[1214] De meerderheid refereerde aan het branden van wierookstokjes bij geboorte, huwelijk, ziekte, overlijden, bij moeilijkheden en voor de huisgod. Verder liepen de antwoorden nogal uiteen. De een noemde het verbod op huwelijk tussen een man en vrouw van dezelfde leeftijd, een ander het verbranden van papier en het raadplegen van waarzeggers en weer anderen de gewoonte om kinderen in het rood te kleden, het verbod om op versleten of oude bezems te gaan zitten, het offeren van voedsel aan de goden in de pagode, bepaalde voorschriften bij de bouw van een huis, enzovoort. In het artikel vond de lezer dus een bonte opsomming van gewoonten en gebruiken zonder verklaringen of achtergronden.

Een wat samenhangender beschrijving geeft Rembertus Graman. Hij was voor het bestaan als rondtrekkend missionaris te zwak en bracht zijn missieleven door als

---

1212. Maurus van Genk, "Bijgeloof en ijdele waarneming", in: *Sint Antonius*, jrg. 39, nr. 12 (december 1933), 372-376. Aldaar 372.

1213. Bertrand Boerke, "Causerietjes over de Chineezen XII", in: *Sint Franciscus*, jrg. 17, nr. 5 (mei 1902), 152-157; Rembertus Graman, "Bijgeloof in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 23, nr. 1 (januari 1917), 23-26; Maurus van Genk, "Een nieuw bekeerde in actie", in: *Sint Antonius*, jrg. 37, nr. 12 (december 1931), 376.

1214. *Neerlandia Seraphica*, jrg. 3, nr. 8 (augustus 1929), 317-319.

docent en rector binnen de muren van het seminarie. Graman schreef vier artikelen in *Sint Antonius* onder de titel "Bijgeloof in China". In het eerste, verschenen in 1917, bespreekt hij de volgens hem meest geliefde godin in het Chinese pantheon, Guanyin, de "moeder van barmhartigheid", die vaak wordt afgebeeld met een kind in haar armen. Natuurlijk hoopte de franciscaan dat Guanyin eens vervangen zou worden door de Heilige Maagd Maria.[1215]

In het tweede artikel beschrijft Graman de rituelen en plechtigheden bij het overlijden van een familielid. Hij besteedt aandacht aan het gebruik om papieren voorwerpen te vervaardigen – symbolische huisraad, kleding, geld enzovoort voor het andere leven – en aan het kiezen van een juiste plaats voor een graf door middel van *feng shui* (wind- en waterkunde). Dit laatste wordt door hem beschouwd als een rampzalig bijgeloof. Op de eerste plaats omdat het leidde tot moeilijkheden, ruzies en processen, immers een gunstige plaats voor een graf of huis kon een negatieve invloed hebben op gebouwen, soms zelfs op hele dorpen in de directe omgeving. Maar Graman vond het op z'n minst ook lastig omdat het een (bij)geloof was waarmee de missie met de bouw van kerken veel te maken had.[1216]

In de laatste twee artikelen van de reeks zet Graman kort enkele voor hem opvallende fenomenen op een rijtje: waarzeggerij, het bestaan van huiskapellen, de aanbidding van de vijf schrifttekens voor hemel, aarde, keizer, familie en meesters, het verband tussen dierenbescherming en vegetariërs, de rol van duivelbezweerders, de boeddhistische rozenkrans, wierookstokjes en de heiligenkalender. Samen illustreren de korte stukjes wat hij beschouwde als vermeldenswaardige volksreligieuze praktijken op het platteland van Shanxi.[1217] Overigens gaf Graman toe dat een aantal gebruiken doet denken aan christelijke. Zijn beschrijving van de "heidense" heiligenkalender begint met een verwijzing naar de rooms-katholieke:

> "Zulk een kalender doet den waren Katholiek met de Kerk medeleven: iederen dag toch geeft hij stof tot overweging van een der mysteriën of van een deugd op meer bijzondere wijze door dezen of genen heilige beoefend; dagelijks voedt hij hem met heilzame gedachten, die hem weder zijn hart tot God zijn Vader doen verheffen, hem aansporen, de

1215. Rembertus Graman, "Bijgeloof in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 23, nr. 1 (januari 1917), 23-26.
1216. Rembertus Graman, "Bijgeloof in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 25, nr. 11 (november 1919), 339-343.
1217. Rembertus Graman, "Bijgeloof in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 28, nr. 5 (mei 1922), 146-152 en nr. 6 (juni 1922), 178-182.

> hulp der heiligen, zijn broeders, af te smeeken, het verlangen naar den hemel, zijn Vaderland, levendig te houden."[1218]

Maar, vindt Graman, helaas wordt in China zo'n kalender ook door "de dwaling" gebruikt: er wordt op aangeven op welke dag welke god of goden geëerd moeten worden, welke rituelen uitgevoerd moeten om die goden gunstig te stemmen, welke dagen het beste zijn om te trouwen, te handelen of om bezoeken af te leggen en welke dagen daarvoor juist niet geschikt zijn. Op die manier krijgen de Chinezen dagelijks "met kleine hoeveelheden het gif in" van de dwaalleer. Hun geest wordt haast terloops gevuld met gedachten aan heidense goden en rituelen en zo worden ze meer en meer in hun bijgeloof gesterkt.

Evenals zijn collega's in de hierboven genoemde inventarisatie van *Neerlandia Seraphica* wees Graman op de prominente rol die het branden van wierookstokjes innam in volksreligieuze tradities, zonder de vergelijking te trekken met de katholieke gewoonte om kaarsen te branden. Ze werden gebruikt bij de verering van de huisgoden en van de "vijf letters" in de huiskapel, tijdens exorcistische rituelen, voor de goden in de pagoden, en bij alle belangrijke gebeurtenissen in een mensenleven. Het gebruik was zo wijdverbreid en diep geworteld in het religieuze besef van de Chinezen dat diegenen die zich bekeerden het slechts met grote moeite afzworen. Nieuwbekeerden probeerden onder het katholieke verbod uit te komen door "heidense" rituelen van een christelijk tintje te voorzien, zoals bijvoorbeeld bij het uitspreken van verwensingen aan het adres van tegenstanders of bij het afleggen van een belofte iets of iemand te wreken. In het ritueel knielden Chinezen voor een beeld van een godheid en brandden enkele wierookstokjes. Nieuwe christenen deden hetzelfde alleen voor het altaar en met kaarsen. Uiteraard keurden missionarissen deze praktijken af en lieten niet na ze ook te beletten.[1219]

Voor Graman gold als een maatstaf voor de oprechtheid van de bekering, als nieuwe christenen het wierookstokjes branden opgaven: dan "kan men aannemen, dat zij met alle bijgeloovigheid gebroken hebben. Door geen stokjes meer te branden scheidt men zich als 't ware van zijn heidensche medebroeders af."[1220] Sommige missionarissen meenden dat daarna een zo denigrerend mogelijk nieuwe bestemming voor de objecten van het afgezworen geloof gezocht moest worden, zoals

---

1218. Rembertus Graman, "Bijgeloof in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 28, nr. 6 (juni 1922), 178-182. Aldaar 182.

1219. Rembertus Graman, "Bijgeloof in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 28, nr. 6 (juni 1922), 178-182. Aldaar 178.

1220. Rembertus Graman, "Bijgeloof in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 28, nr. 6 (juni 1922), 178-182. Aldaar 182.

godenbeelden omsmelten om er klokken van te gieten. Die indruk wordt tenminste gegeven door Victorianus Kruitwagen: dergelijke voorwerpen moesten volgens hem óf kapot gemaakt worden óf voor iets "verachtelijks" worden gebruikt. De meeste minachting toonde men wel door de schaal of het vat waarin de niet-christenen hun wierookstokjes hadden gebrand, te gebruiken als eetbak voor de hond. Zo rigoreus wilde Kruitwagen echter niet zijn. Hij gebruikte het als asbak en "als er nu van die nieuwe christenen bij mij staan, dan spuw ik zoo af en toe nog maar eens in die bak of laat er de cever [sic] van mijn pijp in loopen!!"[1221]

Feng shui, in Gramans ogen dus een rampzalig bijgeloof, werd ook door anderen tot onderwerp van een artikel genomen. Cassianus Pompe schreef in 1893 over het toepassen van *feng shui* bij het zoeken naar een zo goed mogelijke begraafplaats – dat wil zeggen, liefst met uitzicht op bergen én water. Het belang daarvan was om de geest van de overledene, die heil danwel onheil kon brengen, gunstig te stemmen. De *feng shui*-meesters noemde Pompe wichelaars, die "natuurlijk hun eigen voordeel zoeken en dat stuk grond als voor het doel het meest geschikt aanwijzen, welks eigenaar hun het meeste geld belooft."[1222] Ook Boerke onderkende in een artikel uit 1902 de prominente plaats die *feng shui* in het doen en laten van de Chinezen innam. Hij beschouwde het, samen met de draak, als het belangrijkste aspect in de traditionele Chinese volksreligie. Maar hij maakt in zijn beschrijving niet de indruk een grote kennis te hebben van het onderwerp en scheept zijn lezers af met de opmerking dat de Chinezen zelf ook niet wisten wat nu onder *feng shui* te verstaan: "Laat het genoeg zijn te weten, dat voor Chinezen ieder punt van het hemelsche rijk een centrum of middelpunt is van kracht en geestelijke invloed, waarvan zij de werking niet begrijpen, maar des te meer vreezen en eerbiedigen."[1223]

Water en wind, aldus Boerke, worden beschouwd als elementen met een doorslaggevende invloed op voor- of tegenspoed van koophandel, scheepvaart en landbouw. Er moeten zodanige condities gekozen worden dat zij gunstig kunnen stromen. Dat is iets wat een *feng shui*-meester kan bepalen. Evenals Pompe is naar Boerkes oordeel zo iemand een charlatan die speculeert op de lichtgelovigheid van zijn klanten "en de schapen scheert naar gelang zij wol hebben". Voorts vindt hij dat de uitslagen van *feng shui* nogal willekeurig zijn: voor de één is het bouwen van een huis op een bepaalde plaats wel gunstig, voor de ander juist niet. Een plek kan

---

1221. Kao-kia-tchoang, half maart 1903, Kruitwagen aan familie, AOFM persoonsdossier V.Kruitwagen, doos 22, map 1B.

1222. Cassianus Pompe, "Begrafenisplechtigheid bij de heidenen", in: *Sint Franciscus*, jrg. 8, nr. 12 (december 1893), 380-383. Aldaar 381.

1223. Bertrandus Boerke, "Causerietjes over de Chineezen XII", in: *Sint Franciscus*, jrg. 17, nr. 5 (mei 1902), 152-157. Aldaar 153.

geschikt zijn voor een stal maar weer niet voor een graf en een voorheen gunstige plaats kan veranderen door omgevingsinvloeden. Uiteraard behoorden ook de gebouwen van de missie tot de omgevingsfactoren en soms werd verondersteld dat zij het evenwicht verstoorden. Boerke geeft het voorbeeld van een familie die hun huisdeur verplaatsten omdat zij recht tegenover de hoofdingang van de kerk lag.

Tenslotte merkt ook Boerke – evenals zijn collega's Pompe en Graman – op dat het bijgeloof zich vooral laat gelden bij de begrafenisrituelen. Kosten noch moeite worden gespaard om de uitvaart zo plechtig mogelijk te laten zijn. Het komt allemaal voort uit angst en egoïsme want de geest van de overleden (voor)ouders blijft ronddolen en kan zowel voor- als nadeel brengen. Daarom is het van levensbelang de geest met aandacht en offers gunstig te stemmen. Columbanus Postma zag, met overigens iets meer openheid en inzicht in deze aandacht voor familiegraven, een positief aspect. Naar zijn mening kon men daaruit concluderen dat "het Chineesche bijgeloof dichter staat bij ons Katholiek geloof dan bij het kille Protestantisme, dat niets heeft om de overledenen, die in den Heer ontslapen zijn, te gedenken."[1224]

De meeste missionarissen hadden vooral oog voor de uiterlijke verschijningsvormen van volksreligie. Deels kwam dat door gebrek aan kennis, deels omdat zij van mening waren dat volksreligie inderdaad niet meer was dan uiterlijkheden. Silvanus van den Bosch, door enkele collega's getypeerd als weinig opvallend maar ijverig en hartelijk,[1225] vormde een uitzondering. Hij schreef vanaf zijn aankomst 1911 tot zijn dood vijftien jaar later tientallen artikelen in *Sint Franciscus* en *Sint Antonius* over zulke uiteenlopende onderwerpen als Chinese kapsels, de Derde Orde, economische problemen, epidemiën, landschappen en dorpen. Meestal stonden zijn zelfgemaakte foto's daarbij afgedrukt. In een reeks van drie artikelen gepubliceerd in 1923 probeerde Van den Bosch een beeld te geven van wat naar zijn mening de Chinezen onder de ziel verstonden.

Hij begint zijn eerste artikel[1226] met de opmerking dat hij blij is dat hij zich niet hoeft te verdiepen in de Chinese ziel: "dat zou een onmogelijkheid zijn." Immers, ongeletterde Chinezen halen onwetend hun schouders op als men hen ernaar vraagt; een geletterde daarentegen begint te vertellen over de yin en de yang, "waar hij zelf niets, en gij nog minder, van begrijpt." Een wat vreemde zucht van verlichting

---

1224. Columbanus Postma, "Op reis naar Zuid-Chansi", in: *Sint Antonius*, jrg. 32, nr. 12 (december 1926), 367-371. Aldaar 368.

1225. Luanfu 19 juli 1926, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 2; Pacianus Teepe, "Pater Silvanus van den Bosch - In Memoriam", in: *Sint Antonius*, jrg. 32, nr. 11 (november 1926), 342-344.

1226. Silvanus van den Bosch, "Chineesche Psychologie", in: *Sint Antonius*, jrg. 29, nr. 2 (februari 1923), 53-57.

aangezien Van den Bosch zich wel degelijk heeft beziggehouden met de Chinese ideeën omtrent de aard van de ziel. Om die te doorgronden, meende hij, moest men kennis nemen van de vele wonderbaarlijke verhalen waarin de Chinezen geloven. Daarop, en op een publicatie in *Bulletin Catholique* en zijn eigen ervaringen, baseerde hij zijn artikelen.

Anders dan christenen, aldus Van den Bosch, menen de Chinezen dat een ziel tijdens het leven het lichaam tijdelijk kan verlaten. Dat gebeurt als men droomt, flauwvalt, als men ijlt of stervende is. In al die omstandigheden is de ziel "op reis". Als ze niet terugkeert, bijvoorbeeld omdat ze een ongeluk heeft gehad of omdat ze is verdwaald, gaat een mens dood of wordt waanzinnig. In het laatste geval heeft een "lagere ziel" het lichaam overgenomen. Vanuit deze visie bekeken de Chinezen ook menig christelijk fenomeen, zoals de bilocatie van heiligen. Voor de niet-christelijke Chinezen betekende dit dat een ziel zichtbaar was geworden en bezit genomen had van een andere persoon. Deze in hun visie logische verklaring dwong Van den Bosch tot de conclusie dat "dergelijke (christelijke) wonderen al heel weinig indruk op hen (niet-christenen) maken."

Voor recente bekeerlingen waren de alternatieve verklaringen die missionarissen van aloude verschijnselen gaven, moeilijk te begrijpen en te accepteren. Dat gold bijvoorbeeld ook voor het 'heidense' idee dat dromen de avonturen van een ziel op reis zijn. Eenmaal bekend met de aard van de christelijke ziel, stelden ze vaak de vraag wat dromen dan wél waren en was het een "heele toer" om het uit te leggen want van de werking der hersenen, aldus Van den Bosch, begrepen deze Chinezen niets. Hij beperkte zich daarom tot het verwijzen naar de onhoudbaarheid van de 'heidense' verklaring.

Overigens profiteerde Van den Bosch – en mogelijk ook zijn collega's – ook weleens van de traditionele Chinese opvattingen. De zogenaamde "lagere zielen" konden zo sterk zijn dat zij gevaarlijke geesten werden. Dat gold zeer zeker voor de zielen van stervende meisjes, die, zo geloofde men, een bijzonder domme en wrede geest konden worden. Niemand wilde daarom dat zulke kinderen onder zijn dak zouden sterven: hun geesten zouden zich namelijk wreken. Om diezelfde reden wilde ook niemand de kinderen begraven. Van dat bijgeloof maakten de missionarissen dikwijls gebruik om stervende kinderen te dopen. In Ma Mou, één van de belangrijke dorpen in het district van Van den Bosch, mocht een oude christen stervende dochtertjes van niet-christenen dopen op voorwaarde dat hij ze ook zou begraven. Op een afgelegen stukje grond bij de kerk lagen al ruim vijftig meisjes en jaarlijks kwamen er ongeveer tien bij. En, verzekerde Van den Bosch zijn lezers, het spookte er absoluut niet!

Voor Chinezen waren zielen die aandacht kregen onschuldig en goed, zielen die verwaarloosd werden gevaarlijk en slecht. Dat gold met name voor de zielen van hen die vermoord waren, of anderszins plotseling overleden en – het is al eerder opgemerkt – voor de zielen van jonge meisjes. Dezen hadden het in het bijzonder voorzien op kleine jongens en als ze er een gevonden hadden, stierf het jongetje. Ouders probeerden allerlei middelen om hun zoontje te beschermen, bijvoorbeeld door het een meisjesnaam te geven, "of ook een zeer verachtelijke naam, zooals 'Stinkende hond'". Dat alles in de hoop dat de meisjesziel op het verkeerde been zou worden gezet.[1227]

Al deze oude, officieel afgezworen ideeën, bleven nog lang het denken en handelen beheersen van de Chinese christenen, zeker van pasbekeerden. Zo was het – in het verlengde van bovenstaande ideeën – bijna onmogelijk om voor een ziek meisje een voedster te vinden omdat die bang was dat het kind in haar huis zou sterven. Van den Bosch had eens zo'n geval opgelost door de voorwaarde van de christelijke voedster te accepteren dat zij in de gelegenheid werd gesteld het kind in de residentie te verzorgen. Als het meisje zou sterven, zou dat in ieder geval niet bij haar thuis zijn. Ook maakte hij eens bij een pasbekeerd gezin mee, dat familieleden van een stervende vrouw haar uit alle macht door elkaar schudden en daarbij enorme herrie maakten. Van den Bosch protesteerde tegen deze weinig zachtzinnige behandeling van een ernstig zieke. Pas later begreep hij dat men handelde vanuit het idee dat zo de vertrekkende ziel kon worden teruggeroepen.

Van den Bosch's tweede artikel[1228] begint met de vraag welke ideeën Chinezen hadden over de ziel ná de dood en herhaalt deels de punten die hij al eerder had beproken. Confucianisten erkennen geen ziel, boeddhisten geloven in zielsverhuizing en daoïsten in een onderwereld. "Maar nu, wat gelooft de Chinees op dat punt?" Hij meent, schrijft Van den Bosch, dat de ziel in de nabijheid van het graf blijft wonen en de macht heeft zijn nakomelingen te beschermen danwel te benadelen, afhankelijk van de zorg die zij aan het graf besteden. Die zorg bestond allereerst uit het bepalen, middels *feng shui*, van een goede ligging. Voorts moest de zoon op gezette tijden spijs en drank offeren, papieren geld verbranden en voetzoekers afsteken. Gebeurde dat niet, dan zou de ziel zijn ongenoegen kenbaar maken. Als voorbeeld vertelt Van den Bosch een voorval uit alweer Ma Mou. Een man had met dobbelen een klein fortuin verloren. Een geraadpleegde "heksenmeester" verklaarde dat de *feng shui* van het

1227. Zie ook: Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 7 (juli 1937), 174-176.

1228. Silvanus van den Bosch, "Chineesche Psychologie", in: *Sint Antonius*, jrg. 29, nr. 4 (april 1923), 115-117.

familiekerkhof was verstoord en dat de enige oplossing lag in het aanleggen van een nieuw kerkhof. De "heksenmeester" wist wel een gunstige plek en verkocht die aan de man voor een bedrag gelijk aan tweehonderd dollar – en dat terwijl het nog geen twintig waard was. Mede door dit soort gevallen beschouwde Van den Bosch, evenals voor hem Pompe en Boerke, de *feng shui*-meesters duidelijk als oplichters.

Behalve in of rond het graf, kon een ziel ook huizen op een zogenaamd zielenplankje, een stukje hout waarop de naam van de overledene geschreven was. Het plankje werd door familieleden in huis bewaard. Er werden wierookstokjes voor gebrand en spijs- en drankoffers aan gebracht. Hoewel de jezuïeten in de zeventiende eeuw geprobeerd hadden deze voorouderverering voor Rome acceptabel te maken – zo was het een belangrijk onderdeel van de Ritenstrijd geworden – was de Europese missionaris die in de negentiende eeuw naar China reisde duidelijk gemaakt dat Chinese christenen verboden moest worden dergelijke plankjes in huis te hebben.

Van den Bosch besloot zijn beschrijvingen met de volgende opmerking die aansloot bij het eclectische beeld dat zijn collega's van het geloof van de Chinezen schilderden:

"Nu moet men niet meenen, dat wellicht de eene Chinees aan dit gelooft, en een ander aan iets anders. Een gewone Chinees zal, zonder op de tegenstrijdigheid te letten, al het bovenstaande grif toegeven. En de meer ontwikkelde Chinees? Ja, deze zal zeggen, dat hij er niet aan gelooft, maar toch brandt hij zijn stokjes: 'ʻt is een kleine moeite, en je kunt nooit weten.'"[1229]

1.2 Chinese familieleven

Het beeld van een Chinese boer die zich, geholpen door vrouw en kinderen, wijdt aan de zorg voor de gewassen op dezelfde akker waar ook zijn voorouders begraven liggen, werd nog in 1951 door Claudianus van Veldhuizen gebruikt bij een bespiegeling over het wezen van de Chinese volksaard. De symboliek in de lyrische beschrijving van het tafereel – de boer, zwoegend tussen de graven van zijn vader en diens vader, wetend dat hij, zijn zoon en kleinzoon ook daar begraven zullen worden – was bedoeld ter illustratie van datgene wat Van Veldhuizen als de volksziel beschouwde: het bij de Chinezen diepgewortelde besef van de onvermijdelijke opeenvolging van de generaties waarbinnen de hoop op een beter en gelukkiger leven werd doorgegeven.[1230]

1229. Silvanus van den Bosch, "Chineesche Psychologie", in: *Sint Antonius*, jrg. 29, nr. 5 (mei 1923), 141-145.

1230. Claudianus van Veldhuizen, "Het patriarchale Oosten", in: *Sint Antonius*, jrg. 53, nr. 3 (mei/juni 1951), 70-75.

De missionarissen beseften dat het een van de oudste en krachtigste tradities in China's cultuur was: de zorg en het respect voor de nagedachtenis van de overleden voorouders. Maar de rituelen die hiermee verbonden waren, werden, zoals eerder beschreven, door de katholieke kerk beschouwd als verering van geesten en waren daarom verboden voor christenen. En zo gingen ook de Nederlandse franciscanen ermee om. Zij zagen de vooroudervereering als onoprecht en betekenisloos en gebruikten deze kwalificaties ook als zij het familieleven beschreven: zelden werd het niet-christelijk gezin anders afgeschilderd dan als liefdeloos.

Drie artikelenreeksen illustreren de ideeën van de missionarissen. De eerste, die vier stukjes uit een langere serie beslaan, stamt uit de jaren 1898-1900 en is van Cassianus Pompe.[1231] De tweede, eveneens vierdelig, werd geschreven door Columbanus Postma in 1914.[1232] De derde reeks, uit 1937, uit zeven artikelen bestaand, is van de hand van Pacianus Teepe.[1233]

Gedurende een aantal jaren schreef Cassianus Pompe korte stukjes voor *Sint Franciscus*, die hij "Causerietjes over de Chinezen" noemde. Pompe pretendeerde weinig. Hij wilde slechts schrijven over zaken zoals hij ze in Zuid-Shanxi aantrof, en een van die zaken was het familieleven.

De echtgenoot en vader, schrijft Pompe, is de absolute heer en meester en bezitter van alle goederen van het huishouden. Dit gezag wordt door alle Chinese denkers en filosofen aangeprezen en is wettelijk beschermd. Zonen die trouwen, blijven in hun ouderlijk huis wonen en moeten alles wat ze verdienen afdragen. Volgens Pompe zijn Chinese vaders strenge, harde opvoeders die lijfelijk straffen. Terwijl kinderen wordt ingeprent eerbied en liefde voor de ouders te tonen, is van liefde van de ouders voor hun kinderen zelden sprake. Pompe meent dan ook dat het voor een groot deel aan de liefdeloosheid van de vader te wijten is dat alle vermaningen aan kinderen om liefde en respect voor hun ouders te tonen, niets uithalen.[1234]

1231. Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chinezen I", in: *Sint Franciscus*, jrg. 13, nr. 9 (september 1898), 283-286; Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chinezen II", in: *Sint Franciscus*, jrg. 13, nr. 10 (oktober 1898), 313-316; Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chinezen V", in: *Sint Franciscus*, jrg. 14, nr. 9 (september 1899), 282-285; Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chinezen VIII", in: *Sint Franciscus*, jrg. 15, nr. 8 (augustus 1900), 248-253.

1232. Columbanus Postma, "Brief van P.Columbanus Postma, O.F.M.", in: *Sint Franciscus*, jrg. 29, nr. 1 (januari 1914), 21-26; nr. 2 (februari 1914), 54-56; nr. 3 (maart 1914), 85-88; nr. 4 (april 1914), 116-119.

1233. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 5 (mei 1937), 117-118; nr. 6 (juni 1937), 143-144 & 167; nr. 7 (juli 1937), 174-176; nr. 8 (augustus 1937), 198-199 & 215; nr. 9 (september 1937), 233-235; nr. 10 (oktober 1937), 255-257 & 279; nr. 11 (november 1937), 283-285 & 297.

1234. Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chinezen VIII", in: *Sint Franciscus*, jrg. 15, nr. 8 (augustus 1900), 248-253.

De liefdeloosheid van de ouders toont zich vooral in hun gedrag tegenover hun dochters. Meisjes zijn niet bijzonder gewild; zij worden vaak gedood.[1235] Vrouwen die overleven hebben, naar Pompe's mening, een allesbehalve rooskleurig leven. Al op zeer jonge leeftijd moeten ze het pijnlijke ritueel van het voetenbinden ondergaan. Enkele jaren later worden zij verhandeld alsof het artikelen zijn: de ouders maken uit met wie hun dochter trouwt. De meesten hebben een zwaar leven bij hun schoonfamilie. Ze worden door iedereen als voetveeg gebruikt en moeten hard werken. Zelfmoord komt dan ook niet zelden voor.[1236]

Eigenbelang staat bij de Chinezen voorop, meent Pompe. Vandaar hun voorliefde voor zonen. Immers, die bieden een garantie voor verzorging op de oude dag. Bovendien is het niet minder dan een ramp om geen stamhouder te hebben die de nagedachtenis van de voorouders kan onderhouden. Jongens worden dan ook met alle zorgen omringd. Een daarvan is het ritueel om het kind te vrijwaren voor ongelukken. De ouders brengen hun zoontje naar de pagode waar het wordt toevertrouwd aan de "god van het lange leven". Zijn hoofd wordt kaalgeschoren en hij krijgt van de bonzen een slot omgehangen, symbool voor het buitensluiten van de dood. De sleutel wordt in de pagode bewaard en pas als het kind tien jaar wordt, gaat het slot af. Pompe laat niet na erop te wijzen dat het toch vooral de bonzen zijn die profiteren, want zulke plechtigheden gaan natuurlijk niet door zonder offers aan de goden en giften aan de bonzen.[1237]

Ongeveer vijftien jaar later schreef Columbanus Postma vier stukjes over de gewoonten en gebruiken voorafgaand en tijdens de voltrekking van een huwelijk. Het kiezen van een bruid of bruidegom, zo begint Postma, is geen zaak van de direct betrokkenen maar van de vaders. Zij bespreken, via bemiddelaars, de huwelijkspartner van hun kind vaak al voor diens volwassenheid. Een eenmaal gedane huwelijksbelofte is bijna niet meer te ontbinden. Dat levert grote problemen op voor de missionarissen. Want het komt regelmatig voor dat een familie christen wordt, terwijl een dochter al is voorbestemd om te trouwen met een niet-christelijke jongen. Het verbreken van de belofte staat niet ter discussie en dus wordt de vrouw als voor het geloof verloren beschouwd: zij komt immers in een geheel niet-christelijk huishouden waar het haar moeilijk zal vallen – waar het haar wellicht ook moeilijk zal worden gemaakt – een christelijk leven

---

1235. Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chinezen V", in: *Sint Franciscus*, jrg. 14, nr. 9 (september 1899), 282-285.

1236. Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chineezen VI", in: *Sint Franciscus*, jrg. 14, nr. 10 (oktober 1899), 314-318.

1237. Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chinezen I", in: *Sint Franciscus*, jrg, 13, nr. 9 (september 1898), 283-286; Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chinezen II", in: *Sint Franciscus*, jrg. 13, nr. 10 (oktober 1898), 313-316.

te leiden. Daarom hanteren de missonarissen de regel dat een meisje, beloofd aan een niet-christelijke jongen, niet gedoopt mag worden en dat een katholiek meisje nooit dispensatie krijgt om met een niet-katholiek te trouwen.

Andersom is geen probleem. Bijna altijd krijgt een katholieke jongen dispensatie als hij met een niet-christelijk meisje wil trouwen, want zij wordt, door haar huwelijk, in een christelijk huishouden opgenomen: "het jonge plantje [wordt] in een Roomschen tuin overgeplant." Gelukkig, aldus Postma, bestaat in China nog de goede gewoonte dat een zoon bij zijn ouders blijft wonen, want zo komt de bruid onder de hoede van haar bekeerde schoonouders die haar de gebeden en de catechismus kunnen leren, en haar zullen opvoeden tot een goede christin.[1238]

In een tweede artikel concentreert Postma zich op de Chinese christenen en beschrijft hij de plechtigheden en feestelijkheden rond de eigenlijke huwelijkssluiting. Die begint met de kerkelijke inzegening, die veel Chinese invloeden vertoont. Daags voor de huwelijksdag komen bruid en bruidegom, elk apart, naar de pastoor om de catechismus op te zeggen en te biechten. Op de dag zelf worden zij, vroeg in de ochtend, door hun mede-parochianen – de bruid door de vrouwen, de bruidegom door de mannen – naar de kerk gebracht. Gedurende de hele plechtigheid kijken zij elkaar niet aan. Ook geven ze elkaar niet de rechterhand maar raakt de man slechts met zijn vingertoppen die van de vrouw aan. Hetzelfde tafereel bij het aanschuiven van de ring: dat doet de man op zijn gevoel met afgewend gezicht. Daarna volgt de mis. Zodra alle plechtigheden achter de rug zijn, gaat ieder zijns weegs om de dagelijkse werkzaamheden op het land of in het huishouden te beginnen.[1239]

De feestelijkheden beginnen een paar dagen later als, volgens Chinese traditie, de bruid wordt "binnengehaald" in het huis van de familie van haar echtgenoot. Er wordt een kok ingehuurd, serviesgoed, potten, pannen en eetstokjes geleend. Men zorgt dat de harmonie aanwezig is en dat er vuurwerk in huis is. Van oudsher was het gebruikelijk dat de bruid 's nachts onder fakkellicht werd binnengehaald, maar dit vonden de missionarissen ongepast en zij hebben zich daartegen, met succes, verzet. Volgens de nieuwe gewoonte vertrekt de bruidegom al in de middag om zijn bruid op te halen.

De stoet wordt voorafgegaan door trommelaars, gevolgd door mannen die allerlei voorwerpen meedragen zoals borden met opschriften, lampen, een kastje met de kleren

---

1238. Columbanus Postma, "Brief van P.Columbanus Postma, O.F.M.", in: *Sint Franciscus*, jrg. 29, nr. 1 (januari 1914), 21-26.

1239. Columbanus Postma, "Brief van P.Columbanus Postma, O.F.M.", in: *Sint Franciscus*, jrg. 29, nr. 2 (februari 1914), 54-56.

die de man aan zijn vrouw ten geschenke geeft en een tweede kastje voor de spullen die de vrouw van haar familie meekrijgt. Daarna volgt een draagstoel met de bruidegom, en een tweede draagstoel, bestemd voor de bruid. De harmonie sluit de stoet. Voorop, achteraan en tussen de optocht door lopen mannen die voortdurend voetzoekers afsteken. Zo arriveert de bruidegom onder oorverdovend kabaal op het erf van de familie van zijn bruid. Hij wordt plechtig ontvangen en krijgt een uitgebreide maaltijd voorgezet. Na enkele uren keert hij, nu met zijn vrouw, terug naar huis.[1240] Daar aangekomen wordt de bruid, die een rode doek voor haar ogen draagt, door twee vrouwelijke familieleden van de bruidegom van de draagkoets naar haar nieuwe woning gebracht. Zij maakt knievallen en buigingen voor haar man en haar schoonouders; daarna begint het bruiloftsmaal. De volgende dag gaat de man naar zijn schoonouders om drie keer drie knievallen en buigingen uit te voeren. Daarmee is hij geaccepteerd als schoonzoon. Enkele dagen later gaat de bruid terug naar haar ouders om er een maand te logeren. Tenslotte wordt zij weer opgehaald door haar echtgenoot en daarmee is een einde gekomen aan alle ceremoniën, christelijke en traditioneel Chinese, rond een bruiloft.

Postma wijdt nog enkele woorden aan de hertrouw van weduwen en besluit met het volgende oordeel over de Chinese huwelijksgebruiken:

> "'t Spreekwoord zegt: `'s Lands wijs, 's lands eer.' Ik geloof toch, dat gij deze eer graag den Chineezen gunt en God dankt, dat gij niet in China zijt geboren. Ge begrijpt, dat het sluiten van een christelijk huwelijk heel wat verheffender is dan dat der heidenen. Bij de christenen wordt alles beheerscht door den godsdienst, maar bij de heidenen gaat het vergezeld van bijgeloovige plechtigheden."[1241]

Toch kan de lezer van Postma's beschrijving zich niet aan de indruk ontrekken dat de christelijke inzegening van het huwelijk als het ware slechts een vernis is waarbij de inzegening nauwelijks geïntegreerd is in de Chinese tradities. In feite lieten de missionarissen de gebruiken rond de christelijke huwelijkssluiting intact – wellicht ontdaan van de al te 'heidense' rituelen.[1242]

1240. Columbanus Postma, "Brief van P.Columbanus Postma, O.F.M.", in: *Sint Franciscus*, jrg. 29, nr. 3 (maart 1914), 85-88.

1241. Columbanus Postma, "Brief van P.Columbanus Postma, O.F.M.", in: *Sint Franciscus*, jrg. 29, nr. 4 (april 1914), 116-119. Aldaar 119.

1242. Zie ook de volgende passage uit een brief van Martinus Poell: "Na de mis kwamen de 4 bruidegoms en daarna afzonderlijk de 4 bruiden het groote compliment maken voor mij en P.Norbertus. Vervolgens gingen zij heen – gearmd? Neen, volstrekt niet! Bruid en bruidegom ging elk zijn weg naar de verschillende gemeenten, waar zij te huis behoorden: slechts eenige dagen later zouden de bruiden deftig afgehaald worden in een draagstoel. Zoo zijn hier de gebruiken!" Ma-tchang 13 October 1888, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

Pacianus Teepe wijdt in 1937 een zevendelige reeks aan het Chinese gezin. Hij verklaarde bij aanvang van de serie dat hij de artikelen geschreven had met de bedoeling om de Nederlandse lezer "eens diep [te] laten voelen en tasten, het verschil tussen heidendom en christendom, zoals het zich uit, in de intieme sfeer van het huisgezin."[1243] De reeks blijkt uiteindelijk ook een pleidooi om meer geld en aandacht voor christelijke scholen in China. De drie eerste artikelen zijn de opmaat daartoe.

Teepe beschrijft daarin het dagelijkse leven op het Chinese platteland, een leven dat bepaald wordt door de voortdurende zorg om de toekomst want de boeren zijn arm. Die armoede maakt van bijna elk kind een "ondragelijke, onwelkome last". De uitzondering is de eerste zoon, wiens geboorte aangekondigd wordt met "grote vreugde". Hij is de stamhouder, verzorger van de familiegraven en degene die de nagedachtenis aan de voorouders levend zal houden. Een dochter daarentegen is een "kleine vreugde". Zij wordt slechts opgevoed voor anderen, haar toekomstige schoonouders. Dat is de reden waarom in de weeshuizen van de missie zoveel meisjes te vinden zijn, geeft Teepe toe, want wanneer bij hongersnood, oorlog of andere rampspoed de nood zo hoog stijgt dat niet alle monden in het gezin meer gevoed kunnen worden, doodt men de meisjes, legt ze te vondeling of brengt ze naar een weeshuis. Het is overmacht, geen gemakzucht of egoïsme, die de ouders daartoe dwingt.[1244]

De goede gezondheid van de zoon is dus zeer belangrijk en een bron van zorg in een land met een hoge zuigelingen- en kindersterfte. De Chinezen denken dat boze geesten daarvoor verantwoordelijk zijn en het was dus zaak die te slim af te zijn. Teepe beschrijft, net als Silvanus van den Bosch vijftien jaar eerder, dat de ouders dat doen door bijvoorbeeld de zoon een meisjesnaam of een misleidende naam te geven als "zwijnengebroed" of "schurftige hond". Zo zal de geest denken dat het om een minderwaardig schepsel gaat. Ook amuletten en een halsband met hangslot worden gebruikt om de jongen te beschermen.[1245]

Vanaf het vierde artikel gaat Teepe in op de relatie tussen ouders en kinderen. Hij ziet een grote tegenstelling tussen ideaal en werkelijkheid, tussen de confuciaanse lessen en regels, waarin kinderen respect en gehoorzaamheid aan hun ouders verschuldigd

---

1243. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius* jrg. 43, nr. 5 (mei 1937), 117-118. Aldaar 118.

1244. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 6 (juni 1937), 143-144, 167.

1245. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 7 (juli 1937), 174-176. Zie ook: Silvanus van den Bosch, "Chineesche Psychologie", in: *Sint Antonius*, jrg. 29, nr. 2 (februari 1923), 53-57.

zijn, en de dagelijkse praktijk waarin deze deugden ontbreken. Teepe meent dat Confucius oprecht de zeden van de Chinezen wilde verbeteren. De wijsgeer had de aloude tradities bestudeerd en ze omgevormd tot één geheel, tot een programma van uiterst gedetailleerde bepalingen, een "plichtenleer" die echter uiteindelijk niet vol te houden was. Dat vereist namelijk buitengewone karaktersterkte en plichtsbesef en dat nu is, volgens Teepe, de zwakte van het systeem: "de krachtbron tot zelfverloochening en wilsoefening ontbrak, omdat Confucius geen bovennatuurlijke steun van de godsdienst kon inschakelen."[1246] Het gevolg is een leer die blijft steken in uiterlijkheden, in beschaafde omgangsvormen en conversatie en "naarmate het uiterlijke decorum hoger werd opgevoerd en nauwer werd ingesnoerd in een knellend keurslijf van zielloze vormen, werden de cultuur des harten, de zelftucht en deugdoefening verwaarloosd."[1247] Teepe ziet in dat alles een grote afstand met het christelijke familieleven. Volgens hem is er geen sprake van "innige vertrouwelijkheid en hartelijk medeleven", zoals in christelijke gezinnen. Alles is slechts inhoudsloze vorm en decorum.[1248]

Teepe maakt er een punt van om uit te leggen dat hij, als man van de praktijk, recht van spreken heeft. Men leest het vaker in de brieven van missionarissen: de kritiek op missiologen, theologen en bestuurders in Europa, die menen uitspraken te kunnen doen over de missiepraktijk zonder ooit met die praktijk in aanraking te zijn geweest. Teepe bekritiseert hen die op basis van beperkte kennis bewondering hebben voor Confucius' leer; die in diens gedragsregels tegenover ouders een aanknopingspunt vinden met het christendom. Een missionaris die de praktijk kende, zal zich daarentegen afvragen of dit niet juist een beletsel voor de christelijk leer is. Teepe wijst de Chinese opvoeding af, die er naar zijn mening alleen op gericht is om het kind tot een zo groot mogelijke steun voor ouders en schoonouders te vormen. Niets kan een jongen of meisje zelf beslissen, ook niet met wie hij of zij in het huwelijk treedt. Zelfs in christelijke gezinnen is dit zo. Soms probeert een missionaris "nog enigszins [aan] de christelijke opvatting tegemoet te komen" en arrangeert hij een ontmoeting tussen de verloofden. Maar, waarschuwt Teepe, dat is een "gevaarlijk experiment", een "dramatisch gebeuren, waarbij doodsangsten worden uitgestaan van schaamte, geen woord gesproken en de afstand tussen beiden zo groot mogelijk wordt gehouden."[1249] Het is interessant vast te stellen dat Teepe – en anderen –

1246. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 8 (augustus 1937), 198-199, 215. Aldaar 215.

1247. Idem.

1248. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 9 (september 1937), 233-235.

1249. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 9 (september 1937), 233-235.

hier een vrije partnerkeuze lijkt voor te staan, terwijl in die dagen ook in Europa huwelijken werden gesloten op zijn minst langs lijnen van religieuze denominaties en sociale klassen.

Teepe's afsluitende artikel draagt de titel "Wij en zij". Hij vermaant daarin de Nederlandse lezer om het niet te laten bij schampere opmerkingen over rare Chinezen. Immers, elke Chinees heeft een ziel "waarvoor God eens aan 't kruis is geklonken, waarvoor een plaats bereid is in de hemel."[1250] Het is een groot misverstand, naar Teepe's mening wijdverspreid onder Nederlandse katholieken, dat bekeren synoniem is met dopen, dat, zodra iemand wordt gedoopt, hij ook bekeerd is:

> "Bijna ieder missieverhaaltje eindigt met 'de reinigende wateren van het heilig doopsel, die over 's [heiden] hoofd vloeien.' Dit is een geheel verkeerde voorstelling; met het doopsel begint de bekering pas: het einde is een zalige dood. Met het doopsel begint eerst het zwaarste en moeilijkste werk: dan komt het er op aan, het geloof te beleven, steeds pal te staan tegen de oude vijand, die eens uit de ziel verdreven in woede terugkeert 'met zeven trawanten, erger dan hij.'"[1251]

Doorslaggevend voor bekering zou goed onderwijs zijn, aldus Teepe, maar het geregelde bezoek aan een school beperkt zich tot de grote steden. Op het platteland is de leerplicht een dode letter. Alleen in de wintermaanden bezoeken de kinderen een school. De rest van het jaar moeten ze helpen het dagelijks brood te verdienen door te werken op het land en in het huishouden. Uitzonderingen zijn de dorpen waar christenen wonen. Daar bestaat meestal een parochieleven zoals men dat in Nederland kent, met godsdienstige verenigingen, processies, retraites, kerkelijke feesten enz. Daar leeft men dan ook meer volgens christelijke gewoonten. Juist om het probleem van de opvoeding als centraal element in de bekering te onderstrepen, heeft Teepe zijn artikelen geschreven: om de Nederlandse katholieken op het "urgente, brandende probleem der hedendaagse missie" te wijzen, namelijk "de christelijke opvoeding in de missielanden." De katholieke missie ligt in in dat opzicht ver achter bij de protestantse zending die prachtige scholen heeft. De zendelingen kunnen immers "rammelen met Amerikaanse dollars". De enige oplossing is zelf scholen te stichten en onderwijzers op te leiden. Hij vraagt dan ook om gebed en om geld. [1252]

1250. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius* jrg. 43, nr. 11 (november 1937), 283-285, 297.

1251. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius* jrg. 43, nr. 11 (november 1937), 283.

1252. Pacianus Teepe, "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius* jrg. 43, nr. 10 (oktober 1937), 255-257 & 279. Aldaar 279.

2. In een christelijk dorp

2.1 Zondag in Zuid-Shanxi

Het onderhouden van het katholieke geloof in de christelijke gemeenschappen was uiteraard een belangrijke taak voor de missionarissen. Op de zondagen werd een vol programma afgewerkt. Valens Wienk gaf er een uitgebreide beschrijving van. 's Ochtends werd al "tamelijk vroeg" door de kerkkijker (de koster), de klok geluid ten teken dat men zich moest verzamelen binnen de ringmuur om het kerkterrein. Na enige tijd werd de klok een tweede maal geluid en begon men onder leiding van een van de vooraanstaande christenen gebeden te zingen. Dan volgde de mis waarin ook voortdurend gezongen werd en de consecratie naar Chinees gebruik luister werd bijgezet met het afsteken van donderbussen en ander vuurwerk. Na de mis had men gelegenheid om wat te eten en om tien uur kwam men weer bij elkaar om het rozenhoedje en enkele gebeden tot Maria te bidden. Tegen half twaalf was dit afgelopen. Meestal bleven de christenen dan nog wat samen om te praten. Om vier uur begon men weer te bidden en hield de priester een catechismuspreek. Daarna volgde het Lof en tenslotte de Kruisweg. Het was (veel) meer dan de katholieken in Nederland gewend waren af te werken, stelde Wienk vast. Maar enerzijds hadden de Chinezen geen mogelijkheden om zich, zoals in Nederland, na hun zondagse plichten te vermaken: geen herbergen met biljart, geen bioscopen of concertzalen, geen voetbalwedstrijden. Anderzijds was het voor christenen die tussen niet-christenen woonden zwaar omdat die zich van het onderhouden van de zondag niets aantrokken. Wienk: "Het is dan ook maar het beste, dat ze 's avonds bijtijds naar bed gaan om den volgenden dag met frisschen moed en Gods zegen hun nieuwe week te beginnen."[1253] Volgens Servulus van Rossum hadden de eerste missionarissen zo'n vol programma samengesteld juist om de Chinese christenen niet in de verleiding te laten komen om, door het gebrek aan ontspanning, toch te gaan werken nadat ze, zoals de Nederlandse christenen, alleen een enkele mis hadden bijgewoond.[1254]

1253. Valens Wienk, "Zondagviering van de Christenen in Z.-Chansi", in: *Sint Antonius*, jrg. 31, nr. 12 (december 1925), 367-368; jrg. 32, nr. 1 (januari 1926), 24-25.

1254. Servulus van Rossum, "Weest gedachtig, dat gij de dag des Heeren heiligt", in: *Sint Antonius*, jrg. 41, nr. 7 (juli 1935), 183-184; Beschrijvingen van missen o.a. bij: Kao-tja-tswang Kerstmis 1902, Kruitwagen aan familie, AOFM persoonsdossiers, V.Kruitwagen, doos 22, map 1b; Hubertus Huberts, "Een Christelijk feest in China", in: *Sint Franciscus*, jrg. 23, nr. 4 (april 1908), 112-115; Sinsuang 20 december 1921, Wilgisus van Dijk aan provinciaal, AOFM persoonsdossiers Wilgisus van Dijk, doos 31, map 5; Autbertus van Hacht, "Een lange reis", in: *Sint Antonius*, jrg. 28, nr. 9 (september 1922), 276-285.

2.2 Processies en devoties

Processies en bedevaarten hadden grote aantrekkingskracht. Zij namen de plaats in van de traditionele optochten, de opera-opvoeringen en de feesten waaraan de Chinezen, eenmaal christen, niet meer mochten deelnemen. Zij boden niet alleen de mogelijkheid om devotie te uiten en te kanaliseren, maar er ging ook een wervende kracht van uit. De plechtige optochten – gedisciplineerd uitgevoerd, kleurrijk en muzikaal omlijst – trokken alom de aandacht en wekten ook de interesse van niet-christenen voor het christendom. In alle grote parochies werden jaarlijks processies gehouden, maar de meest populaire was die van de Maria-bedevaartplaats Tchaokialing – veelbetekenend ook wel het Kevelaar van Zuid-Shanxi genoemd.[1255]

Het dorp lag 5 uur reizen ten noorden van Luanfu, op een heuvelhelling. Al sinds de stichting – omstreeks 1700 – woonden er christenen en het was in anderhalve eeuw langzaam uitgegroeid tot een stabiele christelijke gemeenschap. In het midden van de negentiende eeuw was het een van de weinige plaatsen in Zuid-Shanxi met een kerkje en een pastorie, reden om er een missionaris permanent te stationeren. In 1870 vestigde er zich een Chinese priester die de Mariaverering introduceerde en bevorderde. In 1883 werd een nieuwe kerk gewijd aan Maria en, net zoals Chinese tempels en pagoden, op de top van de heuvel gebouwd. De christenen uit de wijde omgeving bezochten Tchaokialing vaak als de oogst dreigde te mislukken vanwege te weinig regen. Maar pas na de Bokseropstand van 1900 werd het oord echt populair. De kerk, waarin de christenen zich hadden teruggetrokken, had het zwaar te verduren gehad, maar doorstond de aanvallen, naar werd beweerd omdat een verschijning van Maria de Boksers op de vlucht had gejaagd. Vele christenen vestigden zich daarna rond de kerk.

In 1933 werd het gouden jubileum van de Mariakerk gevierd. Behalve twintig missionarissen, twee bisschoppen en ongeveer 1500 christenen met geschenken voor Maria, waren ook nog eens zo'n 10.000 niet-christenen gekomen. Een onafzienbare menigte met vaandels, vlaggen en baldakijnen trok onder muzikale begeleiding van meer dan twintig harmonieën uit alle oorden van Zuid-Shanxi, in processie rond. 's Avonds werd het feest besloten met een groot vuurwerk. Ter gelegenheid van het jubileum werd een processievereniging opgericht. De inschrijvingen stegen snel tot drieduizend, in achttien verenigingen over heel Zuid-Shanxi verdeeld. Voornaamste element in de statuten was het voorschrift om ieder jaar in de meimaand een

---

1255. Fortunatus Spruit, "Geachte weldoeners", in: *Sint Antonius*, jrg. 44, nr. 3 (maart 1938), 58. Voor beschrijvingen van sacramentsprocessies zie *Neerlandia Seraphica*, jrg. 4, nr. 1 (januari 1930), 23; jrg. 4, nr. 9 (september 1930), 383-384. Allereerste vermelding van een processie bij Placidus Slijkerman in Matchang, 21 juni 1892, AOFM. Persoonsdossier P.Slijkerman, doos 12, map 14.

bedevaart naar Tchaokialing te houden. De eerste week kwamen bedevaartgangers uit het noorden van het vicariaat, daarna die uit het oosten, dan die uit het zuiden en tenslotte in de laatste week de bedevaartgangers uit het westen. In 1944 werden de Mariakerk, de pastorie van Tchaokialing en de gastenkwartieren voor de bedevaartgangers door de communisten verwoest.[1256]

Ook op andere manieren probeerden de missionarissen het geloofsleven van hun christenen te verdiepen, onder andere door hen tot méér dan wekelijkse kerkgang aan te sporen. Een van die pogingen was de organisatie van de christenen in verschillende verenigingen, zoals broederschappen (Sacratissimi Cordis Jesu, Scapulare B.M.V. de monte Carmelo, Sanctissimi Rosarii, Purissimi et immaculati Cordis B.M., Septem Dolorum B.M.V.) Er waren maar weinig christenen die niet bij een of meerdere broederschappen waren aangesloten.[1257]

Een ambitieuzere onderneming was de zogenaamde Katholieke Actie, bedoeld om leken meer te betrekken bij de kerkelijke organisatie. In Nederland kwam deze beweging in de jaren dertig van de twintigste eeuw op gang, maar in Shanxi begon men er zeker twee decennia eerder mee. De missionarissen hadden zich kennelijk laten inspireren door de encycliek *Il fermo proposito* uit 1905 van Pius X waarin de Katholieke Actie in Italië werd behandeld.[1258]

Op maandelijkse bijeenkomsten onder leiding van de missionaris werd over godsdienstige onderwerpen gesproken. Een keer per jaar werd in Luanfu gedurende enkele dagen een algemene vergadering gehouden. Op enkele plaatsen waren de leden zeer actief. Zowel in Hongtong als in Ankow trokken zij er zondags op uit om hun niet zo fanatieke medeparochianen aan te sporen hun religieuze plichten na te komen en om met hen over het geloof te praten.[1259] In het algemeen gold dat christenen die lid waren vaker ter communie gingen, "betere" huwelijken afsloten en rigoreuzer waren

---

1256. Hermenegild Poort, van 1934 tot 1939 pastoor van Tchaokialing, schreef een aantal artikelen over het dorp. Zie *St.Antonius*, jrg. 41, nr. 1 (jan 1935), 17-19; nr. 2 (febr. 1935), 41-46; nr. 3 (mrt. 1935), 71-73; nr. 4 (apr. 1935), 96-98; De geschiedenis van Tchaokialing wordt ook uitgebreid beschreven door Columbanus Postma, "Ter Bedevaart", in: *Sint Franciscus*, jrg. 23, nr. 9 (sept. 1908), 281-286; Hermenegild Poort, "Onze Lieve Vrouw van Tsau-tja-ling", in *Sint Antonius*, jrg. 53, nr. 3 (mei/juni 1951), 79-81.

1257. Jaarverslag van 1923, ABL map 33, nr.1.

1258. Over de Katholieke Actie in Nederland, zie: P.I.M. de Haan, Van volgzame elitestrijder tot kritische gelovige. Geschiedenis van de Katholieke Actie in Nederland (1934-1966), Nijmegen 1994. De encycliek is te raadplegen op https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11061905_il-fermo-proposito.html [geraadpleegd 20 september 2023]

1259. 1919 Graman aan de fraters van Weert, ABL map 26, nr. 2; Jaarverslag van 1923, ABL 33, nr. 1; "Uit de Missiën. Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 5, nr. 8 (augustus 1931), 433-438.

in het opgeven van niet-christelijke gebruiken. Of lidmaatschap ook werkelijk tot een dieper geloofsleven leidde, is niet duidelijk. Het kan ook zijn dat zij die al meer toegewijde christenen waren, zich geroepen voelden zich aan te sluiten. Maar de activiteiten van de vereniging bleven niet beperkt tot godsdienstige opvoeding. Zo organiseerden de leden geldinzamelingen om de armsten in de parochie te steunen.

Toch werd de Katholieke Actie door de missionarissen niet succesvol gevonden. Al in 1914 stelde Bertrand Boerke dat de doelstellingen en regels slecht werden begrepen. In 1923, toen het aantal Chinese katholieken in Zuid-Shanxi ruim 33.500 bedroeg, telde de Katholieke Actie 500 leden verdeeld over elf afdelingen. Boerke pleitte er dan ook voor de Katholieke Actie te laten samengaan met de franciscaanse gemeenschap van leken, de zogenaamde Derde Orde. Hij wilde daaruit een elite van christenen vormen waaruit ook catechisten gerecruteerd konden worden. Maar de propaganda zou niet gemakkelijk zijn. Sommige missionarissen beschikten over onvoldoende kennis van het Chinees om preken te maken en bovendien had apostolisch vicaris Timmer sowieso maar matige belangstelling voor de vereniging: hij vond dat de Derde Orde zich niet met sociale kwesties hoorde te bemoeien.[12.60]

Eigenlijk kon een succesvolle Derde Orde-afdeling alleen opgericht worden in grotere parochies waar voldoende zogenaamde oude christenen waren om maandelijks te vergaderen en jaarlijks een retraite te houden. Ze bezochten de zieke leden, stonden de stervenden bij en verzorgden begrafenissen. De mannelijke leden zagen er, net als de Actie-leden, op toe dat de alle christenen van een gemeenschap zondags in de kerk verschenen.[12.61] Maar ook de Derde Orde kende geen grote aanhang. In 1920 waren 209 mannen en 351 vrouwen lid. Kortom, deze uit Europa overgebrachte vormen, bedoeld om katholieken binnen de kerk te houden, spraken in China niet aan. Dujardin constateert terecht dat wat in West-Europa als modernisering gold – het actief betrekken van leken in de kerkelijke organisatie – in de missie al decennialang dagelijkse praktijk was.[12.62]

2.3 Missiegeven en parochiewerk

Centraal in de taken van de missionaris stond dat wat men missiegeven noemde: het jaarlijkse bezoek aan de christenen. Het missiegeven is door de tijd heen vrijwel niet veranderd. De beschrijving uit 1874 van Martinus Poell wijkt nauwelijks af van

12.60. Luan 15 maart 1924 Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

12.61. Luan 15 december 1920 Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luanfu feest v. Bonaventura, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; Luan 15 maart 1924 Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2. Jesualdus van Hemert, "Zuid-Chansi. Algemeen overzicht", in *Neerlandia Seraphica*, jrg. 6, nr. 10 (oktober 1932), 423-431.

12.62. Dujardin, Missionering en Moderniteit, 323.

die van Leonides Bruns uit 1940.[1263] Het begon in de herfst, als de Chinezen de oogst binnen hadden, en duurde tot het voorjaar wanneer de werkzaamheden op het land weer begonnen. In die zes á zeven maanden moest de missionaris alle christelijke gemeenschappen in zijn district bezoeken. Hij nam dan zijn intrek in de woning van de plaatselijke catechist. Ook de gebedsruimte werd, als er geen kapel in het dorp was, in een woning ingericht. Altaarlinnen, hosties, miswijn, liturgische gewaden – alles werd door de missionaris zelf meegebracht, evenals zijn beddegoed, kleren, een kleine apotheek en de boeken met de administratie van het district. De duur van het missiegeven was afhankelijk van het aantal christenen: voor 10 christenen werd één dag uitgetrokken. In de grotere plaatsen kon men dus wel enkele weken bezig zijn, in de kleine enkele dagen. Gedurende die tijd werden de missionaris en zijn personeel onderhouden door de plaatselijke katholieke gemeenschap.

Allereerst bracht de catechist verslag uit over de stand van zaken in het dorp. Daarna begon de eigenlijke missie. De dagen werden geopend met een gezamenlijk morgengebed en eindigden met een avondgebed. In de voormiddag ontving de missionaris groepjes van vijf à tien personen om hun kennis van de catechismus te toetsen en geloofszaken uit te leggen. De Nederlanders gebruikten een in het Chinees vertaalde catechismus bestaande uit achttien lessen waarin de katholieke geloofs- en zedenleer was vervat. Er was ook een kortere, eenvoudiger versie voor ouderen en trageren van geest. In de namiddag kwamen diezelfde personen om te biechten, daarna konden ze worden toegelaten tot de communie. Daarmee hadden de christenen voldaan aan hun plicht om minstens éénmaal per jaar te biechten en ter communie te gaan. De keren dat ze daarna nog ter communie gingen werden devotiecommunies genoemd.

Nadat alle christenen aan de beurt waren geweest, kwamen degenen die te kennen hadden gegeven gedoopt te willen worden, de zogenaamde catechumenen. Ook zij werden op hun kennis van de catechismus getoetst, moesten bij de mis aanwezig zijn en het morgen- en avondgebed meebidden. Wie de catechismus kon opzeggen en zich verder keurig had gedragen, werd gedoopt. Ook voor de missionaris was

1263. Tien-men 18 oktober 1874 Poell aan familie, ABL map 6, nr. 1; Kiangchow 28 oktober 1940, Bruns aan familie, AOFM brieven Bruns, Rome-Hongshui, doos 39. Andere beschrijvingen van het missiegeven bij: Hongtong, november 1893, Timmer aan provinciaal, ABL map 16, nr. 3; Ngan-K'eou 10 en 25 januari 1904, 27 april 1906, Kruitwagen aan familie, AOFM doos 22, map 1A-1B; Epiphanius Frericks, "Brief van Pater Epiphanius Frericks uit China", in: *Sint Antonius*, jrg. 17, nr. 8 en nr. 9 (augustus en september 1911), 250-251 resp. 282-285; Columbanus Postma, "Op Missie", in: *Sint Antonius*, jrg. 19, nr. 1 en nr. 3 (januari en maart 1913), 29-31 resp. 80-83; Chinophilus (Kruitwagen), "Op missie in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 37, nr. 4 (april 1931), 120-123; "Uit onze missiën. Zuid-Chansi", in: *Neerlandia Seraphica* jrg. 3, nr. 3 (maart 1929), 108-123; jrg. 3, nr. 4 (april 1929), 153-162; jrg. 7, nr. 10 (oktober 1933), 556-557.

dit een bijzondere gebeurtenis: “Dat is voelbaar het Rijk van Christus uitbreiden en hiervoor hebben wij vaderland, familie, medebroeders en vrienden verlaten”, schreef Postma.[1264]

Tenslotte moest de missionaris de doop van pasgeborenen door catechisten bevestigen, huwelijken inzegenen, zieken bezoeken, de administratie bijwerken en bemiddelen in kwesties die vaak te maken hadden met de praktijk van de Chinese huwelijksgewoonten. In kleinere christenheden had hij soms gelegenheid om met niet-christenen te praten. Overigens heeft zo'n rechtstreeks contact nooit tot een bekering geleid.[1265]

In het half jaar dat de missionaris niet op missie was, verbleef hij in zijn residentie. Behalve het normale pastorale werk, had hij de zorg voor zijn eigen huishouden, personeel, catechisten en de scholen in zijn gemeente. Naast de parochiale boeken, moest hij ook een administratie bijhouden van landerijen, gebouwen en kerken in zijn district, van de kinderen die onder de hoede van de Heilige Kindsheid bij voedsters waren ondergebracht, van scholen en catechumenaten. Jaarlijks bracht hij verslag uit over zijn parochie en de financiën aan de apostolisch vicaris. En hij moest zijn moraaltheologische kennis op peil houden door zogenaamde *casus conscientiae* op te lossen zodat hij in de biechtstoel gefundeerd kon oordelen.[1266] Als meest tijdrovend en vermoeiend beschouwde men de voortdurende hulp en raad die de parochianen vroegen. Zeker in de kleinere gemeenschappen was een missionaris, behalve zielzorger, vaak ook “burgemeester, commissaris van politie, rechter, advocaat (…), veldwachter enz. enz. enz.”.[1267] Niet alleen bij problemen tussen christenen onderling maar ook tussen christenen en niet-christenen werd de missionaris als bemiddelaar gevraagd.

In de persoonlijke omgang met Chinezen bewaarde men afstand. In China waren omgangsvormen toch al anders dan in Europa, maar los daarvan was de gangbare mening bij de franciscanen dat men met Chinese christenen niet kon omgaan op voet van gelijkheid. Van hen werd verwacht dat ze de missionarissen op eenzelfde manier tegemoettraden als Chinese mandarijnen. In de eerste decennia van het vicariaat moesten zij zelfs de kowtow doen. Dat is in later jaren afgeschaft, maar het bleef bijvoorbeeld niet toegestaan om te gaan zitten in tegenwoordigheid van de pater.

1264. Columbanus Postma, “Uit de Missie van Zuid-Chansi. Op Missie”, in: *Sint Antonius*, jrg. 19, nr. 3, maart 1913, 80-83.

1265. Jaarverslag 1924. De werkzaamheden van een missionaris. ABL map 33, nr. 2.

1266. Jaarverslag 1924. De werkzaamheden van een missionaris. ABL map 33, nr. 2.

1267. Luanfu, 8 november 1907, Kruitwagen aan Ouders (enz.) AOFM dossier Kruitwagen; zie ook Sintchoang, 14 januari 1927, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3.

Jonge missionarissen voelden zich weleens ongemakkelijk bij deze hiërarchische benadering maar gedroegen zich al spoedig als hun oudere collega's. Men moest tegenover Chinezen wel “een beetje ruw” zijn, zo was het algemeen gevoelen.[1268] Toch was niet iedereen het met deze omgangsvormen eens. Kritiek kwam onder meer van Leonides Bruns die zijn oudere confraters verweet “dat zij zich te veel als heren boven de Chinezen uit-stekend beschouwden.”[1269]

3. De missionaris als jurist

3.1 Bijstand in de Chinese rechtbank

Missie en politiek, dat wil zeggen het imperialisme van westerse mogenheden, waren nauw vervlochten.[1270] Centraal daarin stond het protectoraat van Frankrijk over de hele katholieke missie in China. In een reeks verdragen waren telkens weer priviliges bedongen waarvan er twee van wezenlijk belang waren: het recht van missionarissen om grond te kopen en er gebouwen op te zetten en de vrijheid van godsdienst voor elke Chinees. De Chinese overheid moest deze overeenkomsten garanderen, maar omdat de verdragen eenzijdig door het Westen waren opgedrongen, bekommerden de ambtenaren zich er weinig om. Missionarissen grepen hun kans. Zij achtten zich bevoegd hun christenen te ondersteunen in rechtszaken en beschouwden dat zelfs als hun plicht. Immers, een tot het christendom overgegane Chinees kon niet meer terugvallen op zijn familie, die in de traditionele Chinese samenleving bescherming aan haar individuele leden bood. Bovendien beschouwde men juridische bijstand als een uitstekend middel om niet-christenen op de voordelen van bekering tot het christendom te wijzen.

De rechtszaken waarbij de missie betrokken was, werden door de Duitse missioloog Johannes Beckmann SMB in zijn proefschrift uit 1931 in een aantal categoriën ondergebracht:

1. gevallen van mishandeling en beroving van pasbekeerden of catechumenen door niet-christenen omdat de katholieke Chinezen weigerden mee te betalen aan de verering van de goden. De missionaris moest in dergelijke gevallen de ambtenaren erop wijzen dat christenen van deze financiële verplichting vrijgesteld waren.

1268. Entre-nous P.Judocus Spruit ofm, Leskamer Weert, 13-14 december 1932, AOFM 'Lezingen China'.
1269. Maastricht 7 maart z.j., Dassen aan “P.Callistus”, AOFM doos 39 Getuigenissen over Leonides Bruns.
1270. Deel II, hoofdstuk I,2.

2. gevallen waarbij twee christenen een conflict hadden over een erfenis, huwelijk, verkoop van grond etc. Zij konden een missionaris als rechter kiezen en dienden zijn oordeel te volgen.
3. gevallen waarbij christenen een niet-christen onrecht hadden aangedaan. Deze kon zich tot de missionaris wenden die dan de christenen tot de orde riep en hen eventueel een schadevergoeding liet betalen.
4. gevallen waarbij een christen een conflict had met een rijk persoon. Deze laatste was in het voordeel omdat hij de ambtenaren kon omkopen. In zo'n geval koos de missionaris de kant van de christen, ook als het ging om een conflict waarin godsdienst geen rol speelde.
5. gevallen van gewelddadigheden door niet-christenen tegen de missionaris of tegen de christenen.[1271]

Duidelijk is dat er niet zozeer sprake was van conflicten waarin godsdienst in grote rol speelt, maar dat het veelal ging om een min of meer algemene bescherming van de christenen. Dat is ook de mening van Alan Sweeten die officiële processtukken van conflicten in enkele dorpen in de provincie Jiangxi uit de tweede helft van de negentiende eeuw bestudeerde: frictie tussen christenen en hun niet-christelijke dorpsgenoten hadden doorgaans weinig van doen met godsdienst.[1272]

Ook in Zuid-Shanxi gaven de Nederlandse missionarissen steun aan de christenen in de rechtbank. Vanaf 1893 tot 1898 verschijnen elk jaar een of twee artikelen in *Sint Franciscus* waarin een proces beschreven wordt. Meestal ging het om situaties waarin christenen door hun niet-christelijke dorpsgenoten werden gedwongen een bijdrage te leveren aan "afgodendiensten", iets wat hen was verboden. Of het ging om perikelen rond huwelijksafspraken, die waren gemaakt nog voordat men zich bekeerd had.[1273]

1271. Johannes Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 154-155.

1272. Alan Richard Sweeten, *Christianity in Rural China. Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860–1900*, Ann Arbor 2001, 17.

1273. A. Broekman, "Uit Oost-Hoepe", in: *Sint Franciscus*, jrg. 8, nr. 4 (april 1893), 116-118; A. Broekman, "Uit de missie van Zuid-Chan-si", in: *Sint Franciscus*, jrg. 9, nr. 5 (mei 1894), 149-154; W. Groeneveld, "Mijn eerste bezoek bij den Mandarijn", in: *Sint Franciscus*, jrg. 9, nr. 10 (oktober 1894), 307-311; Th. Ouwens, "Uit de Missie van Zuid-Chan-si", in: *Sint Franciscus*, jrg. 10, nr. 8 (augustus 1895), 241-245; C. Pompe, "Een staaltje van Chineesche rechtspraak", in: *Sint Franciscus*, jrg. 11, nr. 1 (januari 1896), 23-27 en nr. 2 (februari 1896), 59-62; P. Slijkerman, "Een zieltje gered", in: *Sint Franciscus*, jrg. 11, nr. 12 (december 1896), 373-377; C. Pompe, "Hoe in China eene christengemeente wordt gesticht", in: *Sint Franciscus*, jrg. 12, nr. 12 (december 1897), 371-377; P. Slijkerman, "Eene vervloeking bewaarheid", in: *Sint Franciscus*, jrg. 13, nr. 5 (mei 1898), 152-155.

Ook in de correspondentie met Nederland komen processen ter sprake.[1274] Echter, na 1900 komt het thema, althans in tijdschriften, nauwelijks nog aan de orde.

Dat had mogelijk te maken met het gegeven dat de missionarissen zich in toenemende mate ervan bewust waren dat zowel van de zijde van collega's als van de zijde van Chinezen misbruik werd gemaakt van de juridische bescherming die het christendom bood. Verschillende apostolisch vicarissen hebben dit probleem aangesneden op synoden en geprobeerd hun missionarissen tot terughoudendheid te bewegen. Ook in Europa verschoven de meningen gaandeweg. Begin jaren dertig van de twintigste eeuw concludeerde Beckmann: "Als Missionsmittel müssen die Prozesse in ihrer Gesamtheit als Fehlschlag und Unglück für die ganze Mission bezeichnet werden." De oorzaak daarvan lag zijns inziens nu juist niet bij de individuele missionaris maar bij het systeem: "Wie alle andern Europäer glaubten auch die Missionare an die Ueberlegenheit der europäischen Kultur und hielten darum fest an der erzwungenen Exterritorialität und der damit gegebenen Vorzugsstellung."[1275]

Al met al zijn de bronnen te fragmentarisch en te summier om stellige uitspraken te doen over de wijze waarop de Nederlandse franciscanen in Shanxi met rechtszaken omgingen. In ieder geval lijken enkele bestuurders oog te hebben gehad voor de verschillende standpunten. Johannes Hofman verweet Placidus Slijkerman en Sergius Schuurman en de chinese priester Kao onterechte processen gevoerd te hebben. Fortunatus Spruit bekritiseerde Ludwinus Exler, Paulus Li en Odo van Etten. De eerste zou te goedgelovig zijn geweest, de tweede te beschermend voor zijn christenen en de derde te heetgebakerd in de rechtbank. [1276]

Overwegingen om juridische hulp te geven kwamen veelal voort uit een opportunistische motief: het vergrootte de aantrekkingskracht. Odoricus Timmer meende dat Chinezen gewoon onverschillig stonden tegenover godsdienst. Het maakte hen niets uit tot

---

1274. Ku-tja-dzei 18 oktober 1880, Broekman aan Nieuwenhuizen, AOFM persoonsdossiers Broekman, doos 11, map 4; Chansi 18 september 1891, Cornelisse aan provinciaal, AOFM persoonsdossiers, Cornelisse, doos 9; Wan-tch'uen 6 december 1881, Faaij aan provinciaal, AOFM persoonsdossiers Faaij, doos 9, map 7; Ma-tch'an 5 oktober 1882, Faaij aan Nieuwenhuizen, AOFM persoonsdossiers, doos 9, map 7; Loe-ngan-fou 8 december 1887, Faaij aan provinciaal, AOFM persoonsdossiers, Faaij, doos 9, map 7; Ma-tchang 14 november 1889, Poell aan Hieronyma Poell, ABL map 6, nr. 3; Zuid-Chan-si 18 mei 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

1275. Beckmann, *Katholische Missionsmethode*, 166.

1276. Zuid Chansi 27 april 1899, Hofman aan proinciaal, ABL map 16, nr. 2D; Sin-tchoang 14 januari 1927, Fort. Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3; Luanfu 30 maart 1928, Fort. Spruit aan Kruitwagen, ABL map 51, nr. 1; Luanfu 4 april 1928, Fort. Spruit aan Kruitwagen, ABL map 51, nr. 1; Luanfu 22 mei 1928, Fort. Spruit aan Kruitwagen, ABL map 51, nr. 1; 26. Luanfu 2 juli 1928, Fort. Spruit aan Kruitwagen, ABL map 51, nr. 1.

welke geloof iemand zich bekeerde. Ook met christenen hadden zij geen problemen als ze hun bijdragen maar leverden aan toneelstukken en processies ter ere van de goden en aan het onderhoud van de pagodes. Maar het verbod van de katholieke kerk daarop vormde juist het grote probleem, met name voor de nieuwbekeerden die niet zelden, dat erkende Timmer, juist vanwege de vrijstelling van een deel van de lokale belastingen, christen waren geworden.

Dorpshoofden legden zich niet zonder meer neer bij deze regeling en probeerden de christenen toch tot betaling te bewegen. Niet-christelijke dorpsgenoten ventileerden hun ongenoegen door "geniepig" schade toe te brengen aan de akkers en gewassen van de christenen. Rechtszaken waren het gevolg. Uiteindelijk trokken de niet-christenen aan het kortste eind. Oude christenen werden zelden nog lastig gevallen om geldelijke bijdragen.[1277] Ook Van Bussels visie was nuchter: men keerde zich tot de Kerk in tijden van nood. Verreweg de meesten kwamen, om in een of andere zaak geholpen te worden.[1278]

Mettertijd verdween deze houding van de missionarissen en lieten zij de nadelen zwaarder wegen dan de voordelen. Een samenvatting van de meningen over juridische bijstand is te vinden bij Dositheus Ruys in een van zijn brieven uit 1933 aan de missioloog Odulphus van der Vat. Bijstand in rechtszaken vond hij iets waar "een klein beetje voor, en erg veel tegen te zeggen is". Sommige missionarissen maakten gematigd en verstandig gebruik van het geven van juridische steun, maar er waren ook die "wat al te ijverig waren". Ruijs noemt vijf, in zijn ogen, kwalijke gevolgen: het bezorgde de christenen en het christelijk geloof een slechte naam, het trok ongewenste personen aan, nieuw-bekeerden bleven vaak om de bescherming in de godsdienst, men kweekte onzelfstandige christenen, en het koste de missionaris veel te veel tijd.[1279] Ruys zelf kreeg van zijn parochianen zelfs het verwijt dat hij te veel preekte en te weinig hun zaken in het tribunaal behandelde, waarop hij antwoordde dat hij nu eenmaal priester was en "geen mandarijn en zeker geen beulsknecht".[1280]

3.2 Omgang met Chinese ambtenaren-literati

Met name vanwege hun bemoeienis met rechtszaken kwamen de westerse missionarissen in contact met lokale bestuurders, de "mandarijnen". In het algemeen oordeelden zij negatief over deze ambtenaren en over China's, tot laat in de achttiende eeuw door de Europese intelligentsia zo bewonderde bureaucratie –

1277. Antwoord Odoricus Timmer op vragen van de fraters van Weert, ca. 1919, ABL map 26, nr. 1.
1278. Luanfu 30 augustus 1916, Van Bussel aan provinciaal, ABL map 35, nr. 1.
1279. Kao-lao-tchen 4 juli 1933, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5.
1280. Idem.

een beeld overigens dat destijds vooral in het leven was geroepen door de zeer positieve berichtgeving van de jezuïeten. De missionarissen van de negentiende en twintigste eeuw zagen de rechtspraak en burgerlijk bestuur eerder als corrupt. Er zou sprake zijn van ambtelijke willekeur, nepotisme en omkoperij. Op de samenstelling van de besturen van districten, steden of dorpen hadden de burgers nauwelijks invloed.[1281] Bestuurders werden weinig flatteus beschreven. Zij werden beschouwd als de "vijanden", want als "leerlingen van Confucius" waren ze immers tegenstanders van het christelijk geloof.[1282] De beschrijvingen van ontmoetingen in de Nederlandse missietijdschriften onthullen de minachting van de missionarissen. De Chinese etiquette werd steevast omslachtig gevonden: theeceremonies en strikte begroetingsrituelen waren staaltjes van "chineesche langdradigheid", Chinese gesprekspartners werden afgeschilderd als arrogante en sluwe, maar niettemin gemakkelijk te ontmaskeren, vleiers.[1283] Het is de vraag waarom dit beeld nu juist in de media van de missiepropaganda werd uitgedragen. Moest het contrast met een als veel betrouwbaarder, christelijke, Europese cultuur zo benadrukt worden?

De argwaan bij de Nederlanders ten aanzien van de oprechtheid van Chinese gezagsdragers was diepgeworteld, getuige een waarschuwende opmerking van Timmer in 1920:

> "Sta goed met een litteraat, en hij zal U om U een pleizier te doen, in sierlijk schrift de prachtigste lofspraak op God en onzen heiligen godsdienst leveren, evenals indertijd keizer K'ang-si deed, zonder ook maar iets te gelooven van wat hij heeft neergeschreven. Eenige jaren geleden in correspondentie zijnde met den toenmaligen gouverneur onzer provincie, ontving ik van hem een brief, waarin niets minder

1281. Zie onder meer: Theophilus Ouwens, "Uit de Missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Franciscus*, jrg. 10, nr. 8 (augustus 1895), 241-245; Cassianus Pompe, "Een staaltje van Chineesche rechtspraak", in: *Sint Franciscus*, jrg. 11, nr. 1 (januari 1896), 23-27; "Het Burgerlijk Bestuur", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 5, nr. 4 (april 1931), 164-168; "Rechtspraak", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 5, nr. 5 (mei 1931), 244-249; Odoricus Timmer, ca. 1920 Brief aan de Fraters van Weert, ABL map 26, nr.1.

1282. Zie onder meer: Aegidius Broekman, "Uit Oost-Hoe-pe", in: *Sint Franciscus*, jrg. 6, nr. 9 (september 1891), 278-284; Cassianus Pompe, "De Oorzaak der vervolging in China", in: *Sint Franciscus*, jrg. 16, nr. 8 (augustus 1901), 251-254; Hubertus Huberts, "Een Christelijk feest in China", in: *Sint Franciscus*, jrg. 23, nr. 4 (april 1908), 112-115; Odoricus Timmer, Brief aan de Fraters van Weert, ca. 1920, ABL map 26, nr. 1.

1283. Zie onder meer: Winfridus Groeneveld, "Mijn eerste bezoek bij den Mandarijn", in: *Sint Franciscus*, jrg. 9, nr. 10 (oktober 1894), 307-311; Placidus Slijkerman, "Een zieltje gered", in: *Sint Franciscus*, jrg. 11, nr. 12 (december 1896), 373-377; Ephrem Giesen, "Op Chineesch Nieuwjaar", in: *Sint Franciscus*, jrg. 17, nr. 8 (augustus 1902), 246-253.

> of meer stond dan dat hij dagelijks 'de tien geboden' tot stof zijner overweging nam!"[1284]

Niettemin had Timmer veel contacten met de ambtenarij en kwamen bezoeken over en weer regelmatig voor. Van Timmer zelf zijn geen beschrijvingen van ontmoetingen bekend, maar uit mededelingen van anderen blijkt dat hij zeer vertrouwd was met de finesses van de Chinese omgangsvormen. Een van zijn bezoeken werd, met veel gevoel voor detail, beschreven door Hubertus Huberts, dan een nog jonge missionaris, pas kort in China en bij die gelegenheid Timmers begeleider. Het betrof een bezoek aan de stad Kiangchow, kort na de Bokseropstand, met als doel begrafenissen van vermoorde christenen en schadevergoedingen te regelen.

Huberts vertelt hoe op een middag de "Oude Groote Heer", dat wil zeggen de districtsmagistraat, zijn opwachting kwam maken. Na het uitwisselen van grote, rode visitekaarten, verscheen de gast, gezeten in zijn draagstoel en beschermd door een parasol en een militair escorte. De begroeting, voor de woning van de missionarissen, was stilzwijgend en ging gepaard met diepe buigingen. Daarna begaf het gezelschap zich naar binnen. Na nogmaals de begroetende buigingen te hebben uitgevoerd, nodigde Timmer de Chinese bezoeker uit om te gaan zitten. De waterpijp werd aangestoken en er werden thee en koekjes gebracht. Het gesprek verliep geanimeerd en Huberts, die niet in de conversatie betrokken werd omdat hij de taal nog niet machtig was, kon de mandarijn rustig bekijken. Hij beschreef hem als een wat oudere, levendige, grote man, met een grijze, dunne staart, "enkele, treurig afhangende haartjes" bij wijze van sikje en – zo blijken de vooroordelen diep geworteld – zonder twijfel een opiumroker zoals de meeste ambtenaren. Dat meende Huberts althans te zien aan het klamme en bleke gezicht, de matte ogen en de vermoeide gelaatstrekken. Zijn kostuum vond de jonge missionaris evenwel prachtig. Tot in de kleinste bijzonderheden beschreef hij de kleurige en kostbare zijden kleding: het lange, gele onderkleed, het donkerrode bovenkleed met lange, tot over de handen vallende mouwen, de zwartzijden korte jas met als versiering en ten teken van waardigheid "op borst- en rugzijde een vierkant plakkaat van goud borduursel, waarop tusschen bloemen en andere figuren een kronkelende ooievaar prijkt." Ook de zwarte statiehoed met lange, rode franjes en een knop van blauwe edelsteen werd beschreven. Huberts legt uit dat dit rang van de ambtenaar aangaf. De hoogste graden droegen een hoed met in de knop een pauweveer; Timmers gast had een sierlijk naar achteren uitstekende paardestaart, bevestigd in een blauwwit porseleinen buisje onder aan de knop.[1285]

1284. Odoricus Timmer, Brief aan de Fraters van Weert, ca. 1919, ABL map 26, nr. 1.

1285. Hubertus Huberts, "Het bezoek van Mgr. Odoricus Timmer te Kiang-tcheou", in: *Sint Franciscus*, jrg. 20, nr. 5 (mei 1905), 141-145. Aldaar 144.

Na enige tijd eindigde het bezoek en werd de gast met de vereiste beleefdheden uitgeleide gedaan. De volgende ochtend brachten de Nederlanders, daartoe uitgenodigd, een tegenbezoek. Het kantoor en de residentie van de magistraat vielen Huberts nogal tegen: vuile muren, verveloos hout, verschoten gordijnen. Maar de vroege lunch smaakte hem uitstekend. Eerst werden kleine versnaperingen geserveerd: schijfjes van allerlei vruchten, gebakjes, lekkernijen van suiker, gebrande meloenpitten, noten en amandelen. Daarna kwamen de hoofdgerechten, enigszins aangepast aan de smaak van de Europese gasten: zeeslakkensoep, eieren "waarvan wit en dooier door een zekere bewerking zwart zijn geworden", gekonfijtte bamboeloten, stukjes eend met zeegrassalade en haaievinnenpastei. Er werd warme rijstwijn en wijn van vijgen bij geschonken. Daarna dronk men thee, rookte de magistraat een waterpijp en staken zijn Nederlandse gasten een – zelf meegebrachte – sigaar op. Als nagerecht werd vogeltjeszaadsoep opgediend en tenslotte kreeg iedereen een warme, vochtige doek om zijn gezicht te verfrissen.

Ondanks deze gastvrije ontvangst en de ontspannen sfeer waarin de ontmoetingen plaatsvonden, waarschuwde Huberts zijn lezers dat dit alles – tenminste, van de kant van de ambtenaren – slechts schone schijn was: "Een wenk van hooger hand en ze zijn de liefste vriendjes, weer een wenk en ze zijn de bitterste vijanden."[1286] De juistheid van deze mening daargelaten, de motieven van de Nederlanders om contacten te onderhouden, waren in ieder geval niet geheel onbaatzuchtig. Timmer zelf schreef dat de missie profijt kon hebben van een, minstens voor het publieke oog, goede verhouding met de Chinese magistraten. Niet-christenen zouden, uit vrees voor bestraffing door de ambtenaren, ervan weerhouden worden iets tegen christenen te ondernemen.[1287] Deze houding was een constante in de omgang van de missionarissen met de ambtenaren. In 1920 formuleerde Graman nog steeds de voordelen in die termen: "Wanneer de missionaris goed staat met zijn mandarijn en ander officieele beambten, mist dit zijn invloed op 't volk niet. De Pater staat dan in hooger aanzien en over het algemeen zullen kwaadwillige heidenen zich dan wel wachten vijandelijk tegen de christenen op te treden."[1288]

Overigens lijkt er sprake te zijn geweest van een informeler contact in Luanfu, de hoofdresidentie van de Nederlanders en een bestuurlijk-administratief centrum in Zuid-Shanxi. Behalve de gebruikelijke diners en visites ging men daar ook minder officieël met elkaar om. Zo schreef Victorianus Kruitwagen, een verwoed amateur-

1286. Idem, 189.

1287. Odoricus Timmer, "Toevoeging bij jaarverslag 1902", in: *Sint Franciscus*, jrg. 18, nr. 1 (januari 1903), 15-17.

1288. Rembertus Graman, Brief aan de Fraters van Weert, ca. 1919, ABL map 26, nr. 2.

fotograaf, met regelmaat in zijn brieven over uitnodigingen om fotoportretten te maken, niet alleen van de mandarijnen zelf, maar ook van hun vrouwen en kinderen, en werd hij eens door Timmer gestuurd om een electrische bel aan te leggen in het tribunaal. Na dit klusje was hij, beweerde hij gekscherend, "vette maatjes" met de ambtenaren geworden en vreesde dat er nu wellicht geen diner meer gegeven zou worden voordat men zeker wist dat hij in de stad was.[1289]

3.3 "De stormwind der driften": Martinus Poell in het nauw

Ondanks de bescherming die de verdragen boden, en ondanks de zo beleefd mogelijke omgang met bestuurders ondervonden ook Nederlanders dat niet iedere ambtenaar gesteld was op de aanwezigheid van gepriviligeerde "Europese duivels" in zijn dorp of stad. Meestal werd de ergernis geuit in plagerijen, scheldkannonades en provocaties.[1290] Slechts één keer in de tweede helft van de negentiende eeuw heeft een Nederlandse franciscaan daadwerkelijk te maken gehad met fysiek geweld. Martinus Poell had die twijfelachtige eer. Tot de Bokseropstand van 1900 was hij de enige die de Chinezen, in de woorden van zijn collega Broekman, "met den palm des martelaarschap [kwamen] tegen geloopen."[1291] De gebeurtenis speelde zich weliswaar af in een dorp in Hubei, maar geeft een inkijkje in de manier waarop een conflict en de daarop volgende juridische afwikkeling, verliep.

1875 was een jaar waarin langdurige droogte de oogst en daarmee het bestaan van de dorpsbevolking bedreigde. Op 24 augustus organiseerden zij een processie naar de plaatselijke pagode om de goden om regen te vragen. Hoewel het hun verboden was, hadden enkele Chinese christenen zich toch bij de stoet aangesloten. Poell wilde zelf vaststellen wie dat waren, om hen terecht te kunnen wijzen. Zodra de "overtreders" hun missionaris zagen, verlieten ze de stoet. Poell, tevreden, bemoeide zich verder niet met de processie en keerde naar huis terug. Daar waren op dat moment ook enkele niet-christenen aangekomen die de kerk in wilden. Poell veronderstelde dat ze van plan waren de kerk leeg te roven en verbood hun de toegang, waarop ze woedend werden. Inmiddels was de bijeenkomst in de pagode voorbij en waren de honderden deelnemers weer teruggekeerd naar het dorp. De woede van de eersten sloeg op hen

1289. Ngan-k'eou 15 april 1904 Kruitwagen aan familieleden, AOFM doos 22, map 1B; Ngan-k'eou 30 oktober 1904 Kruitwagen aan familieleden, AOFM doos 22, map 1B; Lu-an-fu 7 april 1906 Kruitwagen aan familieleden, AOFM doos 22, map 1B; Lu-an-fu 12 mei 1907 Kruitwagen aan familieleden, AOFM doos 22, map 1B.

1290. z.p., z.j. [oktober 1880] Ouwens aan N.N., AOFM, persoonsdossier Ouwens, doos 15, map 10; z.p. 12 augustus 1883, Van Kessel aan Ouders, AOFM, persoonsdossier Van Kessel, doos 10, map 24; Chansi 18 september 1891, Cornelisse aan provinciaal, AOFM, persoonsdossier Cornelisse, doos 9; Hongtong 18 december 1892, O. Timmer aan Nieuwenhuizen, ABL, map 16, nr. 3.

1291. Goe-ze-pe 25 november 1875, Broekman en Poell aan Benvenutus, Zeer Eerwaarde Pater Lector, AOFM, Broekman, doos 11, map 4.

over en ze begonnen te schreeuwen en te roepen om de verwoesting van de kerk en de dood van Poell: “een heiden grijpt mij bij de borst en houdt mij staande, een tweede houdt mij vast bij mijn haarvlecht, een derde wil mij den genadeslag geven, hij heft een zwaar ijzeren werktuig boven mijn hoofd; ik zie het, en beveel mijn ziel aan God…..., ‘Houd op!’ schreeuwt men, ‘sla hem niet, dood hem niet, voort met hem naar de pagode!’” Daar werd Poell ondervraagd door de dorpshoofden. Ze vroegen hem of hij geweigerd had om regen te bidden en of hij de niet-christenen had willen beletten dat wel te doen. Poell ontkende: hij had juist wél om regen gebeden en met de niet-christenen bemoeide hij zich niet. De dorpshoofden concludeerden dat hij onschuldig was, maar de honderden opgewonden dorpelingen die buiten de pagode wachtten, hadden op een executie gerekend en waren slechts met moeite tot bedaren te brengen.

Enkele dagen gingen voorbij. De gemoederen bleven echter verhit en het werd steeds moeilijker de menigte buiten de pagode te houden. In de nacht van 26 op 27 augustus werd Poell overgebracht naar de woning van een van zijn beschermers want vluchten naar een veilig oord was onmogelijk. Dag en nacht stonden zijn belagers op de uitkijk. Bovendien durfde de inmiddels gewaarschuwde eerstverantwoordelijke bestuurder, een ambtenaar genaamd Yen, niet in te grijpen omdat hij vreesde dat dat de lont in het kruitvat zou zijn. Poells enige hoop was dat zijn parochianen de apostolisch vicaris zouden waarschuwen. Die zou dan “voorzeker onmiddellijk den Consul van Frankrijk, onder wiens bescherming wij staan, op de hoogte brengen en zijne krachtige tusschenkomst verzoeken.”

Ruim een week later, op 6 september, vond Yen de dorpelingen voldoende gekalmeerd en stuurde hij zijn bedienden om Poell uit zijn gevangenis te halen en hem het dorp uit te begeleiden. Enkele dorpelingen, bij zinnen gekomen, stonden stil langs de kant van de weg en aanschouwden het vertrek van de missionaris die meende in hun gezichten het angstige besef te zien dat hun daden gevolgen zouden hebben. Poell arriveerde de volgende dag in de stad waar Yen resideerde en werd meteen naar diens kantoor gebracht. Het was de eerste keer dat de Nederlander door een Chinese ambtenaar werd ontvangen en dat gebeurde met de nodige egards want, zo meende Poell, Yen was zeker bevreesd dat hij bij zijn superieuren zou worden aangeklaagd vanwege zijn weinig kordate optreden. 's Avonds werd een feestdiner gegeven waarbij tientallen hooggeplaatste Chinezen uit de stad aanwezig waren. Gestoken in de kleren die hij van zijn gastheer had gekregen – “zwart fluweele schoentjes met witte zijden versierselen, een licht blaauwe broek, een wit zijden kleed, een manteltje van donker bruine zijde met bloemen, een waaier in de hand” – begaf Poell zich in het gezelschap. De ruime eetzaal was prachtig verlicht met lantarens en kaarsen, op

tafel stonden vele exotische gerechten en de gasten putten zich uit in wellevendheid en steunbetuigingen "en gaven luide blijken van goedkeuring op al hetgeen de mandarijn of ik zeiden. Och, och, in het vleien zijn de Chineezen waarschijnlijk nog verder gevorderd dan de europeesche hovelingen." De volgende dag vertrok Poell naar Hankow. Pas nadat hij aan de ambtenaar die het contact met de westerlingen onderhield (de *daotai*), en aan de Franse consul zijn verslag had gedaan, kon hij naar zijn confraters terugkeren.

Poell had weinig vertrouwen in een financiële schadeloosstelling: "de stormwind der driften, door de hel aangeblazen, loeit een oogenblik en alles, alles is verdwenen!! – Ik weet het: de Consul en de mandarijnen zullen op schadevergoeding aandringen, maar de schuldige bevolking is doodarm." De afhandeling van de affaire werd echter gedaan door twee ervaren onderhandelaars: een ambtenaar genaamd Oe, die optrad namens de *daotai*, en de Italiaanse franciscaan Eusebius Guizzardi, die de Franse consul representeerde. Ze kwamen snel tot een regeling: de aanstichters zouden worden gestraft en de missie werd schadeloos gesteld. De verantwoordelijke bestuurder, de eerder genoemde Yen, was echter bezorgd dat als deze bepalingen zouden worden uitgevoerd de dorpelingen weer in opstand zouden komen. Hij betaalde een groot deel van de schadevergoeding uit eigen zak, maar kon niet voorkomen dat een aantal oproerkraaiers gevangen werd gezet. Zij moesten tenslotte op een aantal openbare zittingen hun schuld bekennen en schriftelijk beloven nooit meer missionarissen noch Chinese christenen iets in de weg te leggen. Poell was tevreden:

> "De heidenen hebben allen schuld erkend en niet eens een valsche aanklacht ingediend als aanleiding voor de wreedheden door hen bedreven. (…) De heidenen hebben zich diep voor zijn [Guizzardi] moeten vernederen en een eerherstel gegeven zooals wij er geen hadden durven verwachtten. Daarenboven heeft én de mandarijn van Hing-kwè én de Tao-tai een edikt uitgevaardigd, waarin de katholieke godsdienst als goed en gewettigd (dat laatste vooral zegt veel voor den Chinees) wordt omschreven, de heidenen worden bedreigd zoo zij ons nog ooit hinderen en de mandarijnen worden aangespoord alle noodige bescherming te verleenen."[1292]

Poell heeft zijn avonturen uitgebreid beschreven in een brief aan zijn ouders. Het originele stuk bevindt zich helaas niet in de geraadpleegde archieven, maar zeer waarschijnlijk zijn de drie lange artikelen over het incident die in het dagblad *De Noord-Brabander* van 2 en 3 december 1875 en 6 september 1876 werden gepubliceerd, hierop

1292. Oe-tchang 24 april 1876, Poell aan provinciaal, ABL, map 2, nr. 1.

gebaseerd. Ondanks mogelijke redactionele ingrepen lijkt de beschrijving authentiek al geeft zij natuurlijk alleen Poells versie van de affaire.[1293] De gebeurtenissen bevatten elementen die typisch zijn voor de wijze waarop confrontaties in die dagen verliepen. Vaak werden door een crisis, bijvoorbeeld een hongersnood of natuurramp, de grenzen van de tolerantie bij de Chinezen jegens westerlingen maar ook jegens hun christelijke landgenoten, bereikt. Hun afwezigheid bij niet-christelijke erediensten en rituelen die bedoeld waren de gunst van de goden af te smeken, was niet zelden de druppel die de emmer deed overlopen. Ook de nasleep was in veel opzichten representatief: excuserend gedrag van Chinese bestuurders, pressie van Franse zijde, zoeken naar 'schuldigen' en het vaststellen van een schadevergoeding.

4. Weeshuizen van de Kindsheid

4.1 Infanticide in China

Er bestonden fundamentele verschillen tussen de westers-christelijke cultuur en de traditioneel Chinese cultuur in het denken over kinderen, met name over pasgeborenen en zuigelingen. Westerse katholieken leefden in een wereld die doortrokken was van verering voor het christuskind, waarvan de spirituele uitstraling, aldus historicus David Mungello, op alle pasgeborenen werd overgebracht en wel zodanig dat de heiligheid van het leven ("sanctity of life") werd vereerd in de geboorte en de kindertijd. In China lag die in de eerbiedwaardigheid van de ouderdom. Voor christenen begon het leven bij de conceptie en pasgeborenen hadden dus een ziel. In het Chinese denken werd een baby pas drie dagen na de geboorte beschouwd als menselijk.[1294] Dat was een van de factoren die het achterlaten, te vondeling leggen of het doden van pasgeborenen (infanticide) in bepaalde perioden en regio's van China een wijd verbreide praktijk maakte en daarmee de katholieke missie een ingang in de Chinese samenleving bood. Het redden van ten dode opgeschreven kinderen werd voor een groot deel gefinancieerd door het in 1843 opgerichte Genootschap van de Heilige Kindsheid en groeide, zeker met de komst van westerse vrouwelijke religieuzen, uit tot een belangrijk onderdeel van het missiewerk.

Hoewel infanticide in de geschiedenis van het westerse landen ook voorkomt, is er een opmerkelijk verschil met China: in Europa was het aantal gedode jongens en

1293. Goe-ze-pe 25 november 1875, Broekman en Poell aan Benvenutus, Zeer Eerwaarde Pater Lector, AOFM, Broekman, doos 11, map 4; "Een Bede uit China", in: *De Noord-Brabander*, 2 en 3 december 1875 en 6 september 1876, ABL, map 7, nr. 3.

1294. D.E. Mungello, *Drowning Girls in China. Female infanticide since 1650*, Lanham 2008, 65; Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Harvard 2009, 5, 7.

meisjes nagenoeg gelijk, in China waren vooral meisjes het slachtoffer.[1295] De omvang van het gebruik is moeilijk te bepalen. Infanticide was illegaal en speelde zich dus af in het verborgene van de eigen woning. Mungello waagt zich wel aan een (zeer) ruwe schatting en meent dat er sprake is van tientallen miljoenen gedode kinderen in een periode van 2000 jaar. Volgens historicus Eugenio Menegon geldt in het algemeen voor China in de 18e en 19e eeuw, dat er 20% tot 40% meer mannen dan vrouwen waren. In Shanxi zou slechts 2/5 van de bevolking vrouw zijn.[1296]

Er zijn twee structurele, met elkaar verweven, factoren die voor infanticide een verklaring geven: een culturele en een economische. Vrouwen hadden in China tot diep in de twintigste eeuw een lage status. Zonen droegen bij aan de welvaart en het welvaren van de familie, dochters kostten alleen maar geld. Zij gingen immers na hun huwelijk wonen bij de schoonfamilie en namen daarenboven een bruidschat mee. Infanticide van meisjes had dus als doel het aantal dochters in een familie klein te houden. Het was daarnaast ook een middel om in tijden van economische achteruitgang en dreigende hongersnood het hoofd boven water te houden.[1297]

Hoewel illegaal, werd het gebruik door de samenleving getolereerd. Het hoorde bij het leven. De grote filosofische en religieuze stromingen gaven zelfs enige morele rechtvaardiging: het confucianisme stelde mannen boven vrouwen en gebood eerbied voor de ouderdom, niet voor de jeugd, en het boeddhisme gaf een zekere troost door de belofte van wedergeboorte. Tegenstrijdigheden zijn echter ook aan te wijzen, immers het confucianisme hechtte grote waarde aan het voortbestaan van de familie. Het doden van pasgeboren meisjes was daarmee in strijd. En het boeddhisme wijst het doden van levende wezens ten ene male af. Protest van literati en ambtenaren tegen infanticide heeft dan ook altijd bestaan. In woord en daad probeerden ze het gebruik te bestrijden: ze publiceerden essays waarin ze het doden van pasgeborenen veroordeelden, richtten instellingen op waar voedsters werkten en waar verstoten en te vondeling gelegde kinderen werden opgevangen, ze gaven financiële steun aan arme families in tijden van nood en bekritiseerden de omvang van de traditionele

---

1295. Het Chinese woord voor infanticide is *ninü*, letterlijk: een meisje verdrinken. D.E. Mungello, *The Catholic Invasion of China. Remaking Chinese Christianity*, Lanham (etc.) 2015, 71.

1296. Mungello, *Drowning Girls*, 65; Eugenio Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Harvard 2009, 167; J. Goeman svd, "Emancipatie der vrouw in China", in: *Het Missiewerk*, jrg. 18 (1936-1937), 158-165, aldaar 159. De onevenwichte demografische verhouding is geen exclusief Chinees verschijnsel maar doet zich in heel Azië voor. Zie Amartya Sen, "More than 100 million women are missing", in: *New York Review of Books*, 37 (20 december 1990).

1297. Dujardin noemt dit als oorzaak voor het hoge sterftecijfer onder zuigelingen en kleuters in de negentiende eeuw. Dujardin, *Missie en Moderniteit*, 203; Wiest meent dat de belangrijkste reden het gebrek aan hygiëne was. Wiest, *Maryknoll*, 138.

bruidsschat, een fundamentele oorzaak van infanticide. Het waren overigens vooral lagere, lokale ambtenaren en niet zozeer de hogere ambtenaren, die daarin actief waren.[1298]

Zoals eerder opgemerkt geldt voor christenen dat pasgeborenen een ziel hebben. Het sacrament van het doopsel zou ook hen redden. Tot het midden van de negentiende eeuw leidden deze opvattingen in de katholieke missie in China vooral tot het 'redden van de zieltjes' van stervende pasgeborenen door hen te dopen, ook als ouders daarvoor geen toestemming gaven. Het was met name een taak voor de chinese maagden – van wie sommigen als vroedvrouwen werkten – die toegang hadden tot kraamvrouwen, zeker als dezen niet-christelijk waren. Tehuizen werden door de vroege missionarissen zelden gebouwd: men had er het geld niet voor. Wel waren er hospices voor de opvang van vondelingen, maar ze waren niet bedoeld als huizen waar kinderen opgroeiden. Zodra dat kon, werden verlaten kinderen ondergebracht bij katholieke gezinnen.[1299]

Van belang is dat de katholieke doop in zijn rituelen en in de belofte van een hiernamaals bijna perfect aansloot bij het Chinese volksgeloof waarin de omgang met de geest van jong gestorven kinderen problematisch was. Die konden immers niet geëerd worden als voorouder, zoals vereist in het traditionele denken, en waren daardoor gedoemd tot een ellendig, zwervend bestaan. Ouders waren bang voor wraak en vreesden dat de geest bezit zou nemen van het lichaam van hun jongere kinderen. Rituelen moesten dit voorkomen en de katholieke doop was daarop een welkome aanvulling. De geest van een dood kind ging naar een hemel, naar een hiernamaals. Bekering tot het katholicisme was niet aan de orde: het ging erom dat de geest van het kind geen bedreiging meer vormde. Vanuit Chinees perspectief gezien was het dopen van stervende kinderen dus geen ritueel waarbij een ziel gered werd maar een bezweringsritueel dat aansloot bij de ideeën en gebruiken van het volksgeloof.[1300]

Er was een verschil tussen missionarissen en zendelingen ten aanzien van infanticide. De laatsten geloofden niet dat het doden van pasgeborenen op zulk een grote schaal voorkwam als de katholieken beweerden. Sommigen ontkenden zelfs het bestaan ervan. Men meende dat de berichten van missionarissen hierover werden overdreven als middel om sympathie op te wekken en zo meer financiële steun te krijgen.[1301] Dat de missionarissen het fenomeen deels in deze zin benutten, was ook zeker waar.

1298. Mungello, *Drowning Girls*, 5, 31, 35, 47, 52, 55, 127-128; Menegon, *Ancestors, Virgins, and Friars*,167.
1299. Mungello, *Drowning Girls*, 102, 107.
1300. Harrison, "Penny for the Little Chinese", 82-83.
1301. Mungello, *Drowning Girls*, 63, 66; Patrick Taveirne, *Han-Mongol Encounters and Missionary Endeavors. A History of Scheut in Ordos (Hetao) 1874-1911*, Leuven 2004, 283.

Mungello verklaart deze ontkenning uit het feit dat protestanten relatieve nieuwkomers in China waren en in de negentiende eeuw vooral in de steden aan de kust woonden. Voor hen was infanticide – hoofdzakelijk een ruraal fenomeen – werkelijk grotendeels onzichtbaar en ze konden zich de wreedheid waarmee het soms gebeurde, niet voorstellen. Echter, met de toenemende kennis van de levensomstandigheden en met de uitbreiding van het werkterrein naar de binnenlanden, groeide ook bij hen het besef van de omvang van infanticide. In tegenstelling tot katholieken was dit voor hen echter toch geen aanleiding om hulp op grote schaal te bieden. In protestantse kerken die de kinderdoop kennen, heeft die een andere functie en dient later bevestigd te worden: de echte doop (of belijdenis) is een bewuste keuze van volwassenen na serieuze bijbelstudie. Voor zendelingen in China was infanticide dus niet de mogelijkheid om een 'zieltje te redden', maar eerder een gegeven van het Chinese leven. Zorg voor kinderen pastte ook niet in het zelfbeeld van de zendelingen, waaraan machismo niet vreemd was. Mogelijk was ook de slechte reputatie die de katholieke tehuizen bij sommige Chinezen hadden, een reden voor de zendelingen om geen grote instellingen te stichtten. Al met al leidde het tot een verschillende focus: katholieken stichtten tehuizen, protestanten legden de nadruk op onderwijs en ziekenhuizen. En dat resulteerde weer in een opmerkelijk verschil in propaganda-strategie: de katholieken publiceerden over infanticide om steun te krijgen, de protestanten vermeden publiciteit erover uit angst steun te verliezen.[1302]

4.2 Nederlandse franciscanen over infanticide

Wat zagen de Nederlandse franciscanen van infanticide? Martinus Poell kende het fenomeen, maar in 1874 zette hij vraagtekens bij de wijze waarop het lot van de kinderen werd exploiteerd. Hij geloofde niet dat kinderdoding zo wijdverbreid was en zo wreed werd uitgevoerd als men in Nederland wel veronderstelde. Hij meende zelfs dat de situatie wat betreft vondelingen niet veel anders was dan in de grote Europese steden.[1303] Enkele maanden later verklaarde hij hetzelfde in een brief aan de provinciaal. Overdreven berichten, ook van missionarissen, zouden in Nederland tot een verkeerd beeld van de Chinese praktijk hebben geleid. Poell ontkende het bestaan van kinderdoding niet – anderen hadden hem tenminste verzekerd dat het voorkwam – maar hij gaf toe dat hijzelf noch een van zijn collega's ooit een stervend kind had gevonden. Het knaagde aan zijn geweten, deze discrepantie tussen datgene wat hij had aangetroffen en de voorstellingen die in Nederland leefden. Maar hij

1302. Mungello, *Drowning Girls*,10, 64-65, 67, 82; Latourette, *A history of Christian Missions*, 464.

1303. Tien-men 4 juli 1874, Poell aan familieleden, ABL map 6, nr. 1. Daarin had hij niet geheel ongelijk: juist in de grote Europese steden werden tot het einde van de negentiende eeuw veel kinderen weliswaar niet gedood maar zeker te vondeling gelegd.

vreesde dat een eerlijke, en dus zijns inziens minder 'sensationele' beschrijving van de werkelijkheid een negatieve invloed zou kunnen hebben op de financiële bijdragen van de Nederlandse katholieken aan het Genootschap van de Heilige Kindsheid, het fonds dat succesvol geld inzamelde voor verlaten kinderen.

> "Deze bijzonderheden zijn voor u alleen (…). Wellicht zou het mij hoogst kwalijk genomen worden indien men wist dat ik zoo oprecht voor de waarheid uitkom, omdat het schadelijk zou zijn voor de bijdragen der H.Kindsheid; maar ik kan het van mij niet verkrijgen om door leugenachtige of valsche of zelfs onoprechte berichten tijdelijk of ook geestelijke voordeel te beoogen. Ik heb het daarom goed geoordeeld in het vervolg in mijn brieven daarover niet te spreken."[1304]

Toch kwam hij er éénmaal op terug met een nuancering en wel in een beschrijving van Zuid-Shanxi: "De kindermoord is hier ook al zeldzamer dan in Hupé (Hubei): verlaten of weggeworpen meisjes zijn minder talrijk."[1305] In feite suggereerde Poell dat de berichtgeving over infanticide in Zuid-Shanxi eerder dubieuze propaganda was dan een waarheidsgetrouwe weergave van de feiten.

Dat het gebruik elders vaker voorkwam, werd bevestigd door Aegidius Broekman en Gerardus van Elk. Broekman schreef in 1891 dat de beschuldiging als zouden de missionarissen de kinderdoding schromelijk overdrijven, vals was, immers het gebruik was in de provincie Hubei "sterk heerschend". Gerardus van Elk, ook in Hubei, deelde die mening:

> "Vele Chineesche ouders, wreeder en onmenschelijker dan de redelooze dieren, verworgen dadelijk na de geboorte de meisjes, die zij niet verlangen op te voeden of leggen ze te vondeling. Deze weggeworpene meisjes worden door ons opgeraapt, gedoopt en vervolgens aan minnen ter opvoeding gegeven tegen ongeveer 30 gulden per jaar. Volwassen zijnde worden zij aan christenen ten huwelijk gegeven, doch slechts weinigen bereiken dien leeftijd, zij sterven allen vroegtijdig. Ook ik heb in bovengenoemde plaats jaarlijks een 30-tal dier ongelukkigen."[1306]

1304. Tien-men 20 oktober 1874, Poell aan provinciaal, ABL map 2 nr. 1.

1305. Zuid-Chansi 23 december 1888, Poell aan Hieronyma Poell, ABL map 6, nr. 3.

1306. z.p., 10 februari 1891, Broekman aan Nieuwenhuizen, AOFM persoonsdossier A. Broekman, doos 11, map 4. Hou-se-pe 10 juni 1891, Van Elk aan provinciaal, AOFM persoonsdossier G. van Elk, doos 16, map 24.

Deze drie missionarissen baseerden zich dus op hun ervaringen in Hubei. Wellicht was er, zoals Poell constateerde, inderdaad een verschil met Zuid-Shanxi want uitspraken als hierboven aangehaald, werden na de overgang van de missionarissen naar Shanxi niet meer gedaan. Bovendien, al eerder waarschuwden missionarissen in artikelen voor generalisering en wezen zij op verschillen per regio en in tijd. Zo schreef Cassianus Pompe dat het doden van kinderen weliswaar over heel China verspreid was, maar in omvang per provincie nogal uiteen liep. Humilis Roques constateerde dat in streken waar christenen woonden, infanticide en te vondeling leggen veel minder voorkwam omdat niet-christenen de mogelijkheid hadden hun ongewenste kinderen in christelijke tehuizen onder te brengen. Maurus van Genk tenslotte verzekerde zijn lezers dat het doden van kinderen een tijdelijk verschijnsel was. Uiteindelijk zou er immers een tekort een huwbare vrouwen ontstaan en zouden meisjes dus weer in achting stijgen.[1307]

Toch bleef infanticide een thema dat hielp om de "moreele ellende van het heidendom" te benadrukken, zoals nog in 1934 in een verslag, gepubliceerd in *Neerlandia Seraphica*, over de visitatiereis in Zuid-Shanxi die provinciaal Honoratus Caminada maakte:

> "De wreedheid van het heidendom toont zich hier op verschrikkelijke wijze. Men vergeet niet gemakkelijk de schildering van die zonderlinge doodenhuizen, die de reiziger langs de weg of dichtbij de steden en dorpen zag liggen: een soort van lage koepels, grof gevormd en met één enkele opening ter halver hoogte van de grond. Zij dienen voor het wegruimen van ongewenschte nakomelingen. Pasgeborenen van het vrouwelijk geslacht, wanneer het gezin al meerdere dochters telt, worden vaak naar die sterfkuil gebracht. Ook grootere kinderen, die misvormd of verongelukt zijn, deelen dat lot. (..) Een bergplaats voor levend afval."[1308]

De beschrijving die Caminada hier geeft van bouwsels waarin ongewenste kinderen werden achtergelaten, betreft waarschijnlijk de op initiatief van boeddhistische tempels geplaatste korven en putten die bedoeld waren voor dode zuigelingen en ongewenste kinderen.[1309] Bij geen enkele missionaris is echter ook zo'n beschrijving

---

1307. Cassianus Pompe, "Causerietjes over de Chineezen V", in: *Sint Franciscus*, jrg. 14, nr. 9 (september 1899), 282-285; Humilis Roques, "Iets over de H.Kindsheid in Zuid Chansi", in: *Sint Antonius*, jrg. 25, nr. 1 (januari 1919), 25-29; Maurus van Genk, "Moorddadig bijgeloof – Afgestompt geweten – Redding van den kleinen Michaël", in: *Sint Antonius*, jrg. 35, nr. 10 (oktober 1929), 309-312.

1308. "Van een grootsche missiereis", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 8, nr. 3 (maart 1934), 97-102. Aldaar 100.

1309. Mungello, *Catholic Invasion*, 72.

te vinden. Wel plaatste het tijdschrift *Sint Antonius* in 1929 een foto van kleine, kegelvormige constructies van steen met een rond gat in de zijkant bij een artikel van Maurus van Genk over infanticide met als onderschrift "Overdekte putten, langs de wegen, waarin de heidenen de kindertjes werpen, waarvan zij zich willen ontdoen." Maar Van Genk rept met geen woord over deze putten.[1310] In het zuiden van Shanxi lijken ze niet te zijn voorgekomen, maar provinciaal én tijdschriftredactie konden de wervende kracht van het beeld kennelijk niet weerstaan.

4.3 Het Genootschap van de Heilige Kindsheid

In 1843 werd in Frankrijk op particulier initiatief het Genootschap van de Heilige Kindsheid (kortweg: de Kindsheid) opgericht, een liefdadigheidsinstelling die gesanctioneerd werd door Rome, maar verder losstond van kloosterordes en bisdommen. De Kindsheid had oorspronkelijk als belangrijkste doel de opvang van alleen Chinese kinderen die ongewenst waren of niet onderhouden konden worden door hun familie. In het patriarchale China met een voorkeur voor zonen, gold die opvang vooral meisjes. Met geld uit het fonds werden door missionarissen baby's gekocht van de ouders, andere familieleden, buren of vroedvrouwen. De kinderen werden meteen gedoopt en ondergebracht bij voedsters, in tehuizen of bij christelijke gezinnen, die een vergoeding kregen als ze zo'n kind opnamen in hun familie.[1311] Overigens werden de kinderen in missietijdschriften vooral aangeduid als wezen en het tehuis waarin ze werden opgenomen als weeshuis.

In tijden van economische crises werd een tehuis ook wel als tijdelijke opvang gebruikt. Kinderen werden er door hun ouders, al dan niet katholiek, ondergebracht en in betere tijden weer opgehaald. Contractueel was dan wel vastgelegd dat ouders geen contact meer mochten hebben met hun kinderen, maar in de praktijk kwamen ze regelmatig op bezoek en werd toegestaan dat kinderen enige tijd doorbrachten bij de familie. Niet-christelijke families konden soms hun kinderen terugkrijgen door zich tot het christendom te bekeren. Sommige meisjes leefden gewoon bij hun moeder terwijl ze ingeschreven stonden in het tehuis.[1312]

1310. M. van Genk, "Moorddadig bijgeloof - afgestompt geweten - redding van den kleinen Michael", in: *Sint Antonius*, jrg. 35, nr. 10 (oktober 1929), 309-312.

1311. Henrietta Harrison, "A penny for the little Chinese: the French Holy Childhood Association in China, 1843-1951", in: *American Historical Review* 113 (2008), no 1, 72-92; William H. Hinton, *Fanshen. A Documentary of Revolution in a Chinese Village*, Harmondsworth 1966, 71.

1312. De activiteiten van de Heilige Kindsheid eindigden in 1951. Het doden van pasgeborenen werd na de communistische machtsovername ten strengste verboden en in het midden van de twintigste eeuw leek het bijna uitgeroeid. Overigens bleek na de invoering van de eenkindpolitiek eind jaren zeventig, dat de voorkeur voor zonen nog steeds bestond: een toename van sexe-selectieve abortussen was het duidelijke bewijs. Harrison, "Penny for the Little Chinese", 88, 90; Mungello, *Drowning Girls*, 118, 129.

In deze hulp aan de meest kwetsbaren was de Kindsheid, zoals historicus Henrietta Harrison terecht opmerkt, een vroeg voorbeeld van een verschijnsel dat tegenwoordig alom zichtbaar is: de internationale hulporganisatie. Niet alleen in haar doelstellingen maar ook in haar methode komt de Kindsheid daarmee overeen: aandacht en geld vragen door te appelleren aan emotie. Het beeld van een verlaten en verwaarloosd Chinees kind, door wrede ouders overgelaten aan wilde dieren, maar gered door een missionaris, sloeg aan bij de West-Europeanen. Zoals ook Dujardin constateert: "Het speelde in op de gevoelsreligie die door het reveil werd gepromoot en vond aansluiting bij de emotionaliteit van de [Europese] volksmens."[1313]

Het was ook de bedoeling dat door de activiteiten de christelijke gemeenschap groeide. Meisjes werden als toekomstige moeders van de katholieke gezinnen opgevoed. Mannen die een vrouw zochten maar te arm – en dus geen goede partij – waren, hadden wel de mogelijkheid om met een meisje van de Kindsheid te trouwen. Dat bracht nieuwe bekeringen en 'natuurlijke aanwas'. Want de man moest katholiek zijn of worden en beloven zijn kinderen katholiek op te voeden.[1314]

De Kindsheid was een groot succes. Internationaal steeg het jaarlijks inkomen uit donaties van 250.000 francs in 1851 tot bijna 2 miljoen francs in 1869 en konden de activiteiten uitgebreid worden naar India, Afrika en Zuidoost-Azië. In 1943 claimde de Kindsheid dat er in totaal 34 miljoen kinderen gedoopt waren.[1315] Ook in Nederland was het fonds populair. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de giften van de Nederlandse katholieken aan de organisatie, maandelijks gepubliceerd in onder meer *Sint Franciscus* en *Sint Antonius*. Voor een bedrag van vijfentwintig gulden kon men een "slaafje vrijkopen", dat wil zeggen dat met dat geld de zorg voor een kind betaald kon worden. De Nederlandse donateur kon een naam opgeven voor het kind dat met zijn geld was "vrijgekocht". De hoeveelheid donaties oversteeg meestal ruimschoots het aantal kinderen dat men in de missie van Zuid-Shanxi kon opnemen. In 1924 had

---

1313. Harrison, "Penny for the little Chinese", 75; Dujardin, *Missie en Moderniteit*, 202. Overigens was de Kindsheid ook bedoeld om de Europese jeugd bij de katholieke gemeenschap en de missie te betrekken. De kinderen die lid waren, werden geacht maandelijks enkele centen te geven, elke dag een gebedje voor hun minder gelukkige leeftijdsgenootjes te bidden en een of twee maal per jaar een zogenaamde Kindsheidmis bij te wonen, waarbij een missionaris sprak. Meest in het oog springend waren de jaarlijkse optochten waarin kinderen meeliepen, verkleed als Chineesjes en, enkele jaren later, ook als 'indiaantjes', 'eskimo's' en Afrikaantjes. Zie: Peter Jan Margry, *Teedere quaesties: religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland*, Hilversum 2000, 163-165.

1314. Taveirne, *Han-Mongol Encounters*, 391, 401; Hinton, *Fanshen*, 72.

1315. Harrison, "Penny for the little Chinese", 73. Mungello, *Catholic Invasion*, 74.

men zelfs 800 namen 'over'.[1316] Dat wil zeggen dat de Nederlandse afdeling van de Kindsheid dat jaar een bedrag fl. 20.000,- op haar rekening kon houden.

Rome had dit populaire en lucratieve fonds graag binnen de gelederen: in 1914 werd het onder gezag van de Propaganda Fide gebracht en in 1922 ging het op in de Pauselijke Missiewerken, de organisatie waarin alle missiefondsen uiteindelijk werden samengebracht.[1317] Ook voor missionarissen was het een interessant fonds. Het bood hen niet alleen de mogelijkheid om christelijke idealen van naastenliefde in praktijk te brengen. Het was evengoed lonend om zo veel mogelijk gedoopte kinderen te rapporteren: hoe hoger dat aantal, hoe groter het bedrag dat men van de Kindsheid kreeg. Zo groeide de praktijk waarin men de christenen aanmoedigde – en hen ook betaalde – om stervende kinderen van niet-christenen te dopen.[1318] Deze ruime financiële steun van de Kindsheid verklaart mede de belangrijke positie die de zorg voor kinderen binnen het missiewerk innam.

Ook anderszins vormden de activiteiten van de Kindsheid een bron van inkomsten: de tehuizen verkochten meisjes als bruid en jongens ter adoptie. Daarmee, aldus Harrison, betrad de missie de markt voor mensen die in China bestond. Families vielen in moeilijke tijden uiteen door noodgedwongen verkoop van vrouwen en kinderen en vertrek van familieleden. Zodra de crisis voorbij was kon de familie weer worden opgebouwd door vrouwen en kinderen te kopen en door adoptie. Voor de confuciaanse elite was dergelijk handelen ondenkbaar maar voor arme families een oplossing. De vraag naar kinderen fluctueerde met het al dan niet slagen van de oogst waarbij in goede tijden de vraag soms zo groot was dat zelfs kinderen met handicaps verkocht konden worden. Voor Chinezen was het een van de redenen om zich te bekeren: de mogelijkheid om een geadopteerde zoon of een bruid voor een relatief lage prijs te krijgen. Zo lag de prijs voor een bruid in het weeshuis van Changchuang, bij Luanfu, ongeveer een derde lager lag dan het gemiddelde in de regio.[1319]

Het kopen van kinderen werd zowel in China als in Europa bekritiseerd. Bij wijze van verweer wees de missie erop dat de bedragen die betaald werden slechts klein waren en niet 'markt-conform'. Bovendien werd vaak gebruik gemaakt van tussenpersonen. Dat versluierde de betrokkenheid min of meer. Maar enig ongemak zal hebben

1316. Luanfu "in festo S.Bon." 1924, Timmer aan Kruitwagen, ABL map 29, nr.1; Luanfu 7 mei 1924 Van Elk aan N.N., ABL map 30, nr. 1.

1317. J. Willemsen, "Dutch missionaries. A concise overview of the most important events and facts." in: Arnulf Camps, Vefie Poels en Jan Willemsen, *Dutch Missionary Activities. An oral history project [1976-1988]* , Nijmegen 2005, 31-53.

1318. Harrison, "Penny for the Little Chinese", 81; Latourette, *A history of Christian Missions*, 342.

1319. Harrison, "Penny for the little Chinese", 85, 87; Hinton, *Fanshen*, 72.

bestaan. Zoals bij Hugo Villeret, missionaris in Shanxi, die zichzelf spottend "koopman in kleine meisjes" noemde.[1320]

4.4 Tehuizen

De tehuizen waren aanvankelijk niet groot: er woonden meestal slechts enkele kinderen. Hun leven leek op dat van kinderen die niet in een dergelijke omgeving opgroeiden: ze zorgden voor kleinvee, deden huishoudelijke taken en meisjes oefenden het inbinden van hun voeten. De leiding was in handen van Chinese maagden. Toen vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw Europese zusters in China actief werden, veranderde dit systeem. Veel zustercongregaties hadden eigen fondsen en namen geleidelijk aan de tehuizen over. Die werden uitgebouwd tot grote instellingen waar een ander opvoedingsregime heerste dan onder de maagden. De nadruk lag op discipline, vlijt en hygiëne, het werk werd gedaan in stilte en er werden lange dagen gemaakt.[1321]

Het werk onder de paraplu van de Kindsheid werd in de katholieke vicariaten op verschillende manieren vormgegeven. Om de variëteit te illustreren, volgt hierna een korte beschrijving van de situatie bij de Belgische franciscanen in Hubei, de scheutisten in Mongolië en Italiaanse missionarissen in Shaanxi.

In het apostolisch vicariaat Zuidwest-Hubei dat de Belgische minderbroeders sinds 1891 bestuurden, bestonden al sinds 1873 tehuizen, gesticht door hun Italiaanse voorgangers en geleid door Chinese maagden. Vanaf 1889 nam gaandeweg de Franse congregatie *Franciscaines Missionnaires de Marie* (FMM) het werk over. De eerste Belgische apostolisch vicaris van Zuidwest-Hubei, Benjaminus Christiaens (1889-1899), gaf prioriteit aan de uitbouw van de kinderopvang. Hij beschouwde die als “een van de hoekstenen” van zijn bestuur. Vandaar zijn streven om in elk nieuw missiedistrict behalve een kerk en een residentie, zo snel mogelijk ook een tehuis te bouwen. Dit beleid werd door Christiaens' opvolgers voortgezet. Met de toename van het aantal tehuizen nam ook het aantal opgenomen kinderen gestaag toe: van gemiddeld 165 in de periode 1889-1899 tot 380 in 1924-1929. In de jaren 1930-1940 steeg het gemiddelde zelfs van 400 naar 1100. Daarin zijn niet meegerekend de kinderen die bij voedsters waren ondergebracht. Europese zusters bestuurden de meeste tehuizen. Drie meisjeshuizen waren door apostolisch vicaris Modestus Everaerts (1904-1922) toevertrouwd aan de Chinese maagden.[1322]

1320. Harrison, “Penny for the little Chinese”, 86-88.

1321. Harrison, “Penny for the Little Chinese”, 83-84; Hinton schrijft dat oudere meisjes vaak 12 en zelfs 14 uur per dag werkten. Hinton, *Fanshen*, 71.

1322. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 203-204, 305.

De belangrijkste doelstelling van de tehuizen in Zuidwest-Hubei was de uitbreiding van het christendom door middel van het dopen van stervende zuigelingen en door het geven van een katholieke opvoeding aan kinderen zodat die later christelijke gezinnen zouden stichten. Als een "prioriteit van het apostolische op het sociale" omschrijft Dujardin deze oriëntatie en verklaart die vanuit het missiologisch denken van die tijd. Daarin stond het redden van zoveel mogelijk individuele "zielen" centraal. De Belgische franciscaanse missionarissen in China zagen de "profane werkelijkheid" als "zetel van het kwaad". Voor hen lag daarom de oplossing voor sociale problemen en menselijk leed in het christelijk geloof.[1323]

Zoals eerder opgemerkt, werden katholieke tehuizen door de Chinezen zelf vaak met wantrouwen bekeken. Ook in Zuidwest-Hubei gingen de gebruikelijke geruchten rond. Deze leidden in de jaren 1890, 1891 en 1899 tot ernstige onlusten. Verschillende huizen werden belaagd, geplunderd en in brand gestoken door woedende volksmassa's. Na de Bokseropstand in 1900 nam de agressie tegenover de weeshuizen af maar laaide weer op aan het einde van de jaren twintig onder invloed van de nationalistische, anti-westerse propaganda van de Guomindang.[1324]

Die vijandige houding was geen reden voor de Belgen om de activiteiten rond de Kindsheid meer *low profile* vorm te geven. Het was voor hen immers – met andere caritatieve instellingen als zieken- en bejaardenzorg – bij uitstek een middel om in contact te komen met niet-christelijke Chinezen. Men kreeg daardoor ruimschoots de gelegenheid om mensen te dopen, "zielen te redden". Dat dat nauwelijks van betekenis was voor de groei van de Kerk in China, speelde voor hen geen rol. En ook in de door Dujardin vanaf 1919 geconstateerde periode van professionalisering en modernisering in de Belgische missie, de zogenaamde "missionering nieuwe stijl", bleef het weeshuis in Zuidwest-Hubei – inmiddels een "symbool van de missionering oude stijl" – zijn centrale plaats houden.[1325]

De Belgisch-Nederlandse Congregatie van het Onbevlekte Hart van Maria (CICM), meestal Congregatie van Scheut genoemd, was zo mogelijk nog meer verknoopt met de Kindsheid. De congregatie was in 1862 gesticht door Théophile Verbist, directeur van de Kindsheid in Brussel. Zijn oorspronkelijke plan was om met enkele Belgische wereldheren een weeshuis in China te stichten.[1326] Uiteindelijk zouden de scheutisten in 1865 een eigen missiegebied in Binnen-Mongolië krijgen.

1323. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 207.
1324. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 208, 305.
1325. Dujardin, *Missionering en Moderniteit*, 210, 305-306.
1326. Taveirne, *Han-Mongol Encounters*, 192-193.

De scheutisten bouwden hun tehuizen in het centrum van katholieke agrarische kolonies. De leiding was in handen van Chinese maagden, niet van Europese zusters. Dat vond men, na het Tianjin Incident in 1870, te riskant. Mannen of vrouwen die een kind kwamen brengen, kregen een kleine vergoeding en hun namen en adressen werden, evenals die van de ouders van het kind, geregistreerd. Kinderen werden meteen gedoopt en daarna geadopteerd door katholieke families of aan voedsters gegeven. Een niet-christelijke moeder mocht echter niet de voedster van haar kind zijn. Weduwen en oudere weduwnaars bezochten de kinderen vier keer per jaar. Al deze mensen kregen een vergoeding voor hun werk.[1327]

Zodra ze 4 tot 6 jaar oud waren kwamen de kinderen in het tehuis terug. De opvoeding was gericht op godsdienstonderwijs en op het aanleren van huishoudelijke vaardigheden. Wanneer ze de leeftijd van vijftien of zestien jaar hadden bereikt, werd voor degenen die dat wilden een huwelijkspartner gezocht. Vaak werd die gevonden onder de zonen van pasbekeerde families omdat die hun verloving met een niet-christelijke vrouw hadden moeten verbreken. Sommige vrouwen die onder de hoede van de Kindsheid waren opgegroeid, bleven ongetrouwd en gingen werken in het tehuis of als lerares in nieuwe katholieke gemeenschappen.[1328]

De Italiaanse zusters canossianen (*Figlie Della Carità Canossiane*, FDCC) waren vanaf 1860 actief in China. In 1891 begonnen zes canossianen – van wie vier al ervaring hadden opgedaan in Hubei – een tehuis in Jinjiagang, Shaanxi, de provincie ten westen van Shanxi.[1329] In de periode tot 1952 woonden en werkten er in totaal 42 vrouwen. Het eerste huis waarin de opvang van kinderen was gevestigd, was geschonken door drie Chinese maagden, de gezusters Ly. Er woonden 70 meisjes en al snel begon men met het arrangeren van huwelijken voor meisjes ouder dan zeventien jaar. Zoals overal in China groeide ook in Shaanxi het werk van de Kindsheid. In 1897 werd een ruim huis in Guluba betrokken. In 1899 woonden daar 180 kinderen en 70 zuigelingen. Bij voedsters waren nog eens 163 zuigelingen ondergebracht. In 1911 had men drie tehuizen met 385 kinderen. Voedsters zorgden voor 624 zuigelingen. In die jaren nam ook het aantal Chinese zusters toe. In 1921 hadden ze de leiding over twee tehuizen met jonge kinderen. Als die ouder waren gingen ze naar het tehuis in Guluba om te worden opgeleid tot huisvrouwen.[1330]

1327. Taveirne, *Han-Mongol Encounters*, 393, 397-398.

1328. Taveirne, *Han-Mongol Encounters*, 399-401.

1329. In het gebied werkten vanaf de zeventiende eeuw franciscanen. In 1885 werd het een vicariaat van de *Missioni Estere di Milano* (MEM) dat in 1926 opging in het *Pontificium Institutum pro Missionibus Exteris* (PIME). D.E. Mungello, *The Catholic Invasion of China. Remaking Chinese Christianity*, Lanham (etc.) 2015, 78.

1330. Mungello, *Catholic Invasion*, 77-80, 84. Er waren ook tehuizen voor jongens, maar die stonden onder leiding van missionarissen.

Opvallend aan de onderneming van de canossianen was de financiering. Men had vanaf het begin geldzorgen. Teresa Archinti, die gedurende 32 jaren de missie leidde, schreef al in haar eerste brief dat de subsidies van de Kindsheid ontoereikend waren. Het aantal zuigelingen, geplaatst bij voedsters, moest ze beperken. Toen in 1893 nog geen geld van de Kindsheid was binnengekomen, was ze gedwongen dat aantal verder te verlagen. Maar de bedragen die men uiteindelijk ontving, waren niet voldoende om de onkosten te dekken. Er moesten andere geldbronnen aangeboord worden. De Chinese christenen droegen wat bij en ook de handwerken van kinderen en volwassen vrouwen leverden geld op. In 1907 werd begonnen met liefdadigheidswerk door de kinderen in de tehuizen. Wat dit inhield is niet duidelijk, maar het was lucratief, zoals blijkt uit een financieel overzicht, opgemaakt in 1918. De belangrijkste neveninkomsten kwamen evenwel van grondbezit. Het tehuis bezat bijna 11 hectaren, een gebied dat in de loop der jaren verder uitgebreid werd. De velden werden verhuurd aan boeren die er rijst op verbouwden. Het beheer van het Kindsheidgeld, inclusief de investeringen van die gelden in grondbezit, was in handen van de Italiaanse missionarissen van PIME.[1331]

4.5 De Heilige Kindsheid in Zuid-Shanxi

Anders dan in bovengenoemde vicariaten, kende Zuid-Shanxi lange tijd geen grote tehuizen. Toen het apostolisch vicariaat in 1892 werd gesticht, besloten de Nederlandse franciscanen geen tehuizen te openen en alle kinderen zo jong mogelijk te laten adopteren door christenen. Kinderen die niet geplaatst konden worden (meestal omdat ze een handicap hadden) werden opgenomen in een tehuis in Sintchoang dat geleid werd door enkele Chinese maagden. Ten eerste was dat goedkoper. Daarnaast was het een minder controversieel systeem dan de grote tehuizen, die bij de Chinezen argwaan opriepen vanwege het hoge sterftecijfer onder de kinderen. Tenslotte groeiden de kinderen, in meerderheid meisjes, op in Chinese families en kregen dus een Chinese opvoeding. Dit in tegenstelling tot de grote tehuizen waar hen volgens met name Odoricus Timmer nauwelijks iets werd geleerd over praktische huishoudelijke zaken.[1332] Gedurende dertig jaar waren de missionarissen tevreden met deze methode.

Een gedetailleerde beschrijving van de wijze waarop men in Zuid-Shanxi in de eerste helft van de twintigste eeuw omging met door Chinezen ongewenste kinderen, is

1331. Mungello, *Catholic Invasion*, 79-80, 85-86.

1332. Harrison, "Penny for the little Chinese", 87;Tai-iuen-fu 3 juli 1904, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1; over het systeem zie ook: Zuid-Chansi 23 augustus 1893, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2B; Se-tzoo-fou 3 juli 1897, Sergius Schuurman aan N.N., AOFM persoonsdossier Schuurman, doos 11, map 20; Lou-ngan-fou 22 januari 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1; Graman aan de fraters van Weert ca. 1919, ABL 26, nr. 2.

gegeven door missionaris Edoald Berden.[1333] Men nam alle kinderen die werden aangeboden op en doopte hen onmiddellijk.[1334] Als de ouders bekend waren, moesten ze een verklaring tekenen waarin ze bevestigden dat ze vrijwillig afstand hadden gedaan. Daarna werd een pleeggezin gezocht. Niet-christelijke pleegouders zorgden voor het kind tot het twee jaar oud was en kregen daarvoor elke maand een toelage én een herinnering dat het kind aan het einde van het tweede jaar terug moest naar het weeshuis, tenzij de pleegouders tot de katholieke kerk toetraden. Maar volgens Berden kwamen bekeringen om die reden zelden voor. Waren de pleegouders katholiek, dan zorgden ze voor het kind tot het zes jaar was. Ook zij ontvingen daarvoor een maandelijkse vergoeding. Zodra het kind zes was, ging het terug naar het weeshuis tot het achttien was en een huwelijkspartner gezocht kon worden. Maar het pleeggezin kon het kind ook adopteren. Men ging er, vaak terecht, vanuit dat er een emotionele band was gevormd. De toelage werd dan wel stopgezet en de adoptiefouders moesten een verklaring tekenen waarin vastlag dat de missionaris het kind zou terughalen naar het weeshuis als ze het kind niet goed zouden behandelen en niet goed katholiek zouden opvoeden.[1335] In het zelden voorkomende geval dat er geen pleeggezin gevonden kon worden, werd het kind ondergebracht in een van de twee huizen die daarvoor in het vicariaat waren opgericht. Die stonden onder leiding van Chinese maagden. Er waren immers tot 1922 geen Europese zusters in het vicariaat.[1336]

Berden stelde vast dat kinderen in pleeggezinnen altijd liefdevol verzorgd werden en zag verdriet als het kind weer naar het tehuis ging. Voor het kind zelf vond Berden het tehuis een armzalige vervanging van een familieleven. En het onderwijs in de tehuizen was naar zijn smaak te westers georiënteerd. In de opvatting dat men er beter aan deed een kind niet te dopen maar te verplegen en naar de familie terug te brengen in de hoop die te bekeren, zag Berden niets. Hij beschouwde een dergelijke werkwijze als te idealistisch en een bron van desillusie, net zoals het gratis verstrekken van eten. Dat had immers in de meeste gevallen alleen opportunistische rijstchristenen tot gevolg.[1337]

Met de komst van de Kleine Zusters in 1922 veranderde het systeem. Zij trokken zeer voortvarend het caritatieve werk naar zich toe en zagen al snel mogelijkheden om

---

1333. Edoald Berden, "A Question about Orphanages", in *China Missionary* 2 (1949), 665-666.

1334. Over de hele provincie ging het om gemiddeld 4000 gedoopte kinderen per jaar. Harrison, "Penny for the little Chinese", 82. Zij baseert deze cijfers op de rapporten in het archief van de Kindsheid in Rome.

1335. Berden, "Question about Orphanages", 665-666.

1336. Harrison, "Penny for the little Chinese", 82.

1337. Berden, "Question about Orphanages", 666.

hun werkzaamheden – aanvankelijk beperkt tot het verzorgen van zieken in de stad – uit te breiden naar de dorpen rond Luanfu. De zusters kwamen van hun eerste ziekenbezoek terug met het verhaal dat zij een aantal stervende kinderen hadden kunnen dopen en dat zij verwachtten dat bij een volgend bezoek weer te kunnen doen omdat er een epidemische ziekte heerste. Als tegenstander van geïnstitutionaliseerde weeshuizen vreesde Timmer echter dat, wanneer de zusters zich het lot van achtergelaten kinderen zouden aantrekken, de stichting van dergelijke huizen slechts een kwestie van tijd zou zijn. Hij weigerde dan ook de zusters toestemming om kinderen op te nemen, uiteraard tot hun grote teleurstelling.[1338]

De weeshuizen kwamen er uiteindelijk toch, maar zij hadden een minder prominente plaats in het werk van de Nederlandse franciscanen dan bijvoorbeeld bij de Belgen. Timmers bezorgdheid dat de kinderen in het weeshuis slechts nutteloze zaken zouden opdoen, bleek overigens overbodig. Het jaarverslag van het vicariaat over 1923 meldde dat de opvoeding van kinderen vooral praktisch was: "niet allerlei Europeesche handwerkjes, maar uitsluitend voor het Chineesch huishouden die meisjes opleiden."[1339]

5. Onderwijs, pers en propaganda

Voor de missie was het belang van onderwijs vooral gelegen in de christelijke opvoeding die, aldus Rembertus Graman, docent op het seminarie, geheel op de scholen van de missie – de zogenaamde catechismusscholen – moest gebeuren omdat Chinese ouders er weinig of niets aan deden. Ook Boerke constateerde dat. Hij meende dat het kwam omdat de ouders meestal nog heel jong waren en hun kinderen niet zelfstandig durfden op te voeden: "grootmoeder deelt gewoonlijk de dekens [sic] uit."[1340] Bijna alle missiestaties en grote christengemeenten in Zuid-Shanxi hadden daarom een jongens- en een meisjesschool waar het uit het hoofd leren van de catechismus en de gebeden centraal stond. Door de Chinese onderwijzers van deze scholen werd wel enige aandacht gegeven aan het lezen en schrijven van de Chinese taal, maar dit slechts op een elementair niveau. In Luanfu, Kangtcheng en Hongtong werd op zogenaamde colleges wat uitgebreider lager onderwijs gegeven. Na de nationalistische revolutie van 1911 werd het Chinese onderwijssysteem

1338. Luanfu 20 augustus 1924, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

1339. Jaarverslag 1923, ABL map 33, nr. 1.

1340. [1919] Antwoord van Rembertus Graman op vragen van de fraters van Weert, ABL map 26, nr. 2; Luan 21 maart 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

gemoderniseerd. De vernieuwingen werden door gouverneur Yan Xishan ook in Shanxi doorgevoerd.[1341]

Bijzondere scholen waren toegestaan maar moesten zich houden aan het onderwijsprogramma van de regering. De missie zag zich dus genoodzaakt het eigen katholieke schoolsysteem te reorganiseren om van de catechismusscholen volledige scholen te maken. Men volgde daar het staatsprogramma maar men gebruikte christelijke boeken en er werd godsdienstonderwijs gegeven. De extra onderwijzers moest men zelf opleiden. Weliswaar lieten de nieuwe onderwijzers veel te wensen over maar ze waren zeker niet slechter dan die van de staatsscholen, althans volgens Graman. Het kostte het vicariaat veel geld maar werd beschouwd als een "levenskwestie onzer Missie". Immers, zonder gediplomeerde onderwijzers mocht de missie geen scholen openen en waren de kinderen van de christenen genoodzaakt om de openbare, niet-christelijke staatsscholen te bezoeken, waar zij geen godsdienstonderwijs zouden krijgen.[1342]

Tegen deze missiepolitiek bestond overigens wel tegenwerking van de kant van de regionale overheid. De ambtenaren waren onwillig in het erkennen van de christelijke scholen. Als ze die wél gaven, verplichtten ze de christenen tot financiële bijdragen aan de staatsschool. Dat het ook voor niet-christenen een probleem kon zijn om de verplichte staatsschool in stand te houden, bleek uit het feit dat op verschillende plaatsen de niet-christenen en christenen samenwerkten in het onderhouden van een school: ze deelden de kosten en stelden een gemengd personeel aan. Graman vreesde wel dat vanwege de hogere salarissen op de staatsscholen, men steeds moeilijker aan onderwijzers zou komen.[1343]

Echter, niet alle katholieke scholen konden – door geldgebrek of een tekort aan gediplomeerde onderwijskrachten – zo gereorganiseerd worden en moesten worden opgeheven. Het gevolg was, dat het voor de in Zuid-Shanxi sowieso al erg verspreid wonenden christenen vanwege de grote afstanden ondoenlijk was, om een christelijke school te bezoeken en zij dus gedwongen waren naar een 'neutrale' school te gaan waar ze verstoken waren van godsdienstonderwijs. Timmer verwachtte dat dit nadelige gevolgen voor het katholieke geloof in het vicariaat zouden hebben.[1344]

1341. Kramer, *Kroniek*, 109-110, 138.

1342. Luan 26 juni 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2; [1919] Antwoord van Rembertus Graman op vragen van de fraters van Weert, ABL map 26, nr. 2.

1343. [1919] Antwoord van Rembertus Graman op vragen van de fraters van Weert, ABL map 26, nr. 2. Over de salarisverschillen, zie ook: Tsechowfu 2 december 1919, Huberts aan provinciaal, AOFM persoonsdossiers, H.Huberts doos 16, map14.

1344. [1919] Antwoorden Timmer op vragen van de Fraters van Weert, ABL map 26, nr. 1.

De onderwijshervorming werd dan ook bekritiseerd door de missionarissen. Volgens Timmer werden op de staatsscholen confuciaanse morele voorschriften, die hij "materialistische begrippen" noemde, vermengd met "dwaalleeringen van europeesche en amerikaansche z.g. wijsgeeren." Christenen werden weliswaar niet gedwongen aan "de vereering van Confucius" deel te nemen, maar ze zouden zich er, meende hij, in de praktijk moeilijk aan kunnen ontrekken. Graman klaagde dat de scholen zich dan wel neutraal noemden maar dat de onderwijzers "dikwijls volbloedige confucianisten d.w.z. materialisten" waren. En ook Boerke had kritiek. De staatsscholen zouden kinderen een anti-godsdienstige houding bijbrengen en hun algemene kennis zou gebrekkig en oppervlakkig blijven. Vooral de scholen op het platteland konden zich moeilijk losmaken van de oude methode van lesgeven waarbij alles van buiten werd geleerd en werktuigelijk werd opgezegd en herhaald. Boerke vond dat de missiescholen de vergelijking met de openbare staatsscholen goed konden doorstaan. Dat gold vooral voor de meisjesscholen die, naar hij beweerde in "hoog aanzien" stonden bij de overheid evenals de colleges van Kangtcheng en Hongtong, die beiden door de provinciale regering waren erkend.[1345]

Ondanks alle onderwijsinspanningen, was niet iedereen ervan overtuigd dat de franciscanen op dit vlak genoeg deden. In *Het Missiewerk* van 1936-1937 schreef Pacianus Teepe – toen als docent verbonden aan het *Atheneum Antonianum* in Rome – een lang artikel getiteld "Onderwijsproblemen in de Missie" waarin hij de christelijke opvoeding van de jeugd het zwakke punt van de missie noemde.[1346] De zwakte kwam voort uit het feit dat onderwijs geen eigen bron van inkomsten had, zoals dat wel gold voor de zorg voor kinderen, gefinancierd door het Genootschap voor de H. Kindsheid, en de opleiding van inheemse priesters, gesteund door het Sint Petrus Liefdewerk. Het onderwijs moest betaald worden uit de algemene missiegiften, dat wil zeggen uit dat wat er over bleef nadat betaald was voor de bouw en het onderhoud van de gebouwen, voor de aanschaf van benodigdheden voor de eredienst, kosten voor het levensonderhoud van de missionarissen, et cetera. Naarmate het beschikbare overschot door de vermindering van inkomsten slonk, "teert de levenskracht weg van dit toch reeds ondervoede zorgenkind der missie."

Teepe vond het belangrijk dat men zich ging afvragen of die "gedwongen stiefmoederlijke" behandeling van het onderwijs er de oorzaak van was dat de geloofsverkondiging zo weinig succes had.

1345. [1919] Antwoorden Timmer op vragen van de Fraters van Weert, ABL map 26, nr. 1; [1919] Antwoord van Rembertus Graman op vragen van de fraters van Weert, ABL map 26, nr. 2; Luan 26 juni 1920, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

1346. Pacianus Teepe, "Onderwijsproblemen in de missie", in: *Het Missiewerk*, jrg. 18 (1936-1937), 5-19.

> "Immers, het hoofddoel der katholieke missie is niet afzonderlijk zieltjes te winnen, zooals b.v. het werk der H.Kindsheid beoogt. De zending der Kerk is, zooals duidelijk blijkt uit de Pauselijke missie-encyclieken, heel het volk te kerstenen, (...). Niet afzonderlijke individuen, maar het christelijk huisgezin is tenslotte de kern, waaruit een christelijke maatschappij, een inlandsche kerk moet worden opgebouwd. Zeker, ook goed-onderlegde, deugdzame en ijverige priesters uit het eigen volk zijn onontbeerlijk voor het welslagen van dit grootsche plan. Maar ook de geleerdste, de werkzaamste en vroomste priester staat machteloos tegenover een volk, waarop hij geen vat heeft."

De eerste noodzakelijkheid van christelijk onderwijs was dus de opvoeding van de jeugd. De tweede, en belangrijkste evenwel, was de geloofsverspreiding. Zeker in landen met een oude beschaving. In China "verschijnt de Kerk niet in het haar min of meer opgedrongen geleide van een koloniseerende macht" waarmee zij kan imponeren en waaraan zij ontzag ontleent. In China moet zij, wil ze overtuigen, "wijsheid naast wijsheid, schoonheid naast schoonheid, cultuur naast cultuur" stellen. Alles wat de Kerk ter beschikking staat, dient ze in te zetten: "tooien met heel de rijke schat van kunsten en wetenschappen." Maar het ontbrak de Kerk, tot nu toe, aan middelen: "Zij kon in haar schamele verschijning en schuchter optreden geen indruk maken op de hoogere standen." En dat is nu juist wat Pius XI in *Maximum illud* aanbeval: aandacht voor de hogere sociale klassen. De katholieke missionarissen in China hadden dat nagelaten met als gevolg dat het merendeel der christenen uit de meest arme, lage standen kwamen.

> "Voor den Chinees uit de hoogere kringen met zijn strenge opvatting van standsverschil en zijn hoogachting voor fijne vormen, is het laag beschavingspeil van het gros onzer christenen meestal een onoverkomelijke, vaak de éénige hinderpaal voor zijn bekeering. Hij vreest zich te zullen encanailleeren door zijn opname in zulk een milieu."

Teepe wees er op dat de protestantse zending de katholieke missie op dit punt voorbij streefde. Zij had altijd veel meer geld gestopt in onderwijs met als gevolg dat zij veel meer invloed en aanzien had dan de katholieke missie, hoewel het aantal protestantse christenen in China minder was. Daarom benadrukte het Concilie van Shanghai (1924) het belang van een goede opleiding.

Een derde reden om het onderwijs in de missie meer aandacht te geven, was volgens Teepe de behoefte aan leken in de geloofsverkondiging. Er moesten catechisten, onderwijzers, journalisten en schrijvers worden opgeleid.

> "Kortom: de katholieke missie heeft in onze dagen absoluut nodig een élite van overtuigd-katholieke intellectueelen: een groep menschen, die leiding kunnen geven, en door hun overwicht in kennis en deugd de schakel vormen tusschen clerus en volk. Anders blijft alles bij het oude: het blijft afzonderlijke zieltjes winnen en wij komen nooit tot de christianisering van een volk; het blijft hier en daar verspreide aren plukken, en het wordt nooit een juichend binnenhalen van een rijke oogst."

Voor Teepe was het dus zonneklaar: de zwakke plek van de katholieke missie was het gebrek aan scholen voor de opleiding van een kader. Hoe kon dit nu worden opgelost? Van de veelal arme christenen was weinig financiële steun te verwachten. Bovendien beschouwden de christenen de kleine missiescholen nogal eens als te min voor hun 'talentvolle' kinderen die ze daarom liever naar staatsscholen stuurden. Ook van de kant van de staat was natuurlijk weinig te verwachten. De overheid beschouwde de missiescholen als "voorposten van pacifieke penetratie van vreemde invloed" en probeerde ze op alle fronten tegen te werken, bijvoorbeeld door eigen leerboeken voor te schrijven, de allerhoogste eisen te stellen aan het personeel en de inrichting van de schoolgebouwen, een buitensporig hoge waarborgsom als garantie voor het voortbestaan van de katholieke school enz. De kosten waren dus hoog en Teepe vreesde dat door de heersende wereldcrisis de inkomsten van de missie zouden dalen en dat er daardoor steeds minder geld zou zijn voor het onderwijs. "Bij gebrek aan intellectueelen, aan leiders, aan leekenapostolen zal de Kerk in de oude cultuurlanden hoogstens geduld worden als *quanité negligeable*, maar totaal geen invloed kunnen uitoefenen op het maatschappelijk leven."

De oplossing lag volgens Teepe dan ook in geregelde inkomsten voor onderwijs, in Nederland te verwerven. Hij propageerde het bevorderen van een andere mentaliteit bij de fondsenwerving:

> "Wat de werkmethode betreft: we moeten niet beginnen met de nadruk te leggen op finantieele bijdragen. De tegenwoordige jeugd is het eeuwig gerammel met de collectebus al meer dan beu. We moeten bouwen op een veel ideëeler basis, meer in de geest van onze tijd. We moeten uitgaan van het bewust, graag-gebrachte offer."

Teepe spoorde de jeugd – scholieren en studenten – aan zich elke maand één dag iets te ontzeggen en dat geld te storten voor de jeugd in de missielanden. De organisatie hiervan zou in handen moeten zijn van een reeds bestaand fonds, namelijk de Heilige Kindsheid. Het geld diende niet alleen meer naar het "vrijkopen van slaafjes" te gaan maar ter beschikking worden gesteld aan de missie-oversten die er vrij over konden beslissen aan welk deel van het jeugdwerk het besteed werd.

De produkten van de drukpers, zoals boeken, kranten en tijdschriften, als apostolaatsmiddel blijven in vergelijking met andere bekeringsmethoden wat op de achtergrond. Niettemin werd er op drie (Beijing, Hankow, Shanxi) van de vijf Regionale Synoden van 1880 wel over gesproken als zijnde een geëigend middel voor de geloofsverbreiding.[1347] Voorwaarde waren natuurlijk drukkerijen. Vandaar dat de Propaganda in 1883 in een instructie de inrichting van minstens één eenvoudige Chinese drukkerij per vicariaat aanbeval. Grote, moderne drukkerijen bestonden onder meer bij de jezuïten in Zikawei (Shanghai), de lazaristen in Beijing en in Shandong bij de missionarissen van Steijl in Yenchowfu en de franciscanen in Tsinanfu. Behalve kleinere brochures werden er veel apologetische werken gedrukt.[1348]

Hoe werden deze middelen nu gebruikt en welke effecten hadden ze? Beckmann meende dat van een systematisch gebruik van de middelen geen sprake was en dat missionarissen er zelfs sceptisch tegenover stonden. Pas in het begin van de twintigste eeuw, met de algemene groei van de pers in China, nam ook bij de missionarissen de interesse voor een eigen pers toe.[1349] Toch werd in 1922/23 in *Het Missiewerk* geklaagd over het ontbreken van een katholieke pers in China. De missie zou zich, zoals ook Pacianus Teepe vaststelde, te zeer richten op de onderste lagen van de bevolking, terwijl de protestanten steeds meer aanhangers wonnen in hogere kringen. Behalve het gebrek aan middelbare en hogere katholieke scholen was vooral ook het gebrek aan katholieke literatuur daaraan debet. Er bestond in China, aldus *Het Missiewerk*, geen enkel goed katholiek dagblad, "slechts armzalige weekblaadjes en enkele maandschriften, in hoofdzaak van godsdienstige strekking." Evenmin waren er katholieke boeken en dat nu juist in een tijd waarin het land overspoeld wordt door "anti-katholieke en ongeloovige litteratuur". Met instemming begroette men dan ook het pleidooi van George Stenz svd in *Die Katholische Missionen*. Hij bepleitte het sturen van missionarissen die zich met niets anders zouden bezighouden dan met wetenschap en het scheppen van Chinese katholieke literatuur.[1350]

1347. Zie hierover: Josef Metzler, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Immensee (etc.) 1980.
1348. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 144-145.
1349. Beckmann, *Die katholische Missionsmethode*, 147-148.
1350. "Missiekroniek China", in: *Het Missiewerk*, jrg. 4 (1922-1923), 57-61.

De missionarissen in Zuid-Shanxi zagen de noodzaak niet om zo groot te denken. De meerderheid van de bevolking was immers analfabeet. Men maakte slechts drukwerk op bescheiden schaal en voor eigen gebruik. Het vicariaat had een lettersnijder in dienst die drukplanken maakte voor de Chinese boekjes, met onder meer het morgen- en avondgebed en de catechismus, die men onder de christenen, die wel konden lezen, verspreidde.[1351]

Publiceren om het Nederlandse publiek te informeren werd wél belangrijk gevonden en daarmee begon men al zodra men op reis ging. Aandacht en steun van het 'thuisfront' waren immers van belang.

6. Caritas

6.1 Financiële hulp

In tijden van slechte oogsten en hongersnood werd financiële hulp gegeven aan christenen.[1352] Met geld geven aan niet-christenen was men echter al vanaf de eerste jaren van het vicariaat terughoudend. Apostolisch vicaris Johannes Hofman stond wat dat betreft een streng beleid voor. Hij droeg de missionarisen op om vooral aandacht te besteden aan de motivatie van volwassenen die zich wilden bekeren en niet te snel over te gaan tot dopen. Die zorgvuldige, lange procedure moest een al te grote toeloop van rijstchristenen – degenen die louter en alleen wilden toetreden om hulp en bescherming te krijgen – voorkomen.[1353]

Hofmans opvolgers hebben zijn uitgangspunt gehandhaafd. Zo gaf Odoricus Timmer in 1907, naar aanleiding van de vele verzoeken om ondersteuning die de missie kreeg omdat er een langdurige droogte heerste, de instructie "niet te scheutig te zijn" met het geven van geld aan de "menig heiden" die zich zeker zou aangeven om christen te worden in de hoop geholpen te worden. Hij verwachtte daar te veel problemen mee.[1354] Ook Timmers opvolger Fortunatus Spruit stelde zich op het standpunt om geen "kostgangers meer op te nemen om hen zoo doende christen te maken, daarin zie ik niet veel heil." Eetchristenen noemde hij die Chinezen die, zodra ze niet meer

1351. Placidus Slijkerman, "Ons Personeel", in: *Sint Franciscus*, jrg. 19, nr. 4 (april 1904), 121-125; Liao-nan-ling 14 januari 1929, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr.5.

1352. Zuid-Chansi, Hemelvaartsdag 1892, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2A; Luanfu 2 mei 1917 Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 4; Luanfu 31 augustus 1920, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 4.

1353. Zuid-Chansi 1 maart 1895 Hofman aan provinciaal B. Franssen, ABL map 16, nr. 2C; Zuid-Chansi 20 juni 1895 Hofman aan provinciaal B. Franssen, ABL map 16, nr. 2C.

1354. Luanfu 5 augustus 1907, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 2.

ondersteund werden, toch weer zouden afvallen.[1355] De missionarissen steunden dit beleid. Rembertus Graman stond eveneens een systeem voor waarbij zo weinig mogelijk werd gegeven aan niet-christenen, "opdat 't hoofdmotief van hun intrede in den godsdienst niet de aalmoes blijve."[1356] Pacianus Teepe noemde het een "zeer twijfelachtig middel van propagationis fidei" en ook Dositheus Ruys achtte het geven van aalmoezen "niet altijd en in alle omstandigheden goed."[1357]

In de missietijdschriften weerspiegelde zich deze terughoudendheid ten aanzien van financiële steun overigens niet, wellicht omdat de redactie en/of de schrijvers van artikelen beducht waren voor een afname van de giften van Nederlandse katholieken. In plaats daarvan suggereerde men doorgaans een positief effect op het aantal bekeringen, zoals dat bijvoorbeeld in *Neerlandia Seraphica* in 1930 gebeurde. Naar aanleiding van de zorgelijke omstandigheden van dat jaar ten gevolge van een slechte oogst en verhoogde belastingen, publiceerde het tijdschrift het volgende bericht:

> "Daartoe in staat gesteld door de milde aalmoezen van Nederlandsche weldoeners konden de missionarissen hier velen helpen, en niet alleen de eigen christenen in het leven behouden, maar ook het gemoed van vele heidenen gunstig stemmen tegenover een godsdienst die ook de weldaden uitdeelt aan allen zonder onderscheid."[1358]

In dit soort berichtgeving ging het kennelijk niet zozeer om een waarheidsgetrouwe weergave van de situatie, maar meer om fondsenwerving in Nederland, zoals ook te zien is in, onder meer, de propaganda voor de Heilige Kindsheid.

6.2 Medische missie

Vanaf de start van de missie in Zuid-Shanxi werd er op bescheiden schaal aan medische zorg gedaan. In Matchang zette Martinus Poell een apotheek op waar een Chinese arts zieke kinderen behandelde en, op kosten van de missie, gratis medicijnen verstrekte aan de minst bedeelden, ongeacht hun religie. Daarnaast leide deze man drie à vier christenen op "die na eenige maanden onderricht met een kastje medicijnen er op uit trekken om te doopen."[1359] Dertig jaar later was de situatie niet veel veranderd. De meeste missionarissen hadden een kleine apotheek en gaven

---

1355. Luanfu 17 september 1929 Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 1.

1356. [ca. 1919] Graman aan de fraters van Weert, ABL map 26, nr. 2.

1357. Miaots'uen 15 april 1931, Teepe aan provinciaal, ABL map 57, nr. 1; Kao-lao-tchen 4 juli 1933, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5.

1358. N.N., "Zuid-Chansi. Algemeene Toestand 1929-1930", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 4, nr. 9 (september 1930), 374.

1359. Matchang 11 december 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

gratis geneesmiddelen weg. Ook een aantal catechisten was daarmee uitgerust. Voor het eigenlijke bekeringswerk, zo schrijft Graman, had deze wijze van zorg weinig effect. Mensen die men zo hielp bekeerden zich niet massaal. Wel had men zo meer gelegenheid om stervende kinderen te dopen.[1360]

In de jaren twintig drongen katholieke artsen in Nederland aan op meer aandacht voor medische zorg in de vaderlandse missiegebieden. In 1925/1926 verschenen in het *Het Missiewerk* twee artikelen die de problematiek aansneden. Het eerste was van de arts G.J.J. van Berckel, het tweede de weergave van een lezing van een van de bestuursleden van de R.K. Artsen Vereniging, J.J. Bloemen. In eerste instantie ging het om medische hulp en ziekenverpleging voor missionarissen maar beiden beschouwden het ook als krachtige middelen bij het bekeringswerk. Zij zagen wel in dat het onmogelijk was dat een missionaris ook arts was. Het kerkelijk recht verbood een volledige uitoefening van het medisch ambt door een religieus: hij mocht geen operaties uitvoeren of vrouwelijke patiënten helpen. Dus riepen de artsen katholieke medici op zich te specialiseren in tropische ziekten en in de missie te gaan werken. Bloemen vond dat daarnaast toch ook moest worden gekeken naar mogelijkheden om missionarissen zelf een betere medische opleiding te geven op een aantal elementaire gebieden, zoals sociaal-hygiënische kennis. Daarnaast pleitte hij voor het opleiden van inheemse artsen.[1361]

Overigens golden ook beperkingen voor vrouwelijke religieuzen die geneeskundigen wilden zijn, zoals missioloog Sixta Kasbauer in 1928 uitlegde. Zij meende dat het niet juist was een vrouw, als ze eenmaal de gelofte van kuisheid had afgelegd, "langs een andere weg weer in zoo nauwe aanraking te brengen met het sexueel-procreative proces." Kasbauer gaf toe dat het in de praktijk niet altijd mogelijk was aan deze regel strikt de hand te houden. In dat geval: "is het niet zozeer als een plicht dan wel als een offer van de kant der zusters te beschouwen."[1362] Of de Kleine Zusters in Zuid-Shanxi van deze moraaltheologische overwegingen op de hoogte waren, is onduidelijk. In ieder geval lijken ze absoluut geen gewetensbezwaren te hebben gehad om te helpen bij bevallingen.

De missionarissen en zusters bespraken eind jaren twintig de voors en tegens van een arts in het vicariaat. De zusters dachten dat een arts zich onmogelijk zou kunnen aanpassen aan de primitieve omstandigheden waarin hij zijn werk zou moeten

1360. [ca. 1919] Graman aan fraters van Weert, ABL map 26, nr. 2.

1361. G.J.J. van Berckel, "Over de medisch zijde van het missievraagstuk", in: *Het Missiewerk*, 7 (1925-1926), 150-154; Th. B., "Medische Missieactie". [Samenvatting van de lezing van J.J. Bloemen], in: *Het Missiewerk*, 7 (1925-1926), 155-160.

1362. Sixta Kasbauer, *Teilnahme der Frauenwelt*, 40. Kasbauer was lid van de Dienaressen van de H. Geest.

doen, dat hij eisen zou stellen die normaal waren in Nederland maar waaraan zij niet zouden kunnen voldoen. Samenwerking met een lekenarts leek hen daarom onmogelijk. Wellicht vreesden ze ook iets van hun eigen zelfstandigheid en expertise te moeten inleveren. De mening van de zusters gaf de doorslag bij het bestuur van het vicariaat. Men besloot dat de tijd er nog niet rijp voor was.[1363]

Het idee als zodanig wees men overigens niet af. In 1930 publiceerde *Neerlandia Seraphica* de antwoorden die missionarissen hadden gegeven op de vraag van de redaktie hoe zij nu dachten over het werven van een medicus. Uit de antwoorden bleek dat een arts in principe zeer welkom zou zijn. Men twijfelde echter nog steeds aan de praktische haalbaarheid. Het werd opnieuw een "heldendaad" gevonden als een arts zich bereid zou tonen af te zien van moderne medische instrumenten, hygiënische omstandigheden en van een goed salaris. Een enkeling opperde het idee om een lekebroeder op te leiden, maar daarbij bleef het: in Zuid-Shanxi vond men de omstandigheden gewoon niet optimaal. Weer bleek bovendien dat de zusters hun vrijheid niet wilden inleveren door zich ondergeschikt te maken aan een leek.[1364] De procurator in Nederland vroeg of een vrouwelijke arts dan wél acceptabel was, maar ook dit werd door de zusters van de hand gewezen met het argument dat ook zij te hoge eisen zou stellen. Bovendien zou het voor "zoo'n gestudeerd juffer" niet uit te houden zijn in het Chinese binnenland waar paters en zusters de enige Europeanen waren en waar voor haar dus geen mogelijkheden voor ontspanning bestond.[1365] Kortom, het lijkt erop dat de zusters een mogelijke professionalisering van de medische zorg in de missie hebben tegengehouden.

In 1931 verscheen in *Neerlandia Seraphica* opnieuw een beschouwing over het onderwerp "Medische Missie", gebaseerd op in Duitsland en Frankrijk gepubliceerde literatuur en tijdschriftartikelen.[1366] De schrijver werd niet genoemd maar hij was duidelijk franciscaan en bovendien een man met kennis van de situatie in Zuid-Shanxi. Hij onderscheidde drie opvattingen over medische missie. Op de eerste plaats de materialistische waarbij geneeskundige hulp en verpleging werd aangeboden aan niet-christenen met als doel dezen te bekeren zonder daarbij evenwel aandacht te besteden aan de oprechtheid van die bekering. Dat was "te verwerpen als

1363. Luanfu 22 maart 1929, Teepe aan procurator, ABL map 55, nr. 1.

1364. "Leekenhulp", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 4, nr. 6 (juni 1930), 234-237, 338-339.

1365. Luanfu 6 juni 1932, Spruit aan procurator, ABL map 52, nr. 2.

1366. N.N., "Medische Missie", in: *Neerlandia Serpahica*, jrg. 5, nr. 1 (januari 1931), 34-45. Als bronnen werden onder andere genoemd: *Zeitschrift für Missions (und Religions) Wissenschaft*, *Die Katholische Missionen*, C. Becker, *Ärztliche Fürsorge in Missionsländern*, Aachen 1921, Sixta Kasbauer, *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk: eine missionstheoretische Studie*, Münster/Westfalen 1928 en *Le Bulletin de Pékin*.

proselytenmakerij in de slechtste zin van het woord." Lijnrecht daartegenover stond zijn insziens de opvatting waarin zorg en hulp eigenlijk niet meer als bekeringsmiddel bedoeld waren, maar gebaseerd op idealen van barmhartigheid en naastenliefde – een opvatting die naar zijn mening bij de franciscaanse levensbeschouwing aansloot.

Tussen deze beide uitersten lag de utilitaristische opvatting. De ziekenzorg vormde een van de weinige middelen om niet-christenen te bereiken. Dezen kwamen weliswaar in eerste instantie uit materialistische motieven – om genezing en om verpleging – maar het contact was in ieder geval gelegd en vandaaruit kon de missionaris verder werken. Dat zou dus het hoofddoel van medische missie moeten zijn. Daarnaast kon zij dienen als voorbeeld van naastenliefde bij de vorming van de christenen, kon men de concurrentie met de protestanten aangaan en kwam ze aan de gezondheid van de missionarissen zelf ten goede.

Maar het was niet voldoende dat missionarissen een cursus doorliepen of dat er gediplomeerde verpleegsters onder de zusters waren. Wilde de medische missie optimaal functioneren, dan moest er een professionele arts komen. Hij zou moeilijke gevallen behandelen en zware operaties kunnen uitvoeren, een leermeester zijn voor zusters, missionarissen én inheemse krachten, nieuwe ontdekkingen op medisch gebied toepassen, de bijzondere omstandigheden ter plaatse kunnen bestuderen en de traditionele geneeskunst op zijn waarde schatten.

Het aanstellen van een leek was de enige optie. De schrijver gaf de voorkeur aan een gehuwde, mannelijke arts. Het zou een grote aanwinst zijn, meende hij. Bovendien, in deze tijd van lekenapostolaat en katholieke actie zouden priesters ook niet meer moeten weigeren om met leken samen te werken: "Clericaal exclusivisme is uit den booze." De samenwerking zou ook nieuwe inspiratie opleveren. "Onze opvoeding in college en klooster heeft ons in vele opzichten tot onpractische menschen gemaakt, en dat is goed zoo; maar dan zal de aanwezigheid van een practische en ontwikkelde leek ons nog heel wat kunnen bieden." Hij achtte een ziekenhuis essentieel voor een goed functioneren van de arts want juist daar hadden mensen tijd om "na te denken over het verband tusschen de behandeling en de missie. Bij de ambulante ziekenverpleging, in wachtkamer en spreekuur is het resultaat niet zoo groot." Een priester-missionaris zou zich bezig moeten houden met het ziekenbezoek in het hospitaal en daar het bekeringswerk overnemen. Een catechist kon in de wachtkamer voor het spreekuur de wachtenden bezig kunnen houden. De zorg diende in principe niet gratis te zijn: patiënten zouden naar vermogen moeten bijdragen. Deze visie lijkt de methode van de Kleine Zusters om in een netwerk van dispensaires medische hulp te verlenen, op zijn minst als ontoereikend te zien.

Op het artikel werd gereageerd door een evenmin met name genoemde missionaris, ook uit Zuid-Shanxi.[1367] Hij verklaarde geen tegenstander te zijn van medisch missiewerk, het zelfs "naar vermogen" toe te passen, en het ook als een goed middel voor de geloofsverbreiding te beschouwen, maar hij betwijfelde of het wel zo optimistisch gepropageerd moest worden als hét grote middel om de niet-christenen te bereiken. Volgens hem werd een Chinees niet zo getroffen door barmhartigheid (bijvoorbeeld liefdevolle verpleging) als een Europeaan. Goedkope en, vooral, gratis medische zorg was zelden aanleiding om zich in een vreemde godsdienst te verdiepen, beweerde hij. Als voorbeeld gaf hij dat het werk van de zusters in Luanfu slechts weinig bekeringen had opgeleverd. Ook het nut voor de gezondheid van de missionarissen zelf moest men niet overschatten. Immers, de meesten woonden ver van een eventuele arts en vervoer over grote afstanden van ernstig zieken deed dikwijls meer kwaad dan goed. Deze missionaris meende dat onderwijs door goede catechisten toch het meest effectieve middel was om contact met niet-christenen aan te knopen. Vooral voor landbouwonderwijs vroeg hij aandacht. "Hier is alles landbouw, wat de klok luidt. Het wil mij schijnen, dat meesters, die ook landbouwonderricht geven, veel toeloop van leerlingen zullen hebben. Dat een buurman meer uit zijn land haalt, dan men zelf, daarvoor is niemand ongevoelig."

De redaktie van *Neerlandia Seraphica* was het met hem eens en wees er op dat al in verschillende gebieden missionarissen organisaties als boerenbonden, leenbanken enz. hadden opgericht. Verder meende men dat een missionaris – die niet alleen missionaris is maar ook mens en christen – niet onverschillig mocht en kon staan tegenover de wijze waarop het volk waaronder hij woonde en werkte zich door het leven sloeg: "Sociale nooden helpen verzachten, het volk tot grootere materieele welstand en tot een hooger peil van beschaving brengen, is een werk van kristelijke naastenliefde en barmhartigheid." Indirect zou het bekeringswerk er ook door bevorderd worden.

6.3 Afschaffing voetbinden

Gedurende vele eeuwen bestond in de Chinese cultuur een traditie waarbij de voeten en tenen van meisjes werden gebroken en strak ingebonden teneinde de natuurlijke groei te belemmeren en een bepaalde kunstmatige vorm en lengte te bereiken.[1368] De

1367. N.N., "Medische Missie", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 5, nr. 10 (oktober 1931), 555-558.

1368. Recente literatuur over deze traditie: Patricia Buckley Ebry, *Women and the Family in Chinese History,* London/New York 2003; Dorothy Ko, *Cinderella's Sisters. A Revisionist History of Footbinding*, Berkeley/Los Angeles/London, 2005; C. Fred Blake, "Foot-binding", in: Bonnie G. Smith (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, Vol. 1, Oxford 2008, 327-329; Beverly Bossler, "China. Imperial Period", in: Bonnie G. Smith (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, Vol. 1, Oxford 2008, 352-361.

oorsprong van het gebruik is onduidelijk maar ten tijde van de Songdynastie in de twaalfde eeuw was het al gewoon bij vrouwen uit de hogere sociale klassen. Daarna verspreidde de gewoonte zich verder: tijdens de Qingdynastie had ongeveer de helft van de vrouwen ingebonden voeten. Voetbinden was dus bepaald geen curiositeit die slechts in de marge van de samenleving te vinden was. Vooral in de noordelijke provincies kwam het veel voor. In die streken werkten vrouwen voornamelijk in en om het huis. Grote mobiliteit was niet nodig. In de zuidelijke provincies daarentegen werkten vrouwen – blootsvoets – mee in de rijstvelden. Kleine, ingebonden voeten zouden bijzonder onpraktisch zijn geweest. Ook bepaalde etnische en religieuze groepen, zoals Hakka en moslims, kenden de traditie niet.

De zeer pijnlijke procedure om de vrouwenvoeten te modelleren naar de heersende mode of regionale voorkeuren, begon bij meisjes in de leeftijd tussen twee en zeven jaar. Behalve de grote teen werden alle tenen onder de voet gebogen. Daarna brak men de voetboog en werd de voet strak ingewikkeld. Het verschonen van de bandages en het verzorgen van de voeten gebeurde minimaal een paar keer per week, in rijke families zelfs een paar keer per dag. Het werd meestal gedaan door de moeders of een ander vrouwelijk familielid, maar er waren ook professionele voetbindsters. Ingebonden voeten vereisten vervolgens levenslang gedisciplineerd onderhoud. Dan nog was de kans op infecties en andere ongemakken groot. Oudere vrouwen liepen een groter risico iets te breken omdat het voor hen steeds moeilijker werd om het evenwicht te bewaren. Bovendien hadden vrouwen met ingebonden voeten weinig lichaamsbeweging en brachten ze veel tijd door in donkere, slecht geventileerde woningen, waardoor ze last kregen van allerlei kwalen, zoals chronische bloedarmoede en longziekten.[1369]

Waarom bestond deze traditie? Wat was de functie? In de westerse populaire beeldvorming vanaf de zestiende eeuw maar ook in de vele, soms tegenstrijdige wetenschappelijke studies over voetenbinden heeft lange tijd de nadruk gelegen op het erotische aspect.[1370] Voor mannen waren kleine voeten aantrekkelijk en het wiegend loopje dat nodig was om het evenwicht te bewaren, werd sierlijk gevonden. Kortom, de kleine voetjes vergrootten de kansen van een vrouw op een huwelijk. Een andere verklaring richt zich op de rol van vrouwen in het oude China. In deze patriarchale samenleving beperkten ingebonden voeten de mobiliteit en daarmee de mogelijkheden van vrouwen om politiek of economisch een rol van betekenis te

1369. Henrietta Harrison, *The Man Awakened from Dreams. One Man's Life in a North China Village, 1857-1942*, Stanford 2005, 65.

1370. Zie bijvoorbeeld het vaak aangehaalde *Chinese Footbinding. The History of a Curious Erotic Custom* van Howard Levy uit 1966 dat al in de ondertitel het gebruik van een etiket voorziet.

spelen, dan wel om buitenshuis contacten te leggen met andere mannen. Historicus Dorothy Ko gaat ervan uit dat er geen hoofdreden was. Zij stelt in haar studie over het onderwerp dat voetbinden vele vormen kende en dat we er aan gewend zijn geraakt om de traditie vanuit een negatief perspectief te beschouwen. Dat vindt zij simpel en moralistisch: het gebruik van voetbinden was een te langdurig en wijdverspreid fenomeen om in één verklaring te vangen.[1371]

Hoe dat ook zij, in de negentiende eeuw protesteerden westerse zendelingen nadrukkelijk tegen het inbinden van voeten en voerden campagnes om het gebruik uit te bannen. Het werd ook opgemerkt door de westerse missionarissen. Al in 1850 verbood de lazarist Florent Daguin, apostolisch vicaris van Mongolië, het gebruik. Behalve katholieke maagden lijken echter weinig vrouwen zich iets van deze maatregel te hebben aangetrokken. Overigens is hierover onder de lazaristen wel discussie geweest. Daguins voorganger, Joseph-Martial Mouly, was een tegenstander van het verbod. De scheutisten, die later delen van de Mongoolse missie overnamen, handhaafden het verbod wel, maar ook zij hadden daarin weinig succes.[1372]

Ook Chinese hervormers waren tegen de traditie. Voor hen symboliseerden de gebonden voeten niet alleen individuele maar ook nationale achterlijkheid. In 1912 werd een verbod uitgevaardigd. Economisch onafhankelijke families bleven niettemin de voeten van hun dochters inbinden, maar verschillende regionale regimes, zoals dat van gouverneur Yan Xishan in Shanxi, zagen streng toe op naleving. Het definitieve einde kwam met het communistisch regime dat zijn controle tot in de meest afgelegen dorpen wist uit te breiden.[1373]

De vrouwen in Shanxi hadden, naar men zei, de kleinste voetjes. Ze verlieten zelden het huis en konden slechts met moeite hun evenwicht bewaren.[1374] Een doorn in het oog van Yan Xishan. Volgens hem was de grote armoede van de provincie het gevolg van het feit dat de meeste vrouwen niet aan het produktieproces konden meedoen. Het inbinden van voeten wees hij dus af op economische gronden. In 1917 startte hij een campagne met als doel het uitbannen van de traditie. Het werd verboden om bij jonge meisjes de voeten in te binden en meisjes jonger dan vijftien die er al mee begonnen waren, moesten ze weer laten groeien. Oudere vrouwen werden ontzien, maar ze mochten zich niet laten voorstaan op hun kleine voeten en die visueel benadrukken: de traditionele, geborduurde schoentjes waren niet meer toegestaan.

1371. Ko, *Cinderella's Sisters*, 3-4.

1372. Patrick Taveirne, *Han-Mongol Encounters and Missionary Endeavors. A History of Scheut in Ordos (Hetao), 1874-1911*, Leuven 2004, 484-485.

1373. Fred Blake, "Foot-binding", 328.

1374. Ko, *Cinderella's Sisters*, 139, 170; Harrison, *The Man Awakened from Dreams*, 63.

Boetes werden uitgedeeld als een familie het gebruik bleef voortzetten. Ook het optreden als koppelaarster voor een meisje met ingebonden voetjes werd bestraft. Vrouwelijke voetinspecteurs moesten toezien op de naleving van de nieuwe regels, maar of zij succes hadden was afhankelijk van de bereidheid van de lokale magistraat om boetes op te leggen. De weerstand onder de bevolking was immers groot. Men beschouwde het al dan niet inbinden van voeten als een persoonlijke aangelegenheid, niet iets waar de staat zich mee te bemoeien had. Maar Yans campagne had niettemin succes, zeker in de steden.[1375]

De Nederlandse franciscanen, evenals de Kleine Zusters, stelden zich, in tegenstelling tot lazaristen, scheutisten en protestanse zendelingen, terughoudend op. Zij beschouwden het gebruik wel als een "barbaarsche mode", en spraken ook van verminking, kinderkwelling, malligheid en bokkepootjes, maar voelden zich niet geroepen het gebruik te bestrijden.[1376] "We hebben trouwens wel wat beters te doen dan ons tegen die vrouwelijke ijdelheid of wat 't ook is, in het harnas te zetten." meende een niet bij name genoemde missionaris in 1917. En tegen "das ewig Weibliche" kon men toch niet op, schreef Pacianus Teepe in 1937.[1377]

Een aannemelijke verklaring voor deze afzijdige houding gaf Jan Goeman svd in een artikel uit 1936: de katholieke kerk beschouwde het gebruik als een sociale conventie die niets te maken had met godsdienst en daarom "dikwijls om opportuniteitsredenen" werd geduld.[1378] Daarmee bedoelde hij kennelijk dat een verbod op voetbinden een obstakel zou zijn voor niet-christenen om zich te bekeren en dat katholieke vrouwen met ongebonden voeten moeite zouden hebben om een huwelijkspartner te vinden. In het algemeen drong een missionaris alleen aan op afschaffing als hij verwachtte weinig weerstand te zullen ondervinden. In Shanxi was die weerstand evident. Zelfs christelijke vrouwen waren er nauwelijks toe te brengen hun voeten ongebonden te laten. Alleen de Chinese maagden en de meisjes die van plan waren die levenswijze te volgen, gingen er toe over. Tijdens hun jaarlijkse retraite in 1913 – één jaar na het officiële verbod van staatswege – besloten ze om hun voeten niet meer in te binden

---

1375. Ko, *Cinderella's Sisters*, 51, 54, 61; Harrison, *The Man Awakened from Dreams*, 131.

1376. Cassianus Pompe: "Uit de Missie van Zuid-Chan-si. Causerietjes over de Chineezen VII", in: *Sint Franciscus*, jrg. 14, nr. 12 (december 1899), 376-380; Pacianus Teepe: "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 10 (oktober 1937), 255-257 & 279; 5 januari 1923, Timothea Borghans aan familie, AZ, Missie China IX, nr. 1, Timothea 2.

1377. NN, "Uit de Missie van Zuid-Chansi", in: *Sint Franciscus*, jrg. 32, nr. 2 (februari 1917), 50-53. Pacianus Teepe: "Ouders en kinderen in China", in: *Sint Antonius*, jrg. 43, nr. 10 (oktober 1937), 255-257 & 279.

1378. J. Goeman svd, "Emancipatie der vrouw in China", in: *Het Missiewerk*, jrg. 18 (1936-1937), 158-165.

en normale schoenen te dragen.[1379] Het is onduidelijk hoe de maagden tot deze beslissing kwamen. Mogelijk zijn ze in onderling overleg tot het besluit gekomen. Ze waren immers relatief zelfstandig.

7. Hinderpalen

Het was een vraag die regelmatig gesteld werd door medebroeders in Nederland: waarom verloopt de geloofsuitbreiding in China, en in het bijzonder in Zuid-Shanxi, zo langzaam? Verschillende keren hebben de missionarissen antwoord moeten geven: in brieven maar ook meer publiekelijk in tijdschriften.

In 1894 publiceerde *Sint Franciscus* een beschouwing van Columbanus Postma over het probleem.[1380] Hij was van mening dat het werk in China sowieso moeilijker was dan in andere landen, immers:

> "Vooreerst zijn andere volkeren nog geheel of gedeeltelijk onbeschaafd en de missionaris komt, om de beschaving en te gelijk met de beschaving ook het Christendom onder hen over te planten. In China echter was de beschaving reeds doorgedrongen, toen onze voorouders nog tot de barbaarsche volkeren behoorden, en mag ook al de beschaving in China de laatste eeuwen weinig of geen vorderingen gemaakt hebben, dan ligt juist hierin weer een nieuwe reden, waarom het geloof hier moeilijker ingang vindt in de harten."[1381]

Want Chinezen wilden absoluut geen verandering, en dachten er dus niet aan over te gaan tot het christendom. Bovendien, gaf Postma toe, waren staat en godsdienst zozeer verknoopt dat het moeilijk was zich daaruit los te maken. Ambtenaren en handelslieden moesten bijdragen en deelnemen aan bepaalde erediensten en zouden dus – als christenen – hun ambt of beroep niet meer kunnen uitoefenen. Voorts noemde Postma de in zijn ogen oppervlakkige religiositeit van de Chinezen: het zou hen daarom moeilijk vallen zich te onderwerpen aan de regels en geboden van de katholieke kerk. En juist dat speelde de grote rivalen, de protestantse zendelingen, weer in de kaart. Zij stelden immers niet zulke hoge eisen aan kennis van de godsdienst en het onderhouden van regels en plichten, meende Postma. Bovendien

1379. NN, "Weer een Petekindje van Westwoud", in: *St. Antonius*, jrg. 20, nr. 4 (april 1914), 114; NN, "Uit de Missie van Zuid-Chansi", *St. Franciscus*, jrg. 32, nr. 2 (februari 1917), 50-53.

1380. Columbanus Postma, "Hinderpalen in 't bekeeringswerk", in: *Sint Franciscus*, jrg. 9, nr. 11 (november 1894), 340-343.

1381. Idem, 341.

hadden ze geld, "een bekoorlijk middel om de heidenen tot hun godsdienst over te halen."[1382]

In Nederland zelf meenden medebroeders eveneens te constateren dat andere congregaties zoals de lazaristen, scheutisten en jezuïten, meer succes boekten in de geloofsuitbreiding dan de Nederlandse franciscanen. Men vroeg zich af of zij zich van modernere methoden bedienden. Op verzoek van Boerke, die met deze vragen geconfronteerd werd tijdens een vakantie in Nederland, schreef Ferdinand Laken een kritiek op de interpretatie van de statistische gegevens die de aanleiding voor de vraag vormden.[1383]

Allereerst bestreed hij dat bepaalde congregaties succesvoller zouden zijn. Hij deed dat op basis van een nauwkeurige bestudering en vergelijking van de cijfers van de *Calendrier-Annuaire* van de jezuïeten en het jaarboek van de lazarist Jean-Marie Planchet. Daaruit zou blijken dat elke orde en congregatie zijn succesvollere en minder succesvollere vicariaten had. Bovendien vond Laken de term "bekering" een relatief begrip met een "zeer rekbare beteekenis": de opgaven van de verschillende ordes en congregaties waren eigenlijk niet te vergelijken. Wat dit laatste betreft was Boerke nog duidelijker. Er werd, zei hij, "algemeen geklaagd" over de onbetrouwbare statistieken en tamelijk onzorgvuldige dooppraktijk in enkele Chinese vicariaten. Echter, hij vond deze mededeling minder geschikt voor publicatie.[1384]

In een vervolgartikel bestreed Laken de bewering van Planchet dat de groei van het aantal christenen vooral door natuurlijke aanwas zou komen en dat de katholieke bevolking van een dorp met een zekere welvaart zo zelfs in twintig jaar kon verdubbelen. De bekering van volwassenen was in die toename van minder belang. Laken kon bij narekening van Planchets cijfers niet tot dezelfde conclusie komen. Ook niet met de completere cijfers van Zuid-Shanxi. Men moest er dus niet op rekenen dat met geboorte-aanwas alléén het aantal katholieken binnen enkele decennia zou zijn verdubbeld. De bekering van niet-christenen, de "eerste en voornaamste plicht van de missionaris", was veel belangrijker voor de groei.

Voor een goed begrip van statistieken en jaarverslagen, aldus Laken, was het nodig "een heel leger van invloeduitoefenende factoren" te kennen. Als voorbeeld noemde hij de rol die de levensomstandigheden en armoede speelden – iets waarvan hij zelf,

1382. Idem, 342.

1383. Luanfu 2 maart 1923, Boerke aan procurator, ABL map 37, nr. 1; Luan 5 juni 1925, Boerke aan procurator, ABL map 37, nr. 1.

1384. Ferdinand Laken, "De Chineesche Missie 1922", in: *Het Missiewerk*, jrg. 5 (1923-1924), 36-39; Luanfu, 20 augustus 1923, Boerke aan Carissime Confrater, ABL map 37, nr. 1.

nog in Nederland zijnde, geen notie had: na een lange dag vol zware arbeid hadden de catechumenen bijna geen tijd en nauwelijks nog zin om de voorgeschreven gebeden en catechismus te leren. Het duurde dus vaak jaren voordat iemand ook werkelijk gedoopt kon worden. Een andere factor waarmee rekening gehouden moest worden was de mobiliteit van de Chinezen: een mislukte oogst – en dat was geen zeldzaamheid – was vaak aanleiding te vertrekken naar een ander, naar men hoopte, vruchtbaarder gebied. Een missionaris moest zo soms per jaar honderden christenen danwel catechumenen kort voor of na hun doop uit zijn boeken halen. Kortom: "Statistieken over iets waar men niet midden in zit, is zoo moeilijk."[1385]

Hoewel deze kanttekeningen absoluut relevant waren, kwam er kritiek op Lakens uitleg. De naam werd niet genoemd maar volgens de redactie van *Het Missiewerk* kwam zij van "zeer geachte zijde."[1386] De schrijver onderschreef de interpretatie van Planchet. Hij meende dat geboorte in christelijke families hoger aangeslagen moesten worden en bekeringen, de zogenaamde "grote dopen", lager. Immers, velen lieten zich pas tegen het einde van hun leven dopen en vaak vielen doop- en sterfdag samen.

Het is moeilijk te bepalen wie er gelijk had in dit gegoochel met cijfers en interpretaties. Maar belangrijk is ook het verschil in opvatting: een missionaris die meent dat bekering van niet-christenen voorop dient te staan bij het werk, en zijn ergernis, die hij deelt met zijn collega's, over de kritiek uit Europa, gebaseerd op gebrekkige kennis van de omstandigheden ter plaatse. Laken voelde zich miskend:

> "[Er zijn] zo nu en dan, bij vergelijking, bestudeering en beoordeeling van missiestatistieken en jaarverslagen, wel eens onjuistheden en fouten begaan, met een implicite depreciatie als conclusie, waar, bij kennis van toestanden en werkende invloeden, een appreciatie, meer of minder, slechts gewettigd en rechtvaardig was."[1387]

Kritiek constateerde hij niet zozeer bij missiewetenschappers, zoals hij ze noemde, en ook niet op wetenschappelijke missiecongressen. Daarvan hoorde men in de missie slechts een "zwakke echo". De academische discussie over missiemethoden die gevoerd werd aan de universiteiten van Münster en Leuven, speelde namelijk geen grote rol in Zuid-Shanxi. Neen, hij constateerde kritiek bij hen die weleens door de missiologische handboeken van Joseph Schmidlin en Bernard Arens sj hadden

1385. Ferdinand Laken, "De chineesche Missie tot 1922", in: *Het Missiewerk*, jrg. 5 (1923-1924), 92-96.
1386. N.N., "Om een statistiek niet verkeerd te lezen", in: *Het Missiewerk*, jrg. 5 (1923-1924), 149-151.
1387. Ferdinand Laken, "De chineesche Missie tot 1922", in: *Het Missiewerk*, jrg. 5 (1923-1924), 92-96.

gebladerd, zoals hij geringschattend formuleerde, en daarna op de hoogte meenden te zijn.[1388]

Een andere manier om de vraag naar het waarom van de trage voortgang van de bekering te beantwoorden, was te verwijzen naar de Chinese godsdiensten en andere ideeën die belemmerend zouden werken. Op basis van aantekeningen van Boerke en van literatuur schreef Petronius Voestermans ofm, missioloog en later missionaris in Brits-Indië, een artikel waarin hij dit thema behandelde.[1389] Eerst ging hij in op confucianisme en daoïsme. Het uitgangspunt van deze wereldbeschouwingen was, aldus Voestermans, de orde in de wereld, het "regelmatig verloop van alles", tot stand gebracht door de twee "wereldzielen", yin en yang, waaruit aarde en hemel waren ontstaan en die aanwezig waren in mensen, dieren, planten, rivieren, bergen enzovoort. De hemel vertegenwoordigde het goede. Daarom was de hemel de "opperste god der Chineezen". Het principe van de Chinese godsdienst, zo ging Voestermans verder, was niet de liefde tot God maar het eigenbelang: de hemel en de goede geesten werden alleen vereerd opdat de kwade geesten geen invloed zouden hebben. Het was deze zelfzucht die de Chinezen moeilijk toegankelijk maakte voor de christelijke naastenliefde. Bij het boeddhisme werkte met name de verering van dieren, welke voortkwam uit de leer van de zielsverhuizing, belemmerend, evenals bijgelovige praktijken als geomantiek.

Echter, niet alleen de cultuur van China zelf, ook ideeën en praktijken uit Europa en Amerika belemmerden de verbreiding van het katholieke geloof in China. Allereerst was daar het protestantisme. Chinezen zagen nauwelijks het verschil tussen katholicisme en protestantisme en een tot het protestantisme overgegane Chinees zou niet zo snel de noodzaak zien om naar het katholicisme over te stappen. Zeker niet als hij eenmaal kennis had gemaakt met de ziekenhuizen en scholen waar de kapitaalkrachtige protestantse zending ruimschoots gebruik van maakte. Behalve dat, had het protestantisme een "grooter accommodatievermogen": het was aan ieder persoonlijk wat hij geloven wilde, meende Voestermans. Dat was in China veel waard omdat het protestantisme zo de Chinees vrijliet dat te behouden wat hij wilde behouden. Het was een verwaterd geloof, volgens Voestermans, maar voor de Chinezen dus aantrekkelijk.

Tenslotte waren daar nog de ideeën van "Jong-China", de beweging van jonge Chinezen die aan de universiteiten van Europa, Amerika en Japan hadden gestudeerd

---

1388. Ferdinand Laken, "De chineesche Missie tot 1922", in: *Het Missiewerk*, jrg. 5 (1923-1924), 92-96.

1389. Petronius Voestermans, "Moeilijkheden der Chineesche missie", in: *Het Missiewerk*, jrg. 8 (1926-1927), 200-212.

en terug waren gekomen met een minachting voor de eigen tradities en kritiekloze bewondering voor, in Voestermans ogen, verwerpelijk westers gedachtengoed. Daarmee bedoelde hij vooral socialisme en communisme. Het was slechts een beweging van studenten, niet iets waarmee de meeste Chinezen zich bezighielden, maar het was niettemin belangrijk zich te realiseren dat dergelijke ideeën in het gistende China circuleerden.

Van groot belang vond Voestermans ook de houding die China en het buitenland tegenover elkaar innamen. China beschouwde zichzelf als middelpunt van de wereld en elke andere natie als barbaars en onbeschaafd. Een dergelijke houding leidde tot zelfgenoegzaamheid en een afwijzing van al wat niet Chinees was. Maar het waren opvattingen die onder het gewone volk niet wijdverbreid waren, al was hun invloed wel merkbaar. Belangrijker was de vraag hoe het Westen tegenover China stond en daarop had Voestermans nogal kritiek. Hij wees erop dat de pogingen van Europa zich toegang te verschaffen tot China hadden geleid tot een wantrouwen bij de Chinezen over alles wat Europees was en dat daarom niet zelden "de missionaris met zijn natie verwisseld" werd. Missionarissen werden vaak gezien als voorboden van een Europees land. Voestermans noemt met name Duitsland en Frankrijk. Hij keurde het af dat Duitsland in 1897 Kiautschau [huidig Jiaozhou] had bezet, zogenaamd als vergelding voor de moord op twee missionarissen van Steijl, en had zijn bedenkingen bij het protectoraat van Frankrijk, al was hij van mening dat het vooralsnog de enige manier was om de veiligheid van de missionarissen te waarborgen. Het zou echter pas ideaal zijn "wanneer de missionaris, zelf van alle nationaal gevoel vrij, zonder beschermende natie achter zich, vrij het internationale en meer nog supernationale Rijk van de Koning aller volkeren kon uitbreiden." Dat was de "dure plicht" van Europeanen tegenover Chinezen. Immers, de Europese volkeren hadden China al zoveel onrecht aangedaan, zowel met fysiek geweld als door het verspreiden van dwaalleeringen, dat "op ons de plicht [rust] het ware Licht des Geloofs in dat land te ontsteken."

Voestermans' artikelen behandelden de zijns inziens in het algemeen voor China geldende obstakels. Maar de franciscanen lieten zich ook uit over de bijzondere omstandigheden in Zuid-Shanxi. In 1929 schreef Dositheus Ruys aan de missioloog Odulphus van der Vat[1390] over de moeilijkheden bij het bekeren van Shanxinezen: het bijgeloof onder hen was bijzonder sterk, de christenen gaven een slecht voorbeeld, er leefde angst voor een herhaling van de vervolgingen in 1900 en de slechte reputatie van christenen in een aantal districten vanwege het "te bruut" optreden na de Bokseropstand speelde bijna dertig jaar na dato nog steeds eens rol. Bovendien

1390. Liao-nan-ling 14 januari 1929, Ruys aan Van der Vat, ABL map 54, nr. 5.

gold dat als een familiehoofd zich niet bekeerde, de anderen in zijn familie dat ook niet deden. Tegen deze achtergrond was duidelijk waarom de meeste christenen landverhuizers waren: zij waren, schreef Ruys, minder bijgelovig, hadden niets met een familiehoofd te maken, en ze vonden geen steun bij de gesettelde inwoners van Shanxi die hen "erg vijandig gezind" waren. De steun die zij zochten, vonden ze bij de buitenlandse missionarissen wel. Voor de geloofsverkondiging vond Ruys ook vrouwen een probleem. Die waren voor mannelijke missionarissen en catechisten moeilijk te bereiken. Dat was echter wel nodig want hoewel in theorie vrouwen niets te zeggen hadden: "heb je hier toch 't algemeen menschelijk verschijnsel dat het meerendeel der mannen onder de pantoffel zit en de vrouw in China, vooral in Shansi (…) kan niet van de duivel af ."

Deze opinies vinden we terug als, ook in 1929, zestien missionarissen, naar aanleiding van vragen van *Neerlandia Serafica* hun mening geven over de specifieke moeilijkheden van de geloofsverkondiging in Zuid-Shanxi.[1391] Sommigen waren kort en wezen één aspect aan, maar de meeste antwoorden waren langer en noemden meerdere obstakels. Zeven keer werd het gebrek aan catechisten genoemd. Dit kwam voort uit het chronisch tekort aan financiële middelen om voor een goede opleiding te zorgen en het loon van de catechisten te betalen. Het geldgebrek werd echter vaker door de bestuurders aangewezen dan door de missionarissen in het veld. Ook de gehechtheid aan aardse zaken bij de Chinezen werd zeven keer genoemd en tenslotte, ook zeven keer, de onverschilligheid van de Chinese christenen. Enkelen noemden het nadelig effect van de imperialistische politiek van de westerse mogendheden. Die zou vreemdelingenhaat aanwakkeren.

Het meest uitgebreide antwoord gaf Columbanus Postma. Hij somde twaalf problemen op. Behalve de al vermelde noemde hij ook de grote afstanden die de missionaris moest afleggen, het klimaat in sommige streken, de grote armoede van de bevolking en de onmogelijkheid van de missionarissen om daaraan wat te doen, de moeilijkheid van de taal, de invloed van het confucianisme en boeddhisme en de commerciële belangen die daaraan vastzaten: "heidensche priesters, toovenaars, geneesheeren" die er van moesten leven, winkels die artikelen verkochten die te maken hadden met het "bijgeloof", de populariteit van komedies waaraan ieder moest bijdragen, wat echter christenen verboden was. Ook noemde hij bepaalde katholieke leerstellingen, bijvoorbeeld die over de onontbindbaarheid van het huwelijk en het "ongeoorloofde van de kindermoord, van de zelfmoord en het wraaknemen. De Katholieke Godsdienst weet hierin niet van transigeeren terwijl het heidendom en het Protestantisme en het Mahomedanisme hierin zoo soepel zijn." En tot slot

1391. "Bekeeringsmoeilijkheden", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 3, nr. 7 (juli 1929), 266-274.

werkten volgens Postma vervolgingen die alles vernietigden wat was opgebouwd en het atheïsme van jonge Chinezen belemmerend.

Pacianus Teepe wees in zijn reactie bovendien op het feit dat moeilijkheden per gebied konden verschillen. Doorslaggevend achtte hij het gebrek aan missionarissen. Daardoor kon men zich alleen "defensief" opstellen en moest men zich beperken tot de tactiek "houden wat we hebben". De toestand was slechter dan ooit, rekende hij voor. In 1897 was de verhouding missionaris – christenen 1:461. Dertig jaar later in 1927 was dat 1:815. En in die berekening nam hij niet mee hoeveel missionarissen niet betrokken waren bij de directe zielzorg, maar werkzaam in het onderwijs of anderszins. Teepe meende dat men gerust kon uitgaan van een verhouding 1:1000. De groei van het aantal missionarissen had dus geen gelijke tred gehouden met de groei van het aantal christenen. Daarom kon men ook niet zoveel aandacht besteden aan de bekering van niet-christenen als vroeger.

Tenslotte, kwam een wat cynische reactie van Valens Wienk. Hij meende dat het nieuwtje er bij de Chinezen soms af was: "Men heeft de torenklok al zoo dikwijls door de bergen hooren galmen, dat men er rustig tegenin slaapt."

Hoofdstuk VII
Naar een Chinese kerk

1. Chinese priesters: positie en opleiding

Een thema waaraan verschillende pausen, de Propaganda Fide en missie-oversten groot belang hechtten, was de vorming van een inheemse clerus in de missiegebieden, met de intentie om te zijner tijd het bestuur van de kerk over te dragen. Voor dat doel werden Chinese priesters opgeleid aan diverse seminaries buiten China, zoals die van de jezuïeten in Macao, de dominicanen in Manilla en de Société des Missions Etrangères de Paris (MEP) in verschillende Franse koloniën in Zuidoost-Azië. Vanaf 1732 werden ook seminaristen naar het *Collegio dei Cinesi* in Napels gestuurd. Ze stonden onder de rechtsmacht van de Propaganda Fide. Die zond hen uit en onderhield hen.[1392]

Ondanks deze intentie was het niet de bedoeling om op korte termijn de Chinezen het bestuur over hun kerk te geven. De vorming van een Chinese clerus was eerder ingegeven door praktische overwegingen: er waren onvoldoende Europese missionarissen om het enorme land te bestrijken en die hadden in veel gevallen ook nog problemen met de taal. Daarnaast was de behandeling van de seculiere zaken van de missie, zoals het kopen van een huis, gemakkelijker voor Chinese priesters.[1393]

Het was echter voor geen enkele orde eenvoudig om Chinese priesters op te leiden. Ten eerste was de werving van kandidaten moeilijk omdat men in gegoede milieus

---

1392. Entenmann, Robert, "Chinese Catholic Clergy and Catechists in eighteenth-century Szechwan", in: Malatesta, Edward J. sj & Yves Raguin sj (ed.), *Images de la China: Le Contexte Occidental de la Sinologie Naissante*, Taipei/Paris 1995, 389-410, aldaar 395; Jean Charbonnier, "Chinese Catholics in the Early Nineteenth Century", in: R. G. Tiedemann (ed.), *Handbook of Christianity in China. Volume Two: 1800 to the Present*, Leiden/Boston 2010, 214-237, aldaar 225. Over het Chinese College waar in een periode van ruim 150 jaar meer dan 100 seculiere Chinese priesters werden opgeleid, zie Francesco D'Arelli, "The Chinese College in Eighteenth-Century Naples", in: *East and West*, vol. 58, no. 1/4 (december 2008), pp 283-312. D'Arelli geeft de namen van 12 Chinese priesters die waren opgeleid in Napels en die gewerkt hadden in Shanxi.

1393. Tiedemann, "Indigenous Agency", 208; Françoise Waquet, *Latin, or the Empire of a Sign: From the 16th to the 20th Centuries*, 2001 (Origineel: *Le latin, ou L'empire d'un signe (XVIe-XXe siècle)*, Paris 1998, vert. John Howe), 53; Entenmann, "Chinese Catholic Clergy", 401.

de zonen liever een carrière in de Chinese bureaucratie zag maken. Het leren van latijn werd gezien als tijdsverspilling: het ging ten koste van het hoger aangeslagen Chinese literaire onderwijs. Rekrutering onder christelijke families van bescheidener komaf was gemakkelijker maar die priesters hadden minder aanzien bij zowel christenen als Europese missionarissen. Wat daarbij niet hielp was dat jongens soms aangeboden werden door hun ouders. Daarbij speelde armoede mogelijk een rol. In het algemeen zocht men kandidaten uit zogenaamde oude families, dat wil zeggen families die al enkele generaties christen waren.[1394] Ten tweede was het celibaat een obstakel. Celibatair leven was in China ongewoon en verdacht. Soms wisten Chinese priesters dit te omzeilen door zich voor te doen als weduwnaar. Enkelen hadden geadopteerde zonen. Wel waren er in de meeste missiegebieden onder de christenen verweduwde literati die geschikt waren voor het priesterschap, maar zij werden dan weer niet toegelaten tot de opleiding omdat ze meestal te oud waren om nog latijn te leren.[1395]

En dat was een derde, en een van de grootste obstakels: zoals voor veel westerse missionarissen de Chinese taal een probleem was, bleek het latijn, de taal van gebeden, liturgie en sacramenten, vaak te moeilijk voor veel Chinese priesters. Struikelblok was de uitspraak.[1396] De missionarissen vreesden dat gebeden en sacramenten hun werking en zelfs geldigheid zouden verliezen als ze niet correct werden uitgesproken. Met name de jezuïeten hadden er daarom al vroeg in Rome op aangedrongen om het Chinees als liturgische taal toe te laten. De paus liet zich overtuigen en gaf in 1615 toestemming aan Chinese priesters om in de eigen taal de mis op te dragen, het brevier te bidden en de sacramenten toe te dienen. Het besluit was tijdelijk. Zodra er voldoende seminaries waren, konden Chinezen goed onderwezen worden in het latijn.

Maar met die toestemming diende zich een ander probleem aan: het bleek namelijk verre van eenvoudig om het latijn zodanig om te zetten in literair Chinees, dat de vertaling voor de Kerk acceptabel was.[1397] Bij wijze van oplossing gaf Rome in 1659

1394. Waquet, *Latin, or the Empire of a Sign*, 53; Entenmann, "Chinese Catholic Clergy", 395.

1395. Entenmann, "Chinese Catholic Clergy", 402-403; Waquet, *Latin, or the Empire of a Sign*, 53.

1396. Waquet geeft enkele voorbeelden. Als de klinkers *a* en *e* en de medeklinkers *b*, *d* en *r* de eerste letter van een woord zijn, worden ze uitgesproken als respectievelijk *ya*, *nge*, *pe*, *te* en *lle*. Het is voor een Chinees ook moeilijk om een woord met een andere medeklinker dan een *m* of een *n* te eindigen. Zo wordt *vos amatis* uitgesproken als *vosi yamassissi*. Daarnaast heeft het Chinees geen klank die correspondeert met de westerse *l* en *g*. Een verdere moeilijkheid is het uitspreken van twee samengevoegde of dubbele medeklinkers, zonder een klinker ertussen. *Sanctam* wordt *sanketam*; *ecclesiam* wordt *ngekekelesiam*. Waquet, *Latin, or the Empire of a Sign*, 54. Zie ook: Entenmann, "Chinese Catholic Clergy", 399.

1397. Waquet, *Latin, or the Empire of a Sign*, 52, 54-55.

toestemming om Chinese kandidaten te wijdden zodra die latijnse teksten hardop konden voorlezen, zelfs als ze de betekenis niet helemaal begrepen. Er werden enkele priesters met die dispensatie gewijd maar er klonk ook kritiek. De Chinese priester Andreas Ly (1693-1774), die het latijn wel machtig was, vond dat zijn landgenoten perfect latijn moesten leren om zélf christelijke teksten te kunnen bestuderen en om decreten en berichten uit Rome te kunnen lezen. Dat was, volgens historicus Françoise Waquet, ook de reden voor Rome's weifelende beleid: de vrees voor een moeilijke communicatie met de Chinese clerus en daarmee mogelijk verlies van de controle.[1398]

Pas in 1949, als de katholieke kerk in China al onder vuur ligt, ging Rome akkoord met de vertaling van het missaal en van bepaalde gebeden zoals het Onze Vader. Chinese priesters bleven evenwel verplicht om zich een goed begrip van het Latijn te verwerven.[1399]

De Nederlandse missionarissen begrepen het belang van het opleiden en samenwerken met een Chinese clerus. Johannes Hofman onderstreepte dit, al was hij ervan overtuigd dat Chinese priesters in de minderheid moesten blijven. Zijn opvolger Odoricus Timmer vond dat ook: "Alleen buitenlandse missionarissen is evenmin goed als alleen of grotendeels inlandse priesters". Met name voor het werk onder pasbekeerde Chinezen vond men hen nuttig. Van belang was daarbij wel "hoe zij behandeld en gecontroleerd worden."[1400]

Het lijkt de gangbare mening onder de missionarissen in Zuid-Shanxi te zijn geweest: Chinese priesters waren onmisbaar omdat ze de taal spraken, de cultuur kenden, in de katholieke gemeenschappen waren opgegroeid, kortom omdat ze dichter bij de christenen stonden. Maar ze moesten wel onder de hoede van Europese missionarissen blijven. Zelfstandigheid was vooralsnog ver weg, schreef Bertrand Boerke in 1920. Chinese priesters waren nog lang niet in staat "om de teugels van het geestelijk bestuur geheel van ons over te nemen." Ze zouden in hun gedrag niet stabiel genoeg zijn. Dan waren ze weer eens te "verwaand", dan weer te "vertrouwelijk" tegenover anderen. Alleen aan de hand van een oudere, Europese missionaris kon

---

1398. Entenmann, "Chinese Catholic Clergy", 399-400; Waquet, *Latin, or the Empire of a Sign*, 55-56; Tiedemann, "Indigenous Agency", 208.

1399. Waquet, *Latin, or the Empire of a Sign*, 56.

1400. Z.p. 24 april 1895, Hofman aan generaal, ABL map 13, nr. 7; Lou-ngan-fou 15 april 1903, Timmer aan provinciaal, ABL map 28A, nr. 1. Timmer zou in zijn carrière zestien Chinese priesters wijden. Zie: Kramer, *Kroniek*, 99.

de Chinese priester geleidelijk aan de grote overgang maken van het seminarie naar zelfstandigheid.[1401]

In Rome dacht men anders: in 1926 wijdde de paus zes Chinese bisschoppen. Deze gebeurtenis was voor Pacianus Teepe aanleiding om uitgebreid schriftelijk te reflecteren op het voortdurend belang en de onmisbaarheid van westerse missionarissen. De artikelenreeks "Vreemde misschionarissen en inlandsche clerus", werd in het najaar van 1926 in het katholieke dagblad *De Tijd* gepubliceerd. Missievraagstukken waren ingewikkeld, aldus Teepe, en dienden "met uiterste voorzichtigheid" en met "grondige voorbereiding" behandeld te worden. Hij ergerde zich dan ook aan het feit dat tijdens bijeenkomsten en congressen over missie en missie-actie sprekers werden uitgenodigd die als wetenschapper weliswaar hun sporen hadden verdiend en die beschikten over de gave om hun gehoor te enthousiasmeren, maar die zelden "overeenkomstig de werkelijkheid" spraken. Een missionaris met praktijkervaring, daar zou men eens naar moeten luisteren![1402]

Teepe steunde het streven van Rome een zelfstandige Chinese kerk op te bouwen maar had twijfels over de indruk die de wijding van de Chinese bisschoppen achter zou laten bij de Nederlandse katholieken. Hij achtte de kans groot dat men zich zou afvragen of het niet tijd werd dat de missionarissen China gingen verlaten nu de Chinezen zulke belangrijke functies kregen toebedeeld. Was hun rol niet uitgespeeld?[1403] Teepe voerde drie redenen aan die naar zijn mening aantoonden dat buitenlandse missionarissen absoluut niet gemist konden worden: als voorbeeld voor de Chinese priesters, om invloed uit te oefenen op de overheid en vanwege de financiering van de missie.[1404]

Volgens Teepe leidde het christendom in China een bestaan in de marge. Ook van het gehalte van de christenen moest men zich niet te veel voorstellen: het geloof was broos, al te vaak speelden elementen uit het oude – officieel afgezworen – volksgeloof nog een rol. Dat was een smalle basis voor een Chinese priester, die immers uit dit milieu werd gerecruteerd. En dat niet alleen: voortdurend dreigden gevaren. Om zijn prestige bij nieuwbekeerden én bij niet-christenen te verhogen, moest de Chinese priester "boven zijn stand" leven, dat wil zeggen boven de maatschappelijke positie

1401. Bertrandus Boerke, "Inlandsche priesters, troostend verschiet", in: *Het Missiewerk*, jrg. 2 (1920), 146-147.

1402. *De Tijd*, 13 oktober 1926.

1403. Pacianus Teepe, "Vreemde missionarissen en inlandsche clerus", in: *De Tijd*, 8 oktober 1926.

1404. Jolanda Jansen, "Pacianus Teepe en de verantwoordelijkheid voor China", in: *Ex Tempore. Historisch Tijdschrift KU Nijmegen*, jrg. 14, afl. 1, nr. 40 (mei 1995), 27-43, aldaar 31.

van zijn familie. Ook zou hij eerder genegen zijn die positie te gebruiken om zijn familie te bevoordelen.[1405]

Een Chinese priester moest dus een buitenlandse missionaris naast zich hebben, als leermeester maar vooral als voorbeeld. Want, zo stelde Teepe, een missionaris leefde juist beneden zijn stand, althans de stand die hij in zijn vaderland zou innemen. Hij moest in alle opzichten een stap terugdoen. Hij had zijn familie verlaten om in een onbekend land voor het geluk van vreemden te werken. Een missionaris, zowel als individu als in de samenwerking met confraters, was degene die kon overbrengen wat echt altruïstisch christelijk leven inhield. "Zóó is in die verre landen de vreemde missionaris de drager der christelijke beschaving en als zoodanig de stichter der inlandsche Kerk."[1406]

Teepe's tweede argument was de politieke invloed die missionarissen als westerling hadden. Het christendom werd door de Chinese autoriteiten slechts geduld omdat het onder de hoede stond van de westerse grootmachten. Voor de overheid stelde een Chinese priester niets voor. Zonder de bescherming van een Europese missionaris was hij overgeleverd aan de grillen van lokale bestuursambtenaren die niet zouden aarzelen hem bij het minste of geringste voor de rechtbank te slepen. Hij zou vernederd worden en zijn prestige verliezen. Dat was een ramp voor de ontwikkeling van de Kerk in China. Als protégé van de westerse missionaris had de Chinese priester echter niets te vrezen, omdat zijn beschermheer zich op zijn beurt weer gesteund wist door de diplomaten in Beijing. Het besef dáárvan weerhield overheidsambtenaren ervan zich in te laten met zaken waarbij een Chinese priester was betrokken.[1407]

Derde en laatste reden was het financiële aspect. De giften uit het buitenland hielden de missie in China draaiende. De christenen zelf waren immers te arm. Zonder nu de drijfveren van de europese weldoeners in twijfel te trekken, meende Teepe toch dat men eerder genegen was een extra duit in het zakje te doen als de missionaris, voor wiens werk men geld gaf, een bekende, een familielid of medeparochiaan was. Hij vreesde dat de belangstelling voor de missie zou afnemen zodra "Pater Jansen ginds zal vervangen zijn door Pater Yang."[1408]

Natuurlijk, zo erkende Teepe, werden westerse missionarissen in hun werk belemmerd door gebrekkige kennis van taal en gebruiken. Maar die tekortkomingen,

1405. Jansen, "Pacianus Teepe", 32.
1406. *De Tijd*, 8 oktober 1926.
1407. Jansen, "Pacianus Teepe", 32.
1408. *De Tijd*, 9 oktober 1926.

zo stelde hij, werden gecompenseerd omdat een missionaris een Chinese priester ruimschoots overtrof in capaciteiten, in ijver en in het aanzien dat hij bij de christenen had. Een westerling had de "natuurlijke vereischten die aan een pionier gesteld worden". Hij kon zaken tot hun essentie terugbrengen en was in staat de mogelijkheden en moeilijkheden van een situatie in te schatten. Hij bezat een "natuurlijke logica" waaraan het de gemiddelde Chinees ten ene male ontbrak.[1409]

Omdat een westerse missionaris veel moeite deed, "meer offers heeft gebracht" om mensen te bekeren, was hij gedrevener dan zijn Chinese collega en hield hij ook meer van zijn christenen. En die diepe liefde vergrootte zijn aanzien. De missionaris "die Chinees tracht te worden met de Chineezen" kon meer rekenen op respect dan de Chinese priester "die Europeesche allures aanneemt, om zoo min of meer van het Europeesch comfort te kunnen genieten." Teepe was wel eerlijk genoeg om toe te geven dat bij het aanzien dat de westerse missionaris genoot, ook geld en invloed bij rechtszaken een rol speelden. Niettemin gaf hij toe dat Chinese priesters uiteindelijk in staat zouden zijn zelfstandig te werken. Maar deze onafhankelijkheid lag wél in een zeer verre toekomst.[1410]

Alles bijeen genomen, waren het geenzins onzinnige argumenten die Teepe opwierp. De diplomatieke bescherming van de missie speelde inderdaad een belangrijke rol en financieel was het werk in grote mate afhankelijk van de bereidheid bij het zogenaamse thuisfront om geld te geven. Het is ook waar dat een missionaris in het algemeen aanzien genoot bij de Chinese christenen, omdat hij het geld en de invloed had om hen bescherming te bieden. In de opmerking dat een missionaris beneden zijn stand moest leven, zat eveneens een kern van waarheid, zeker wat de materiële kant van het bestaan op een post diep in het binnenland betrof, alhoewel niet in de bisschoppelijke residentie, waar sigaren en boeken meestal in ruime mate voorhanden waren. Maar dat gold voor een Chinese priester evenzeer.[1411]

In zijn karakterisering van de Chinese priester schoot Teepe echter door. Zijn benadering was bepaald door het superioriteitsgevoel dat zo kenmerkend was voor veel westerlingen in China. Hij was er ten volle van overtuigd dat alleen de missionarissen het geneesmiddel voor de zieke Chinese samenleving hadden. Op de achtergrond speelde misschien ook een zekere vrees mee dat te zijner tijd de Europeanen gedegradeerd zouden worden tot hulpje.[1412]

1409. Jansen, "Pacianus Teepe", 33.
1410. Jansen, "Pacianus Teepe", 33.
1411. Jansen, "Pacianus Teepe", 33.
1412. Jansen, "Pacianus Teepe", 33.

1.1 Een gewenste maar niet gevoerde polemiek

De artikelen van Teepe bleven niet onopgemerkt. Twee weken later publiceerde *De Tijd* een reactie van Mgr. A. Hermus, onder andere directeur van het Genootschap tot Voortplanting des Geloofs, een missie-ondersteunende organisatie.[1413]

Hermus begreep niet waarom Teepe zich druk maakte. Niemand in Nederland, zo verzekerde hij, was van mening dat missionarissen overbodig waren geworden. Integendeel, het belang van roepingen voor de missie werd juist onderstreept. Daarom achtte hij het niet nodig Teepe's argumenten uitvoerig te weerleggen. Hij had wel kritiek op de negatieve wijze waarop Teepe Chinese priesters karakteriseerde en verwees ter ondersteuning naar de uitspraken van paus Pius IX: niemand was beter geschikt niet-christenen te begrijpen en te overtuigen van de juistheid van het christelijk geloof dan een priester uit het volk zelf. Het was onjuist om de inheemse priester als een inferieur mens te bestempelen, temeer daar uit ervaring was gebleken dat Aziaten in scherpzinnigheid en intelligentie niet onderdeden voor westerlingen. Aan deze woorden van de paus had Hermus niets toe te voegen. Wel wilde hij Teepe laten weten het met hem eens te zijn aangaande de vele problemen die aan missiekwesties kleefden. Hij stelde daarom voor tot een gedachtenwisseling te komen, maar op een meer geëigende plaats dan een krant, en waarbij een bevoegd persoon de discussie zou openen. Hij zou het zeer op prijs stellen als Teepe aan de polemiek zou deelnemen.[1414] Die meer geëigende plaats was *Het Missiewerk*, het tijdschrift voor missiekennis en –actie. De bevoegde persoon was de seculiere priester Th. Bekkers, redacteur van het tijdschrift en directeur van het Sint Petrus' Liefdewerk, de organisatie die de opleiding van inheemse priesters steunde.

Bekkers opende de polemiek en schreef dat Teepe inging tegen het gezag van de paus, die immers leerde dat de Kerk groeide uit het volk. Zo was dat in het Westen gebeurd, zo moest dat ook in het Oosten gebeuren. Buitenlandse missionarissen, met name de apostolisch vicarissen, hadden de verplichting deze ontwikkeling te stimuleren door te zorgen voor een goede opleiding van inheemse priesters.[1415] Weliswaar bleek dit in de praktijk moeilijkheden op te leveren, maar problemen waren er om opgelost te worden. Bekkers vond Teepe wat dat betreft bepaald geen "veilige gids", omdat hij eenzijdig de nadruk legde op de tekortkomingen van Chinese priesters en te weinig aandacht besteedde aan hun sterke kanten. Volgens Bekkers lag de oplossing in een juiste, opvoedkundige houding. Zoals een verstandige en liefhebbende vader zijn zoon na een zo goed mogelijke opvoeding de zelfstandigheid gaf, zo handelde de

1413. Jansen, "Pacianus Teepe", 34.
1414. *De Tijd*, 28 oktober 1926.
1415. "Een onjuist artikel", *Het Missiewerk*, 8 (1926/1927), 73-92, aldaar 74-76.

paus met de Chinese priesters. Teepe echter wilde de jongen "kind" houden, hij wilde blijvende bescherming geven: "Alle vertrouwen op zijn volk schijnt zoek!"[1416]

De dieper liggende oorzaak voor dit gebrek aan vertrouwen waren de te hoge eisen die de missionarissen aan de Chinese christenen en priesters stelden. Er werd teveel ineens gevraagd en te weinig rekening gehouden met de natuurlijke groei. Zeker, concludeerde Bekkers, westerse missionarissen waren vooralsnog nodig, maar alleen vanwege gebrek aan personeel. Dat zij daarnaast ook een goede invloed hadden op de ontwikkeling van de Chinese kerk, was eveneens waar. Maar het was niet zo dat zij die ontwikkeling "moeten leiden tot het einde, noch ook, dat zij het kunnen op de beste wijze."[1417]

Teepe wilde graag op Bekkers' kritiek antwoorden, maar apostolisch vicaris Odoricus Timmer liet hem weten daar niet blij mee te zijn. Timmer had de artikelen pas gelezen toen ze al gepubliceerd waren en ze "ten zeerste afgekeurd".[1418] Aan provinciaal Regalatus Hazebroek schreef hij dat het hem niet aangenaam zou zijn als Teepe's mening gezien zou worden als de mening van alle missionarissen.[1419] Maar hoewel Teepe door enkele medebroeders werd bestempeld als een schrijver die volgens het knip-en-plak-principe zijn stukjes in elkaar zette en meestal te voorbarig een mening ventileerde,[1420] was juist de artikelenserie over de westerse missionarissen goedgekeurd door een aantal gezaghebbende en invloedrijke medebroeders. Fortunatus Spruit, de superior regularis, had zelfs het zijne aan de inhoud bijgedragen door Teepe enkele ideeën aan de hand te doen.[1421] Daarna hadden Melchior Schilte – die op dat moment nog gold als Timmers beoogde opvolger – en Bertrand Boerke de artikelen gelezen en geen reden gezien om de publicatie af te raden.[1422] Ook Gerardus van Elk – de nestor onder de missionarissen, vicarius delegatus en intimus van Timmer – was het met de inhoud eens en reageerde honend toen hij de reacties van Hermus en Bekkers had gelezen: "In Europa en in Holland is

1416. Idem, 77-85.
1417. Idem, 87-89.
1418. Luanfu 11 februari 1927, Timmer aan Kruitwagen, ABL map 28B, nr. 2.
1419. Luanfu 4 december 1926, Timmer aan Hazebroek, ABL map 28B, nr. 2.
1420. Y-neng/Che-kia-tchoang 24 maart 1928, Ruys aan V/d Vat, ABL map 54, nr. 5; Luanfu 5 november 1928, W. van Dijk aan Kruitwagen, ABL map 55, nr. 3; Miaotsuen 18 juli 1933, Kuipers aan Bosse, ABL map 54, nr. 3.
1421. T'ienkong 3 april 1927, Fort. Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3.
1422. Sintchoang 13 augustus 1926, Fort. Spruit aan procurator, ABL map 37, nr. 2.

men beter op de hoogte van missietoestanden dan hier in China!!!"[1423] Allen hadden graag gezien dat Teepe een antwoord had gegeven.

Dat Timmer het niet eens was met de wens van de meesten (en niet de minsten) van zijn confraters, is op het eerste gezicht vreemd. Ook al meende hij dat Teepe's mening bepaald niet de vigerende was, kon het hem toch ook niet zijn ontgaan dat zijn naaste medewerkers wel met de artikelen instemden. Zelfs de provinciaal liet hem weten dat hij de artikelen "frisch en goed geschreven" vond.[1424] Timmers handelen werd echter ingegeven door de recente ontwikkelingen in Rome die immers wezen in de richting van een groter aantal priesters. In China zelf werkte de pauselijke vertegenwoordiger Celso Costantini zeer voortvarend aan de organisatie van de inheemse Kerk. Kortom, Timmer vond het waarschijnlijk een ongelukkig moment om juist nu twijfels uit te spreken over de capaciteiten van Chinese priesters.

Timmer had het laatste woord omdat hij bij de Nederlandse franciscanen in hoog aanzien stond. Zijn wens werd gerespecteerd. Spruit meende tenslotte ook dat het niet tactisch was om de discussie in het openbaar voort te zetten: "om geen scandalum te geven moet men soms iets goeds achterwege laten."[1425] Provinciaal Hazebroek liet zowel Spruit als Timmer weten blij te zijn dat de kwestie was afgesloten omdat hij niet graag zag dat men juist van de Nederlandse provincie de indruk zou krijgen, dat ze tegen de gedachte van de paus zou zijn, temeer daar hij had gehoord dat de prefect van de Propaganda Fide, kardinaal Willem van Rossum, kritiek had geleverd op de franciscanen omdat ze te weinig zouden meewerken aan het Sint Petrus Liefdewerk.[1426]

Pacianus Teepe zelf reageerde ogenschijnlijk onverschillig. Aan de procurator in Nederland schreef hij in april 1927 dat hij niet had verwacht dat de artikelen zulke opschudding teweeg zouden brengen. Hij vond het spijtig dat hij Hermus en Bekkers niet van repliek had mogen dienen, maar de "banbliksems van die Hollandsche Pausen" hadden hem beslist niet uit zijn evenwicht gebracht. Het had hem zelfs geamuseerd die "fureerende missiefanaticiprotesten" te lezen. Bovendien voelde

1423. Luanfu 27 december 1926, Van Elk aan procurator, ABL map 37, nr. 2. De hele kwestie is overigens – in bredere zin – illustratief voor de houding van diegenen die in een ander land woonden en werkten en zich om die reden als "kenners" presenteerden, een status waarop zij zich beriepen wanneer er meningsverschillen waren met personen die vanuit het vaderland een oordeel velden. Het is de aloude discussie over de competentie tussen verschillende "culturele velden", tussen "realisten" en "idealisten", waarneembaar gedurende het hele koloniale tijdperk.

1424. 21 februari 1927, provinciaal aan Timmer, ABL map 28B, nr. 2.

1425. Sintchoang 19 december 1926, Fort. Spruit aan procurator, ABL map 37, nr. 2.

1426. 11 februari 1927, provinciaal aan Fort. Spruit, ABL map 36, nr. 3; 21 februari 1927, provinciaal aan Timmer, ABL map 28B, nr. 2.

hij zich in zijn mening bevestigd door de vele brieven van instemming die hij naar eigen zeggen had ontvangen, niet het minst door een brief van Hermus persoonlijk. Hermus had hem meegedeeld, zo vatte Teepe diens brief samen, dat hij het op een aantal punten met hem eens was, maar dat het onverstandig was geweest om die dingen openbaar te maken, want "met de financiën van het Petrusliefdewerk gaat het juist zoo schitterend; door zoo'n artikel zou U de zaak kunnen bederven."[1427] Een overigens ontluisterende opmerking voor wie de toegewijde ijver van de Nederlandse katholieken ten tijde van het "groote missie-uur" kent.

Inhoudelijk had de kritiek van de twee vooraanstaande Nederlandse katholieken geen effect op Teepe's mening. Dat zijn apostolisch vicaris Timmer die niet deelde, was misschien wel een teleurstelling maar daar tegenover stond de steun van andere bestuurders van het vicariaat. En Hermus' vertrouwelijke mededeling zal hem zeker genoegdoening hebben gegeven. Toch frustreerde het verbod op een openbare reactie Teepe waarschijnlijk meer dan hij in zijn brief aan de procurator wilde toegeven. In mei 1927 probeerde hij zich alsnog te revancheren door in een artikel getiteld "De Waarheid over China" te stellen dat onkritische China-bewonderaars eens moesten luisteren naar degenen die in het land zelf leefden. Zij kenden de waarheid: China was in verval en reddeloos verloren als het niet gechristianiseerd zou worden.[1428] Ook dit artikel liet Teepe aan Spruit lezen en ook ditmaal keurde de superior het goed, maar bij één passage had hij bedenkingen. Teepe had namelijk een onverholen verwijzing opgenomen naar de kritiek van Bekkers op zijn stuk over Europese missionarissen. Hij beweerde dat als iemand (daarmee bedoelde hij zichzelf) het succes van de geloofsverspreiding koppelde aan de manier waaróp dat gebeurde, hij voor "ongehoorzame opstandeling tegen het Pauselijk gezag" werd uitgemaakt.[1429]

Spruit liet de procurator in Nederland weten dat hij die zin enerzijds te provocerend vond maar het anderzijds Teepe ook gunde om Bekkers zo een "seitenhieb" te geven. Hij liet de beslissing aan de procurator.[1430] Deze verwijderde de passage en stuurde het artikel naar het katholieke opinieweekblad *De Nieuwe Eeuw*. Het werd echter geweigerd. Waarom is onduidelijk, maar Spruit had er zo zijn mening over: "Het verwondert me geenszins dat de Nieuwe Eeuw dat stukje van P.Pacianus weigerde. Aan de Redactie hebben ze hun eigen meening over China."[1431]

1427. Luanfu 6 maart 1927, Teepe aan procurator, ABL map 23, nr. 8.
1428. ABL map 23, nr.9.
1429. Sintchoang 28 mei 1927, Fort. Spruit aan procurator, ABL map 37, nr. 2.
1430. Idem.
1431. Sintchoang 18 augustus 1927, Fort. Spruit aan procurator, ABL map 37, nr. 2.

1.2 Het plan Dong'ergou

Niettegenstaande de uitgebreide kritiek die de missionarissen op bepaalde aspecten van het Chinese priesterschap hadden, erkenden ze wel – zoals eerder opgemerkt – het belang van de vorming van een Chinese clerus. Van oudsher ging het merendeel van de Chinese priesters in Zuid-Shanxi voor hun opleiding naar het College in Napels, Italië. Maar daar zaten nadelen aan: hoge reiskosten, mogelijke vervreemding door langdurig verblijf buiten China en soms moeilijke en gevaarlijke reizen. De missionarissen besloten daarom dat tenminste een deel van de Chinese priesters in China zelf opgeleid moest worden.

De franciscanen begonnen in 1789 een opleiding in Beijing. Omstreeks 1802 werd het instituut verplaatst naar een dorp in centraal-Shanxi. Het leven in de hoofdstad bleek bij nader inzien toch te duur en te werelds. Tussen 1819 en 1826 werden vier priesters gewijd. In 1835 werd het seminarie andermaal verplaatst naar een iets noordelijker gelegen dorp.[1432] In de loop der jaren nam het aantal seminaristen toe en de Italiaanse franciscanen die het seminarie onder hun hoede hadden, wilden dan ook een groter gebouw. Die wens paste in een gezamenlijk plan uit 1889 van de Propaganda Fide en het generalaat van de franciscanen om in Shanxi een groot-seminarie annex klooster te bouwen. Nieuwe missionarissen konden er acclimatiseren, oudere missionarissen konden er wonen en er zou ook plaats zijn voor enkele lekebroeders.[1433]

In 1889 begon men met de bouw in Dong'ergou, een dorp in de buurt van provinciehoofdstad Taiyuanfu. Maar door geldgebrek én het vooruitzicht dat er onvoldoende personeel beschikbaar zou zijn, stagneerde het project. Vanuit Zuid-Shanxi keek Martinus Poell bezorgd naar deze ontwikkelingen. Hij vond het niet wenselijk dat de bouw zou worden gestaakt en zou bereid zijn de Italianen financieel te helpen, als hij maar de middelen had.[1434] Begin 1890 stelde Gregorio Grassi, de apostolisch vicaris van Noord-Shanxi, aan Poell voor om het project geheel door de Nederlandse provincie te laten uitvoeren. Poell had er oren naar, want: "Ik houd het er voor, dat als wij de zaak in handen nemen op den duur geheel Chan-si hollandse missie zou worden."[1435] Maar het provincialaat in Nederland ging daarin niet mee. Poell moest Grassi meedelen dat de Nederlandse provincie geld noch personeel beschikbaar zou stellen. Hij opperde nog wel om de bouw en exploitatie tot een

---

1432. Bernward H. Willeke ofm, *The Contribution of the Franciscan Order to the Education of a Local Clergy*, 1989, (ongepubl. manuscript), 3-7.

1433. Kramer, *Kroniek*, 58-59.

1434. Matchang 30 november 1889, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr.1; Kramer, *Kroniek*, 59.

1435. Matchang 3 februari 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, nr. 1.

gezamenlijke onderneming van de franciscaanse missies van Shanxi, Shaanxi en Shandong te maken, maar ook dat ging niet door.[1436]

De Italianen wisten ondanks deze problemen niettemin hun klooster annex seminarie te bouwen, maar zeker de eerste jaren was het geen succes. Poells opvolger Hofman schreef: "en dan staat hun geheel afgewerkt klooster, voor vijftig man ingericht, kant en klaar, maar leeg en doelloos."[1437] Voor hulp hoefden de Italianen niet bij hem aan te kloppen. Toen ze in 1895 vroegen om iemand af te staan om het personeelsgebrek enigszins te verhelpen, weigerde Hofman. Hij had zelf te weinig priesters en wilde zeker geen missionaris afstaan voor een klooster.[1438]

Dong'ergou kwam niettemin op gang en fungeerde dus als het seminarie voor Noord-Shanxi. Na de Bokseropstand bekostigden de Italiaanse franciscanen met de indemniteitsgelden in Taiyuan in grootse stijl de herbouw van de bisschoppelijke residentie, de kathedraal en een ruim seminarie. In 1905 verhuisden de seminaristen van Dong'ergou naar hun nieuwe onderkomen. Dit groot-seminarie zou tot 1925 blijven bestaan. Vanaf dat jaar werden voorbereidingen getroffen voor een gemeenschappelijk, regionaal seminarie voor heel Shanxi, volgens de wens van de Propaganda Fide.[1439]

1.3 Centralisering van seminaries

Na de deling van Shanxi in twee vicariaten in 1890 en de mislukte overname van Dong'ergou, plande Poell een eigen priesteropleiding in Zuid-Shanxi. Hij wilde de Chinese priesters vanaf het klein-seminarie zelf vormen.[1440] Er werd grond gekocht in Kang-tcheng, op enkele uren van Luanfu. De bouw stond onder leiding van Theodorus Leenen en was in 1893 klaar. In juni ging men van start met acht studenten die al in het seminarie in Noord-Shanxi met hun studie begonnen waren. Na de zomervakantie kwamen er nog eens acht bij. De staf bestond uit Ivo van den Boer als rector en een Chinese leraar. Van den Boer is echter niet lang verbonden geweest aan de opleiding. Na conflicten met Hofman over bestuurlijke bevoegdheden werd hij in 1895 overgeplaatst: "zijn talenten als professor zijn buitengewoon; maar in

1436. Matchang 16 juli 1890, Poell aan provinciaal, ABL map 16, 1; Poell 11 december 1890, ABL map 16, nr. 1.
1437. Hofman 22 februari 1893, ABL map 16, nr. 2b.
1438. Hofman 10 augustus 1895, ABL map 16, nr. 2c; afschrift Min Gen 25 april 1895, antwoord Hofman, ABL map 13, nr. 7.
1439. Willeke, "Contribution", 7-10.
1440. Taiyuenfu 6 mei 1892, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2a.

een seminarie wordt meer dan geleerdheid vereischt."[1441] Hij werd opgevolgd door Odoricus Timmer, die in 1897 het theologie-onderwijs kon gaan opzetten.[1442]

Na de Bokseropstand werd het seminarie in Kang-tcheng omgevormd tot klein-seminarie en werd het groot-seminarie verplaatst naar Luanfu. Het begon met waarschijnlijk zes studenten. Het klein-seminarie opende weer in 1902, met twaalf leerlingen. Gerardus van Elk werd tot rector benoemd.[1443] In 1903 werden de eerste priesters gewijd: Philippus Wang, Franciscus Liu en Petrus Ch'eng: "alle leerlingen van hoge klasse en later priesters van hoog gehalte." [1444] Pas in 1912 werden weer drie priesters gewijd, evenals in 1914. In 1915 waren er geen studenten in het groot-seminarie. Toch zal dat kort daarop aangetrokken zijn want in 1922 kon men weer zes Chinese priesters wijden. Het aantal leerlingen op het klein-seminarie klom in de loop der jaren op tot twintig en dertig en zou in 1927 zelfs tot boven de vijftig stijgen.[1445]

Intussen wilde Rome al vroeg in de twintigste eeuw een nieuwe koers varen die werd ingegeven door de ideeën en bepalingen in de encycliek *Maximum Illud* (1919). Hierin had paus Benedictus XV, zoals eerder al beschreven, onder meer bepaald dat er meer inheemse priesters moesten komen en dat het niveau van de opleidingen omhoog moest. De priesters dienden immers uiteindelijk leidende functies binnen de kerkelijke hiërarchie kunnen vervullen. In 1922 kwam Celso Costantini als apostolisch delegaat naar China om de wens tot meer samenwerking tussen de vicariaten van Rome ten uitvoer te brengen. Op het Concilie van Shanghai (1924) kreeg dit voornemen vorm. Costantini wilde dat centrale seminaries werden opgericht voor vicariaten die aan elkaar grensden of die tot eenzelfde orde behoorden. Zij kwamen te staan onder de jurisdictie van Propaganda Fide, die ook de bouwkosten op zich nam.[1446]

Al eerder, in 1920, probeerden de franciscanen inderdaad te komen tot één seminarie voor al hun missies in China. Maar de apostolisch vicarissen van de noordelijke provincies, Shanxi, Shaanxi en Shandong, zagen niets in een samengaan: het klimaat en het karakter van de mensen in het noorden zou té veel verschillen van dat van de

1441. Zuid-Chansi 21 januari 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2c.
1442. K'ang-tch'eng 20 juni 1893, Van den Boer aan NN, ABL map 15, nr. 2; Zuid-Chansi 21 januari 1895, Hofman aan provinciaal, ABL map 16, nr. 2c; K'ang tch'eng november 1896, Timmer aan provinciaal, ABL map 16, nr. 3.
1443. Statistiek 1901-1902, ABL map 25, nr. 2; Kramer, *Kroniek*, 107.
1444. Willeke, "Contribution", 10-12. Kruitwagen "Onze Chinese priesters", in: *St. Franciscus*, jrg. 19 38/1.
1445. Timmer 8 oktober 1915, ABL map 28a, nr.3; Timmer bij Statistiek 1921-1922, ABL map 25, nr. 2; Kramer, *Kroniek*, 108; Statistiek 1902-1926, ABL map 25, nr. 2.
1446. Kramer, *Kroniek*, 134.

zuidelijke provincies, Hubei en Hunan. Uiteindelijk werd besloten dat in Hankow een seminarie voor het zuiden zou komen. In de noordelijke provincies kwamen twee seminaries, een in Shaanxi en een in Hung-kia-lou bij Tsi-nan-fu voor Shanxi en Shandong.[1447] In 1925 ging men in Hung-kia-lou van start. Valens Wienk werd rector, maar kreeg moeilijkheden met nationalistische studenten en werd gedwongen af te treden. Hij verliet het centraal seminarie en kwam terug in Shanxi.[1448]

De Nederlanders bleven niettemin hopen op een eigen seminarie in Shanxi. Hung-Kia-lou lag te ver van Luanfu, de kosten van de opleiding daar vond men te hoog en Spruit was van mening, dat de jonge priesters die vandaar terugkwamen te "aufgeklärt" waren geworden. Samen met Noord-Shanxi stuurde men in 1929 een voorstel naar Rome om in Shanxi een tweeledig seminarie op te richten. De eerste drie jaren van de opleiding zouden in Luanfu gegeven worden, de laatste drie jaren in Taiyuanfu.[1449]

In Luanfu had men het volste vertrouwen dat het voorstel goedgekeurd zou worden. Men begon met het bouwen van een seminarie en een klooster voor professoren en studenten, er werden boeken besteld en de doorstroming van seminaristen naar het seminarie van Hung-kia-lou werd afgeremd. Dat laatste ging niet door: Gerard Lunter, generaal delegaat voor China, gaf geen toestemming – een flinke tegenvaller. Een tweede tegenvaller kwam voort uit de afsplitsing van de prefectuur van Hongtong in juli 1932 waarbij de drie hoogste klassen van het klein-seminarie van Luanfu werden overgedragen. Daarmee stokte het aanbod van studenten gedurende enkele jaren.[1450] Tenslotte was het doorslaggevend dat men in Taiyuanfu, zonder overleg met Luanfu, was begonnen met de bouw van een onverdeeld seminarie nadat duidelijk was geworden dat de Propaganda Fide het plan voor een tweeledig seminarie had afgekeurd. Het werd in juni 1935 geopend. Apostolisch vicaris Spruit was daarbij aanwezig. Melchior Schilte werd een van de docenten.[1451]

Gedurende de oorlogsjaren bleef het seminarie open. Het leven was moeilijk: er was schaarste aan eten en geld, en reizen was niet mogelijk. Studenten van de klein-seminaries uit Shaanxi, Luanfu en Kiangchow konden Taiyuanfu niet bereiken en

---

1447. Boerke 29 mei 1924, ABL map 35, nr. 2; Kramer, *Kroniek*, 163; Willeke, "Contribution", 13.

1448. Boerke 29 mei 1924, 26 juni 1925, ABL map 35, nr. 2; Spruit 3 april 1927, ABL map 36, nr. 3; Kramer, *Kroniek*, 135; Willeke, "Contribution", 53

1449. Spruit aan provinciaal 22 september 1931, ABL map 47, nr. 2; Pessers aan procurator Weert, 6 september 1931, map 53, nr. 2; Kramer, *Kroniek*, 163.

1450. Van Hemert aan provinciaal, 24 november 1929; 3 augustus 1930, 19 januari 1931, 12 februari 1931, ABL map 60, nr. 1; Spruit aan provinciaal 16 november 1931, map 51, nr. 2; Kramer, *Kroniek*, 164.

1451. Kramer, *Kroniek*, 165; Spruit aan provinciaal, 26 juli 1935, ABL map 48, nr. 1.

afgestudeerden konden niet naar hun missies terugkeren. Na de oorlog werden de financiële problemen steeds groter. In de zomer van 1948 werd het seminarie gesloten en de studenten overgeplaatst naar Hankow in de provincie Hubei. Uiteindelijk werden in de tweede helft van de jaren vijftig alle katholieke seminaries opgeheven. Willeke schat dat aan de seminaries van Taiyuanfu en Luanfu 150 tot 200 Chinese priesters zijn opgeleid.[1452]

2. Hongtong: een eigen vicariaat voor Chinese priesters

De echte weg naar een lokale Chinese kerk onder leiding van Chinese priesters werd ingezet met de creatie van eigen vicariaten. In de praktijk betekende dat, dat de grote vicariaten, onder bestuur van westelingen, delen moesten afstaan. In Zuid-Shanxi begon dit proces al in 1904. Timmer suggereerde toen dat wanneer Ephrem Giesen eenmaal terug was uit Noord-Shandong, dat een goede gelegenheid zou zijn om het vicariaat te verdelen.[1453] Dat was een praktische oplossing voor het probleem van de bestuurbaarheid en toewijzing van financiën. Het dekenaat Kiangchow en het bestuurscentrum Luanfu lagen zeven dagreizen van elkaar en werden gescheiden door een bergrug. In de zeventiende en achttiende eeuw lagen er in Kiangchow bloeiende christengemeenten, maar de meesten waren door vervolgingen en een tekort aan priesters in de loop van de tijd verdwenen. De christenen die er nog waren, leefden in kleine gemeenschappen en bestuurden zichzelf. Odoricus Timmer, die er als eerste naar toe werd gestuurd, trof er 750 christenen aan, verdeeld over 17 gemeenten. [1454]

Kiangchow bleef tussen 1890 en 1911 een onderbezet en financieel onderbedeeld gebied. Kennelijk had het geen prioriteit bij het missiebestuur in Luanfu. De missionarissen noemden het “de republiek”: wie er zat, moest zijn eigen boontjes doppen.[1455] Misschien was het ook een gebied waar al te eigenzinnige missionarissen naar werden verbannen, zoals Ivo van den Boer en Winfridus Groeneveld na hun conflict met Johannes Hofman in 1895.

Met Marcianus Dercks veranderde de situatie. Hij was in 1911 pastoor van Kiangchow geworden en had respect verworven bij de Chinese provinciale overheid, omdat door zijn bemiddeling de overgang van keizerlijk naar republikeins bestuur in het

1452. Willeke, “Contribution”, 18-20, 21-24.
1453. Tong-eul-kou (Noord-Shanxi) 27 juni 1904, Timmer aan provinciaal, ABL map 28a, nr. 1.
1454. Kramer, “Kiangchow”, 1-2.
1455. Kramer, “Kiangchow”, 2, 5.

zuidwesten van Shanxi vreedzaam was verlopen. Dercks' krediet kwam van pas bij zijn manier van werken, een "eigen oude stijl".[1456] Met enkele catechisten trok hij naar de meest zuidelijke streken van het dekenaat en bezocht er hoge Chinese ambtenaren die hem met alle égards ontvingen. "De reis werd een fameuze propagandatocht" en er "kwamen werkelijk poorten mee open te liggen." [1457] Van Timmer kregen hij en zijn opvolgers, Melchior Schilte en de Chinese priester Laurentius Chen, geld om land aan te kopen, kerken te bouwen en catechisten in dienst te nemen. Het leidde tot een snelle groei van het aantal christenen en parochies, maar de basis was zwak. De nieuwe christenen waren vooral landverhuizers die vanwege hongersnood en armoede in hun geboortestreek naar Kiangchow waren gekomen. Maar ze vertrokken weer zodra ook daar de omstandigheden verslechterden, zoals tijdens de hongersnood van 1928-1929.[1458]

Het dekenaat herstelde zich, zij het langzaam. Maar het was Odoricus Timmer en het bestuur van het vicariaat al decennia duidelijk dat Kiangchow eigen personeel en eigen inkomsten moest hebben, wilde het ooit een bloeiend gebied worden. Rond 1920 werd de kwestie urgent. Na de visitatie van Jean-Marie de Guébriant werd duidelijk dat de immense vicariaten in China opgedeeld moesten worden.[1459] Bovendien had Rome de communicatielijnen verkort door in 1922 apostolisch delegaat Celso Costantini (1876-1958) naar Beijing te sturen. Een van zijn taken was het bevorderen van de vorming van een Chinese clerus die ook het bestuur over eigen gebieden zouden krijgen. Deze koers was ingegeven door de politieke situatie in China en het veranderende denken over missionering in Europa en China.

In Luanfu zagen de missionarissen de bui hangen en de weerzin om een deel van het grondgebied te moeten afstaan aan anderen dan Nederlandse franciscanen, speelde op. Bertrand Boerke vroeg in januari 1924 aan provinciaal Simon Bennenbroek om toch vooral nieuwe missionarissen te sturen, zodat ook gewerkt kon worden in Kiangchow "…hetwelk tot nu toe nog weinig in aanmerking is gekomen voor evangelisatie.":

> Als hij [Costantini] hoort dat daar [Kiangchow] geen missionarissen zijn of zelden komen wegens gebrek aan personeel, zal hij niet schromen bij Mgr. [Timmer] aan te dringen dat gedeelte af te staan aan

1456. Kramer, *Kiangchow*, 3

1457. Columbanus Postma, "Uit de residenties", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 4, nr. 3 (maart 1930), 109-113; Kramer, *Kiangchow*, 3.

1458. Kramer, *Kiangchow*, 4.

1459. Arnulf Camps ofm & Pat McCloskey ofm, *The Friars Minor in China 1294-1955. Especially the years 1925-1955*, Rome 1995, 40.

> een andere Congregatie. Het zou toch beter zijn geheel Zuid-Shansi voor onze Provincie te behouden. Daarom zal het dienstig zijn dat Mgr. [Timmer] metterdaad kan toonen dat hij daar ook flink werkt en reeds een nieuw vicariaat voorbereidt, tevens opmerkend dat er veel aspirant-missionarissen in Holland wachten om te kunnen vertrekken naar Zuid-Shansi.[1460]

Ook Timmer zelf schreef in die geest aan Bennenbroek. Het zou raadzaam zijn in Rome het initiatief te nemen en aan de Propaganda Fide voor te stellen Zuid-Shanxi in twee delen, beide onder Nederlands – en dus franciscaans – bestuur, te verdelen: "Ik weet dat niet weinig paters tegen zulke verdeeling zijn. Maar de Propaganda wil het, en willen wij heel Z.-Shansi voor onze provincie behouden, iets wat geen moeielijkheid van belang met zich meebrengt, dan moeten wij dien wil der Propaganda tegemoet komen."[1461]

De Nederlanders zagen ook niets in de optie om een deel van het vicariaat over te dragen aan de Chinese clerus. Boerke meende dat daar waar dat al gebeurd was, zoals bij de franciscanen in Hubei en de lazaristen in Paotingfu, de verhoudingen waren verslechterd: "Die zoo plotselingen belangstelling voor de Chineesche clerus heeft helaas – hoe goed ook bedoeld – zijn verkeerde ja gevaarlijke zijde: overal klaagt men dat tot zelfs de beste Chineesche priesters er niet eenvoudiger noch hartelijker jegens ons op geworden zijn."[1462] Een verklaring hiervoor gaf Boerke niet. Mogelijk speelden de veranderde machtsrelaties een rol waarbij ieder een nieuwe positie moest bepalen: Chinese priesters ten opzichte van westerse missionarissen maar ook andersom, westerse missionarissen ten opzichte van Chinese priesters.

Bovendien vonden de missionarissen de Chinese priesters die op dat moment in Zuid-Shanxi werkten, niet gekwalificeerd om zelfstandig een vicariaat te besturen. Spruit meende zelfs te weten dat sommige Chinese priesters het zelf ook te vroeg vonden voor een afscheiding.[1463] Dat verzet echter geen zin had, zal Timmer en Boerke wel duidelijk zijn geworden toen ze deelnamen aan de Synode van Shanghai in 1924 waar, zoals gezegd, nadrukkelijk de positie van de Chinese clerus ter sprake kwam, en met de wijding van zes Chinese bisschoppen in 1926. In dat jaar vroeg Costantini aan Timmer om een voorstel te doen met betrekking tot het afstaan van een deel van

---

1460. Luanfu 20 januari 1924, Boerke aan provinciaal. ABL map 35, nr. 2.

1461. Shanghai, 14 juni 1924, Timmer aan provinciaal Bennenbroek, ABL map 28b, nr. 1. Ook Boerke meldt dat de missionarissen niet voor verdeling zijn. Zie: Hongtong 30 April 1925, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

1462. Luan 15 maart 1924, Boerke aan provinciaal, ABL map 35, nr. 2.

1463. Idem; Luanfu 8 mei 1928, Fortunatus Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1.

Zuid-Shanxi aan de Chinezen. De apostolisch vicaris raadpleegde zijn *consiliarii* en besloot "dat daar Rome nu eenmaal dien weg is opgegaan en nog verder wil, wij voor ons geen tegenstand zullen maken." Timmer deed zijn voorstel in de zomer van 1926. Het behelsde een verdeling van Zuid-Shanxi in drie gebieden: een oostelijk (Luanfu), een zuidwestelijk (Kiangchow) en een noordwestelijk (Hongtong). Gezien het beperkt aantal Chinese priesters – veertien – achtte hij Kiangchow voor hen het meest geschikt.[1464] Ordesgeneraal Bernadinus Klumper vond Timmers voorstel "wel wat schraal" maar machtigde hem toch voor "verdere besprekingen" met Costantini.[1465]

Daartoe kwam het niet. Costantini vertrok in het najaar van 1926 naar Rome en toen hij in het voorjaar van 1927 in Beijing terugkeerde, was de zaak beklonken. In een brief van maart 1927 schreef hij aan Timmer dat de Propaganda Fide en hij het niet eens waren met Timmers voorstel en dat niet Kiangchow maar Hongtong aan de Chinese priesters moest worden overgedragen. Er diende terstond een Chinese deken benoemd te worden en de Nederlanders die daar werkten, moesten geleidelijk aan door Chinezen worden vervangen. Ook wilde hij dat er een klooster voor Nederlandse religieuzen gesticht zou worden. Van daaruit kon dan aan de Chinese clerus hulp geboden worden in het klein-seminarie en bij het geven van missies. Als Timmer het nodig vond, mocht hij op- en aanmerkingen maken.[1466]

Het bericht kwam als een donderslag bij heldere hemel. Fortunatus Spruit was onthutst toen hij het nieuws van Timmer hoorde:

> Zoo goed als zeker zullen we Hungtung c.a. kwijtraken. En daarmee wordt 't rijkste, gezondste, geriefelijkste, nu 't meest hoopgevende, ik mag gerust zeggen 't schoonste deel aan de Inlandsche Clerus gegeven. Ik heb er een nacht niet van geslapen, want 't is een offer voor ons, ik heb er zoolang en met plezier gearbeid. De brief was in den vorm van een bevel gesteld en de wijze van handelen werd aangegeven. (…) We houden dus 't koudste (Lu-an-fu) en warmste (Kiang-tcheou) gedeelte en dat gebeurt zonder eenige verdere navrage of onderzoek in loco." [1467]

Timmer en zijn *consiliarii* wisten dat een protest niets zou veranderen. Ze moesten zich bij de beslissing neerleggen. Maar om nu ook meteen de door de Propaganda Fide en Costantini autoritair opgelegde instructies op te volgen, ging hun te ver.

1464. Luanfu 27 augustus 1926, Timmer aan provinciaal, ABL map 28b, nr. 2.

1465. Luanfu 12 Juli 1927, Timmer aan provinciaal, ABL map 28b, nr. 2; Sintchoang 1 oktober 1927, Fortunatus Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3.

1466. Idem.

1467. T'ienkong 3 april 1927, Fortunatus Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3.

Timmer antwoordde dat de onmiddellijke benoeming van een Chinese deken en het verplaatsen van Chinese priesters niet nodig was zolang Hongtong onder jurisdictie van Luanfu viel. Over het stichten van een klooster en het daarnaartoe sturen van Nederlanders gingen de ordesgeneraal en de Nederlandse provinciaal en niet de autoriteiten in Rome.[1468]

Waarom hebben de Propaganda Fide en de apostolisch delegaat zo resoluut en, vooral, zonder overleg met de Nederlanders besloten Hongtong in plaats van Kiangchow aan de Chinezen toe te wijzen? Spruit was er zeker van dat enkele Chinese priesters onder aanvoering van de Chinese apostolisch vicaris van Fenyang, Aloysius Chen, dit in Beijing bepleit hadden. Fenyang lag in Noord-Shanxi en grensde aan Hongtong. Mogelijk vond hij dat ideaal voor toekomstige samenwerking. Constans Kramer meende dat de Chinese clerus weinig voelde voor het vervallen Kiangchow en liever het beter lopende Hongtong wilde overnemen. Dat maakten ze kenbaar aan Costantini bij monde van Petrus Tch'eng, die toegang had tot de delegaat omdat hij diens consultor was geweest tijdens de Synode van Shanghai.[1469] Mogelijk zag Costantini geen nut in onderhandelingen. Die zouden het proces van de opbouw van een inheemse Kerk alleen maar onnodig vertragen. Uiteindelijk zou toch alles overgaan naar de Chinese clerus.

De afwikkeling van de overdracht kwam op het bureau van Fortunatus Spruit die in december 1927 de nieuwe apostolisch vicaris van Zuid-Shanxi was geworden. Al in oktober was men begonnen met verplaatsingen: twee Nederlanders waren teruggehaald uit Hongtong en twee Chinese priesters waren er naartoe gestuurd. Ook over de verdeling van de financiën werd al gesproken: de Chinezen wilden details weten over de destijds naar Nederland gestuurde schadevergoeding voor de Bokseropstand. De financiële administratie was altijd nauwkeurig bijhouden, dus Timmer, nu in functie als procurator, kon hun laten zien hoeveel geld er van die restitutie sedert 1900 vanuit Nederland naar Zuid-Shanxi was gestuurd.[1470]

In april 1928 werd Spruit in de kathedraal van Luanfu door Timmer tot bisschop gewijd. Costantini had zichzelf daarvoor uitgenodigd maar op hem zat men in Zuid-Shanxi niet te wachten. Spruit nodigde de delegaat weliswaar uit, "doch op Chineesche manier van spreken." Een subtiele manier om 'nee' te zeggen? De dag na de wijding werden alle Chinese priesters op drie na overgeplaatst naar Hongtong.

1468. Luanfu 12 Juli 1927, Timmer aan provinciaal, ABL map 28b, nr. 2.

1469. T'ienkong, 3 april 1927, Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 2; Kramer, *Kroniek*, 141; Aloysius Chen Guo-di (Tchen Chao-t'ien) kwam uit de buurt van Luanfu en was een van de zes Chinese priesters die op 28 oktober 1926 in Rome door paus Pius XI tot bisschop werden gewijd.

1470. Sintchoang 1 oktober 1927, Fortunatus Spruit aan provinciaal, ABL map 36, nr. 3.

Franciscus Liou – "een van de beste en ijverigste inlandsche priesters" – werd aangesteld als deken, voorzien van uitgebreide volmachten. Spruit hoopte "spoedig de kroon op 't werk te zetten en geheel te verdeelen." Maar de afscheiding zou een affaire worden die zich vier jaren voortsleepte.[1471] Er waren vier kwesties waarover de Nederlanders, de Chinezen en de apostolisch delegaat van mening verschilden: de grenzen van Hongtong, de verdeling van de gelden die waren ondergebracht bij het Beurzenfonds en het Bisschoppelijk China Fonds, de oprichting van een klooster en de toewijzing van een groep seminaristen. De eerste twee kwesties vormden het grootste probleem.

Spruit ging uit van de grenzen die Timmer had aangegeven in diens voorstel van 27 augustus 1926 maar trok een op de grens van Kiangchow en Hongtong liggende parochie bij Kiangchow om die te behouden voor de Nederlanders. Het was namelijk de enige goede residentie in het dekenaat.[1472] Daar waren de Chinezen het niet mee eens en zowel priesters als christenen verzochten de delegaat om een nieuwe verdeling. Ze kregen hun zin, tot groot ongenoegen van Spruit: "Volgens die verdeeling kregen zij de vlakke streken en wilden ons al de bergen laten houden. Men moet maar durven!" Spruit schreef een "op poten staande brief" en stuurde Ludwinus Exler, die op doorreis naar Nederland in Beijing was, naar de delegaat. Exler kon berichtten dat de secretaris van Costantini hem had verzekerd dat de door de Chinezen voorgestelde grenzen niet door zouden gaan. Spruit was opgelucht maar er zeker niet gerust op: de delegaat had nog niets van zich laten horen en "nu zullen onze Frans en Piet [Franciscus Liou en Petrus Tch'eng] wel weer wat anders verzinnen."[1473] Bovendien had hij gezien hoe elders in China de verdelingen waren verlopen: "Ze krijgen in alles tegenwoordig hun zin." In Sichuan gingen "de Europeanen naar de bergen, zij [naar] de rijkste en vlakke streken." In Yichang hielden ook de Belgen "niet veel goeds over."[1474]

In de zomer van 1929 kwamen de Chinezen met een nieuw voorstel om bepaalde parochies uit te ruilen. Naar later zou blijken, had dit waarschijnlijk te maken met het bezoek in mei van dat jaar van de Chinese priester Petrus Yang aan Costantini.

1471. Luanfu 28 februari 1928, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1; Luanfu 8 mei 1928, Fortunatus Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1; F. Spruit aan delegaat, 6 mei 1928, ABL map 44, nr. 1a; Kramer, Kroniek, 155. De opmerking over Franciscus Liou is van Jesualdus van Hemert, zie: Sintchoang 23 december 1930, Jaarverslag Commissariaat v. Luanfu - China, 1930, ABL map 60, nr. 1. Een bloemrijk verslag van de bisschopswijding door Pacianus Teepe in: *Sint Antonius*, jrg. 34, nr. 8 (augustus 1928), 245-249 en nr. 9 (september 1928), 277-279.

1472. Luanfu 27 augustus 1926, Timmer aan provinciaal, ABL map 28b, nr. 2; Luan 20 juli 1928, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1; Luanfu 17 december 1928, Spruit aan apostolisch delegaat.

1473. Luanfu 25 juli 1929, Spruit aan procurator ABL map 51, nr. 1; Luanfu, 1 augustus 1929, Spruit aan provinciaal, ABL map 51, nr. 1.

1474. Luanfu 23 augustus 1929, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 1.

Yang had de delegaat de geschenken overhandigd die de christenen aan Franciscus Liou en Petrus Tch'eng bij hun 25-jarig priestersfeest hadden gegeven. Costantini scheen vereerd te zijn geweest en had gevraagd welke gebieden de Chinezen graag wilden hebben. Vandaar de nieuwe verdeling, meende Spruit.[1475]

Spruit en ook Timmer waren "woedend" en "hebben direct hevig met brieven en kaarten geprotesteerd." Van de delegaat kwam weer geen antwoord. De Nederlanders hadden het gevoel dat hun mening er niet toe deed: "Wat de chinezen zeggen is waarheid bij de heeren", schreef Spruit, "De delegaat moet gezegd hebben: over 20 jaar is er geen een Europeesche bisschop meer in China."[1476] Dat zou een "lolletje" worden, meende Spruit. In Fenyang was nu al onenigheid tussen de Chinese priesters en hun apostolisch vicaris Aloysius Chen: "Van alle kanten hoort men grappen, als ik het zoo mag noemen, vertellen."[1477] Spruit probeerde het luchtig te houden: "van je hela, hola houd er den moed maar in, zing ik ook hier. Zonder moeilijkheden komt er hier op aard niets tot stand." Echter, de kwestie was vastgelopen. In een poging de zaak weer vlot te trekken, stuurde Spruit in het najaar van 1929 twee Chinese priesters die nog in Luanfu woonden[1478], naar Hongtong om te proberen of de Chinezen misschien dan onderling tot een oplossing konden komen. Maar men kwam er niet uit. De Chinese priesters wilden geen parochies of districten die in de bergen lagen en waar het dus moeilijker was om te werken.[1479]

Costantini begon ongeduldig te worden en verklaarde dat een misverstand de oorzaak van de ongelukkige verdeling was en benadrukte dat die moest plaatsvinden "met wederzijdsche goedvinden" en "zonder nadeel voor het oude Vicariaat." Spruit ging weer aan de slag en kwam in het voorjaar van 1930 met drie schema's: drie gebieden en naar gelang de grootte van elk gebied een bijbehorende som geld. De Chinezen kozen het grootste bedrag en het kleinste gebied:

> De keus der Heeren viel op het kleinste territorium nog met uitsluiting van een bergstreek die van uit hun territorium heel wat gemakkelijker ter bediening viel dan van ons uit. Bijna allen eischten de som geld aan

1475. Luanfu 22 oktober 1929, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 1; Luanfu 16 november 1929, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 1.

1476. Chaocheng 25 augustus 1929, Van Genk aan procurator, ABL map 55, nr. 2; Luanfu 13 september 1929, Spruit aan procurator, ABL map 55, nr. 2; Luanfu 22 oktober 1929, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 1.

1477. Luanfu 22 oktober 1929, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 1.

1478. Andreas en Joseph Kao.

1479. Luanfu 17 september 1929, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 1; Luanfu 22 oktober 1929, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 1.

> het grootste territorium toegewezen. Om er een einde aan te maken, gaf Mgr. [Spruit] in alles toe: het officieele stuk werd opgemaakt, door Mgr. en zijn raad onderteekend.[1480]

Het document werd naar de Chinezen in Hongtong gestuurd maar kwam na enkele weken ongetekend terug: men was het niet eens met de hoogte van het bedrag. Spruit had hun 80.000 dollar aangeboden maar ze vroegen 220.000 dollar. De 80.000 dollar was alleen acceptabel als Luanfu de 20 à 30 seminaristen zou onderhouden en de kosten voor kerkornamenten en liturgische boeken op zich zou nemen. Het was voorjaar 1930 en de onderhandelingen waren vastgelopen. "We gaven den moed op en praten er niet meer over" was Spruits reactie. Aan Costantini stelde hij voor voorlopig van de verdeling af te zien. De delegaat antwoordde dat hij het daar mee eens was. "Uit dit schrijven blijkt duidelijk, dat de Delegaat eindelijk den inlandschen clerus op hun juiste waarde begint te schatten" meende Graman.[1481]

De Chinese priesters ervoeren de schorsing van de onderhandelingen als gezichtsverlies,[1482] maar ook nu kwamen zij zelf niet met een oplossing, althans volgens Spruit:

> "[Zij zijn] het onder elkaar over die zaak nog minder eens dan vroeger. De partij, die de vorigen keer de verdeeling had tegengehouden, kwam nu met 'n ander plan doch de andere partij verzette zich daar tegen alleen uit afgunst omdat 't van de tegenpartij uitging. Een echte chin[ese] gezichtskwestie."[1483]

In het voorjaar van 1930 moest Zuid-Shanxi ook Franciscus Liou, de kandidaat voor de functie van apostolisch vicaris van Hongtong, laten gaan. Costantini wilde hem naar Fenyang sturen, als opvolger van de in maart overleden Aloysius Ch'en die, meende Graman, "stapelgek" was geworden "omdat hij een groot deel van z'n kapitaal verloren had."[1484] Costantini wilde zelf de wijding doen en wel in Luanfu met assistentie van Spruit. Maar die zag daar tegenop. Het was een zware tijd voor hem, niet alleen vanwege de beslommeringen met de verdeling. De oorlog tussen Chinese *warlords*, die woedde sinds de val van het keizerrijk in 1911, had ook Shanxi bereikt.

1480. Luanfu 29 mei 1930, Graman aan provinciaal, AOFM persoonsdossier Graman doos 29 map 7.

1481. Delegaat aan Spruit, 14 april 1930 map 44, nr. 1a; 26 november 1930, Spruit aan provinciaal, map 47, nr. 2; Luanfu 29 mei 1930, Graman aan provinciaal. AOFM persoonsdossier Graman, doos 29, map 7.

1482. Kramer, *Kroniek*, 156.

1483. Luanfu, 22 september 1931, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2.

1484. Luanfu 30 mei 1930, Graman aan procurator, ABL map 51, nr. 2.

De steden en dorpen zaten vol ontredderde en vermoeide soldaten. De Guomindang van Chiang Kai-shek bombardeerde verschillende steden, ook Luanfu. Men leefde in voortdurende spanning. Spruits toch al zwakke gezondheid had er onder te lijden. Hij was oververmoeid en at en sliep slecht. Eind maart trok hij zich tijdelijk terug uit het bestuur van het vicariaat en verhuisde naar een kamer bij de Nederlandse zusters om te herstellen. Ook Costantini had kennelijk behoefte aan rust. Hij vertrok in het najaar van 1930 naar Italië voor een vakantie. Spruit vroeg zich af of de delegaat de kwestie met de Propaganda Fide zou bespreken. Hij dacht van niet. Alle documenten lagen immers al bij de Propaganda en die "pleiten geheel tegen den Delegaat".[1485]

In de zomer van 1931 keerde Costantini terug in China. De verdelingskwestie werd weer opgepakt. Spruit liet de delegaat weten dat de Chinese priesters alleen tot een oplossing zouden komen als Costantini zelf naar hen schreef. Of hij dat gedaan heeft, is niet duidelijk maar vanaf toen ging het, relatief, snel. In februari 1932 waren de grenzen vastgesteld. Spruit had zich daarin geschikt naar de wens van de Chinese clerus. Er werd echter geen klooster opgericht en er bleven ook geen Nederlanders in Hongtong zoals Costantini en de ordesgeneraal wilden. Spruit en het provincialaat in Nederland vonden dit niet uitvoerbaar. De bouw zou te veel geld kosten, evenals het jaarlijks onderhoud. Wel gingen, om de groei van het aantal priesters voor het nieuwe gebied te garanderen, de niet-reguliere grootseminaristen en de drie hoogste klassen van het klein-seminarie met 27 leerlingen over naar Hongtong. De fraters bleven bij Luanfu.[1486]

In Hongtong werkten sinds 1925 ook enkele Heerlense zusters. Ze hadden aangegeven moeite te hebben om onder Chinese leiding te werken en te leven. De de cultuurverschillen waren te groot: "Niet dat de Chin. Priesters niet goed voor ons zijn, heelemaal niet, maar het zijn nu eenmaal Chin[ezen] en denken en handelen ook zoo, het zou op den duur toch niet goed blijven gaan." Vooral het vooruitzicht niet te kunnen biechten bij een Nederlandse priester, was een groot bezwaar dat, gezien de taalbarrière, begrijpelijk was.[1487] Spruit had dezelfde mening:

1485. Luanfu 20 maart 1930, Graman aan procurator, ABL map 51, nr. 2; 26 november 1930, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2.

1486. Luanfu 8 november 1931, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2; Luanfu 13 februari 1932, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2; Luanfu 6 september 1932, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 2; Kramer, *Kroniek*, 156. Over het klooster: 13 november 1928, provinciaal aan Spruit, ABL map 47, nr. 1.

1487. Hungtung 26 februari 1928, Elisabeth Coumans aan Hoogeerwaarde Geestelijke Vader; Hungtung 11 juni 1928, Zusters van Hungtung aan Hoogeerw. Geestelijke Vader; Hungtung 12 augustus 1928 Assisia de Rooy aan Goede dierbare Moeder; Hungtung 2 december 1928, Elisabeth Coumans aan Hoog Eerw. Geestelijke Vader. Alle brieven in AZ, Missie China 2, nr. 3.

> "De inlandsche Priesters, die nooit met het kloosterleven hebben kennis gemaakt, en tot nu toe, voor het meerendeel, zich niet veel voor de Zusters interesseerden, zullen zeer moeilijk de nooden en behoeften van een Zusterscommuniteit kunnen begrijpen. (…) Wanneer een Zuster een Chineeschen priester zou moeten raadplegen aangaande de belangen van haar ziel en zij zou er ook al in slagen, zich duidelijk in het Chineesch uit te drukken, dan zou zij nog bijna nooit door een inlandsch priester kunnen begrepen worden, daar hij van de moeilijke leiding van vrouwelijke religieuzen totaal geen ondervinding heeft en zelfs de meest elementaire grondbegrippen niet kent."[1488]

De zusters keerden terug naar Luanfu en Chinese maagden namen het werk in Hongtong van hen over.[1489]

Wat betreft de financiën werd een compromis gesloten. Zoals gezegd had Spruit oorspronkelijk 80.000 dollar geboden en vroegen de Chinezen 220.000 dollar. Men kwam tot een regeling waarbij Luanfu 100.000 dollar zou afdragen. Het beheer hiervan bleef "tot nader orde van Rome" in het vicariaat. De prefectuur ontving wel de jaarlijkse rente. Ook de zorg voor de seminaristen kwam voor rekening van Luanfu, tot men in Hongtong daarvoor genoeg eigen inkomsten had. Voor de Chinese priesters was het niet mogen beheren van het kapitaal wel een "tegenvaller" geweest en ook Spruit had het hun liever gegeven in plaats van de last van de administratie te moeten dragen. Maar hij was tevreden met deze eenmalige uitbetaling waarbij hij niet hoefde te verantwoorden uit welk fonds het geld afkomstig was.[1490]

De apostolische prefectuur van Hongtong werd op 17 juni 1932 opgericht en telde bijna 10.000 christenen verdeeld over acht (quasi)parochies met 13 kerken en 87 kapellen.[1491] Er werkten 15 Chinese priesters. Tot apostolisch prefect werd Petrus Tch'eng benoemd "een man van grote capaciteiten, die zijn sporen wel verdiend had," een geletterd man, jarenlang Timmers secretaris voor Chinese aangelegenheden en tijdens de Synode van Shanghai (1924) raadsman van Costantini.[1492]

1488. Luanfu 5 februari 1929, Fortunatus Spruit aan Leo Driessen, AZ ordner 1, nr. 2.

1489. Hungtung 16 december 1928, Elisabeth Coumans aan Hoogeerw. Geestelijke Vader, AZ Missie China 2, nr. 3.

1490. Luanfu 25 juni 1932, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2; Luanfu 3 juni 1933, Spruit aan Bosse, ABL map 52, nr. 1; Luanfu 21 juli 1932, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2.

1491. Volgens Kramer, *Kroniek*, 157; Spruit zelf meldt "16 grotere kerken en 90 kapellen", zie: *Sint Antonius*, jrg. 40, nr. 3 (maart 1934), 84.

1492. Kramer, *Kroniek*, 157.

Costantini vroeg aan Spruit om de benoemingsdocumenten aan Petrus Tch'eng te overhandigen en de geloofsbelijdenis en de eed van trouw aan de Apostolische Stoel (*professio fidei*) van hem af te nemen. Men maakte er een uitje van. Er werd een auto gehuurd en op 27 juni 1932 vertrokken Spruit en zijn vicaris delegaat Rembertus Graman. Onderweg haalden ze Epiphanius Frericks op. Tot diens groot plezier: hij had nog nooit in een auto gezeten. De volgende dag kwam het gezelschap in Hongtong aan en werd hartelijk ontvangen. Alles werd "in vrede bepraat en overgedragen." Men bleef er een week en maakte uitstapjes naar Yuncheng en Kiangchow. Op 5 juli 1932 vond de juridische overdracht plaats en legde Petrus Tch'eng in de kerk van Hongtong de *professio fidei* af. Spruit vond dat er onder de christenen wel wat weinig enthousiasme voor de gebeurtenis was: "Ofschoon het van tevoren was aangekondigd (…) waren er niet veel menschen in de kerk." Niettemin hoopte hij: "Moge de nieuwe Missie groeien en bloeien!"[1493] Aan de katholieken in Nederland werd in het tijdschrift *Sint Antonius* een heel wat juichender beeld van de overdracht gegeven:

> "Door de rustelooze en onvermoeide arbeid onzer Paters, en door de krachtige steun onzer weldoeners, door het stichten van missiebeurzen en giften voor dit doel, was het getal onzer inlandsche priesters zoo hoog gestegen, dat een mooi gedeelte van ons Vicariaat aan de zorgen en leiding van de inlandsche geestelijkheid kon worden toevertrouwd."[1494]

Spruit bedankte de lezers van *Sint Antonius* met een positief woordje "Om niet ontvingen wij alles van onze Weldoeners, met blij hart stonden wij alles aan hen ter bestuuring af."[1495]

Maar met Hongtong was na de overdracht weinig contact meer. Teepe schreef in 1933 vanuit Kiangchow dat hij af en toe wel wat hoorde "dat de onderlinge verhouding daar nu niet juist schitterend is. Ook het jonge volk, de in Tsinanfu [Noord-Shandong] opgeleide moderne priesters geven den Bisschop daar heel wat last."[1496] Hoe dan ook, de weg naar een zelfstandige Chinese kerk was ingeslagen.

1493. Luanfu 25 juni 1932, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2; Luanfu 18 juli 1932, Spruit aan procurator, ABL map 51, nr. 2; Luanfu 21 juli 1932, Spruit aan provinciaal, ABL map 47, nr. 2.

1494. CH. (Kruitwagen), "Nieuws uit onze Chineesche Missie", in: *Sint Antonius*, jrg. 38, nr. 12 (december 1932), 376-377.

1495. Fortunatus Spruit, "Geachte Weldoeners", in: *Sint Antonius*, jrg. 40, nr. 3 (maart 1934), 84-85.

1496. Kiangchow 8 juli 1933, Teepe aan procurator, ABL map 55, nr. 1.

BESLUIT

Wat zijn de inzichten die de onderhavige studie heeft opgeleverd? Hiervoor hernemen we de verschillende rollen van de Nederlandse franciscanen in de missie van Zuid-Shanxi. Ten aanzien van hun herkomst valt de diversiteit op. Ze hoorden weliswaar allemaal tot een van de oudste en grootste religieuze orden en waren deel van de inspanningen van de katholieke kerk om het christelijk geloof te verspreiden. Maar daarbinnen toont zich een rijke diversiteit aan achtergronden, motivaties, carrières en persoonlijke levensomstandigheden.

Binnen de franciscaanse beweging bestond een voortdurende discussie of het ideaal van radicale armoede strikt moest worden nageleefd of dat het aangepast diende te worden aan lokale omstandigheden. In het katholieke Brabant en Limburg woonden de franciscanen in kloosters met een vaste orde terwijl ze in het protestantse noorden op staties leefden met een comfortabelere levensstijl. Dit fundamentele verschil speelde ook een rol in Zuid-Shanxi en leidde daar tot conflicten. De specifieke Nederlandse achtergrond is dus belangrijk om de spanningen in de missie te begrijpen. Daarnaast is de sociaaleconomische en geografische herkomst relevant. Uit de beschikbare gegevens komt een profiel naar voren van mannen uit de lagere tot middenklasse, in meerderheid afkomstig uit Noord- en Zuid-Holland, waar het leven op staties de norm was. Ook blijkt er een correlatie te bestaan tussen de sociaal-economische positie in Nederland en de positie in de missie. De leiders van de franciscaanse missie kwamen overwegend uit een hoger milieu.

De motivatie om tot de franciscaanse orde toe te treden varieerde en werd onder meer bepaald door persoonlijke contacten, wervingspraktijken, de nabijheid van een klooster, zoals in Friesland, en de mogelijkheid tot studie. Evenzo zijn de drijfveren om missionaris te worden divers. Het analyseren van de brieven aan familie maakte het mogelijk hierop enig licht te schijnen. Het onderzoek suggereert niet zozeer een collectief ideaal, dat in de missiepropaganda werd uitgedragen, als wel een diversiteit aan individuele motieven: van verlangen naar avontuur tot het uitvoeren van Gods wil en zelfheiliging. De kans op martelaarschap, prominent in de propaganda, werd slechts zelden genoemd en lijkt geen belangrijke rol te hebben gespeeld. De Bokseropstand laat dit verschil duidelijk zien. De missionarissen zochten vooral veiligheid en geen martelaarschap. Verder biografisch onderzoek kan meer nuance en inzicht en de missionaire motivatie te bieden, want het reduceren

van de keuze tot het frame van de Nederlandse missiepropaganda doet geen recht aan de verscheidenheid aan inspiratiebronnen en idealen.

Ervaren missionarissen benadrukten vaak de harde realiteit in de missie, zeker in Zuid-Shanxi. De geografische, klimatologische en sociaaleconomische omstandigheden, naast politieke ontwikkelingen, ondersteunen de waarschuwingen. De provincie was in verval door wijdverspreid opiumgebruik en een verwoestende hongersnood. De Chinese christenen waren merendeels arme boeren en migranten die berooid uit andere provincies waren gekomen. Bovendien had de missie te maken met concurrentie van protestantse zendelingen. Die waren zeer actief in het onderwijs, op sociaaleconomisch terrein en vooral op het gebied van de medische hulpverlening. In Shanxi, maar ook in Nederland zag men de grote aantrekkingskracht die scholen en ziekenhuizen hadden. Duidelijk is dat deze competitie een belangrijke factor is geweest in het denken van de missionarissen over hun werkmethode. Zij kregen meer aandacht voor caritatieve werken, vormgegeven in ziekenzorg en zorg voor (wees) kinderen. De komst van Nederlandse zusters in 1922 hing hiermee samen.

*

Behalve de lokale omstandigheden waren ook de relaties met westerse mogendheden van invloed op de positie, het leven en werken van christelijke geloofsverkondigers. China had in de tweede helft van de negentiende eeuw grote moeilijkheden. Natuurrampen, hongersnoden en sociale onrust, economische malaise en financiële problemen teisterden het land. De verstarde en corrupte overheid was niet bij machte de problemen op te lossen. Daarbij kwam toenemende imperialistische, commerciële en militaire druk door westerse mogendheden en Japan. Frankrijk speelde daarin een bijzondere rol als beschermer van de katholieke missie en missionarissen.

De Nederlandse overheid nam een neutrale positie in en bemoeide zich niet met missionarissen. De Nederlanders vielen onder de Franse bescherming die ze over het algemeen positief waardeerden. Maar de relatie tussen politiek en missie bleek zeer kwalijk. In de overtuiging van het eigen christelijk gelijk weken de Nederlanders niet veel af van andere geloofsverkondigers. Men moest China en de Chinezen redden en daarom de traditionele rituelen en goden bestrijden. Die opstelling had uiteindelijk ernstige gevolgen. De Chinezen voelden zich vernederd. Westerse militairen, politici en missionarissen waren voor hen hetzelfde. Het feit dat er ook positieve aspecten zaten aan de aanwezigheid van geloofsverkondigers – onderwijs, medische hulp, sociale zorg – deed daar niets aan af. Vijandelijkheden en gewelddadige aanvallen op geloofsverkondigers namen toe en resulteerden rond de eeuwwisseling in de

Bokseropstand: een gewelddadige poging van verarmde werklieden en boeren om, gesteund door het keizerlijk hof, de buitenlanders uit China te verdrijven.

Ook op het platteland van Zuid-Shanxi trokken Boksers moordend en plunderend rond. Toen de rust in het najaar van 1901 was teruggekeerd, bleek de schade enorm: kerken en residenties waren verwoest, tussen 1300-1600 christenen waren vermoord. Het aantal slachtoffers onder Boksers en niet-christenen is onbekend. Ook de missionarissen ondervonden de gevolgen: kort na elkaar stierven vijf van hen. De spanningen en ontberingen zouden mede hun dood hebben veroorzaakt. Bij anderen bleven de psychische effecten lang doorwerken.

In Nederland maakte de Bokseropstand veel indruk. Wat dit voor de aantrekkingskracht en werving van de missie betekende is in deze studie niet verder systematisch onderzocht. Wel is de actie van de afgetreden apostolisch vicaris Johannes Hofman opmerkelijk. Hij heeft de schadevergoeding, door de Chinese overheid aan de missie verstrekt en bedoeld voor hulp aan de Chinese slachtoffers, overgebracht naar Nederland. Daar werd het onder meer gebruikt voor de bouw van een klooster en slechts beperkt gebruikt voor verbeteringen in de missie.

De laatste jaren van het keizerlijk China lieten de Nederlanders tamelijk onverschillig. Hervormingsbesluiten en moderniseringsdecreten werden met scepsis ontvangen. Men voelde zich veilig en was niet echt bang voor een herhaling van 1900. Dat had te maken met het bijna ontoegankelijke landschap van Shanxi, met de moderne wapens die aangeschaft waren na de Bokseropstand en met de stabiele politieke situatie in Shanxi. Bovendien verkeerde men ook in een communicatief isolement. De missionarissen waren slecht op de hoogte van de actualiteit. De voornaamste voorvallen kreeg men pas te horen als die, en daarmee de gevaren, allang voorbij waren. Er valt bij het merendeel van de missionarissen een zekere onverschilligheid ten aanzien van politieke ontwikkelingen te constateren.

Maar na jaren van betrekkelijke vrede, ervoer men ook in Zuid-Shanxi aan den lijve de gevolgen van de machtsstrijd in China. Achtereenvolgens vielen nationalisten (1929), communisten (1936) en tenslotte Japan (1937) Zuid-Shanxi binnen en ontwrichtten het dagelijks leven van de inwoners. De missie bleef lang gevrijwaard van berovingen en vernielingen doordat het ziekenhuis werd opengesteld voor gewonden van alle strijdende partijen. In verschillende residenties werd zowel aan christenen als niet-christenen bescherming geboden.

Het einde van de missie in Zuid-Shanxi kwam met de Tweede Wereldoorlog. In 1943 moesten de Nederlandse missionarissen Zuid-Shanxi verlaten en werden ze overgebracht naar Weixian (Shandong) en later naar Beijing. Terugkeer naar Luanfu toen de oorlog voorbij was, bleek niet mogelijk. Iedereen moest een andere werkkring zoeken en uiteindelijk afscheid nemen van China. De Chinese clerus nam de missie over. De Chinese christenen waren – evenals honderd jaar eerder – weer op zichzelf teruggeworpen.

*

Centraal in het franciscaanse leven staan armoede, kuisheid, gehoorzaamheid en het afzien van eigendom. Hoe de franciscanen dit leven vormgaven in Zuid-Shanxi is deels zichtbaar te maken aan de hand van de invulling van het ambt van superior regularis, de bestuurder die zorg moest dragen voor het religieuze leven. Verschillende factoren speelden hierbij een rol. Behalve kerkelijke structuren en voorschriften van de orde, deden de persoonlijke opvattingen van bestuurders en de alledaagse praktijk van het leven in Zuid-Shanxi ertoe.

Aanvankelijk viel het religieuze leven onder de verantwoordelijkheid van de apostolisch vicaris. De eerste twee apostolisch vicarissen hechtten groot belang aan religieuze discipline en gemeenschappelijk leven. Hun autoritaire handelen en strenge regels leidden tot conflicten en verslechtering van de verhoudingen tussen de bestuurders en de missionarissen. De onenigheid draaide onder meer om de mate van ascese. De bestuurders waren voorstander van een rigide interpretatie van de leefregels; veel missionarissen vonden een zekere soepelheid echter onontbeerlijk. Het leven in Shanxi was immers niet hetzelfde als het leven in Nederland. Volgens hen moest men, om het zware missionaire leven vol te houden, ook oog hebben voor lichamelijk en geestelijk welzijn. En daar hoorden een sigaartje en een borreltje op zijn tijd bij.

Rome vond de concentratie van zoveel macht in één persoon, de apostolisch vicaris, al langer onwenselijk en besloot in 1908 dat elke vicariaat een zogenaamde superior regularis moest aanstellen. Die diende te zorgen voor het welzijn van de missionarissen. Daarmee was de macht in de missiegebieden beter gespreid. De superior regularis werd bij meerderheid door de missionarissen gekozen. Sommigen wilden een strenge bestuurder die discipline voorstond, anderen wilden liever iemand die wat soepeler was en rekening hield met de lokale omstandigheden. Meer dan eens was het beleid van de superior bron voor conflicten, vooral met de apostolisch vicaris. Concrete voorschriften uitgevaardigd door het generalaat (*Ordinationes* in 1913 en *Statuta pro missionibus Ordinis Fratrum Minorum* in 1924) brachten duidelijkheid en wat

meer rust, al is de discussie over hoe om te gaan met de spanning tussen de idealen van het klooster en de eisen die geloofsverkondiging in Zuid-Shanxi stelde nooit helemaal verstomd.

Ook de algemene wens van de franciscanen tot meer samenwerking en eenheid in China leidde tot grotere stabiliteit in de verhoudingen. In 1929 werd een generaal delegaat benoemd die de versteviging van het franciscaanse leven en de uitbreiding van de orde in China moest leiden. Dat betekende concreet de stichting van kloosters, het stimuleren van Chinese roepingen en het oprichten van seminaries en noviciaatskloosters. Vooral de bouw van een klooster in Zuid-Shanxi bracht een stevige basis voor het franciscaans leven.

De band met het gezag in Nederland bleef enigszins problematisch. Altijd al hadden de missionarissen en bestuurders geklaagd, dat men op het provincialaat nauwelijks begreep hoezeer de omstandigheden in China verschilden van die in Nederland. In 1933 komt dan eindelijk een Nederlandse provinciaal op bezoek. Het leidde tot enig verbetering van het imago van de Chinamissie, maar financieel leverde het weinig op. De trage communicatie tussen het Chinese binnenland en Europa droeg ook bij aan de moeizame relaties. Adviezen en beslissingen, goed of slecht, deden er lang over om de missionarissen te bereiken. Zij waren vaak op zichzelf aangewezen.

*

In het missionaire werk van de Nederlandse franciscanen komen enkele grotere thema's naar voren: financiën, personeelsbeleid en de samenwerking met Chinese christenen en Nederlandse zusters. Duidelijk is dat de missie een chronisch tekort aan financiële middelen had. Het apostolisch vicariaat haalde zijn inkomsten uit subsidies van de Propaganda Fide, uit verschillende fondsen en bijdragen van de Nederlandse katholieken. Het geldgebrek had te maken met specifieke behoeften en lokale omstandigheden. Grote en minder grote bouwprojecten, zeker in het begin en na de Bokseropstand, vergden aanzienlijke investeringen. En hulp aan christenen, vooral in tijden van hongersnood, misoogsten en andere rampen, moest bijna elk jaar wel een keer worden geboden. Maar evenzo was het ontbreken van transparant financieel beheer met afgebakende bevoegdheden debet aan het tekort. Zowel in Nederland als aanvankelijk in Zuid-Shanxi ontbrak een procurator, en men had geen inspraak in het Bisschoppelijk China Fonds, waarin de indemniteitsgelden die uitgekeerd waren na de Bokseropstand zaten. Pas na de visitatie van de provinciaal in 1936 erkende het provinciebestuur de rechten van het vicariaat op het fonds en legde men elk jaar verantwoording af van het beheer.

Ondanks de beperkte financiële middelen wist men het vicariaat uit te bouwen met kerken, kapellen en residenties, vooral in Luanfu waar een kathedraal verrees en de hoofdresidentie van Nederlandse zusters stond. Deze zichtbare voortgang van de geloofsverspreiding verhoogde het prestige van het christendom en versterkte het gemeenschapsgevoel. In architectonisch opzicht koos men voor de stijl die men uit Nederland kende: neogotisch. De door Costantini gewenste Chinees-christelijke architectuur werd afgewezen. Dat vond men te onpraktisch en te duur.

De ambities gingen niettemin nog verder. Enkele malen dacht men serieus na om het werkterrein in China uit te breiden. Daarin speelde rivaliteit met andere congregaties zoals de scheutisten en de missionarissen van Steyl en zelfs met andere nationaliteiten binnen de franciscaanse orde, een rol. Het was al helemaal ondenkbaar voor de Nederlanders om gebieden aan de Chinese clerus over te dragen. Toen steeds duidelijker werd dat Rome hierop aanstuurde, stelde men in Zuid-Shanxi alles in het werk om dit voor te zijn. Resultaat was de afscheiding van Kiangchow tot een zelfstandig missiegebied, maar wel onder bestuur van Nederlandse franciscanen.

In de missie zat een voortdurende spanning tussen ambities en middelen. Men wilde bouwen, maar er was niet altijd voldoende geld, men wilde nieuwe posten stichten, nieuwe gebieden ontsluiten voor de geloofsverkondiging, maar er was onvoldoende menskracht beschikbaar. Dit is mogelijk te verklaren uit het feit dat bouwen en expansie effectief waren voor de fondsenwerving. Er was sprake van een verschil tussen propaganda en praktijk waarbij verschillende keren – bij de berichtgeving over infanticide, de opleiding van Chinese priesters, het effect van financiële steun aan hulpbehoevende Chinezen en de overdracht van een gebied aan de Chinese clerus – door missionarissen besloten werd om in Nederlandse tijdschriften geen volledige opening van zaken te geven omdat dit mogelijk nadelige gevolgen voor fondsenwerving kon hebben.

De missie had naast een tekort aan geld ook een tekort aan personeel. Het was moeilijk om tegelijkertijd zowel pastorale zorg aan de christenen te geven als om niet-christenen te bereiken. Het aantal missionarissen dat jaarlijks werd gestuurd, was niet voldoende om een evenwichtige personeelsopbouw te garanderen. Het leidde tot een beleid waarbij voortdurend geïmproviseerd moest worden. Jonge missionarissen moesten zo snel mogelijk aan de slag en alles in de praktijk leren. Dat was vooral problematisch voor het goed leren van de taal. Een enkeling heeft daarop gewezen en gepleit voor beter taalonderwijs en bredere missionaire vorming. In het vicariaat werden een paar initiatieven genomen om de situatie te verbeteren, maar die werden om praktische redenen niet doorgezet.

In Nederland kon men wél een betere opleiding verzorgen. Er werden twee missiecollege's geopend: een in Sittard (1921) en een in Katwijk aan de Rijn (1929). Bovendien had Rome in 1925 besloten tot een verplichte missiecursus van één jaar. Maar het nut daarvan werd sterk betwijfeld. De tweejarige cursus aan de in 1939 geopende taalschool in Beijing, werd door jonge missionarissen wel positief beoordeeld. Oudere missionarissen daarentegen vonden de school te duur en de opleiding nutteloos vanwege de variatie aan dialecten in de missie. Men kan concluderen dat de professionalisering van de opleiding voor missionarissen eigenlijk te laat in gang was gezet om nog effectief te zijn.

Van doorslaggevend belang voor de verspreiding van het geloof waren de catechisten, de Chinese leiders van christelijke gemeenschappen. Ze hadden een grote variëteit aan taken en waren verantwoordelijk voor de dagelijkse gang van zaken in hun gemeenschap. De missionaris kwam in de meeste gevallen slechts met grote tussenpozen voorbij, te sporadisch om daadwerkelijk veel aan geloofsverkondiging te doen. De missionarissen waren zich hiervan terdege bewust en meenden dat voor een effectief functioneren van catechisten in Zuid-Shanxi een gedegen vorming op zogenaamde catechistenscholen nodig was. Drie keer werd zo'n school geopend, echter zonder veel succes. Voor sommige leerlingen was de cursus te zwaar, anderen moesten de opleiding voortijdig staken vanwege familie-aangelegenheden.

Vrouwen, belangrijk voor de groei van het christendom, waren voor de missionarissen onbereikbaar. Om vrouwen te bereiken, werden ongehuwde katholieke vrouwen, de zogenaamde maagden ingezet. In de meeste christelijke gemeenschappen van Zuid-Shanxi woonden enkele maagden, meestal bij hun familie. In enkele steden woonden ze samen in één huis. Ze hadden huishoudelijke taken, baden samen, sommigen gaven onderwijs en deden catechistenwerk. Ook zorgden ze op kleine schaal voor (wees)kinderen en oude mannen en vrouwen. Opgemerkt moet worden dat er sprake lijkt te zijn geweest van enige afstand tussen missionarissen enerzijds en catechisten en maagden anderzijds: met cathechisten was het contact vaak niet frequent, en met de Chinese maagden hadden de missionarissen nauwelijks contact.

Met de komst van Nederlandse zusters in 1922 veranderde de positie van de maagden ingrijpend. Ze werden ingelijfd bij het huishouden van de zusters en verloren gedeeltelijk hun zelfstandigheid. Uiteindelijk werden ze georganiseerd in een congregatie naar westers kerkelijk model. Begin jaren vijftig, toen de Nederlandse missionarissen en zusters uit China vertrokken, werden ze weer zelfstandig.

Aan het inzetten van lekebroeders voor de praktische zaken van de missie was aanvankelijk weinig behoefte. De zorg om hun geestelijk welzijn was een extra taak voor de toch al met werk overladen missionarissen. De lekebroeder die arriveerde aan het einde van de negentiende eeuw, heeft in die omgeving waarin hij niet gewaardeerd werd, slecht gefunctioneerd. Pas begin jaren dertig arriveerde weer lekebroeders in Zuid-Shanxi. De omstandigheden waren inmiddels gunstiger. Het vicariaatsbestuur wist voorwaarden te scheppen voor een goed functioneren: een klooster, zinvolle functies en erkenning voor de bijdrage die zij leverden aan het werk onder de Chinezen.

Al sinds de tweede helft van de negentiende eeuw waren Europese zusters actief in China. In Zuid-Shanxi verschenen ze echter relatief laat (in 1922) op het toneel. Lange tijd was het vicariaatsbestuur geen voorstander van samenwerking met vrouwelijke religieuzen. Hun belangrijkste bezwaar was dat de aanwezigheid van zusters zou leiden tot de stichting van tehuizen om kinderen op te vangen. Van oudsher werden die namelijk ondergebracht in katholieken gezinnen. Dat was goedkoper en de kinderen leerden praktische vaardigheden die van pas kwamen in hun latere leven.

Onder druk van de kerkelijke instanties en vanwege de wens van missionarissen om caritatieve activiteiten uit te breiden, mede om de protestantse concurrentie het hoofd te bieden, besloot men tot het inschakelen van een Nederlandse congregatie: de Kleine Zusters van de Heilige Jozef uit Heerlen. De caritatieve activiteiten werden daarmee aanmerkelijk uitgebreid en namen ook kwalitatief toe.

Op bestuurlijk gebied vielen de zusters onder het congregatiebestuur in Heerlen en hadden dus ter plaatse beperkte beslissingsbevoegdheid. Wat hun werk betrof, vielen ze onder de apostolisch vicaris. Die complexe gezagsconstructie was verre van ideaal. Vooral het sturende en controlerende bestuur vanuit Heerlen was onmogelijk te handhaven en werd versterkt door de gehoorzame opstelling van de eerste moeder-overste. Dat werd in Zuid-Shanxi door zowel missionarissen als zusters onderkend.

Maar de geografische afstand en de jaren in de missie, waarin de zusters in elk opzicht improviserend te werk moesten gaan, had de mentale afstand tot het gezag in Heerlen vergroot. Zij hielden respect voor de regels van hun congregatie maar redeneerden pragmatisch als de omstandigheden dat vereisten en volgden daarin het advies van de missionarissen met wie ze samenwerkten. De worsteling van de zusters met de aanpassing van hun kleding en dagorde aan de Chinese omstandigheden, contrasteerde overigens met de vanzelfsprekendheid waarmee de franciscanen zich

voegden. Die droegen vanaf hun aankomst in China kleding die paste bij de seizoenen en waarmee ze niet uit de toon vielen in de omgang met ambtenaren.

De geschiedenis van de franciscanen in Zuid-Shanxi werd voor een belangrijk deel mede vormgegeven door de samenwerking met de Kleine Zusters. Met hun komst kwam een andere dynamiek in het vicariaat die zich niet alleen manifesteerde in uitbreiding van caritatieve werken. Het betekende ook beperking van de betrokkenheid van Chinese christenen. Caritatieve werken bestonden immers al, zij het van bescheiden omvang, en behorend tot het domein van Chinese katholieke maagden, catechisten en – in het geval van de opvang van kinderen – van particuliere families.

Er is een parallel te trekken tussen moeder-overste Bertilla à Campo en apostolisch vicaris Johannes Hofman. Beiden waren de eersten die de leiding hadden over de gemeenschap van zusters respectievelijk missionarissen in Zuid-Shanxi. Behoud van de orde- en congregatieregels zoals die in Nederland werden nageleefd, was voor hen van groot belang en ze konden of wilden zich niet plooien naar de andere omgeving en de andere omstandigheden. Dat bracht beiden in conflict met hun medebroeders en -zusters, die een flexibeler beleid wilden. Hun opvolgers waren pragmatischer en wel tot soepelheid in staat en zijn wellicht daarom van groter belang voor de missieorganisatie.

In de Nederlandse missieberichtgeving en binnen hun religieuze gemeenschap genoten Hofman en À Campo een enorme faam als baanbrekende pioniers. Voor À Campo werd zelfs onmiddellijk na haar dood voorbereidingen getroffen voor een zaligverklaringsproces. Het laat zien wat men destijds in Nederland waardeerde in missionarissen en hoezeer zij en hun werk werden geïdealiseerd.

*

De Nederlandse missionarissen in Zuid-Shanxi keken naar de Chinese godsdiensten en filosofieën als een geheel waaruit de Chinezen naar believen hun rituelen en goden kozen. Ze constateerden geen duidelijke religieuze tegenstrever en dat verminderde voor hen kennelijk de noodzaak om zich verder in de verschillende stromingen te verdiepen. Bovendien leefden en werkten ze onder een analfabete plattelandsbevolking en niet onder ambtenaren en geletterden. Het ontbrak daardoor aan de noodzaak om zich in het denken van de elite te verdiepen. Ook de beperkte beheersing van het traditionele Chinese schrift zal een belemmering zijn geweest.

Slechts enkelen die de taal wel beheersten, toonden intellectuele belangstelling voor confucianisme, daoïsme of boeddhisme.

In volksreligieuze tradities zagen de missionarissen vooral vormen van bijgeloof die, naar hun overtuiging, lijnrecht tegenover het katholicisme stond en dus bestreden moest worden. Kenmerkende elementen, zoals het branden van wierookstokjes bij onder meer geboorte, huwelijk, ziekte en overlijden, golden als ontoelaatbare, onchristelijke praktijken.

Zoals te verwachten valt van katholieke geloofsverkondigers hadden ze aandacht voor het Chinese familieleven. De missionarissen beseften dat het een van de oudste en krachtigste tradities in de Chinese cultuur was: de zorg en het respect voor de nagedachtenis van de overleden voorouders. Maar de rituelen die hiermee verbonden waren, werden door de katholieke kerk beschouwd als verering van geesten en waren daarom verboden voor christenen. En dat was ook de opvatting van de Nederlandse franciscanen. Zij zagen de vooroudververering als onoprecht en betekenisloos en gebruikten deze kwalificaties ook als zij het familieleven beschreven: zelden werd het niet-christelijk gezin anders afgeschilderd dan als liefdeloos.

Het werk van de Nederlandse missionarissen was tweeledig. Enerzijds waren ze pastoor en in die hoedanigheid verantwoordelijk voor de zielzorg en liturgie in hun christelijke gemeenschap. Daarnaast waren ze aanspreekpunt voor christenen bij allerlei problemen in wereldse aangelegenheden en probeerden ze het geloofsleven te verdiepen door de organisatie van broederschappen, processies en bedevaarten. Deze plechtigheden vervingen de traditionele optochten, de opera-opvoeringen en de feesten waaraan de christenen niet mochten deelnemen. Sommigen initiatieven, zoals Katholieke Actie en Derde Orde, bedoeld om de christenen actief bij het kerkelijke bedrijf te betrekken, sloegen niet aan. De Chinese katholieken hadden al van oudsher een rol in de structuren van de christelijke gemeenschap.

Het andere deel van het werk van de Nederlanders was het zogenaamde missiegeven: het verplichte jaarlijkse bezoek aan de christelijke gemeenschappen buiten de residentie. Het missiegeven is door de tijd heen vrijwel niet veranderd. De missieperiode, die zes á zeven maanden in beslag nam, begon in de herfst, na de oogst, en duurde tot het voorjaar wanneer de werkzaamheden op het land weer begonnen. Daarbij steunde de missionaris op de catechist. Die bracht verslag uit over de stand van zaken in de gemeenschap. De missionaris ontving christenen om hun kennis van de catechismus te toetsen en geloofszaken uit te leggen. Hij hoorde

de biecht, beoordeelde en doopte catechumenen, zegende huwelijken in, bezocht zieken, werkte de administratie bij en bemiddelde bij geschillen.

Vanwege het Franse protectoraat over de missie was de geloofsverkondiging verweven met politiek. Missionarissen waren bevoegd hun christenen te ondersteunen in rechtszaken, al hadden die lang niet altijd te maken met conflicten waarin het geloof een rol speelde. Vaak ging het over geldzaken of perikelen rond huwelijksafspraken. Maar zo kon aan de christenen de bescherming worden gegeven die ze waren kwijtgeraakt door hun bekering. Daarnaast werd die bescherming ook gebruikt om niet-christenen aan te trekken.

De Nederlandse missionarissen zijn waarschijnlijk terughoudend geweest met de inzet van dit middel. De bestuurders realiseerden zich dat het schadelijk was voor de reputatie van het christelijk geloof, het trok mensen in de godsdienst om oppurtunistische redenen en het was bovendien tijdrovend werk. Het bracht de Nederlanders wel in contact met lokale bestuurders. In het algemeen oordeelden zij over ambtenaren negatief: men beschouwde hen als corrupte, arrogante tegenstanders van het christelijk geloof. De omgangsvormen in Luanfu lijken wat vriendelijker en beleefder te zijn geweest, maar of dat helemaal oprecht was, valt te bezien.

Een aanzienlijk belangrijker middel om niet-christenen te bereiken was caritas. Hierbinnen had de opvang en zorg voor ongewenste en verweesde kinderen, vooral meisjes, een prominente plaats. De opvang werd grotendeels gefinancierd door het populaire en lucratieve Genootschap van de Heilige Kindsheid en groeide uit tot een belangrijk onderdeel van het missiewerk, zeker na de komst van westerse vrouwelijke religieuzen. Het werk was niet louter ingegeven door naastenliefde, maar ook bedoeld de christelijke gemeenschap uit te breiden. En het was lonend om zo veel mogelijk gedoopte kinderen te rapporteren: dat leverde geld op. Minstens zo belangrijk was het dopen van stervende pasgeborenen. Ze hadden immers een ziel en die zou door het sacrament van het doopsel gered worden. Dat de doop vanuit Chinees perspectief bijna perfect aansloot bij traditionele rituelen en ideeën was een meevaller.

De praktijk van kinderopvang kende verschillen per regio en in tijd. Daar waar christenen woonden, kwamen het doden van kinderen (infanticide) en het te vondeling leggen minder vaak voor, omdat niet-christenen de mogelijkheid hadden kinderen onder te brengen in tehuizen van de missie. Hoe dat was in Zuid-Shanxi, is niet te achterhalen. Dát het voorkwam is zeker. Het ‘aanbod’ van kinderen was in ieder geval voldoende om systematische opvang op te zetten. En het fenomeen

werd maximaal ingezet in de propaganda opdat Nederlandse katholieken gul bleven bijdragen aan de Kindsheid.

In Zuid-Shanxi werden lange tijd geen grote tehuizen opgericht. Kinderen bracht men in eerste instantie onder bij voedsters of bij katholieke gezinnen. Ze groeiden op in Chinese gezinnen en ontvingen zo een Chinese en naar men hoopte ook christelijke opvoeding. Kinderen die niet geplaatst konden worden, vaak vanwege een handicap, werden opgenomen in een tehuis, geleid door enkele Chinese maagden. Dit systeem was relatief goedkoop en minder omstreden. De zorg voor ongewenste kinderen had dus geen hoge prioriteit in de eerste decennia van het werk in Zuid-Shanxi. Het werd uitbesteed aan de christenen zelf.

Met de komst van de Kleine Zusters in 1922 veranderde de situatie. Er vond op het gebied van de opvang van kinderen ontegenzeggelijk schaalvergroting plaats, maar het kwam nooit tot de grote omvang die de instellingen in sommige andere vicariaten wel hadden. Of de groep katholiek opgevoede kinderen groot genoeg was om een substantiële groei van de christelijke gemeenschap in het vicariaat te bewerkstelligen, is daarom onwaarschijnlijk.

Na de Tweede Wereldoorlog herstelden de Chinese priesters, die het bestuur van het vicariaat hadden overgenomen, het oorspronkelijke, decentrale model van kinderopvang. Dat kon te maken hebben gehad met een tekort aan geld en/of personeel, maar evengoed ingegeven zijn geweest door de gedachte dat het beter was kinderen in Chinese families te laten opgroeien.

De katholieke opvoeding van kinderen in Chinese gezinnen leverde echter niet de verwachte resultaten. Ouders deden er weinig of niets aan en de missionarissen beschouwden dat als een belemmering voor de groei van het christendom. Bovendien bleef men achter bij de protestanten die op dit gebied zeer actief waren. Het probleem was, zo constateerde men terecht, het ontbreken van structurele financiering van het onderwijs. Desondanks wist men in bijna alle christelijke gemeenschappen in Zuid-Shanxi zowel een jongens- als een meisjesschool te stichten. Deze zogenaamde catechismusscholen waren van groot belang: de kinderen leerden de catechismus en gebeden. De leiding was vaak in handen van Chinese onderwijzers.

Met de modernisering van het Chinese onderwijssysteem in 1911 werden nieuwe onderwijsprogramma's opgelegd. Ook de scholen in de missie moesten die volgen. De pogingen om de catechismusscholen tot volwaardige scholen te maken, lukte echter maar ten dele vanwege geldgebrek. Kinderen van verspreid wonende christenen

kwamen terecht op niet-christelijke staatsscholen, waar geen godsdienstonderwijs werd gegeven.

Een andere vorm van caritas was financiële hulp aan christenen in vaak voorkomende perioden van misoogsten en hongersnood. Met het geven van geld aan niet-christenen was men echter terughoudend. Dat was bedoeld om te voorkomen dat mensen zich om opportunistische redenen bekeerden. Van zogenaamde 'rijstchristenen' moest men in Zuid-Shanxi niets hebben.

Ook medische zorg viel onder caritas en werd, evenals financiële hulp, op bescheiden schaal verleend. In Matchang beheerde men een apotheek waar een Chinese arts zieke kinderen behandelde en gratis medicijnen verstrekte aan de minst bedeelden, ongeacht hun religie. De meeste missionarissen en sommige catechisten hadden een kleine apotheek en gaven gratis geneesmiddelen weg.

Op het aantal bekeringen had dit nauwelijks effect, maar katholieke artsen in Nederland bepleitten toch uitbreiding van het werk, zowel voor de gezondheid van de missionarissen zelf als om contacten met niet-christenen te leggen. Het kerkelijk recht verbood echter de volledige uitoefening van het medisch ambt door religieuzen, een bepaling waarvan in ieder geval de Nederlandse zusters zich weinig aangetrokken. Ze speelden evenwel een doorslaggevende rol in de discussie over het aantrekken van een gediplomeerde arts. Het grootste bezwaar, zo meenden zij, waren de primitieve omstandigheden waarin het werk gedaan moest worden. Wellicht was er ook vrees om de eigen zelfstandigheid te verliezen. Een vrouwelijke arts werd resoluut afgewezen: ze wilden hun vrijheid niet inleveren door zich ondergeschikt te maken aan een leek. Het lijkt er dus op dat de zusters een mogelijke, bescheiden, professionalisering van de medische zorg in de missie hebben tegengehouden. Maar onder missionarissen werd ook wel getwijfeld aan de bekeringseffecten door het inschakelen van een arts. Men meende dat goedkope of zelfs gratis medische zorg zelden de aanleiding was voor iemand om zich in een andere godsdienst te verdiepen. Het werk van de zusters had immers ook maar weinig bekeringen opgeleverd was de conclusie.

Aan het actief bestrijden van het inbinden van voeten van meisjes en vrouwen, een traditie die door protestanten, lazaristen en scheutisten werd tegengegaan, werd in Zuid-Shanxi geen aandacht besteed. Hoewel de Nederlandse franciscanen en de zusters het gebruik wreed vonden, voelden zij zich niet geroepen er iets tegen te doen. Een verklaring hiervoor is mogelijk dat de katholieke kerk het inbinden van voeten beschouwde als een sociale conventie, die niets te maken had met religie. Het

gebruik werd geduld, want in Zuid-Shanxi was de weerstand tegen afschaffing groot. Zelfs christelijke vrouwen waren moeilijk ervan te overtuigen hun voeten ongebonden te laten.

*

Regelmatig werd door medebroeders in Nederland de vraag gesteld waarom de geloofsverbreiding in Zuid-Shanxi zo langzaam verliep, terwijl andere ordes en congregaties meer succes hadden. Het leidde bij de missionarissen tot reflectie op hun methoden en op verdediging van hun werk. Het feit dát ze zich verweerden, betekende dat ze het eens waren met die constatering. Ze hadden de vraag ook kunnen negeren of – onder verwijzing naar de parabel uit de Bijbel van het mosterdzaadje dat uitgroeit tot een boom – kunnen uitleggen dat de uitbreiding dan wel langzaam maar gestaag ging.

De kritische vraag werd in eerste instantie gepareerd door erop te wijzen dat statistische gegevens niet altijd betrouwbaar waren en dat verschillende vicariaten moeilijk met elkaar te vergelijken waren. In een juiste interpretatie van de cijfers diende men immers lokale omstandigheden mee te nemen. En begrip van lokale omstandigheden, aldus het meer dan eens geuite verwijt, was ten ene male gebrekkig bij degenen die weleens een missiologische studie hadden doorgebladerd en zich daarna deskundig waanden. Overigens was dit geen kritiek op de academische missiewetenschap die aan de universiteiten van Leuven en Münster bestond. Daarvan drong nauwelijks iets door in Zuid-Shanxi.

De missionarissen gaven een breed scala van culturele, politieke, religieuze en organisatorische belemmeringen voor een snellere geloofsverbreiding. Zo werden onder meer de gehechtheid van de Chinezen aan materiële zaken en hun onverschilligheid tegenover religie genoemd. Natuurlijk waren ook de protestantse concurrentie en het chronische tekort aan financiële middelen factoren van belang. Daarnaast had de verwevenheid van missie en politiek een wantrouwen jegens westerlingen veroorzaakt. Anderzijds werkte de overname door jongeren van westerse ideeën als socialisme, communisme en atheïsme, tegen. En de grote reisafstanden en ongunstige klimatologische omstandigheden in Zuid-Shanxi bemoeilijkten evenzeer het werk. Kortom, er was geen enkele, unieke oorzaak aan te wijzen.

In het verlengde van de weerlegging van de kritiek, lag de discussie over de vraag wat nu eigenlijk het hoofddoel van de missie moest zijn: nieuwe bekeringen of vertrouwen op de natuurlijke groei van de bestaande gemeenschappen.

Tegenstanders van de eerst genoemde visie wezen erop dat bekeringen vaak op hoge leeftijd, bij ernstig zieken en bij stervende pasgeborenen, plaatsvonden. Daardoor was hun waarde voor uitbreiding van de geloof beperkt. Daar stond de structurele schaarste aan personeel tegenover die de missionarissen dwong zich te richten op wat al was bereikt. Cijfers lieten dit zien: in 1897 was de verhouding één missionaris per 461 christenen; dertig jaar later had één missionaris 815 christenen onder zijn hoede.

Men kan in het geval van de Nederlandse franciscanen in Zuid-Shanxi moelijk beweren dat ze een bewuste methode of strategie hanteerden om Chinese niet-christenen te bereiken. Men bouwde voort op de katholieke infrastructuur die al in Zuid-Shanxi aanwezig was: de door Italiaanse franciscanen gebouwde kerken en kapellen en de bestaande, veelal kleine christelijke gemeenschappen onder leiding van catechisten. Het werk van de missionaris bestond in het onderhouden en versterken van het geloof van de christenen in de eigen parochie, en het 'missiegeven', dat willen zeggen de jaarlijkse visitatie van de christelijke gemeenschappen in zijn gebied. Contact met niet-christenen was beperkt: de eerste kennismaking van een Chinees met het christendom liep meestal via een landgenoot: een cathechist of Christelijke pleegouders.

Met de gewijzigde koers van Rome sinds *Maximum illud* (1919) en zeker ook onder druk van de concurrentie van de protestantse zending, verschoven de prioriteiten van de Nederlanders. Allereerst was daar de uitbreiding van caritatieve werken, mogelijk gemaakt door de samenwerking met de Kleine Zusters van de Heilige Jozef. Maar zeker zo belangrijk was de intensievere aandacht voor de vorming van een Chinese clerus.

*

Al vanaf de tweede helft van de zeventiende eeuw werden Chinese priesters opgeleid. Dat gebeurde veelal aan buitenlandse seminaries en was door praktische overwegingen ingegeven: er was een tekort aan missionarissen die bovendien vaak problemen hadden met de taal. Het was echter niet eenvoudig inheemse priesters op te leiden. Het vinden van geschikte kandidaten was lastig en het celibaat was een probleem omdat ongehuwd leven in China als ongewoon en zelfs verdacht werd beschouwd. Een van de grootste obstakels vormde de verplichte beheersing van het Latijn. Veel priesters hadden grote moeite met de juiste uitspraak en Europese missionarissen vreesden dat onjuiste articulatie niet alleen de geloofwaardigheid, maar zelfs de geldigheid van gebeden en sacramenten in gevaar zou kunnen brengen.

In Zuid-Shanxi erkende men volmondig dat Chinese priesters onmisbaar waren voor het slagen van de katholieke missie. Zij spraken immers de taal en kenden de cultuur. De stichting van verschillende seminaries laat zien dat men al vroeg actie ondernam om inheemse priesters op te leiden. Niettemin vond men het noodzakelijk dat de priesters onder toezicht en begeleiding van Europese missionarissen bleven. In Rome dacht men daar anders over: overal in de missiegebieden moest een inheemse clerus opgeleid worden met als doel te zijner tijd de leiding van de christelijke gemeenschappen over te nemen om zo zelfstandige, lokale kerken te vormen.

Daar waren de missionarissen het absoluut niet mee eens. Een zelfstandige Chinese katholieke kerk lag in een zeer verre toekomst en Chinese priesters waren nog lang niet zover om onafhankelijk te kunnen functioneren. Buitenlandse missionarissen bleven onmisbaar: ze dienden als voorbeeld en leermeester voor Chinese priesters. Bovendien waren ze cruciaal voor de financiering en bescherming van de missie. Hier toont zich een diepgewortelde opvatting over Europese superioriteit in zowel religieuze als als intellectuele zin.

Evenals in Rome dacht men in Nederland positiever over Chinese priesters. Men reageerde navenant op de mening van de missionarissen in Zuid-Shanxi en refereerde daarbij aan pauselijke uitspraken. De verschillende perspectieven werden echter niet uitvoerig bediscussieerd. Zowel in Nederland als in Zuid-Shanxi vond men het uiteindelijk een zeer ongelukkig moment om juist in een periode waarin Rome streefde naar de ontwikkeling van een zelfstandige Chinese clerus, openlijke bedenkingen te publiceren. Bovendien zou de fondsenwerving in Nederland mogelijk geschaad worden door een al te felle polemiek.

De wens van Rome werd concreet met de komst van apostolisch delegaat Celso Costantini in 1922. Hij drong aan op een snelle overdracht van een van Luanfu af te scheiden gebied voor de Chinese priesters. Met tegenzin hebben de Nederlandse franciscanen daaraan voldaan. Na jarenlange moeizame onderhandelingen over grenzen en financiële regelingen was dan in 1932 de apostolische prefectuur van Hongtong een feit. De oprichting markeerde een structurele verschuiving in de verhoudingen binnen de katholieke missie in China. Er was een onomkeerbare stap gezet op weg naar een volwassen en autonome Chinese Kerk.

BRONNEN EN LITERATUUR

Archieven

Het Utrechts Archief: Franciscanen Nederland, missie, collectie China, (ABL)

Archief Nederlandse Provincie van de Orde der Minderbroeders, 's-Hertogenbosch. Personenarchief (AOFM)

Archief Kleine Zusters van de Heilige Joseph, Heerlen (AZ)

Kommissie Memoires, Katholiek Documentatie Centrum, Nijmegen (KMM)

Diverse gemeentelijke en provinciale archieven (zie voetnoeten)

Correspondentie Humilis Castelein met familieleden (privébezit C.A.A. Castelein, Leiden)

Periodieken

Sint Franciscus. Maandschrift voor de leden van de Derde Orde

Sint Antonius. Missietijdschrift voor het katholieke volk

Neerlandia Seraphica. Van het leven en werken onzer provincie

Het Missiewerk. Tijdschrift voor missiekennis en missieactie

Incidenteel geraadpleegde kranten en tijdschriften zijn opgenomen in de literatuurlijst.

Literatuur en gedrukte bronnen

Ackermans, Gian, "De postume appreciatie van de spirituele cultuur van twintigste-eeuwse Nederlandse minderbroeders", in: Ackermans, Gian & Marit Monteiro, *Mannen Gods. Clericale Identiteit in verandering*, Hilversum, 85-104.

Austin, Alvin, *China's Millions. The China Inland Mission and the Late Qing Society 1832-1905*, Grand Rapids/Cambridge 2007.

Baan ofm, M.A., *De Nederlandse Minderbroedersprovincie sinds 1853. Sociologische verkenning van een religieuze groepering in verandering*, Assen 1965.

Baan, A., *SPL/PMP in Nederland 1920-1980. Zestig jaar geschiedenis van de Nederlandse afdeling van het Sint Petrus Liefdewerk/Pauselijk Missiewerk voor Priesteropleiding overzee*, 's-Gravenhage 1983.

Barrett, Tim H., & Francesca Tarocco, "Terminology and Religious Identity: Buddhism and the Genealogy of the Term *Zongjiao*", in: Volkhard Krech & Marion Steinicke (eds.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Leiden/Boston 2012, pp. 307-319.

Bays, Daniel H., *A New History of Christianity in China*, Malden Mass./Oxford 2012.

Beckmann, Johannes, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842-1912). Geschichtliche Untersuchung über Arbeitsweisen, ihre Hindernisse und Erfolge*, Immensee 1931.

Berden ofm, Edoald "Statistiek van het werk der Kleine Zusters van St. Joseph in Zuid-Chansi'. In: (Maturus Hendriks ofm) *Zusters op zoek naar zielen. Schets van het leven en werken der kleine Zusters van de H. Jozef in de Missie van Zuid-Chansi bij gelegenheid van het zilveren herdenkingsfeest van hun missie-arbeid aldaar 1922-1947*, Heerlen 1947.

Berden, Edoald, "A Question about Orphanages", in *China Missionary* 2 (1949).

Blake, C. Fred, "Foot-binding", in: Bonnie G. Smith (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, Vol. 1, Oxford 2008, 327-329.

Blussé, L., & F.-J. van Luyn, , *China en de Nederlanders: Geschiedenis van de Nederlands-Chinese betrekkingen 1600-2007*, Zutphen 2008.

Bornemann svd, Fritz, *Ars sacra Pekinensis. Die Chinesisch-christliche Malerei an der Katholischen Universität (Fu Jen) in Peking*, Mödling bei Wien 1950.

Bosch, David, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 2011.

Bossler, Beverly, "China. Imperial Period", in: Bonnie G. Smith (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*, Vol. 1, Oxford 2008, 352-361.

Bradshaw, Sue, "Religious Women in China: An Understanding of Indigenization", in: *The Catholic Historical Review*, vol. 68, nr. 1 (januari 1982), 28-45.

Brandt, Nat, *Massacre in Shansi*, Syracuse, New York 1994.

Brunner sj, Paul,, *L'Euchologe de la Mission de Chine. Editio Princeps 1628 et développements jusqu'à nos jours*, Münster 1963.

Bruns, Leonides, "Martyriumkwestie", in: *Mons Alvernae*, vol. 10 (1934-1935), 221-228.

Cai Xiang-yu, *Christianity and gender in South-East Asia. The Chaozhou Missions (1849-1949)*, Leiden 2012. https://scholarlypublications.universiteitleiden.nl/handle/1887/18940. Cammann, Schuyler, "Embroidery Techniques in Old China", in: *Archives of the Chinese Art Society of America*, vol. 16 (1962), 16-40.

Camps ofm, A., "Dertien eeuwen katholieke missionering in China, 635-1949. Katholieke christenen bleven vreemdeling in eigen land", in: *Wereld en zending*, 16 (1987), 324-329.

Camps ofm, Arnulf, "The Study of the History of Local Churches", in: Jeroom Heyndrickx cicm, *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries*, Leuven 1994, 21-29.

Camps ofm, Arnulf, McCloskey ofm, Pat,, *The Friars Minor in China 1294-1955. Especially the years 1925-1955*, Rome 1995.

Camps, Arnulf, "Catholic Missionaries (1800-1860)" (modified and adapted by R.G. Tiedemann) in: R.G. Tiedemann (ed.), *Handbook of Christianity in China. Vol. 2: 1800 to the present*, Leiden 2010.

Charbonnier, Jean, *Christians in China. A.D. 600 to 2000*, San Francisco 2007 (originele uitgave *Histoire des Chrétiens de Chine*, Paris 2002).

Charbonnier, Jean, "Chinese Catholics in the Early Nineteenth Century", in: R. G. Tiedemann (ed.), *Handbook of Christianity in China. Volume Two: 1800 to the Present*, Leiden/Boston 2010, 214-237.

Cheung, David (Chen Yiqiang), *Christianity in Modern China. The Making of the First Native Protestant Church*, Leiden/Boston 2004, 201-202.

Clark, Anthony E., "Out of the Ashes: Remembrance and Reconstruction in Catholic Shanxi, 1900–Present", in: Cindy Yik-yi Chu (ed.), *Catholicism in China, 1900–Present. The Development of the Chinese Church*, New York 2014, pp 47-65.

Clark, Anthony E., *Heaven in Conflict: Franciscans and the Boxer Uprising in Shanxi*, Seattle/London 2015.

Clark, Anthony, E.,"A Visit to China's Largest Catholic Village", in: *Ignatius Insight*, 12 July 2010. Cohen, Paul A., *China and Christianity. The missionary movement and the growth of anti-foreignism 1860-1870*, Cambridge, Mass. 1963.

Cohen, Paul, A., *History in Three Keys. The Boxers as Event, Experience, and Myth*, New York 1997.

Coomans, Thomas, "Indigenizing Catholic Architecture in China: From Western-Gothic to Sino-Christian Design, 1900–1940", in: Cindy Yik-yi Chu (ed.), *Catholicism in China, 1900–Present. The Development of the Chinese Church*, New York 2014, 124-144.

Costantini, Celso, "Proper style of church architecture for the Chinese missions (Letter of the Apostolic Delegate to China Addressed to the American and Irish Missionaries)", in *Ecclesiastical Review*, vol. IX, nr. 3 (september 1923), 288-293.

Cummins, J.S., "Two Missionary Methods in China. Mendicants and Jesuits", in: J.S.

Cummins, *Jesuit and Friar in the Spanish expansion to the East*, London 1986 (oorspr. publ. in: *Archivo Ibero-Americano XXXVIII* (1978), 33-108, ald. 61-62.

D'Arelli, Francesco, "The Chinese College in Eighteenth-Century Naples", in: *East and West*, vol. 58, no. 1/4 (December 2008), pp 283-312.

Dehaisnes, C., *Vie du Père Nicholas Trigault de la Compagnie de Jésus*, Tournai 1865.

Dehergne sj, Joseph, *Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800*, Rome/Parijs 1973.

Derix Jan, Verlinden, Sjef, *Die al wil koopen, wat hij ziet… De geschiedenis van de Venrayssche Schaapscompagnieën*, 2 dln, Venlo 1982,

Derks, Marjet, "Dochters van het Oosten. De eerste jaren van de Kleine Zusters van de H.Joseph in China, 1922-1937", in: Eijt, José, Hester Genefaas, Peter Nissen, *Gaan voor God. Ideaal en praktijk van missie in historisch pespectief*, Hilversum 1998, 78-98.

Dijkstra ofm, Oswald, Mascarenhas ofm, Louis, *Dutch Franciscans and their missions. India and Pakistan*, Utrecht 1994.

Dijkstra, B., "Maurus van Genk", in: *Variant. Tijdschrift van de Nederlandse Minderbroeders*, jrg. 5 (1971).

Dikötter, Frank, "Patient Zero". China and the Myth of the "Opium Plague", inaugural lecture. School of Oriental and African Studies. University of London, 24 October 2003.

Dionne, R.J., *The papacy and the church. A Study of praxis and reception in ecumenical perspective*, New York 1987.

Dongen, F. van, *Tussen neutraliteit en imperialisme. De Nederlands-Chinese betrekkingen van 1863 tot 1901*, Groningen 1966.

Dorren, Gabrielle, *Door de wereld bewogen. Geschiedenis van de Nederlandse Missionarissen van het heilig Hart (MSC)*, Hilversum 2004, 102.

Dorren, Gabrielle, *Met de minsten der Mijnen. Geschiedenis van De Kleine Zusters van de H. Joseph*, Hilversum 2013, 54.

Duinkerken, Anton van, "De Missionaris", in: *De Gemeenschap*, jrg, 9 (1933) 434-435.

Duinkerken, Anton van, *Brabantse herinneringen*, Utrecht/Antwerpen 1964.

Dujardin, Carine, *Missionering en Moderniteit. De Belgische Minderbroeders in China 1872-1940*, Leuven 1996.

Dujardin, Carine, "Gender: een beloftevolle invalshoek voor de studie van missie en zending", in: *Trajecta*, 12 (2003), 275-306.

Dunne, George, H., *Generation of Giants. The Story of the Jesuits in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame 1962.

Ebry, Patricia Buckley, *Women and the Family in Chinese History,* London/New York 2003.

Edgerton-Tarpley, Kathryn, *Tears from Iron. Cultural Responses to Famine in Nineteenth-Century China*, Berkeley 2008.

Edwards, E.H., *Fire and Sword in Shansi. The Story of the Martyrdom of Foreigners and Chinese Christians*, Edinburgh, London 1907.

Een blik in Zuid-Chan-si tijdens de jongste vervolging. Verslag van eenige Missionarissen aan Mgr. J. Hofman, Vic. Ap. Met toelichtingen, Cuyk a.d. Maas [1901].

Eerenbeemt cicm, A.J.J.M van den, *De missie-actie in Nederland*, Nijmegen 1945

Entenmann, Robert, "Chinese Catholic Clergy and Catechists in eighteenth-century Szechwan", in: Malatesta, Edward J. sj & Yves Raguin sj (ed.), *Images de la China: Le Contexte Occidental de la Sinologie Naissante*, Taipei/Paris 1995.

Entenmann, Robert. *Christian virgins in eighteenth-century Sichuan*. In : Bays, Daniel H. (ed.), Christianity in China: from the eighteenth century to the present. Ed. by Daniel H.. (1996).

Fairbank, John King, *The Great Chinese Revolution, 1800-1985*, New York 1986.

Feuchtwang, Stephan (ed.), *Handbook on Religion in China*, Cheltenham/Northampton MA 2020.

Fick ofm, E.S.,"Motivatie in de opleiding der minderbroeders in de vorige eeuw", in: *Franciscana*, jrg. 55 (2000), afl. 2 (april-juni), 109-114.

Fong, Grace S., "Female Hands. Embroidery as a Knowledge Field in Women's Everyday Life in Late Imperial and Early Republican China", in: *Late Imperial China*, vol. 25, nr. 1 (juni 2004), 1-58.

Franke, Wolfgang, *China und das Abendland*, Göttingen 1962.

Freitag svd, Anton, *Katholische Missionskunde im Grundriss*, 1926.

Geil, William Edgar, *A Yankee on the Yangtze: being a Narrative of a Journey from Shanghai through the Central Kingdom to Birma*, New York 1904.

Ghosh, Amitav, *Smoke And Ashes: Opium's Hidden Histories*, London 2024.

Gillin, Donald, *Warlord Yen Hsi-Shan in Shansi province 1911-1949*, Princeton 1967.

Glover, Archibald, *A Thousand Miles of Miracle in China: a personal record for God's delivering power from the hands of the Imperial Boxers of Shan-si*, London 1904.

Goossaert, Vincent, Jan Kiely, John Lagerwey, *Modern Chinese religion II*, 1850-2015, Leiden/Boston 2016;

Goossaert, Vincent, David, A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago/London 2011.

Gorp, P.J.M. van, *Tilburg eens de wolstad van Nederland. Bloei en ondergang van de Tilburgse wolstoffenindustrie*, Eindhoven 1987.

Groesen ofm cap, Hubertus van der, Clementinus Vlissingen ofm cap, *Het Kerkelijk Recht. Commentaar op den Codex met vermelding van het particulier kerkelijk recht voor Nederland en België*, Roermond/Maaseik 1947.

Gründer, Horst, *Christliche Mission und deutscher imperialismus. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit (1884-1914) unter besondere Berücksichtigung Afrikas und Chinas*, Paderborn 1982.

Haan, P.I.M. de, *Van volgzame elitestrijder tot kritische gelovige. Geschiedenis van de Katholieke Actie in Nederland (1934-1966)*, Nijmegen 1994.

Hacht, Autbertus van, "Maurus van Genk", in: *Variant. Tijdschrift van de Nederlandse Minderbroeders*, jrg. 5 (1971), 159.

Hammer, Karl, *Weltmission und Kolonialismus. Sendungsideeen des 19. Jahrhunderts im Konflikt*, München 1978.

Hardy, E.J., *John Chinaman at Home. Sketches of Men, Manners and Things in China*, New York 1905.

Harrison, Henrietta, *The Man Awakened from Dreams. One Man's Life in a North China Village, 1857-1942*, Stanford 2005.

Harrison, Henrietta, "A penny for the little Chinese: the French Holy Childhood Association in China, 1843-1951", in: *American Historical Review* 113 (2008), no 1, 72-92.

Harrison, Henrietta, "Global Modernity, Local Community, and Spiritual Power in the Shanxi Catholic Church," in: Adam Yuet Chau (ed.), *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, London 2011.

Harrison, Henriëtta, *The Missionary's Curse and Other Tales from a Chinese Catholic Village*, Berkeley/Los Angeles/London 2013.

Hermus, A, *De Tijd*, 28 oktober 1926.

Hinton, William, H., *Fanshen. A Documentary of Revolution in a Chinese Village*, Harmondsworth 1966.

Hoeberichts, J., *Franciscus en de Islam*, Assen 1994 (Scripta Franciscana I).

Hunter, Jane, *The Gospel of Gentility. American Women Missionaries in the turn-of-the Century in China*, New Haven 1984.

Hofman, Johannes, "China in gisting", in: *De Maasbode* 18 augustus 1891.

Janku, Andrea, "Sowing Happiness: Spiritual Competition in Famine Relief Activities in Late Nineteenth-Century China", in: *Journal of Chinese Ritual, Theatre and Folklore*, no. 143, maart 2004, pp 89-118.

Janku, Andrea, "Heaven-Sent Disasters' in late Imperial China. The Scope of the State and Beyond", in: Christof Mauch & Christian Pfister (eds.), *Natural Disasters, Cultural Responses: Case Studies Toward a Global Environmental History*, Lanham 2009, 233-264.

Jansen, Jolanda, "Pacianus Teepe en de verantwoordelijkheid voor China", in: *Ex Tempore. Historisch Tijdschrift KU Nijmegen*, jrg. 14, afl. 1, nr. 40 (mei 1995), 27-43.

Jansen, Jolanda, "De lekebroeders in de Chinese missie van de Nederlandse franciscanen", Lieve Gevers e.a., *Da mihi Belgas. De Nederlanden en hun missie. Themanummer Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden*, jrg. 5 nr. 4 (1996), 360-368.

Jansen, Jolanda, "Van concubine tot Oude Boeddha. De literaire portrettering van de Chinese keizerin-weduwe Tz'u-hsi (1835-1908)", in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, jrg. 112, afl. 4 (1999), 598-615.

Jansen, Jolanda, "Beelden van China", in: *Tijdschrift voor Geschiedenis*, jrg. 114, nr. 4 (2001), 570-582;

Jansen, Jolanda, "De beeldvormer verbeeld: Hollywoods portretten van westerse missionarissen en zendelingen in China", in: Bange, Petty & Jac Geurts (red.), *Onbegrensd perspectief. Cultuurhistorische verkenningen*, Amersfoort 2015, 121-141.

Johnston, Tess & Deke Erh, *God & Country. Western Religious Architecture in Old China*, Hong Kong 1996.

Kang, David, J. "The Unnoticed Battle against Yin's Yin: Opium, Women and Protestant Missionaries in Late Qing China, in: *Social and Cultural Research*, occasional paper no. 6, Hong Kong/New York November 2008.

Kasbauer, Sixta, *Die Teilnahme der Frauenwelt am Missionswerk: eine missionstheoretische Studie*, Münster/Westfalen 1928.

Kemp, E.G., *The Face of China. Travels in East, North, Central and Western China*, New York 1909.

Kerklaan, Marga (samenstelling), *Het einde van een tijdperk. 130 jaar persoonlijke belevenissen van Nederlandse missionarissen*, Baarn 1992.

Kersten, Michel C.M., *Gods werk in de citadel van satan. Een bronnenstudie naar het leven en het werk van de minderbroeders Ephrem Giesen (1868-1919) en Winfridus Groeneveld (1866-1914), missionarissen in China*, Nijmegen 4 juni 1998 (ongepubliceerde doctoraalscriptie).

Kim, Kirsteen, Knud Jørgensen, Alison Fitchett-Climenhaga, *The Oxford Handbook of Mission Studies*, Oxford 2022, 19-36.

Knipschild, Harry, *Ferdinand Hamer 1840-1900. Missiepionier en martelaar in China*, 2005 (ongepubliceerd proefschrift).

Ko, Dorothy, *Teachers of the Inner Chambers. Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford 1994.

Ko, Dorothy, *Cinderella's Sisters. A Revisionist History of Footbinding*, Berkeley/Los Angeles/London, 2005.

Ko, Dorothy, "Epilogue: Textiles, Technology, and Gender in China", in: *East Asian Science, Technology, and Medicine . Special Issue on Women and Textile Production Techniques in Traditional China*, nr. 36 (2012), 167-176.

Kok ofm, J.A. de *Acht eeuwen minderbroeders in Nederland. Een oriëntatie*, Hilversum 2007.

Krahl sj, Joseph, *China Missions in Crisis: Bishop Laimbeckhoven and His Times, 1738-1787*, Rome 1964.

Kramer ofm, C., *De Nederlandse minderbroeders in het apostolisch vicariaat van Luanfu, 1890-1952*, (ongepubliceerd manuscript) geciteerd als *Kroniek*.

Kramer ofm, C., *De Nederlandse minderbroeders in de apostolisch prefectuur Kiangchow, Periode Mgr. Q. Pessers 1936-1954*, (ongepubliceerd manuscript) geciteerd als *Kiangchow*.

Kramer, C., "Der Priesterlose Gottesdienst in den Missionen", in: Johannes Hofinger (Herausg.), *Mission und Liturgie. Der Kongress von Nimwegen 1959*, Mainz 1960, 118-122.

Kramer, Constans, "Jesuald van Hemert", in: *Variant*. Tijdschrift van de Nederlandse Minderbroeders, jrg. 1 (1967), 54-55.

Krznaric, Roman, *Geschiedenis voor morgen. Inspiratie uit het verleden voor de toekomst*, Utrecht 2024, (oorspr. titel: *History for Tomorrow. Inspiration from the Past for the Future of Humanity*, London 2024).

Kwang-Ching Liu, Richard J. Smith, "The military challenge: the north-west and the coast", in: John K. Fairbank & Kwang-ching Liu (ed.), *The Cambridge History of China*, vol. 11, part 2, Cambridge 1980.

Laken, Ferdinand, *Het land mijner idealen*, Weert [ca. 1922].

Latourette, Kenneth Scott, *A History of Christian Missions in China*, New York, 1929.

Lippiello, Tiziana, & Roman Malek, *Scholar from the West. Giulio Aleni S.J. and the dialogue between Christianity and China*, Brescia 1997.

Little, Mrs. Archibald, *Intimate China: the Chinese as I have seen them*, London 1899.

Liu, Lydia H., *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity. China, 1900-1937*, Stanford 1995.

Lodwick, Kathleen, L., *Crusaders against Opium. Protestant Missionaries in China, 1874-1917*, Lexington 1996.

Loeffen ofm, H, e.a. (vert.), *De geschriften van Franciscus van Assisi*, Haarlem 1982 (oorspr. *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, Grottaferrata 1978).

Maertens, Joris, *De strijd van de Katholieke Kerk tegen het opium in China*, 1948. Josef

Margiotti ofm, Fortunato,, "Zur Geschichte des Chinesischen Gebetbuchs", in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 49 (1965), 210-213.

Margry, Peter Jan, *Teedere quaesties: religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland*, Hilversum 2000.

Menegon, Eugenio, "Child Bodies, Blessed Bodies: The Contest between Christian Virginity and Confucian Chastity" in: *Nan Nü: Men, Women and Gender in Early and Late Imperial China*, jrg. 6, nr. 2 (Leiden 2004), pp 177-240.

Menegon, Eugenio, "Popular or Local? Historiographical Shifts in the Study of Christianity in Late Imperial China." In: Gu Weiying (ed.), *Dong Xi jiaoliu shi de xinju: yi Jidu zongjiao wei zhongxin* (New Directions in East-West Relations: The Case of Christianity). Taipei: Taiwan Daxue Chubanshe,2005, pp. 247-307.

Menegon, Eugenio, *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge Mass./London 2009.

Menegon, Eugenio, "European and Chinese controversies over rituals. A seventeenth-century genealogy of Chinese religion", in: Bruno Boute, Thomas Småberg, *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, Leiden/Boston 2013, pp 193-222.

Merwin, Samuel, *Drugging a Nation. The Story of China and the Opium Curse: a personal investigation, during an extended tour, of the present conditions of the opium trade in China and its effects upon the nation*, New York/Chicago 1908.

Metzler, Josef, *Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1931*, Immensee (etc.) 1980.

Miller, Stuart, C., "Ends and Means: missionary justification of force in nineteenth century China", in: John K. Fairbank (ed.), *The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge, Mass. 1974, 249-282.

Monteiro Marit, *Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw*, Hilversum 1996.

Morrison, George Ernest, *An Australian in China. Being the Narrative of a Quiet Journey across China to Burma*, London 1902.

Mulders, A., "Nederland en de Missie sinds het herstel der bisschoppelijke hiërarchie", in: *Het Missiewerk* 32 (1953), 193-210.

Mulders, A., *Missiegeschiedenis*, Bussum 1957.

Mungello, D.E., *The Chinese Rites Controversy. Its History and Meaning*, Monumenta Serica monograph series, 33. Nettetal 1994.

Mungello, D.E., *Drowning Girls in China. Female infanticide since 1650*, Lanham 2008.

Mungello, D.E., "Reinterpreting the History of Christianity in China", in: *The Historical Journal*, vol. 55, nr. 2 (juni 2012), 533-552.

Mungello, D.E., *The Catholic Invasion of China. Remaking Chinese Christianity*, Lanham (etc.) 2015.

Neill, Stephen, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth (etc.) 1990.

Newman, R.K., "Opium Smoking in Late Imperial China: A Reconsideration", in: *Modern Asian Studies*, 29, 4 (1995), 765-794.

Nichols, Francis H., *Through Hidden Shensi*, New York 1902.

Nissen, Peter, "Gaan voor God. De vele lagen van het missieavontuur", in: José Eijt, Hester Genefaas, Peter Nissen, *Gaan voor God. Ideaal en praktijk van missie in historisch perspectief*, Hilversum 1998, 9-18.

Peterson, Willard J., "What to wear? Observation and participation by Jesuit missionaries in late Ming society", in: Stuart B. Schwartz (ed.), *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge, New York 1994, 403-421.

Poell, Martinus, *Dagboek, gehouden door den missionaris, pater M. Poell, op zijne reis over Frankrijk, Italië, Egypte en het H. Land naar China*, 's-Hertogenbosch 1875.

Poels, Vefie, "Op glad ijs? Kanttekeningen bij het gebruik van orale bronnen voor het onderzoek naar de Scandinavische missiegeschiedenis", in: *Trajecta*, 5 (1996), afl. 4, 388-402.

Poels, Vefie, "In dienst van de Propaganda Fide? De missiemotivatie van orden en congregaties in het licht van het *ius commissionis*", in: *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden, 13 (2004): Moeizame moderniteit. Katholieke cultuur in transitie. Opstellen voor Jan Roes (1939-2003)*, 81-102.

Poels, Vefie, *De rode paus. Biografie van Willem van Rossum cssr (1854-1932)*, Nijmegen 2021.

Putten, Frans-Paul van der, *Corporate Behaviour and Political Risk: Dutch Companies in China, 1903-1941*, Leiden 2001.

Richthofen, Ferdinand Freiherr von, *China. Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien*, Berlin 1882.

Richthofen, Ferdinand von, *Baron Richthofen's letters 1870-1872*, Shanghai z.j.

Rietbergen, P.J., "Aan de vooravond van 'het groote missie-uur'", in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, vol. 70 nr. 1 (januari 1990), 75-108.

Robert, Dana L., *Christian Mission. How Christianity Became a World Religion*, Chichester, UK/Malden, MA 2010.

Roberts, J.A.G., *A History of China*, 1999.

Roes, Jan, *Het groote missieuur. 19151940. De missiemotivatie van de Nederlandse katholieken*, Bilthoven 1974.

Roes, A.H.J., "Asselbergs, Wilhelmus Johannes Maria Antonius (1903-1968)", in: *Biografisch Woordenboek van Nederland* 1 (Den Haag 1979).

Rotzetter, Anton, *Franciscus van Assisi. De weg van het evangelie*, Haarlem 1983, 8. (Oorspr. titel: "Franz von Assisi: Lebensgeschichte – Lebensprogramm – Grunderfahrung", in: A. Rotzetter, W.C. van Dijk, *Franz von Assisi – Ein Anfang und was davon bleibt*, Zürich (etc.) 1981.

Rowe, William, T.,, *Hankow. Commerce and Society in a Chinese City, 1796-1889*, Stanford 1984.

Rowe, William, T., *China's Last Empire. The Great Qing*, Cambridge, Mass./London 2009.

Rule, Paul, "Why Have Missionaries Got a Bad Name?", in: Noël Golvers and Sara Lievens (eds.), *A Lifelong Dedication to the China Mission: Essays Presented in Honor of Father Jeroom Heyndrickx, CICM, on the Occasion of his 75th Birthday and the 25th Anniversary of the F. Verbiest Institute K.U. Leuven*, Leuven 2007, 515-519.

Schlesinger jr., Arthur, "The Missionary Enterprise and theories of imperialism", in: John K. Fairbank (ed.), *The Missionary Enterprise in China and America*, Cambridge, Mass. 1974, 336-373.

Schmutzer, J., "Irene Peltenburg en de aangepaste missiekunst", in: *St. Claverbond*, jrg. 46 (1934), 65-67.

Schofield, A.T., *Memorials of R. Harold A. Schofield First Medical Missionary to Shan-si, China. Chiefly compiled from his letters and diaries*, London 1885, 217-218.

Schüller, Sepp, "Over kerkbouw in China", in: *R.K. Bouwblad*, jrg. 9 (1937-1938), 166-168

Schüller, Sepp, *Neue christliche Malerei in China. Bilder und Selbstbiographien der bedeutendsten christlich-chinesischen Künstler der Gegenwart*, Düsseldorf 1940.

Sen, Amartya, "More than 100 million women are missing", in: *New York Review of Books*, 37 (20 december 1990).

Silberstein, Rachel, "Eight Scenes of Suzhou. Landscape Embroidery, Urban Courtesans, and Nineteenth-Century Chinese Women's Fashions", in: *Late Imperial China*, vol. 36, nr. 1 (juni 2015), 1-52.

Silberstein, Rachel, "Cloud Collars and Sleeve Bands. Commercial Embroidery and the Fashionable Accessory in Mid-to-Late Qing China", in: *Fashion Theory*, vol. 21 nr. 3 (2017), 245-277.

Sloot, Jan, *Hoe God verscheen in Papoea. Nederlandse franciscanen in Papoea, 1937-1987*, Nijmegen 2010.

Smith, Arthur, H., *Chinese Characteristics*, New York/Chicago/Toronto 1894.

Smith, Arthur H., *Village Life in China. A Study in Sociology*, New York/Chicago/Toronto 1899.

Smith, Richard J., *The Qing Dynasty and Traditional Chinese Culture*, Lanham/Boulder/New York/London 2015.

Spence, Jonathan, "Opium Smoking in Ch'ing China," in: Frederic Wakeman jr & Carolyn Grant (eds.), *Conflict and Control in Late Imperial China*, Berkeley 1975.

Spence, Jonathan, *The Search for Modern China*, New York 1990.

Standaert sj, Nicolas, "New Trends in the Historiography of Christianity in China", in: *The Catholic Historical Review*, vol. LXXXIII, nr. 4 (oktober 1997), 573-613.

Standaert, Nicolas, R.G. Tiedemann (eds.), *Handbook of Christianity in China. Volume One 635-1800; Volume Two 2 1800 to the present*, Leiden/Boston 2010.

Stanley, Brian, "The Changing Face of Mission Studies since the Nineteenth Century", in: Kim, Kirsteen & Alison Fitchett-Climenhaga (eds.), *The Oxford Handbook of Mission Studies*, 2022, 19-36.

Steenbrink, Karel, "Enkele tendensen in de recente missiegeschiedenis", in: *Trajecta*, 4 (1995), afl. 4, 342-355.

Sweeten, Alan Richard, *Christianity in Rural China. Conflict and Accommodation in Jiangxi Province, 1860–1900*, Ann Arbor 2001.

Tanner, Harold, M., *China: A History (volume 2). From the Great Qing empire through the People's Republic of China*, Indianapolis/Cambridge 2010.

Taveirne, Patrick, *Han-Mongol Encounters and Missionary Endeavors. A History of Scheut in Ordos (Hetao), 1874-1911*, Leuven 2004.

Taveirne, Patrick, M.W., "Writing the History of the Catholic Church in China: Historiography, 1900–Present", in: Cindy Yik-Yi Chu (ed.), *Catholicism in China, 1900–Present. The Development of the Chinese Church*, New York 2014, 13-24.

Teepe, Pacianus, "Vreemde missionarissen en inlandsche clerus", in: *De Tijd*, 8, 9 en 13 oktober 1926.

Teepe, Pacianus, "De toestand in China", in: *De Tijd*, 10 januari 1927.

Teepe, Pacianus, "Vrede en Eenheid in China", in: *De Maasbode*, 6 december 1927.

Teepe, Pacianus,"De hel in 't hemelsche rijk" in: *De Tijd* 12 maart 1927.

Teepe, Pacianus, "Over de psychologie van den Chineeschen Student" in: *De Nieuwe Eeuw*, februari 1927.

Teepe, Pacianus, "Apologie en Missie", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 12, nr. 9 (september 1938), 314-316.

Teepe, Pacianus, "Apologie en Missie", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 12, nr. 10 (oktober 1938), 328-339.

Teepe, Pacianus "Apologie en Missie", in: *Neerlandia Seraphica*, jrg. 12, nr. 11 (november 1938), 367-371.

Tiedemann, Roger G., "Shandong Missions and the Dutch Connection, 1860-1919", in: Willy Vandewalle & Noël Golvers, *The History of the Relations Between the Low Countries and China in the Qing Era (1644-1911)*, Leuven 2003, 271-298.

Tiedemann, R.G., "Indigenous Agency, Religious Protectorates, and Chinese Interests: The Expansion of Christianity in Nineteenth-Century China", in: Dana L. Robert (ed.), *Converting Colonialism. Visions and Realities in Mission History, 1706-1914*, Grand Rapids MI 2008, 206-241.

Tiedemann, R. G., "Controlling the Virgins: female propagators of the faith and the Catholic hierarchy in China" In: *Women's History Review*, 17 (2008), 501–520.

Tiedemann, R.G., *Reference Guide to Christian Missionary Societies in China: From the Sixteenth to the Twentieth Century, part II Roman Catholic: Religious Communities of Women*, Armonk N.Y. 2009.

Tiedemann, R.G., "Catholic religious communities of women (foreign)", in: R. G. Tiedemann (ed.) *Handbook of Christianity in China, Volume 2, 1800 to the Present*, Leiden/Boston 2010.

Tradescant Lay, George, *The Chinese as they are: their Moral, Social, and Literary Character; a New Analysis of the Language with Succinct Views of their principal Arts and Sciences*, London 1841.

Van Heijst, Annelies, Marjet Derks, Marit Monteiro, *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw*, Hilversum 2010.

Vanvugt, Ewald, *Wettig opium. 350 jaar Nederlandse opiumhandel in de Indische archipel*, Hilversum 1985.

Vanysacker, Dries, "Historisch overzicht van de katholieke Belgische en Nederlandse missies (negentiende-twintigste eeuw)", in: Lieve Gevers e.a., *Da mihi Belgas. De Nederlanden en hun missie*. Themanummer *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden*. jrg. 5 nr. 4 (1996), 309-326.

Waquet, Françoise, *Latin, or the Empire of a Sign: From the 16th to the 20th Centuries*, 2001 (Origineel: *Le latin, ou L'empire d'un signe (XVIe-XXe siècle*, Paris 1998, vert. John Howe), 53.

Wells Williams, S., *The Middle Kingdom; A Survey of the Geography, Government, Education, Social Life, Arts, Religion, etc. of the Chinese Empire and its Inhabitants*, 2 vols, New York 1848, vol 2.

Whyte, Bob, *Unfinished Encounter. China and Christianity*, London 1988.

Wiest, Jean-Paul, *Maryknoll in China*, Armonk, N.Y, 1988.

Willeke ofm, Bernward H., *Imperial Government and Catholic Missions in China During The Years 1784-1785*, New York 1948.

Willeke ofm, Bernward H., "Der Stand der Schansi-Mission im Jahre 1798, in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle Revue de Science Missionnaire*, jaargang 10 (1954).

Willeke ofm, Bernward H., "Die Führung priesterlose Missionsgemeinden in China am Ende des 18. Jahrhunderts", in: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, jaargang 49 (1965), 85-92.

Willeke, Bernward H., "Wie die deutschen Franziskaner nach Schantung kamen", in: *Franziskanische Studien*, vol. 63 (1981), 161-173.

Willeke ofm, Bernward H., *The Contribution of the Franciscan Order to the Education of a Local Clergy*, 1989, (ongepubliceerd. manuscript).

Willeke ofm, Bernward H., "The Report of the Apostolic Visitation of D. Emmanuele Conforti on the Franciscan Missions in Shansi, Shensi and Kansu (1798)", in: *Archivum Franciscanum Historicum*, jaargang 84 (1991), fasc. 1-2, 197-271.

Willemsen, J., "Dutch missionaries. A concise overview of the most important events and facts." in: Arnulf Camps, Vefie Poels en Jan Willemsen, *Dutch Missionary Activities. An oral history project [1976-1988]* , Nijmegen 2005, 31-53.

Willemsen, Jan, *Bijdragen aan de Wereldkerk. De geschiedenis van MISSIO/Pauselijke Missiewerken Nederland 1822-1997*, Den Haag 1997.

Williamson, Alexander, *Journeys in North China, Manchuria, and Eastern Mongolia; with some Account of Corea*, London 1870, vol. 1.

Williamson, Henry, Raymond, *British Baptists in China, 1845-1952*, London 1957.

Wilson Barnett, Suzanne, "National image: missionaries and some conceptual ingredients of late Ch'ing reform", in: Paul A. Cohen & John E. Schrecker (eds.), *Reform in Nineteenth-Century China*, Leiden 1979,160-169.

Wubben, H.J.J., *"Chineezen en ander Aziatisch ongedierte". Lotgevallen van Chinese immigranten in Nederland, 1911-1940*, Zutphen 1986.

Ya-pei Kuo, "*Zongjiao* and the Category of Religion in China", in: Richard King (ed.), *Religion, Theory, Critique. Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, New York 2017, 155-161.

Young, Ernest P, *Ecclesiastical Colony. China's Catholic Church and the French Religious Protectorate*, London 2014.

Yuhang, Li, Harriet T. Zurndorfer, "Rethinking Empress Dowager Cixi through the Production of Art", in: *Nan Nü*, 14 (2012), 1-20.

Zeven, Bart, "Van Chineezenreserves en pindamannen. De kijk van Nederlanders op Chinezen in de jaren 1910-1940", in: *Vreemd gespuis*, Amsterdam 1987.

Zhang Zhidong, *China's Only Hope. An Appeal*, New York/Chicago/Toronto 1900 (transl. Samuel I. Woodbridge).

Zheng Yangwen, Keith McMahon, *The Fall of the God of Money. Opium Smoking in Ninetheenth-Century China*, 2002.

Zheng Yangwen, *The Social Life of Opium in China*, Cambridge 2005.

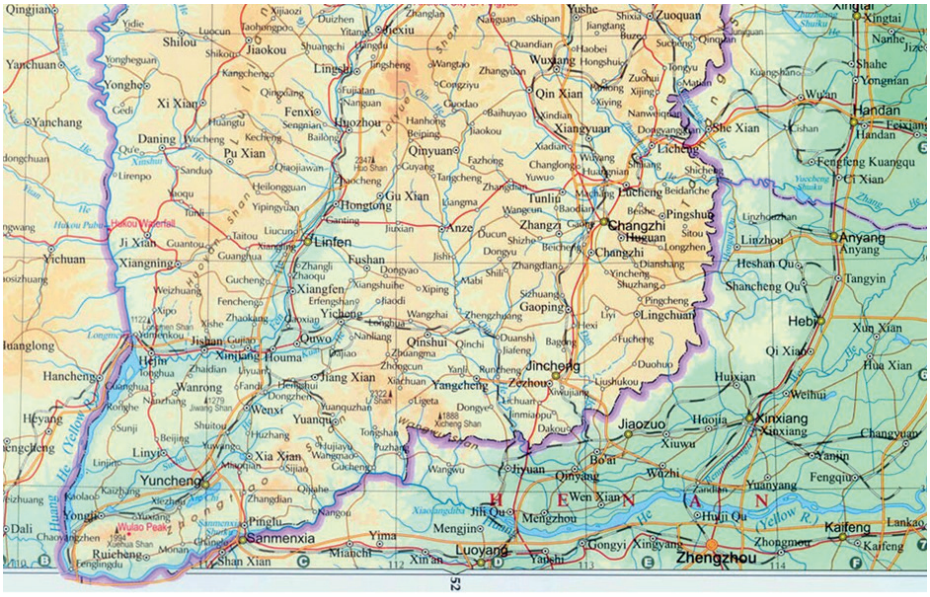
Županov, Ines G., Pierre Antoine Fabre (eds.), *The rites controversies in the early modern world*, Leiden/Boston 2018, deel I: "Chinese Rites and Jesuit Missions".

Zürcher, E., "Enige sinologische kanttekeningen bij 'Afhankelijkheid, onafhankelijkheid, vrijheid', in: H.J.M. Claessen, J. Kaayk & R.J.A. Lambregts (red.), *Dekolonisatie en vrijheid. Een sociaal-wetenschappelijke discussie over emancipatieprocessen in de Derde Wereld*, Assen, Amsterdam 1976, 71-73.

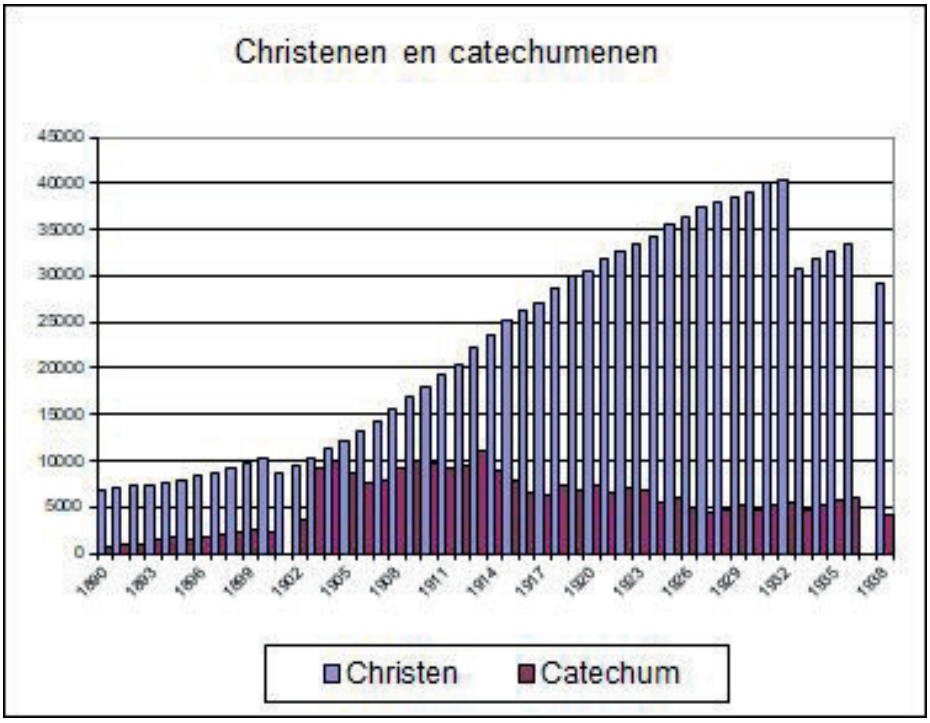
BIJLAGEN

Provincies van de Volksrepubliek China (bron: nl.wikipedia.org)

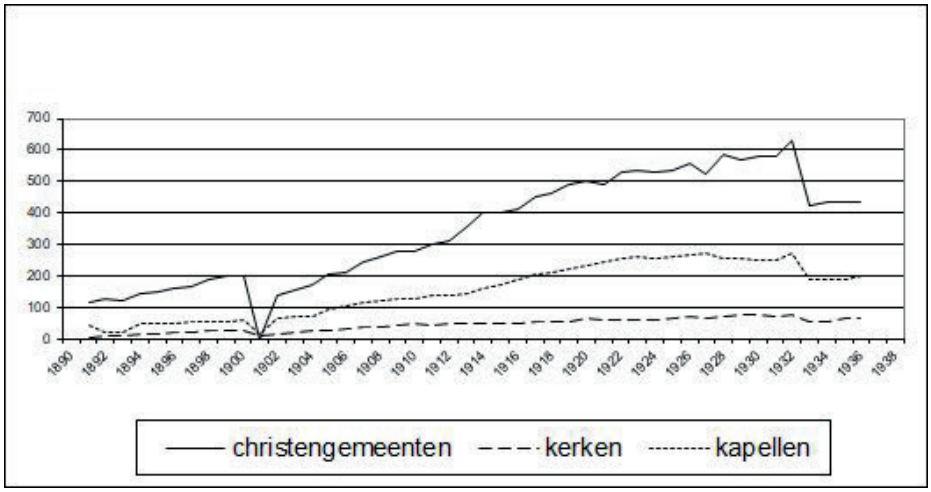
Provincie Shanxi (Bron: Chinamaps.org)



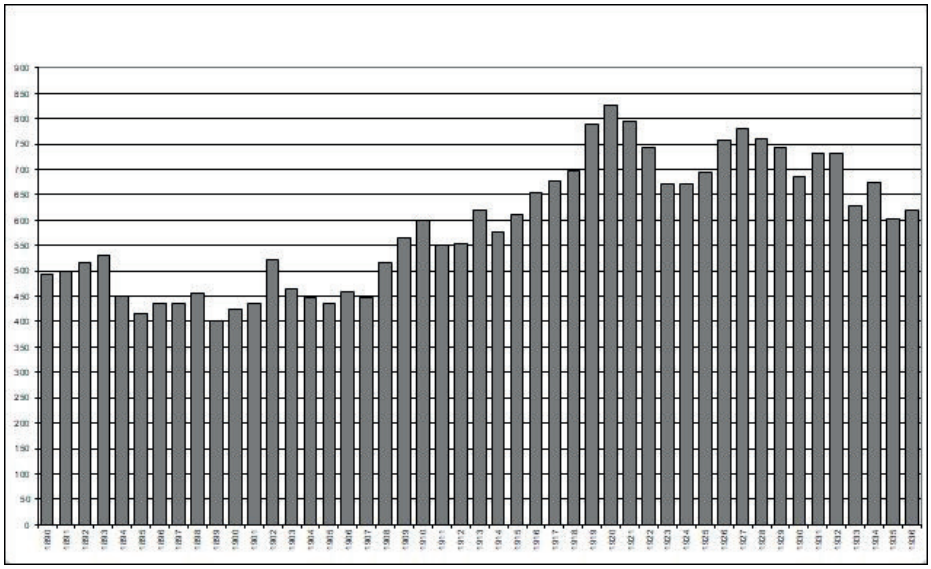
Kaart van het zuiden van Shanxi (Bron: Chinamaps.org)



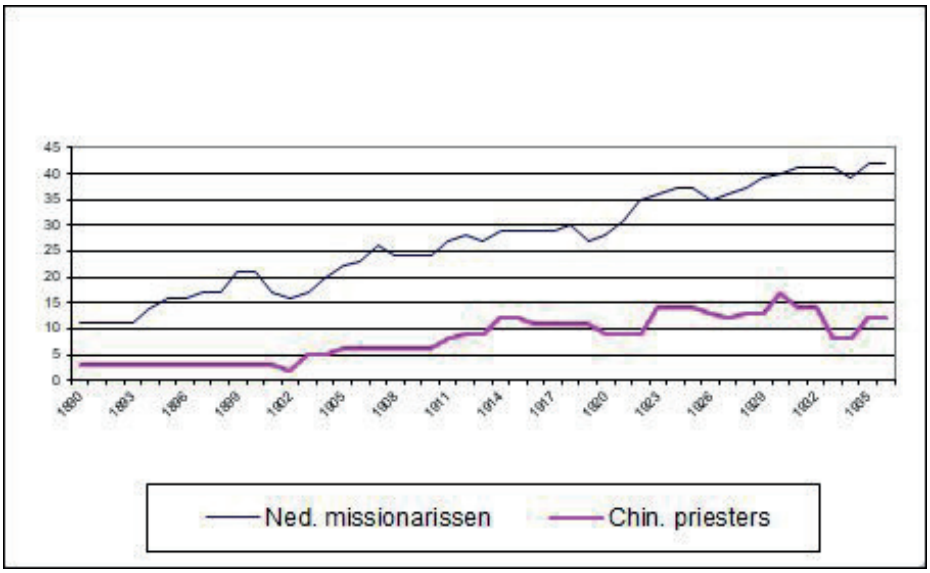
Aantal christenen en catechumenen (bron: Jaarverslagen ABL map 14, 33, 45, 58)



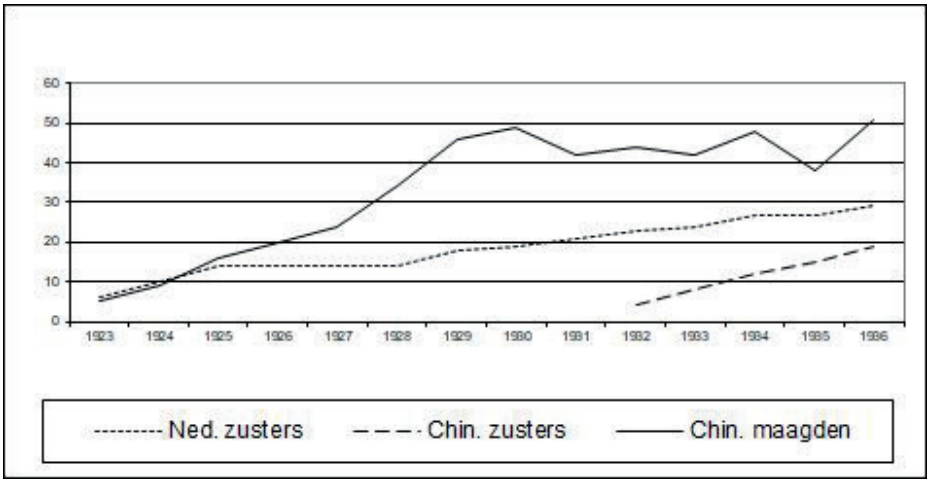
Christengemeenten, kerken en kapellen in de missie (bron: Jaarverslagen ABL map 14, 33, 45, 58)



Aantal christenen per missionaris (bron: Jaarverslagen ABL map 14, 33, 45, 58)



Ontwikkeling personeelsbestand 1 (bron: Jaarverslagen ABL map 14, 33, 45, 58)



Ontwikkeling personeelsbestand 2 (bron: Jaarverslagen ABL map 14, 33, 45, 58)

BIJLAGE I

Groepering van beroepen in (sub)categorieën volgens baan

A. Hogere beroepen:

1. Hogere bestuursfuncties in overheidsinstellingen (Staat, provincie, gemeente, P.T.T. en spoorwegen). Leden van colleges van Staat; hoger personeel in dienst van de overheid, spoorwegen en P.T.T.; burgemeesters, gemeentesecretarissen, gemeente-ontvangers en wethouders van grotere gemeeenten (boven 20.000 inwoners); officieren; hoger politiepersoneel; leden van de rechterlijke macht; advocaten en procureurs.
2. Hogere functies in handel en industrie. Hoger administratief en technisch personeel in handel, nijverheid, bank- en verzekeringswezen, scheepvaart en journalistiek; leiders van N.V.'s en Coöperaties; fabrikanten.
3. Hogere intellectuele beroepen. Academisch gevormden en daarmee gelijkgestelden, werkzaam in het onderwijs; hoogleraren en lectoren; predikanten en andere bedienaars van de godsdienst; leiders van sociale instellingen en musea; docerend personeel van V.H.M.O., kweekscholen, M.T.S. en andere middelbare en nijverheidsscholen.
4. Hogere vrije beroepen. Geneeskundigen, tandartsen, dierenartsen en apothekers; notarissen en kandidaat-notarissen; accountants; ingenieurs en architecten; kunstenaars (uitsluitend zelfstandig)

B. Middelbare beroepen:

1. Middelbare administratieve en technische functies in overheidsdienst. Middelbaar burgerlijk personeel in dienst van de overheid, spoorwegen en P.T.T.; burgemeesters, secretarissen en ontvangers in kleinere plaatsen (beneden 20.000 inwoners).
2. Zelfstandige neringdoende en handeldrijvende middenstand (Oude middenstand). Ambachtslieden; leiders van kleine bedrijven; winkeliers en kooplieden.
3. Onzelfstandige handeldrijvende en neringdoende middenstand. Bedrijfsleiders; zetbazen; chefs; filiaalhouders, enz.
4. Middelbare adminsitratieve en technische functies in de particuliere bedrijven van alle categorieën van A 2 en van de neringdoende en handeldrijvende middenstand.

5. Middelbare intellectuele beroepen. Onderwijzend personeel van L.O., U.L.O., M.U.L.O. en andere onderwijsinstellingen, welke niet vallen onder A 3.
6. Middelbare vrije beroepen. Zaakwaarnemers; deurwaarders; experts; taxateurs; reizigers; agenten; kunstenaars in loondienst; en andere vrije beroepen.

C. Zelfstandige agrarische beroepen

Landbouwers en veetelers; tuinders en kwekers.

D. Lagere beroepen

1. Lager administratief en technisch personeel in overheidsdienst, bij de spoorwegen of P.T.T.; militairen beneden de rang van officier; rijks- en gemeentepolitie, niet vallend onder A 1; brandweerlieden.
2. Lager administratief en technisch personeel in de particuliere bedrijven van A 2 en B 2.
3. Handenarbeiders in particuliere dienst
    a. in de land- en tuinbouw
    b. in de industrie en in de mijnen
    c. overige arbeiders en losse werklui.

BIJLAGE II

Missionarissen ingedeeld naar het beroep van hun vader

A. hogere beroepen

1. hogere bestuursfuncties in overheidsinstellingen

2. hogere functies in handel en industrie

Janssen, Tilburg	*fabrikant*

3. hogere intellectuele beroepen

4. hogere vrije beroepen

van Elk, Afferden (Gld.)	*veearts*
Exler, Ewijk	*arts*
Keysers, Maastricht	*kandidaat-notaris*
v/d Westelaken, Son	*notaris*

B. middelbare beroepen

1. middelbare administratieve en technische functies in overheidsdienst

Timmer (O. & B.), Haarlem	*ambtenaar, stadsbode*
van den Eijnden, Milheeze	*bosbaas (Heidemij.)*

2. zelfstandige neringdoende en handeldrijvende middenstand

v/d Bosch, Aarlanderveen	*koopman*
Lam, Delft	*koopman*
Schilte, Delft	*koopman*
Teepe, Den Haag	*koopman*
Laken, Leiden	*koopman*
Dassen, Maastricht	*koopman*
Uppenkamp, Tilburg	*koopman*
Wismans, Venray	*koopman*
Joosten, Weert	*koopman*
Ruys, Woerden	*koopman*
Huberts, Harderwijk	*wijnkoper/slijter*
Poort, Maasbommel	*bierbrouwer*
van den Boer, Someren	*bierbrouwer*
Pessers, Tilburg	*wolhandelaar*
Janssen, Rotterdam	*lederhandelaar*

Bruns, Amsterdam	*aannemer*
Groeneveld, Amsterdam	*winkelier*
Bosse, Haarlem	*winkelier*
van der Stok, Leiden	*winkelier*
Hofman, Woerden	*winkelier*
Schoorl, Lisse	*bloemist*
Steltenpool, Wervershoof	*barbier*
Hoefnagels, Asten	*winkelier (bakker)*
van Genk, Breda-P'hage	*(brood)bakker*
van Schie, Delft (Hof van)	*broodbakker* **(lb)**
van Uden, Dinther	*bakker*
Castelein, Leiden	*broodbakker*
Kruitwagen, Rotterdam	*broodbakker*
van de Sande, Tilburg	*koekenbakker*
Pompe, Utrecht	*broodbakker*
van Hacht, Vlaardingen	*(brood)bakker*
Noordermeer, Den Haag	*melkverkoper*
de Klein, Rotterdam	*winkelier in melk en boter*
Frericks, Gorinchem	*spekslager*
Faaij, Gouda	*vleeshouwer*
van der Klein, Gouda	*vleeshouwer*
van der Klei, Bolsward	*kleermaker*
Dercks, Delft	*kleermaker*
Muré, Maastricht	*kleermaker*
Cornelisse, Steenbergen	*kleermaker*
Kuipers, Burgwerd	*schoenmaker*
Coolen, Heerlen	*schoenmaker* **(lb)**
van Heel, Leiden	*schoenmaker*
Scholberg, Maastricht	*schoenmaker*
Krah, Nijmegen	*schoenmaker*
Hendrikse, Abc-B'brugge	*metselaar*
v/d Oord, Ammerzoden	*metselaar*
Giesen, Amsterdam	*timmerman*
van Kroonenburg, Delft	*timmerman*
Mulder (D.& S.), Den Haag	*timmerman*
Bolander, Woerden	*timmerman*
van Etten, Delft	*smid*
Kemp, Oudewater	*modelmaker*

Boerke, Rotterdam	*schrijnwerker*
van Mechelen, Oud Gastel	*leerlooier*
Roques, Waalwijk	*leerlooier*
Postma, Nijland	*kastelein*
Broekman, Wijchen	*herbergier*
Grimmelt, Winterswijk	*logementhouder*
Riepstra, Franeker	*inlandsch kramer*
Leenen, Den Haag	*klederbleker*
Flaat, Haarlem	*wagenmaker*
Wienk, Hengelo	*wever*
de Graaf, Rotterdam	*pakkistenmaker*
Nelissen, Venlo	*kuiper*
Potveer, Warmenhuizen	*schuitenmaker*
Backes, Würselen (Dld)	*naaldenmaker*

3. onzelfstandige neringdoende en handeldrijvende middenstand

4. middelbare administratieve en technische functies in particuliere bedrijven

5. middelbare intellectuele beroepen

Enuma, Amsterdam	*onderwijzer*
Seesink, Rotterdam	*onderwijzer bijzonder onderwijs*
Poell, Weert	*hoofdonderwijzer der stadsschool*

6. middelbare vrije beroepen

C. zelfstandige agrarische beroepen

van Hemert, Ammerzoden	*landbouwer*
Berden, Blerick	*landbouwer*
Spruit (F. & J.), Haastrecht	*landbouwer*
Kaspers, Hees	*landbouwer*
van Rossum, Hekendorp	*landbouwer*
Hogenboom, Hoenkoop	*landbouwer*
van Kessel, Kerkdriel	*landbouwer*
Spruit, Lopik	*landbouwer*
van Eekeren, Maasbommel	*landbouwer*
Zeinstra, Peins	*landbouwer*
van Bussel, Someren	*landbouwer*

Stals, Stramproy	*landbouwer*
Seelen, Venlo	*landbouwer*
Swinkels, Venray	*landbouwer*
Driessen, Weert	*landbouwer*
Pleunis, Weert	*landbouwer*
Bonekamp, Westhem	*landbouwer*
van Veldhuizen, Bodegraven	*veehouder*
Graman, Nieuwer Amstel	*veehouder later landbouwer*
Kramer, Oldeclooster	*veehouder*
van der Weide, Bolsward	*tuinder* **(lb)**
Slijkerman, Zwaag	*tuinder*
Molenkamp, Oegstgeest	*bloembollenkweker*

D. lagere beroepen

1. lagere administratieve en technische functies in overheidsdienst

Goedhart, Oude Niedorp	*brievenbesteller*
Frankhuizen, Rotterdam	*brievenbesteller*
Smith, Den Helder	*korporaal bij de Kon.Marine*

2. lagere administratieve en technische functies in particuliere bedrijven

Bloem, Groningen	*grottersknecht*
Ouwens, Delft	*kantoorbediende*
van Dijk (W & W), R'dam	*kantoorbediende*
Schuurman, Delft	*bode bij levensverzekeringmij.*

3a. handenarbeiders in particuliere bedrijven in de land- en tuinbouw

3b. handenarbeiders in particuliere bedrijven in de industrie en de mijnen

Fortuin, Oss	*fabrieksopzichter*
Huls, Aalten,	*fabrieksarbeider*
Bult, Balk	*fabrieksarbeider*

3c. overige handenarbeiders, knechten, winkelbedienden en losse werklui

van Dijk (Hil.), Bleiswijk	*arbeider*
van de Reep, Hillegom	*arbeider*
Tusch, Bolsward	*werkman*

lb = lekebroeder

BIJLAGE III

Sociaal-economische afkomst van franciscanen en missionarissen

	Totaal ofm		missionarissen	
	abs	**%**	**abs**	**%**
A 1	16	1,5		
A 2	71	6,6	1	0,9
A 3	16	1,5		
A 4	35	3,2	4	3,5
TOTAAL A	**138**	**12,8**	**5**	**4,4**
B 1	55	5,1	2	1,8
B 2	357	33,1	66	58,4
B 3	42	3,9		
B 4	35	3,2		
B 5	62	5,7	3	2,7
B 6	38	3,5		
TOTAAL B	**589**	**54,5**	**71**	**62,8**
C	**187**	**17,3**	**23**	**20,4**
D 1	35	3,3	3	2,7
D 2	28	2,6	5	4,4
D 3a	10	0,9		
D 3b	36	3,3	3	2,7
D 3c	57	5,3	3	2,7
TOTAAL D	**166**	**15,4**	**14**	**12,4**
TOTAAL GEN.	**1080**	**100**	**113**	**100**

NB: in deze tabel zijn de vier lekebroeders niet meegeteld

BIJLAGE IV

Missionarissen naar geboorteplaats

Aalten, Huls
Aarlanderveen, van den Bosch
Abcoude-Baambrugge, Hendrikse
Afferden (Gld.), van Elk
Ammerzoden, van den Oord
Ammerzoden, van Hemert
Amsterdam, Groeneveld
Amsterdam, Giesen
Amsterdam, Enuma
Amsterdam, Bruns
Asten, Hoefnagels
Bleiswijk, van Dijk, Hilarion
Blerick, Berden
Bodegraven, van Veldhuizen
Bolsward, van der Klei
Bolsward, van der Weide
Bolsward, Tusch
Breda (Princenhage), van Genk
Burgwerd, Kuipers
Delft, Ouwens
Delft, Lam
Delft, Schuurman
Delft, Dercks
Delft, Schilte
Delft, van Kroonenburg
Delft, van Etten
Delft (Hof van), van Schie
Den Helder, Smith
Dinther, van Uden
Ewijk, Exler
Franeker, Riepstra
Balk, Bult
Gorinchem, Frericks
Gouda, Faaij
Gouda, van der Klein
Den Haag, Teepe
Den Haag, Noordermeer
Den Haag, Mulder, Desideratus
Den Haag, Mulder, Stanislaus
Den Haag, Leenen
Groningen, Bloem
Haarlem, Timmer, Odoricus
Haarlem, Timmer, Bonifacius
Haarlem, Bosse
Haarlem, Flaat
Haastrecht, Spruit, Florentius
Haastrecht, Spruit, Judocus
Harderwijk, Huberts
Heerlen, Coolen
Hees, Kaspers
Hekendorp, van Rossum
Wienk, Hengelo
Hillegom, van de Reep
Hoenkoop, Hogenboom
Kerkdriel, van Kessel
Leiden, van der Stok
Leiden, Laken
Leiden, Castelein
Leiden, van Heel
Lisse, Schoorl
Lopik, Spruit, Fortunatus
Maasbommel, van Eekeren
Maasbommel, Poort
Maastricht, Muré
Maastricht, Scholberg
Maastricht, Dassen
Maastricht, Keysers
Milheeze, van den Eijnden
Nieuwer Amstel, Graman
Nijland, Postma

Nijmegen, Krah
Oegstgeest, Molenkamp
Oldeclooster, Kramer
Oud Gastel, van Mechelen
Oude Niedorp, Goedhart
Oudewater, Kemp
Oss, Fortuin
Peins (Fr.), Zeinstra
Rotterdam, Boerke
Rotterdam, Kruitwagen
Rotterdam, de Klein
Rotterdam, van Dijk, Wilfried
Rotterdam, van Dijk, Wilgisius
Rotterdam, Janssen
Rotterdam, de Graaf
Rotterdam, Frankhuizen
Rotterdam, Seesink
Someren, van den Boer
Someren, van Bussel
Son, v/d Westelaken
Stramproy, Stals
Steenbergen, Cornelisse
Tilburg, Janssen
Tilburg, Pessers
Tilburg, Uppenkamp
Tilburg, van de Sande
Utrecht, Pompe
Venlo, Nelissen
Venlo, Seelen
Venray, Swinkels
Venray, Wismans
Vlaardingen, van Hacht
Waalwijk, Roques
Warmenhuizen, Potveer
Weert, Poell
Weert, Driessen
Weert, Pleunis
Weert, Joosten
Wervershoof, Steltenpool
Westhem, Bonekamp
Broekman, Wijchen,
Winterswijk, Grimmelt
Würselen (Dld), Backes
Woerden, Hofman
Woerden, Bolander
Woerden, Ruys
Zwaag, Slijkerman

BIJLAGE V

Herkomst ofm-ers en missionarissen per provincie

	Totaal ofm		missionarissen	
	abs	**%**	**abs**	**%**
Groningen	18	0,8	1	0,9
Friesland	104	4,5	9	8,0
Drente	6	0,3	-	-
Overijssel	31	1,3	1	0,9
Gelderland	240	10,4	13	11,5
Utrecht	87	3,8	9	8,0
Noord-Holland	426	18,5	13	11,5
Zuid-Holland	770	33,5	38	33,6
Zeeland	6	0,3	-	-
Noord-Brabant	236	10,3	15	13,2
Limburg	374	16,3	14	12,3
Nederland	**2298**	**100**	**113**	**100**

Backes' geboorteplaats Würselen in Duitsland is niet meegeteld
De vier lekebroeders zijn niet meegeteld

SUMMARY

"DUTCH FRANCISCANS IN SHANXI, CHINA (1871–1954)"

Scope

This study focuses on the 117 Dutch men who joined the Franciscan Order in the Netherlands and served as missionaries in China, in the southern part of the Shanxi-region, from 1871 until 1954.

My research is based primarily on their personal correspondence (several thousand letters to family, friends, and fellow friars), a rich and detailed source. In addition, I have consulted Dutch missionary magazines, and analysed a (limited) selection of institutional sources, including letters and reports from authorities in China, the Netherlands, and Rome.

This study is structured in four parts, alternating between thematic and chronological approaches, to ensure that both the historical context and the various roles of the Dutch Franciscans in southern Shanxi become clear.

Religious and socio-economic background

The Dutch Franciscans, predominantly hailing from the provinces of North and South Holland, came from diverse socio-economic backgrounds. Decisions to join the Franciscan Order – which I sometimes have been able to reconstruct – were influenced by personal contacts, proximity to monasteries, and the possibility to pursue higher education. Their motivation – 'vocation' - for becoming missionary varied greatly, ranging from personal sanctification and religious ideals to a thirst for adventure. Interestingly, the martyrdom often emphasized in mission propaganda does not seem to have been a decisive factor.

Within the Order, there was ongoing debate about the (strict) observance of asceticism and poverty—core values of the Friars Minor. In the predominantly catholic southern provinces of Dutch Brabant and Dutch Limburg, Franciscans lived in monasteries, subject to strict rules, whereas in the Protestant north they traditionally lived in so-called 'stations', where their lives were slightly easier. This contrast not only led to discussion in the Netherlands but also in southern Shanxi. There, it resulted in tensions between those in leadership positions, who demanded strict adherence to the vows and rules, and

those missionaries who argued the need to adapt to the greatly different and difficult conditions – and the other culture – of rural China.

Westerners in the East

At the end of the 19th and the beginning of the 20th century, China faced severe disruptions due to natural disasters, famines, and social unrest. The imperialist policies of Western powers exacerbated these problems, fueling growing suspicion and hostility against Westerners among the Chinese population. The Catholic missionaries, including the Dutch Franciscans, operated under French protection – the Dutch government remained largely uninvolved. Because of this close link between political and economic imperialism and the spread of Christianity, many Chinese saw no difference between missionaries and, on the other hand, soldiers, diplomats and other Westerners. This contributed to the anti-Western Boxer Rebellion (1899–1901), which also affected southern Shanxi: thousands of people, both Christian and non-Christian, lost their lives, and there was extensive material damage. The actions of the Dutch missionaries during this dangerous period suggest that they preferred safety over martyrdom.

Only over time did the missionaries become aware of the many risks involved in the entanglement of politics and religion.

Last, but not least, a particularly problematic aspect was the way the indemnity funds—granted by the Chinese government to the Christian mission for the reconstruction, also, of the Shanxi vicariate—came to be controlled by the Franciscan authorities in the Netherlands, rather than in China, complicating the mission's work and leaving a lasting impression on the local population.

Being Franciscan outside the Monastery

In terms of their religious life as Franciscans, the missionaries were bound by their monastic vows of poverty, chastity, and obedience. However, missionary practice in the extensive, mountainous regions of Shanxi almost imposed an often much more solitary way of life. Disagreement about whether (and how) to adapt their vows to local circumstances led to tensions within the brotherhood. The debate to a large extent reflected the division between monastic life and 'station' life in the Netherlands but was complicated by the very different situation in China, specifically in rural Shanxi. It also ran parallel to, and was influenced by the division of responsibilities between the vicar apostolic (who supervised the missionary activities) of the mission in China and its 'superior regularis' (who oversaw monastic life). Only after the latter office was firmly established and a monastery was built in the vicariate did a

workable religious lifestyle take shape. However, the often different characters of the succeeding superiores (who were elected by the missionaries themselves) played a decisive role. Meanwhile, due to time and distance, conflict resolution in the mission itself was greatly hampered by the difficulties of communicating with the Dutch provincial administration.

Missionary among 'Heathens'

The missionaries aimed both to strengthen existing Chinese Christian communities, that had survived and functioned largely independently till their arrival in the second half of the nineteenth century, and to attract new believers. However, they constantly had to struggle with a lack of money and personnel. Over time, with financial support from the Netherlands and subsidies from the Propaganda Fide in Rome, they built churches, schools, and orphanages. However, professionalization—such as language training and acquiring a modicum of medical knowledge—lagged behind, mainly due to lack of structural funding.

There seems to have been little in-depth contact between the missionaries on the one hand, and Chinese Catholics and non-Christians on the other. Local Chinese catechists and Chinese 'virgins' were crucial to everyday parish life and the spread of the faith, but their training and supervision were (deemed) problematic. The establishment of fully-fledged schools also proved difficult, partly because the largely rural population lived in widely-dispersed villages and, from 1911 onwards new Chinese educational regulations had to be implemented.

Competition from Protestant missionaries, also active in Shanxi in, specifically, healthcare and education, prompted the Franciscans to launch more charitable initiatives – especially supporting the sick and educating children. However, to undertake such tasks, their small number did not suffice. In 1922, the missionaries asked for the assistance of Dutch Sisters/nuns (specifically: the 'Kleine Zusters van de Heilige Jozef'- the 'Little Sisters of St Joseph'). After they arrived – over the years, some 44 women came to Shanxi – their letters and other documents (also several hundreds) showed that, initially, the Franciscans and the nuns did not collaborate without problems. Specifically, the vicars apostolic disapproved of their proactive approach in caring for the sick, especially children. The Sisters also had to adapt their own monastic rules to a world and a culture that were very different. Moreover, for a long time they were constrained by the control exercised by the – often not very knowledgeable and understanding – board of their Congregation in the Netherlands. This only changed when more flexible and pragmatic leaders took over, both at home and in southern Shanxi.

In consequence of the Sisters' involvement in charitable work, the role of the Chinese 'virgins' shifted considerably: they were placed partly under the Dutch nuns' authority, losing some independence in the process—though they eventually regained it when an indigenous female Congregation was founded.

The Dutch Franciscans recognized that forming a Chinese clergy was crucial to establishing a sustainable Catholic Church in China. Nonetheless, they were reluctant to hand over their authority, doubting whether indigenous priests could match the European clergy in theological knowledge and organizational competence. They also feared that a Chinese Church would compete with their position. They were thwarted because both the papal missionary ministery in Rome and the Franciscan leaders in the Netherlands pushed for an autonomous Chinese Church. In 1932 this led to the establishment of the apostolic prefecture of Hongtong, governed by Chinese priests.

Since the revolution of 1911, the on-going power struggle in China between nationalists and communists, as well as, in the 1930s, the Japanese invasion of China also affected southern Shanxi. Initially, the mission managed to survive, in part because it opened its hospital to all combatants. However, World War II ultimately brought the Dutch mission to an end. From 1943 onward, the Dutch Franciscans were interned. After the war, a return to Shanxi proved impossible, and the mission was handed over to the Chinese clergy. The Dutch Franciscan missionaries left for Europe, leaving the Chinese Catholic communities largely to their own devices, much as they had found them a century earlier.

Over de auteur

Jolanda Jansen werd geboren op 8 juli 1956 in Boxmeer (NB). Ze studeerde van 1982 tot 1989 geschiedenis aan de Katholieke Universiteit Nijmegen (nu Radboud Universiteit) en volgde bijvakken Chinese taal en geschiedenis aan de Universiteit Leiden. Ze publiceerde over de Nederlandse katholieke missie in China en over beeldvorming van China en missionarissen in westerse literatuur en film.

Deze omvangrijke studie beschrijft de geschiedenis van 117 Nederlandse franciscanen-missionarissen in de ruige Chinese provincie Shanxi in de periode 1871–1954. Op basis van duizenden persoonlijke en officiële brieven en artikelen uit missietijdschriften reconstrueert het boek hun leven. Het behandelt onder meer de motieven om het avontuur aan te gaan; de botsing tussen strikte franciscaanse kloosterregels en de noodzaak tot aanpassing aan lokale omstandigheden; de complexe verhouding met de missiebeweging in Nederland en Europa en het chronische gebrek aan mensen en middelen. Daarnaast laat het zien hoe de missionarissen samenwerkten met Chinese christenen en priesters, en vanaf 1922 met Nederlandse zusters, en hoe zij het werk overdroegen aan de Chinese clerus. Ten slotte plaatst het boek dit alles in de bredere politieke en sociale context van Shanxi en China: hongersnoden, opiumproblematiek, gewelddadige conflicten en toenemende buitenlandse inmenging.

9 789465 151809 >

Radboud Universiteit